



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO
Facultad de Psicología



CRISTIANISMO, MARXISMO, PSICOANÁLISIS.
RESISTENCIAS AL CAPITALISMO GLOBAL.

T E S I S

Que para obtener el TÍTULO de:

MAESTRO EN PSICOLOGÍA CLÍNICA

Presenta:

ISAÍ SOTO GARCÍA

Dirigida por: Dra. Martha Patricia E. Aguilar Medina

C.U. Santiago de Querétaro, Qro. 2014



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Psicología
Maestría en Psicología Clínica

**CRISTIANISMO, MARXISMO, PSICOANÁLISIS.
RESISTENCIAS AL CAPITALISMO GLOBAL**

TESIS

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de
Maestro en Psicología Clínica

Presenta:
Isaí Soto García

Dirigido por:
Dra. Martha Patricia E. Aguilar Medina

SINODALES

Dra. Martha Patricia E. Aguilar Medina
Presidente

Dr. Andrés Velázquez Ortega
Secretario

Dra. Betzaved Palacios Gutiérrez
Vocal

Dra. Ma. Guadalupe Reyes Olvera
Suplente

Mtra. Nubia Carolina Rovelo Escoto
Suplente

MDH Jaime Eleazar Rivas Medina
Director de la Facultad

Firma

Firma

Firma

Firma

Firma

Dr. Jaime Eleazar Rivas Medina
Director de Investigación y
Posgrado

Centro Universitario
Querétaro, Qro.
Agosto de 2014
México

RESUMEN

El presente trabajo es un esfuerzo teórico-metodológico por pensar de manera crítica un elemento común que atraviesa al cristianismo, al marxismo y al psicoanálisis. La propuesta central es que estos tres campos, tan disímiles entre sí, tienen un elemento común que puede ser identificado cuando se les coloca a la luz de los efectos subjetivos producidos por el capitalismo global que tiende a una homogenización de los sujetos. El cristianismo, el marxismo y el psicoanálisis, sostenemos, ponen en escena, a través de lo que llamamos “gesto de negación”, un trazo de la otredad radical que no puede ser pensado por el capitalismo y que, en consecuencia, lo objeta desde su interior.

(Palabras clave: cristianismo, marxismo, psicoanálisis, capitalismo global, gesto de negación, otredad)

SUMMARY

This study is a theoretical and methodological attempt to think critically about a common element that is found in Christianity, Marxism and psychoanalysis. The main proposal is that these three fields, as dissimilar as they may be, have a common element that can be identified in the light of the subjective effects produced by global capitalism which tends toward the homogenization of subjects. We maintain that Christianity, Marxism and psychoanalysis set forth, through what we call “negation gesture”, a trace of radical otherness that cannot be thought of by global capitalism and that, as a result, objects to it from its very core.

(Key words: Christianity, Marxism, psychoanalysis, global capitalism, negation gesture, otherness)

DEDICATORIAS

A Carmen, mi María.

Por amarme violentamente.
Sin ti, sería insoportablemente feliz.

A Lilith.

Por ser esperanza y luz.

A mis padres, David y Lupita.

Por mostrarme a Dios.

A mis hermanos.

Interlocutores mudos.

A Paty Aguilar.

Por tu paciente y larga escucha.
Por tu diálogo plagado de pasión.

A Dios.

Por ausentarse en el momento justo.

AGRADECIMIENTOS

La realización de este trabajo de tesis habría sido imposible sin las largas y complicadas discusiones establecidas en diferentes momentos con interlocutores variados. Sería imposible hacer la lista completa de todos ellos. Menciono solamente a aquellos más cercanos.

Primeramente a la Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de Querétaro en donde, con todos los vericuetos y complicaciones que comporta su vida diaria, pude encontrar un ambiente propicio para pensar, cosa que cada vez está menos de moda en las universidades.

Mis agradecimientos más sinceros a mis maestros de este trayecto, particularmente a Carmen Cuellar, Andrés Velázquez, Betzaved Palacios, Lupita Reyes y Raymundo Rangel quienes fueron siempre un punto de referencia (voluntaria o involuntariamente) para pensar los temas relativos a este trabajo. Mi más profunda admiración y respeto para todos ustedes.

A mi analista, Julia Velázquez Ortega, cuyo acompañamiento en mi trayecto analítico fue fundamental para efectivamente concluir este trabajo de tesis y, en más de una ocasión, para evitar que enloqueciera en su laberinto.

A Patricia Aguilar, por tu amistad, tus regañones, tu paciencia, tu ternura y pasión en todo lo que tocas. Dudo mucho que alguien más hubiera apoyado este proyecto que, cada vez me convenzo más, es un delirio que compartimos... no todo.

Finalmente, mi agradecimiento (¿es suficiente esta palabra?) a Carmen Romero, mi esposa, mi María, mi crítica más ácida y certera. Por tu amor desmedido, por tus manos, por tu fe. Seguramente te encontrarás en cada página de este trabajo. Quizás esta tesis es un mundo que nos construimos para ordenar lo que en este otro que habitamos nos es imposible. Te amo.

ÍNDICE

	Página
Resumen.....	i
Summary.....	ii
Dedicatorias.....	iii
Agradecimientos.....	iv
Índice.....	v
Índice de figuras.....	vi
INTRODUCCIÓN.....	1
I. LA INSOPORTABLE MISMIDAD DEL SER.....	4
I.I. Breve Consideración epistemológica.....	4
I.II. En las aguas heladas del cálculo egoísta.....	9
I.II.I. El capitalismo: más allá del sistema económico.....	10
I.II.II. Consecuencias del capitalismo: fracturas en el orden tercero.....	13
I.II.II.I. La desterritorialización / desnacionalización.....	15
I.II.II.II. La desfetichización de las relaciones en el lazo social.....	18
I.II.II.III. Problemas en la subjetivación.....	22
I.II.III. La política del condón: consecuencias de la fractura del orden tercero.....	28
I.II.III.I. La homogenización de los sujetos.....	28
I.II.III.II. Réquiem por el prójimo.....	36
I.II.III.III. El zombie ego-gregario.....	42
I.III. Hacer posible lo imposible.....	46
I.III.I. La noción de paralaje.....	47
I.III.II. El gesto de negación: nuestra versión del paralaje.....	50
I.III.II.I. La falta.....	54
I.III.II.II. El acto.....	55
I.III.II.III. La violencia.....	55
I.III.II.IV. La poética.....	56
I.III.III. Mapa metodológico.....	58
II. DEL AMOR Y OTROS DEMONIOS.....	59
II.I. Algo falta, por lo tanto existo.....	59
II.II. El agápe cristiano.....	59
II.III. La destitución subjetiva y el acto psicoanalítico.....	68
II.IV. Atravesar la ideología: aterrarse de uno mismo.....	76
II.V. Anudamientos: El acto y la inversión.....	85
III. AMARÁS A TU PRÓJIMO... Y, ¿QUIÉN ES MI PRÓJIMO?.....	89
IV. “NO VINE A TRAER PAZ, SINO ESPADA”: CONCLUSIONES.....	100
V. BIBLIOGRAFÍA.....	103

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura	Página
1.	32
2.	39
3.	47
4.	52
5.	58

INTRODUCCIÓN

**“Los cuentos de hadas son bien ciertos,
pero no porque nos dicen que los dragones existen,
sino porque nos dicen que podemos vencerlos.”**

K.G. Chesterton

**“Esto no es lo que parece, sé que parece que estamos
lavando platos pero, en realidad, estamos teniendo sexo.”**

Dr. House

“Thems the breaks for we designer’s fakes, we need to concentrate on more than meets the eye.”

Twenty years, Placebo.

“Juro solemnemente que mis intenciones no son buenas”.

El mapa del merodeador, Harry Potter.

El presente trabajo es un esfuerzo teórico metodológico por pensar de manera crítica un elemento común que atraviesa al cristianismo, al psicoanálisis y al marxismo. Lo que empezó hace años como un interés meramente teórico, casi al simple nivel de un ejercicio de curiosidad, fue tomando, al paso del tiempo, forma y seriedad en la medida en que ciertas condiciones de nuestra sociedad contemporánea iban pareciendo apremiantes una vez que se introdujo el análisis del capitalismo global y sus efectos en la subjetividad y el lazo social.

Poner en relación campos tan disímiles como los mencionados representa un reto en diversos niveles. Epistemológico, primeramente, pues había que hacer frente a las objeciones referentes a la posibilidad de que dos o más campos

disciplinarios puedan ser puestos en relación. Metodológico, pues hubo que inventar las vías para lograr superar tales objeciones. En el nivel de la problematización, pues, de entrada, lo que se pretendía abordar parecía imposible. Así, hubo que trazar una dirección bien definida que fuera lo suficientemente amplia como para dar cabida al análisis panorámico del problema y, al mismo tiempo, lo suficientemente estrecha como para ser abordable en los límites de la presente tesis. Finalmente, el trabajo representó un reto en el nivel de las exégesis que tenían que realizarse de los textos bíblicos, de los textos psicoanalíticos y de los textos de Karl Marx. Lo que implicó realizar un recorte muy preciso en cada uno de estos corpus textuales para poder extraer lo que estaba en juego en el fondo de la cuestión.

Siguiendo estas líneas, el capítulo 1 presenta una breve consideración epistemológica que permite situar la tesis en este nivel, en ella se hace una referencia, sobre todo, a la noción de inconmensurabilidad, propuesta por Thomas S. Kuhn, y se ofrece una propuesta que permite ir más allá de ella. A continuación se aborda de manera amplia el problema que la tesis plantea con sus líneas de abordaje, la estrategia es ahí partir de lo más amplio e irlo recortando. Así, se muestra de forma panorámica el surgimiento y el funcionamiento del capitalismo global para aterrizar, después, en uno de sus efectos que sostenemos como central: la homogenización de los sujetos. Este telón de fondo nos permite introducir la tesis que se sostiene: que el cristianismo, el psicoanálisis y el marxismo hacen, cada uno a su manera, un gesto fundamental que se opone naturalmente a los efectos del capital así recortados, y que ese gesto es fundamentalmente el mismo en cada uno de estos campos. Después de trazar las líneas problemáticas, se presenta la propuesta metodológica que tiene el doble desafío de, por un lado, poner en relación los tres campos sin superposición y, por otro, lograr mostrar lo suficiente ese gesto fundamental como para sostener que, efectivamente, podemos tomarlo con seriedad. Esta es, probablemente, la parte más abstracta y densa de la tesis. Se introduce la noción de “paralaje”, elaborada

por el filósofo esloveno Slavoj Žižek y se reconstruye según los fines de este trabajo, argumentando que nuestros tres campos pueden ser mirados de esta forma. Se elabora la noción de “gesto de negación” que es, precisamente, el punto de paralaje en nuestro trabajo, y se desarrollan los elementos que lo conforman.

El capítulo 2 consiste en desplegar el análisis y la exégesis en cada uno de nuestros campos a la luz de nuestro “gesto de negación”. Se abordan las cuestiones del ágape cristiano, el acto psicoanalítico y la destitución subjetiva, y el surgimiento del proletariado como los lugares donde dicho gesto aparece. Así mismo, se realiza un primer anudamiento de los elementos encontrados y puestos en juego y cómo se pueden mirar desde la perspectiva propuesta.

En el capítulo 3, se despliega lo que se considera que es el efecto de la aparición del gesto de negación: la dimensión del prójimo. Entendiendo a este, no como un semejante, sino como la dimensión de la otredad radical, monstruosa, que habita de manera fundamental en eso que llamamos “humano”. Así, se muestra cómo frente a la tendencia del capitalismo global a la homogenización de los sujetos, los tres campos considerados tienen como efecto develar la condición absolutamente otra, diferente, irreconciliable, que permea a la humanidad, señalando que mientras no seamos capaces de dimensionar este elemento todos nuestros intentos de estar con los otros se ven severamente comprometidos.

Finalmente, el capítulo 4 ofrece las conclusiones del trabajo, donde hay una insistencia por pensar desde un lugar distinto la dimensión de la violencia no solamente como un elemento a ser rechazado de inmediato en todas sus formas, como pretenden nuestras políticas contemporáneas, sino como un principio fundador en todo registro de lo humano.

Capítulo I

LA INSOPORTABLE MISMIIDAD DEL SER

El presente capítulo describe el problema general de la tesis mostrando su complejidad y las diferentes aristas que le dan cuerpo y lo despliegan para hacer posible su abordaje. Comienza con algunas consideraciones epistemológicas que parecen indispensables para poder situar la posición de la tesis en este campo y dar relieve a las estrategias metodológicas planteadas. A continuación, se verán los diferentes campos problemáticos en donde aterriza el trabajo. La tendencia aquí es partir de un breve recorrido histórico para ubicar al capitalismo y algunos de los efectos que tiene en los campos de la subjetividad y el lazo social, destacando, sobre todo, el problema de la otredad. La tesis pretende ser panorámica, por lo que hay un privilegio a las miradas amplias de la realidad. Sobre esa lógica corre la problematización.

I.1 Breve consideración epistemológica

La Maestría en Psicología Clínica de la Facultad de Psicología de la UAQ, acoge como una de sus líneas de trabajo “La relación del psicoanálisis con otros campos disciplinarios”, línea donde se inserta la presente tesis.

Dicha Maestría, mantiene en su programa como eje teórico fundamental al psicoanálisis en sus diferentes vertientes, si bien se presenta una marcada inclinación por el binomio formado por las aportaciones hechas por Sigmund Freud y Jacques Lacan que han dado origen a un sinnúmero de producciones clínicas y teóricas. Este binomio es, al mismo tiempo, el que se retoma de manera principal para hablar de psicoanálisis en esta tesis. No demeritamos en forma alguna el

resto de las prácticas y aproximaciones teóricas, muy por el contrario, sirven y alimentan al propio campo del psicoanálisis en su totalidad. Parece, sin embargo, que ésta elección permite avanzar de una manera más sólida sobre la relación con otros campos disciplinarios. En primer lugar, porque sus autores hablaron en diferentes ocasiones, desde el psicoanálisis y su práctica clínica, hacia y desde interlocutores pertenecientes a la filosofía, la antropología, la sociología, la biología, la psiquiatría, la religión o la lingüística. En segundo lugar, porque diferentes disciplinas se han acercado al psicoanálisis elaborado por estos dos autores como una referencia para sus propios desarrollos teóricos y prácticos; la filosofía, la religión y el arte se cuentan entre ellos.

Así, el psicoanálisis es un discurso que, desde su aparición, ha conmovido y convocado la reflexión del campo entero de las ciencias sociales y humanas. Tal ha sido su influencia que ya en 1965, Michel Foucault afirmaba que el descubrimiento del inconsciente por Freud irrumpió en el campo entero de la pregunta por lo humano y la psicología (el psicoanálisis, acota Foucault) lleva a partir de entonces “todo el destino de las ciencias humanas”¹.

No obstante, este alcance del psicoanálisis, contrario a lo que podría esperarse, no ha significado en ningún momento una relación directa e inmediata - mucho menos fácil- con otras disciplinas, por más que compartan preocupaciones similares y por más que dirijan sus preocupaciones a temáticas que podrían pensarse comunes. Por el contrario, a menudo surgen dificultades de orden epistemológico y metodológico: ¿Cuáles son las particularidades conceptuales de una y otra disciplina? ¿Cómo construyen una y otra sus objetos y problemáticas? ¿Cómo hablar de psicoanálisis fuera de su dispositivo específico de escucha donde se posibilita la transferencia y la emergencia misma del inconsciente?

¹ La entrevista que le hiciera Alain Badiou a Foucault en 1965, de donde se toma la cita puede consultarse en línea en la dirección: <http://www.youtube.com/watch?v=-m1aieNIWs>. Cabe mencionar que cuando Foucault habla de psicología, se refiere aquí –él mismo lo indica- al psicoanálisis.

¿Cómo poner en el mismo nivel la singularidad de lo real del consultorio con la generalidad del discurso teórico y, más aún, su diálogo con otros discursos? Etc.

Estas, entre muchas otras, son algunas de las interrogantes que de inmediato se hacen visibles y que hacen necesario dedicar unas líneas a considerar la cuestión desde un punto de vista epistemológico aunque más no sea para mostrar alguno de sus vericuetos y estar en mejor posición para plantear la manera concreta como pensamos la relación del psicoanálisis con otras disciplinas en este trabajo.

Consideramos como la principal dificultad, al intentar la puesta en juego del psicoanálisis con otras disciplinas, la de la subordinación entendida en el sentido que la gramática le asigna, tal como lo ha hecho notar José Casas Jiménez:

“Gramaticalmente la oración subordinada, completa o adorna –determinando un poco más su significado- la oración central, pero puede separarse o suprimirse sin que por ello esta última pierda sentido o su valor independiente.

La subordinación de un campo disciplinario a otro, guarda una diferencia respecto a la subordinación gramatical; el resultado puede generar malentendidos, sometimientos y descalificaciones”. (2002, pág. 24).

Este señalamiento, tiene detrás una de las principales nociones elaboradas por la historia de la ciencia en el Siglo XX, a saber, la de *inconmensurabilidad*. El término inconmensurabilidad es usado, en el sentido que lo presentamos, por el historiador de la ciencia norteamericano Thomas S. Kuhn en su libro *La estructura de las revoluciones científicas*. El problema central de Kuhn es la manera como la introducción de una visión historizada de la ciencia puede hacernos cambiar la manera en que la concebimos, dice: “Si se considerase

como algo más que un acervo anecdótico o como algo más que mera cronología, la historia podría provocar una transformación decisiva en la imagen de la ciencia que ahora nos domina” (Kuhn, 2006, pág. 57). Así pues, su preocupación y propuesta irán dirigidas a analizar la manera particular como la ciencia se desarrolla desde un punto de vista histórico y las implicaciones que este desarrollo tendría en el campo de la filosofía y la historia de la ciencia.

Es importante no perder de vista este punto, pues la noción de inconmensurabilidad estará supeditada a este propósito y será usada para hablar de la sucesión de paradigmas que, resumiendo muy apretadamente, implica la búsqueda de nuevas teorías ante la crisis de un paradigma anterior. En efecto, cuando un paradigma es puesto en crisis al ser superado por la cantidad de anomalías que produce (cuestiones problemáticas a las que el paradigma no puede dar respuesta), comienzan a producirse nuevos modelos teóricos que aspiran a integrar las problemáticas no resueltas, generan nuevos modelos explicativos y abren nuevas interrogantes. Estos nuevos modelos competirán entre sí hasta que la comunidad científica decline por alguno de ellos que, entonces, ocupará la posición de nuevo paradigma, estableciendo un periodo de ciencia normal. Este cambio de paradigma, cambia también la visión del mundo, le asigna nuevas coordenadas, así, uno no habita precisamente el mismo mundo antes y después de una revolución científica. De este modo, un paradigma es inconmensurable con el paradigma anterior: “La tradición científica normal que nace de una revolución científica no sólo es incompatible con lo anterior, sino que a menudo resulta de hecho inconmensurable”. (ibid, pág. 202). Extraemos pues que la inconmensurabilidad imposibilita la relación, comparación, equiparación, entre dos o más paradigmas.

Por estas razones, la noción de inconmensurabilidad se encuentra, a menudo, como un obstáculo para poner en relación campos discursivos y

disciplinarios distintos. La objeción tiene toda su seriedad puesto que el psicoanálisis, si bien no es una ciencia, sí es una práctica y un discurso que algo dice sobre la condición humana y busca ser tomado con seriedad; no obstante, sin perder esto de vista, quisiéramos hacer algunos señalamientos considerando la propia obra de Kuhn que permitan abrir la posibilidad de, al menos, plantear que es posible relacionar dos o más campos disciplinarios diferentes.

1. Habría que aplicar la inconmensurabilidad estrictamente y decir que este trabajo no trata de dar cuenta de “La estructura de las revoluciones científicas”, sino de otra cosa muy distinta. Es decir que, estrictamente hablando, el problema que plantea esta tesis es, a su vez, inconmensurable con el problema que trata Kuhn en su libro. Ya que pertenecen a campos disciplinarios distintos, cada uno con su propia noción de realidad, sus propias problemáticas y su propio despliegue conceptual y referencial. No hay ninguna referencia en este trabajo a paradigmas rivales o a teorías totalizadoras que establezcan un periodo de ciencia normal. Muy por el contrario, no hay búsqueda de rivalidad, sino de puntos de contacto, como veremos, no en el nivel de la terminología o la orientación conceptual o explicativa de cada uno, sino en el de un cierto movimiento fundamental que los tres realizan y que será explicitado más adelante.

No alcanza, por tanto, la alusión a la noción de inconmensurabilidad para justificar la invalidez de un intento como el que aquí se propone. Además:

2. Kuhn abre la puerta a una salvedad que, por lo menos, permitiría cuestionar las limitaciones mismas de lo inconmensurable. Hablando sobre las diferencias entre las taxonomías de Linneo y la actual, dice

respecto de las dificultades de la inconmensurabilidad entre ambas que son “dificultades que usualmente sólo aceptarán [los científicos] arrostrar bajo el acicate de problemas críticos y urgentes, si es que lo hacen” (ibid, pág. 42). Bien, sostenemos que la problemática planteada por la realidad social actual, que esta tesis intenta captar, es justamente “crítica y urgente”, lo que nos exige hacer frente a tales dificultades.

Es verdad que estas observaciones no resuelven del todo la pregunta por la validez y la posibilidad de relación entre campos disciplinarios pero, al menos, matizan la cuestión y abren un horizonte donde lo posible puede emerger, es uno de los propósitos de esta tesis mostrar y sostener que la relación entre lo que el cristianismo, el psicoanálisis y el marxismo hacen de manera fundamental, comporta elementos que los ponen en un mismo plano cuando se consideran frente a las problemáticas que el capitalismo plantea a la subjetividad y supervivencia humana.

La elaboración de una estrategia de abordaje que permita hablar de campos disciplinarios distintos sin subordinación y sin pretensiones de afirmar la veracidad de uno sobre otro puede, en el caso más afortunado, permitirnos captar un esbozo de una relación. Tal estrategia será detallada más adelante en este trabajo.

I.II. “En las aguas heladas del cálculo egoísta”

En este apartado, se detalla la problemática a ser abordada por la tesis. Dicha problemática concierne a la manera como el sistema capitalista se extiende más allá del ámbito económico y toca la totalidad del campo social. Más aún, cómo dicho sistema es, en sí mismo, un modo particular de

subjetivación cuya consecuencia más importante, se entiende, es que elimina la dimensión del otro en su sentido estricto. Esto es, que difumina la otredad en una niebla homogénea donde no hay verdaderos otros, sino una normalización apacible al servicio del mercado y donde el otro en tanto tal se evita a toda costa puesto que comporta un elemento amenazante, diferente y violento. Se mostrará cómo estas consecuencias ponen en cuestión la posibilidad misma de la política, la ética y la vida específicamente humana.

La tesis que se busca sostener y argumentar es que, frente al telón de fondo del capitalismo; el cristianismo, el marxismo y el psicoanálisis, plantean un movimiento común que los sitúa como elementos sustanciales de una resistencia efectiva y constante frente a los efectos de aquel. Esta resistencia, si bien los mantiene en su especificidad y diferencia como campos práctico-discursivos, los hace también, por un momento (el que vivimos), partícipes de una lucha común que pasa por la reivindicación radical del otro en toda su diferencia.

I.II.I. El capitalismo: más allá del sistema económico

Existe la postura contemporánea a separar dos esferas del acontecer humano que le son inherentes: la economía y la política. Bajo el principio del pensamiento liberal que rige la economía de nuestros días que reza “dejar hacer”, se aboga de manera factual por la no intervención de la política en la economía de libre mercado. Se sostiene, en efecto, que la economía y la política corren por rumbos separados y que la politización de la primera, sólo deriva en su obstaculización y lleva inevitablemente a un freno en el desarrollo económico de los países. Este principio lleva implícita la creencia de que un sistema económico es sólo un sistema económico, es decir, una manera

particular de entender y organizar los modos de trabajo y el flujo del intercambio de mercancías. Como si la economía fuera una especie de escenario separado de las prácticas de la cotidianidad, de la construcción de los sujetos, de la articulación de valores y normas sociales, y se pensara como una especie de espacio neutral donde todo ocurre.

Sin embargo, las consecuencias del modelo capitalista, se extienden mucho más allá de sus implicaciones inmediatas en el intercambio de mercancías y abarcan la totalidad del campo social. Ya Karl Marx tenía esto muy claro cuando escribía en el *Manifiesto comunista* (1998) que:

“La burguesía no puede existir sin revolucionar permanentemente los instrumentos de producción, esto es, las relaciones de producción, esto es, las relaciones sociales en su conjunto. La conservación inalterada del antiguo modo de producción era, por el contrario, la condición primordial de la existencia de todas las clases industriales anteriores. La revolución permanente de la producción, la conmoción incesante de todas las situaciones sociales, la inseguridad y el movimiento eternos distingue la época burguesa de todas las otras. Todas las relaciones firmes y enmohecidas, con su cortejo de ideas y nociones veneradas de antiguo, se disuelven, todas las de formación reciente se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo estamental y estable se evapora, todo lo sagrado es profano y los hombres se ven finalmente obligados a contemplar su posición en la vida, sus relaciones mutuas, con ojos fríos. (pág. 19)”

Lo planteado por Marx en esta cita nos permite mostrar la lógica bajo la que opera el capitalismo: la revolución incesante del campo social. El capitalismo no sólo modifica y reordena permanentemente las relaciones entre los objetos, sino que, para hacerlo, le es necesario modificar y reordenar las relaciones entre las personas. Pero no se detiene ahí, reordenar las relaciones entre las personas implica también reordenar las instituciones que dan cuerpo y consistencia a la

sociedad en su conjunto. Se reordenan también las naciones y se alinean todas al servicio del capital, tal como muestra más adelante en el texto:

“La necesidad de dar cada vez mayor y más extensa salida a sus productos lanza a la burguesía de una punta a otra del planeta. Tiene que anidar por doquier, tiene que establecerse por doquier, tiene que crear conexiones por doquier.

Mediante su explotación del mercado mundial, la burguesía ha configurado de modo cosmopolita la producción y el consumo de todos los países. Con gran pesar de los reaccionarios, ha arrancado bajo los pies de la industria su suelo nacional. Las primitivas industrias nacionales han sido aniquiladas y aún son aniquiladas a diario. Son desplazadas por nuevas industrias cuya introducción se convierte en una cuestión vital para todas las naciones civilizadas, por industrias que no elaboran ya materias primas locales, sino materias primas procedentes de las zonas más alejadas y cuyos productos no se consumen ya únicamente en el propio país, sino en todos los continentes a la vez. Nuevas necesidades, que reclaman para su satisfacción los productos de los países y climas más remotos, ocupan el lugar de las antiguas, satisfechas por los productos nacionales. Frente a la antigua autosuficiencia y aislamiento locales y nacionales irrumpe un tráfico en todas direcciones, una dependencia general de las naciones las unas respecto de las otras. Y al igual que en la producción material, en la intelectual. Los productos intelectuales de las diferentes naciones se convierten en patrimonio común. La limitación y el exclusivismo nacionales se vuelven cada día más imposibles, y a partir de la múltiples literaturas nacionales y locales se configura una literatura universal.” (Íbid. Pág. 22).

Es asombrosa la forma en la que podemos leer hoy este fragmento de *El manifiesto* y verificarlo en el mundo contemporáneo. Quizá hoy más que nunca, después de 150 años, la descripción de Marx es más importante que en su tiempo. El fenómeno que hoy denominamos *Globalización* coincide palmo a palmo con la caracterización que recién hemos citado. Economía y política se muestran aquí en todo su vínculo, no es posible alterar una sin incidir en la otra. Aún más, la generación de nuevas necesidades tiene incidencia también en las personas, genera expectativas, pone a circular un sinfín de objetos con los que los sujetos han de relacionarse y frente a los que han de constituirse. El mundo se

llena de objetos que desfilan ante los ojos atónitos de los sujetos que los miran y desean. Recordemos cómo los flujos migratorios propiciados por las Cruzadas inauguraron también la posibilidad de una nueva economía y del conocimiento de objetos distintos, movimiento que resultó en la creación de las ferias y la invención del dinero². No debemos subestimar el efecto de los objetos sobre los sujetos y sus relaciones, pues se convierten en el acceso a la maravilla que promete colmar al sujeto. Recordemos, como cita Dany-Robert Dufour, la manera como algunas tribus del Amazonas cedieron a la colonización: se les ofrecían regalos que podían tomar libremente y, fascinados por los objetos, las tribus empezaban a pedir que llegaran los colonizadores³.

El mundo cambia, entonces, de una manera radical, a partir de la revolución permanente operada por el capitalismo, mucho más allá de los límites de la economía. Se instala incluso en la continua aspiración al cambio que experimentamos en la vida cotidiana cuya expresión más inmediata es la permanente revolución de la imagen personal: la moda, tal como lo ha mostrado Gilles Lipovetsky.⁴ Esta revolución permanente ha tenido diferentes efectos en diferentes niveles ya esbozados pero que es necesario desarrollar.

I.II.II. Consecuencias del capitalismo: fracturas del orden tercero

El capitalismo ha causado una serie de efectos que transitan por todo el horizonte del quehacer humano. En su permanente revolución nada queda en pie. Para resumir e ir directamente al problema que nos compete, diremos que la principal consecuencia del capitalismo es la fractura en el orden tercero.

² Para un análisis detallado en este tema, remitimos a la obra de Huberman, L. (1980). *Los bienes terrenales del hombre. Historia de la riqueza de las naciones*. México: Nuestro tiempo.

³ Cf. Dufour, D.R. (2002). *El arte de reducir cabezas*. Buenos aires: Paidós.

⁴ Cf. Lipovetsky, G. (2007). *El imperio de lo efímero*. España: Anagrama.

Entendemos por orden tercero aquella manera de estructuración de las sociedades y subjetividades que postulaba de manera clara un lugar tercero que hacía las veces de referencia simbólica frente a la cual, sociedades y sujetos, encontraban su definición y se enlazaban en pactos más o menos estables y duraderos. Esta figura tercera se distinguía por ser diferente de todos los sujetos que se constituían a partir de ella y por definirse de manera autorreferencial. Dany-Robert Dufour, ha asimilado esta figura, con algunas diferencias, a la noción de El Otro elaborada por Jacques Lacan y, a partir de esto, ha propuesto una historización de dicha figura encarnándola en diferentes momentos históricos, así, La Physis griega, Dios, El rey, La República, La Razón, La Nación, El Proletariado, La Raza, se cuentan entre estas figuras.

Su importancia radica en que, como ya mencionamos, se fundaban como un punto estable de referencia simbólica que entonces ordenaba el mundo y servía como garantía de verdad, permitiendo ordenar, de este modo, el conjunto de las relaciones sociales en sus múltiples diferenciaciones al tiempo que ordenaba también el mundo en sistemas valorativos estables. Frente a esta figura, los sujetos podían devenir tales, es decir, acceder al orden simbólico, porque disponían de un sistema que les permitía ubicarse en un lugar preciso del mundo. Este lugar implicaba una serie de restricciones sobre los sujetos particulares: eso que la filosofía política moderna concibió como *el contrato social*. Así pues, para devenir sujeto, era necesario incorporar el pacto social establecido, asentado, en última instancia, en esa figura tercera que garantizaba su consistencia.

Sin embargo, el capitalismo ha minado de una manera bastante seria este orden que permitía la subjetivación. En su lógica de perenne revolución, no queda tiempo para sostener figuras estables, con el efecto consiguiente de no poder, en

líneas generales, sostener lazos sociales estables y, por tanto, dificultar la subjetivación del animal humano.

De entre las múltiples dimensiones donde tienen impacto las consecuencias del capitalismo interesan, para este trabajo, tres. Con ellas se mostrarán sendos puntos cardinales donde el orden tercero se ve fracturado.

I.II.II.I. La desterritorialización / desnacionalización

El capitalismo ha promovido y llevado al límite la desterritorialización mediante ese fenómeno que se ha dado en llamar “Globalización”. Para reiterar la cita inicial de Marx (1998): “Con gran pesar de los reaccionarios, ha arrancado bajo los pies de la industria su suelo nacional.” (pág. 20). Nuevamente la descripción es precisa. Es bien sabido que uno de los elementos centrales alrededor del cual se conformaban las identidades era el del territorio/nación que, en no pocas ocasiones, incorporaba también las creencias religiosas que tenían un matiz territorial. Muy importante es hacer notar que toda identidad es, simultáneamente, una diferencia irreductible. Así, al quedar adherido a una cierta identidad, uno queda también excluido de todas las demás.

Este fenómeno de desterritorialización ha sido puesto de relieve en las últimas décadas por algunos teóricos de las sociedades contemporáneas⁵ quienes hacen énfasis en sus efectos en relación al lazo social, mostrando cómo éstas tienden a hacerse “líquidas”, por usar un término de Bauman. No obstante, es necesario recalcar que esto estaba ya claramente ubicado por Marx (1998) como una de las condiciones de necesidad del funcionamiento capitalista: “Las primitivas

⁵ Por ejemplo, los trabajos de Bauman, Z. (1999). *La globalización. Consecuencias humanas*. México: FCE. Y de García, N. (1999). *La globalización imaginada*. México: Paidós.

industrias nacionales han sido aniquiladas y aún son aniquiladas a diario.” (pág. 21).

Así pues, hoy en día resulta cada vez más difícil encontrar empresas cuyas materias primas provengan exclusivamente de su país de origen. Más aún, muchos de los productos que elabora una determinada industria, se componen de diferentes elementos provenientes de lugares distintos o, incluso, las marcas registradas de una nación, fabrican sus productos en otra (u otras), con materias primas venidas de otras distintas.

Esta movilidad en las mercancías produce una movilidad también en las identidades y las referencias frente a las cuales se construyen, pues, en su íntima relación con la política, impulsan a ésta hacia lugares no sospechados con anterioridad. Muchos de los actuales conflictos bélicos tienen como trasfondo intereses económicos. Quizá el ejemplo más conocido de esto sean las incursiones militares estadounidenses en territorios árabes que están sostenidas, en última instancia, por el control de las reservas petroleras del mundo. La consecuencia última de esta lógica no sorprende: la desaparición del Estado-Nación⁶. Tesis que comenzó a tener gran impulso después de la guerra en Kosovo. La idea de “Nación”, resulta cada vez más obsoleta. No sólo eso, cometiendo, quizá, un abuso en la referencia al Nacional Socialismo alemán, el término “nacionalista” ha cobrado una connotación francamente negativa y políticamente incorrecta. (En América Latina, es probablemente el epíteto descalificador preferido de quienes buscan mermar las diferentes luchas locales frente a los embates de la economía mundial).

⁶ Cf. Lambour, J. G. *EL final del Estado-Nación en el Nuevo Orden Mundial*. Trabajo de tesis doctoral consultado en línea el 09 de julio de 2013 en: <http://www.tesis.ufm.edu.gt/pdf/3511.pdf>

De este modo, las identidades (y el orden de exclusión que conllevaban) se construyen cada vez menos en referencia a la dupla (¿triada?) territorio/nación (¿religión?). Pues estos referentes resultan hoy en día, demasiado estables y en consecuencia, favorecen subjetividades demasiado fijadas a su referente, lo que no favorece la fluidez mercantil.

Se prefieren entonces las identidades más “flexibles”, los “otros de bolsillo”, como lo ha dicho Dufour (2002). Tenemos, pues, una proliferación de identidades que se diversifica cada vez más. El caso paradigmático es, sin duda, el de la comunidad Lesbico, Gay, Bisexual, Transexual, Transgénero, Intersexual... y lo que se vaya acumulando. Que muestra de una manera casi cómica un hecho cultural exacto: la identidad se construye cada vez más con referencia exclusiva a uno mismo en sus características positivas particulares (en este caso, alrededor de las preferencias y matices sexuales). Así, pues, tenemos identidades lo suficientemente flexibles como para seguir el curso del mercado. No se trata aquí, por supuesto, de desvalorizar las luchas políticas de diferentes sectores, sino de alertar sobre la muy delgada línea que puede separar una lucha política legítima y necesaria de quedar captada por la lógica del capital.

Las formas estables de identidad están a la baja, en cambio, se encuentran cada vez más formas más flexibles y menos serias de identidad que de manera ascendente tienden a identificarse con marcas comerciales concretas: “Banana Republic”, o el célebre comercial de telefonía según el cual “Todo México es territorio Telcel”, que muestra muy bien cómo hoy en día, una empresa puede adjudicarse sin ningún escándalo la propiedad de todo un país. En Querétaro, por ejemplo, la empresa de neumáticos francesa Michelin, niega a sus empleados los días de descanso que marca el calendario mexicano y les otorga los que asigna el calendario francés. ¿Es legítimo que una Empresa tenga atributos tradicionalmente reservados a instancias políticas como las Embajadas?

Resulta claro, pues, cómo el capitalismo promueve, organiza y opera una desterritorialización mundial, cuyos efectos sentimos de manera más acentuada después de los años 80's, pero que ya era anunciada por Marx.

Ahora bien, si consideramos al territorio y la nación como figuras terceras que permitían una referencia simbólica clara, es fácil ubicar que la fractura en ese orden está efectuada hoy en día.

I.II.II.II. La desfetichización de las relaciones socio-simbólicas

En un nivel diferente, aunque no del todo desligado, esta sobreproducción de objetos comporta la fetichización de las mercancías, es decir, el hecho de pasar por alto el conjunto de relaciones sociales implicadas en la producción de los objetos. Este nivel es crucial para entender el problema que planteamos. La invención del dinero implicó la construcción de un tercer término que mediara entre las mercancías. El trueque era una forma limitada de intercambio en tanto que implicaba dos dificultades: 1) Que alguien tuviera aquello que uno necesitaba y 2) Que uno tuviera lo que ese otro necesitaba. Sin una de estas dos condiciones, el intercambio no podía efectuarse. Con las migraciones propiciadas por las Cruzadas en la Baja Edad Media y el aumento en el flujo de objetos que trajeron consigo, esta forma de intercambio dual, de uno a uno, tuvo que ser superada por una forma que pudiera realizar el cambio de propiedad de las mercancías sin que estuviera necesariamente en juego el objeto como tal. Surge entonces el dinero que se establece como un tercer elemento que media la relación entre las mercancías asignándoles un valor de cambio que va entonces a superponerse a su valor de uso. Este proceso implica la normalización y estandarización no sólo de la moneda sino del valor, y a cada objeto se le asigna un valor concreto. Al hacer esto, el objeto queda desvinculado de las relaciones sociales en las que

está inmerso para expresarse solamente en su valor monetario. Se establece una serie de valores diferenciados que no necesariamente guardan relación con las propiedades del objeto en sí. En otras palabras, las mercancías se fetichizan precisamente en el momento en que un objeto ocupa un lugar en un sistema de valores establecido y entonces queda designado en su valor por ese lugar. En otras palabras, se sustituye su valor de uso por su valor de cambio. Cuando un objeto deja de ser valorado por su uso, se naturaliza su valor de cambio. Al naturalizarse, queda desvinculado de las prácticas sociales. No hay ninguna razón por la que una playera de marca Nike deba costar tres o cuatro veces más que una sin marca cuando los materiales de fabricación (y, en muchas ocasiones, las personas que los fabrican) son prácticamente los mismos. Esto implica que nunca hay una equivalencia entre valor de uso y valor de cambio, estas posiciones no son nunca equilibradas, uno nunca paga por lo que compra, en sentido estricto. Se abre, así, una brecha imposible de llenar entre el objeto y su valor monetario.

Ahora bien, lo que describimos tiene serias implicaciones en el campo social, puesto que lo que hasta entonces había estado fetichizado eran justamente (no las mercancías sino) las relaciones humanas. Esta brecha entre el objeto y su valor es la misma que en el universo pre-moderno existía entre las personas y su posición social. Podemos ver claramente esta fetichización de las personas en la famosa frase inglesa “el Rey ha muerto, que viva el Rey”, pronunciada ante la sucesión de los monarcas. Hay una distancia entre la persona concreta y el lugar que ocupa. La cuestión ha sido desarrollada, entre otros, por el filósofo esloveno Slavoj Žižek en su libro *El sublime objeto de la ideología*. La persona del Rey, entonces, estaba fetichizada, naturalizada, desvinculada de las prácticas sociales concretas que la sostenían. Y, como en el caso de la moneda, había un tercero mediador, no el dinero sino Dios, figura en quien se asentaba la autoridad última. Las relaciones humanas eran dispares en referencia a ese tercero que las colocaba en lugares diferentes del orden social. Un Rey no era más importante que cualquiera otra persona por sus cualidades intrínsecas, sino por el lugar que

ocupaba; de la misma forma que las mercancías hoy fetichizadas no adquieren su precio por el valor de uso sino por el de cambio.

Estas consideraciones permiten dar cuenta de un aspecto que es fundamental para este trabajo y que conjuga la economía y la política. El pensamiento político que aparece con la Modernidad, pondrá uno de sus énfasis en la igualdad de los seres humanos. Si se recuerda el célebre lema de la Revolución Francesa, se encuentran ahí los principios que la rigen: "Igualdad, Libertad, Fraternidad". Es fácil notar que los últimos dos elementos dependen del primero, es decir, que la libertad y la fraternidad solo puede ser tales cuando las partes en juego se consideran iguales. ¿Igualdad en qué sentido? La respuesta es hoy clara: en el sentido de los Derechos y las Garantías Individuales. Plantear una igualdad de derechos, equivale, en otras palabras, a eliminar la brecha que separa a las personas de su lugar. Esto es claro en la manera como se desarrolla la noción de individuo. Es esencial recalcar aquí el papel que tuvo el cambio en el modelo económico para que ocurriera tal cosa. Cuando, como señalamos anteriormente, a la vuelta de las Cruzadas las personas cada vez más rechazan volver a los feudos, empiezan a formarse los Burgos y con ellos, los gremios y la posibilidad de vivir alejado del sometimiento de los nobles. Este paso significó también la posibilidad de abrir un espacio que antes no existía: escapar al orden preestablecido por Dios y forjar un destino propio⁷. En otras palabras, renunciar a la determinación del tercero, Dios, que asignaba un lugar y reducir las relaciones humanas a intercambios entre iguales. Dicho de manera más clara: el precio que hubo que pagar para plantear una relación entre iguales al nivel de las personas fue desplazar la fetichización de las personas a los objetos. En este punto, el

⁷ Este tema ha sido desarrollado de una manera muy puntual por Villoro, L. (2002). *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento*. México: FCE.

perverso vínculo entre economía y política aparece claro: no hay política de la libertad (de libertad de autodeterminación) sin economía capitalista⁸.

De inmediato aparece un problema: si hay igualdad, ¿cómo plantear el problema de la otredad? En otras palabras, a partir de que todos (al menos en principio) estamos puestos a un mismo nivel, ¿qué nos distingue? No podemos aludir a nuestras características específicas positivas porque entonces sólo estamos hablando, estrictamente, de manifestaciones diversas sobre la base de lo mismo. Eso quiere decir que nada nos distingue efectivamente de los otros, y si nada nos distingue de los otros, ¿hay otros? El problema en sus términos generales es: ¿hay espacio para la otredad en la dimensión de lo mismo?, más específico: ¿hay espacio para la otredad en el marco del capitalismo? Y, todavía: ¿Cuándo postulamos la igualdad, no perdemos, en ese movimiento, la otredad misma? Estas preguntas formales tienen consecuencias inmediatas: ¿cómo sostener una política, como la democracia, que aboga por la inclusión de la diferencia, cuando lo que está impedido desde un inicio es la diferencia misma? ¿No estamos entonces, bajo la fachada de la tolerancia, normalizando y homogeneizando la totalidad del campo social, literalmente, igualándolo?

Dany-Robert Dufour⁹ enumeraba los mandamientos de lo que llamó la religión liberal. El primero de estos mandamientos decía: “Podrás tener todos los dioses que desees, siempre y cuando sirvas al dios Mercado”. La frase es

⁸ Si bien es posible argumentar que esta relación no es tan directa y rastrear la cuestión de los derechos y la libertad hasta, por ejemplo, la Reforma Protestante con Lutero a la cabeza, por un lado y, por otro, el movimiento cultural del Renacimiento, es necesario insistir en que estos dos movimientos se inscriben ya en el orden económico-político abierto por la fractura de la Edad Media. Probablemente este vínculo inherente entre la economía capitalista y la política de los derechos no ha sido lo suficientemente trabajado, pues resulta altamente problemático si uno se pregunta ¿es posible sostener los derechos humanos en toda su amplitud (vivienda, salud, seguridad, autodeterminación, etc.) fuera de la riqueza que el capitalismo permite?

⁹ En un seminario impartido en la Universidad Autónoma de Querétaro en Octubre de 2007, titulado “La nueva religión liberal y sus mandamientos”.

reveladora, pues nos sitúa justamente el centro de la cuestión: podemos ser lo que queramos siempre y cuando, en el nivel más fundamental seamos todos lo mismo, adoremos al mismo Dios en sus múltiples manifestaciones: identidades de género, tribus urbanas, inclinaciones estéticas, religiones, profesiones, todas, en última instancia, en el largo desfile del Mercado.

I.II.II.III. Problemas en la subjetivación

Llegados a este punto y como preámbulo para trenzar todo lo anterior, es necesario decir algunas cosas sobre una pregunta fundamental: ¿cómo es que devenimos sujetos? Pregunta que es también un cuestionamiento sobre lo que nos hace específicamente humanos. Al respecto han existido diferentes respuestas posibles, no las abordaremos todas aquí¹⁰, seguiremos, en cambio, aquella que nos parece más valiosa por apuntar a lo que lo humano tiene de esencial independientemente de los marcos culturales en los que se le conciba.

Con esto nos estamos refiriendo a la tesis sobre la neotenia humana. Postulada por Louis Bolk en el campo de la biología evolutiva en la primera mitad del Siglo XX; continuada en ese campo, sobre todo, por Stephen Jay Gould. Tal concepción del devenir humano indica en sus líneas generales que el animal humano conserva en la edad adulta muchos de sus caracteres fetales o de juventud, es decir, que nunca llega a alcanzar la madurez biológica. De ahí el término neotenia: la extensión de la juventud. Podríamos decir que el humano nace falto de las “herramientas naturales” de que disponen otros animales, nace en un estado de desvalimiento que lo obliga a depender por un periodo desmedidamente prolongado, en comparación con otras especies, del cuidado casi absoluto de sus semejantes. Para decirlo de una forma más o menos dramática, si con la noción tradicional darwiniana el ser humano era la cúspide de

¹⁰ Para una revisión de las posibles respuestas y su articulación, remitimos de manera fundamental a la obra Morin, E. (2006). *El Método 5. La Humanidad de lo humano*. Madrid: Cátedra.

la evolución, la tesis de la neotenia sostendría que esa es una concepción equivocada: todo lo contrario, debíamos haber sido como monos, pero ni siquiera eso llegamos a ser o, como lo dijo el propio Bolk:

“Si yo deseara expresar el principio básico de mis ideas en una suerte de sentencia enfática, diría que el hombre en su desarrollo corporal es un feto de primate que ha llegado a la madurez sexual.”¹¹

Y, de una manera más gráfica, Dany-Robert Dufour (1999): somos un “aborto de mico”¹².

Esta incompletitud originaria de la especie permite, por un lado, el aprendizaje propiamente dicho, puesto que la base neuronal no está terminada al nivel de sus conexiones, lo que le da al humano una plasticidad bastante amplia para incorporar contenidos no establecidos en su programación genética. Por otro lado y más importante para nuestro trabajo, esta incompletitud es la base sobre la que se construye la cultura, pues obliga al animal humano a establecer el orden simbólico del lenguaje, el lazo social y una serie de normas dirigidas a regular la convivencia de unos con otros, único medio posible para su supervivencia. Como lo señala Giorgio Agamben (2012): “Más allá de todo, sin embargo, la hipótesis [de la neotenia humana] nos permite explicar de un nuevo modo el lenguaje y toda la tradición exosomática (cultura) que, más que cualquier marca genética, caracteriza al *homo sapiens*.” (Págs. 28 y 29).

¹¹ Citado en GOULD, S. J. “El niño como verdadero padre del hombre.” 1973. Dirección electrónica: http://abc.gov.ar/paginaescuela/0030IS0035/biblioteca_archivos%5CGOULD2.DOC. Consultado el 15 de julio de 2013.

¹² Probablemente el trabajo de Dufour respecto a la neotenia sea el que mejor consigue extraer sus consecuencias para pensar lo humano.

Esta tesis que, como decíamos, ha sido retomada recientemente, ya estaba considerada en sus términos generales en la base de la teoría freudiana sobre el aparato psíquico. En Freud, el término “desvalimiento original” cruza por toda su obra, desde el *Proyecto de psicología para neurólogos* de 1895, hasta su último texto *El esquema del psicoanálisis* de 1938. Si bien Freud nunca llega a usar el término “neotenia”, tampoco deja de apuntar hacia él. Observemos la manera como lo dice ya en 1895:

“El organismo humano es al comienzo incapaz de llevar a cabo la acción específica. Esta sobreviene mediante *auxilio ajeno*: por la descarga sobre el camino de la alteración interior, un individuo experimentado advierte el estado del niño. Esta vía de descarga cobra así la función secundaria, importante en extremo, del *entendimiento* {Verständigung; o “comunicación”}, y **el inicial desvalimiento del ser humano es la fuente primordial de todos los motivos morales**” (Págs 362 y 363, negritas nuestras).

Es importante notar como Freud hace contar desde el inicio a la figura del “otro” (veremos más adelante algunas de las dimensiones de este otro). No podría ser de otra forma debido al desvalimiento del organismo humano. En esta misma línea, Freud termina el párrafo con un enunciado de alcances extensos, pues atribuye directamente a ese desvalimiento los posteriores “motivos morales” en el ser humano. ¿Por qué? Porque como consecuencia de este desvalimiento, el humano se ve obligado a tener una infancia prolongada y a ser introducido al orden de la cultura. Esta introducción dejará las más profundas secuelas. Para Freud, esta introducción a la cultura se da por una vía bien definida: el complejo de Edipo y su “sepultamiento”, cuya consecuencia para el aparato psíquico es la formación de una nueva instancia: el Superyó.

Ahora bien, el complejo de Edipo describe, más que cualquier otra cosa, la manera como el animal humano deviene sujeto de la cultura. Para hacer una

narración breve y esquemática que nos permita poner en escena lo sustancial sin detenernos en las discusiones particulares que podrían presentarse sobre el tema, diremos que el Edipo consiste en la serie de procesos psíquicos que ocurren cuando las exigencias pulsionales del infante se topan de manera definitiva e insalvable, con las prohibiciones culturales. La versión más conocida del complejo de Edipo, si bien se presenta sumamente simplificada, nos sirve aquí para desarrollar nuestro punto. El niño, sabemos, toma como objeto de amor a su madre y encuentra a su padre como el obstáculo más importante y concreto que se opone a este deseo. Recordemos que hablamos aquí de exigencias pulsionales, así pues, estas exigencias encuentran un punto de impedimento: el padre que amenaza con la castración. Este padre, entonces, aparece claramente como no deseable, y las exigencias pulsionales tienden a su asesinato¹³. Frente a este obstáculo, el niño se ve obligado a identificarse con la figura paterna, es decir, a erigirla dentro de su yo, a realizar una suerte de canibalismo: lo devora para ser como él. Esta identificación, por su fuerza y naturaleza, deviene la instancia psíquica llamada superyó, que permite entonces la incorporación del niño a la cultura. En su ensayo *El yo y el ello*, dice Freud (2004):

“Discerniendo en los progenitores, en particular el padre, el obstáculo para la realización de los deseos del Edipo, el yo infantil se fortaleció para esa operación represiva erigiendo dentro de sí ese mismo obstáculo. En cierta medida toma prestada del padre la fuerza para lograrlo y este empréstito es un acto extraordinariamente grávido de consecuencias.” (pág. 36)¹⁴

Notemos que Freud es cuidadoso al decir “en los progenitores”, pues son ellos quienes encarnan la cultura para el niño. Esto nos permite señalar como Freud apunta más allá de la configuración padre-madre-hijo y su horizonte final es

¹³ Recuérdese aquí el “mito científico” que Freud postula en *Totem y tabú* donde justamente, el asesinato del padre, del macho de la horda primordial permite que éste retorne como su nombre fundando así la dimensión de la ley esencial para la formación de la cultura.

¹⁴ Sugerimos, también, a la atenta lectura del capítulo sobre la Identificación en su texto *Psicología de las masas y análisis del yo*.

el de la cultura. No tenemos tiempo aquí para detenernos en el detalle de esta discusión, queremos llegar, en cambio, a un punto preciso; en palabras de Freud solo unas líneas más abajo:

“Si consideramos nuevamente la génesis del superyó tal como la hemos descrito, vemos que este último es el resultado de dos factores biológicos de suma importancia: el desvalimiento y la dependencia del ser humano durante su prolongada infancia, y el hecho de su complejo de Edipo” (Ibíd.)

Así pues, Freud incorpora, sin decirlo como tal, la neotenia en tanto condición de la especie pero extrae de ella consecuencias que son de mucha utilidad para pensar la manera como devenimos sujetos. Inmediatamente salta ante nosotros la cuestión de que toda cultura se funda a partir de la restricción de la satisfacción pulsional. En otras palabras, la prohibición es necesaria para la formación de la cultura, prohibición que deviene ley, a veces en su sentido escrito, legislado; otras, al nivel de las prácticas, usos, costumbres y modelos valorativos y morales. No se puede hacer todo siempre ni en cualquier lugar ni con cualquier persona. Culturas diferentes articularán de manera distinta la prohibición, pero algo es seguro: no hay cultura sin ley. Y no sólo por razones del pacto social.

La perspectiva freudiana nos ofrece un horizonte que nos lleva más allá de la mera consideración sociológica o de la filosofía política. Si bien no es ni puede ser ajena a ellas nos da, sin embargo, un complemento necesario al Contrato Social pues entrama de manera íntima la cultura con el individuo, mostrando en qué sentido preciso se sostiene su famosa frase en: “desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social, en este sentido más lato pero enteramente legítimo” (Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, 2004, pág. 67). Nada tiene que ver, por supuesto, con querellas disciplinarias, sino

con el señalamiento, nunca más profundo, de que lo individual y lo colectivo se entrelazan y se implican.

Pues bien, si la entrada a la cultura se paga con la represión de las exigencias pulsionales, el capitalismo pone en escena, sí, un mandamiento, pero un mandamiento que apunta a un lugar diametralmente opuesto. No se expresa como un “No puedes” (asesinar a tu padre, tener a tu madre) sino todo lo contrario, ordena un categórico: “Sí”. “Just do it”, nos ordena Nike y, como lo epitomiza el slogan principal de la coca-cola: “Enjoy!”: ¡Goza!.

El capitalismo no promulga una estructuración social basada en la prohibición: se le opone. En nombre del capital, de la maximización de las ganancias, cualquier cosa está permitida. Los individuos somos no solo convocados a gozar, a disfrutar la vida, el momento, etc. Sino que estamos obligados a hacerlo. ¿Qué debe anteponerse ante la realización libre de nuestros propios deseos?: Nada. Ni nuestra identidad nacional, ni nuestro lugar social, ni el impedimento de nuestros deseos inmediatos. Mientras uno tenga dinero en la bolsa, todo está al alcance.

Lo que no tenemos en el capitalismo es una figura estable que defina qué se puede hacer y qué no, qué está prohibido y qué no. En otras épocas, cuando se miraba al cielo, se encontraba una figura clara, un tercero, que decía sí o no. En nuestra época, cuando miramos al cielo se nos devuelve una gran voz que dice, más o menos: “mientras te haga feliz... ¡hazlo!”¹⁵.

¹⁵ Probablemente esta sea la forma más simple de la ideología dominante. Se liga con la noción de la muerte de Dios que nos deja frente a un enunciado que Alain Badiou (2010) formula así: “solo hay cuerpos y lenguajes”. Es decir, no hay ningún punto estable consistente. La medida de valor se establece por lo que el cuerpo experimenta y el juego de lenguaje que puede legitimarlo.

Es crucial la pregunta para nuestros tiempos: ¿puede sostenerse así la subjetividad? Y, en todo caso, ¿cómo queda matizada?

I.II.III. La política del condón. Consecuencias de la fractura en el orden tercero

Que el orden tercero quede fracturado de la manera que hemos descrito, no es sin consecuencias. Algunas de ellas pueden ser enumeradas y descritas, de algunas otras, estamos aún por ver sus efectos. En este apartado extraemos tres de las posibles consecuencias de este fenómeno que nos interesan de manera particular en tanto que aluden a cómo el lazo social se ve trastocado por el modo capitalista de subjetivación. Mostraremos cómo la consecuencia última de esto apunta a la desaparición radical de la otredad, de donde se sigue una problematización para plantear el lazo social y su posibilidad de establecerse en las sociedades contemporáneas.

I.II.III.I La homogenización de los sujetos

Una de las primeras consecuencias que podemos postular a partir de las fracturas en el orden tercero es la que atañe a la homogenización de los sujetos. Dado que la identidad ya no está dada ni por el territorio ni por la nación, tiene que ser fundada en el propio sujeto bajo el principio del derecho a la autodeterminación (no sólo de los pueblos sino, sobre todo) del individuo. Cuando pensamos en la identidad personal, ¿quién la legitima?, ¿dónde se construye?, ¿se elige libremente?, ¿elegimos lo que somos de manera efectiva o elegimos lo que tenemos que elegir en referencia a...¿qué?

Existen debates en torno a los efectos del capitalismo en este sentido. Algunos autores señalan que el capitalismo fragmenta al separar a los sujetos en individuos preocupados solamente por sus intereses particulares. Algunos otros sostienen que el capitalismo homogeniza al plantearnos una serie de necesidades y aspiraciones comunes. Sin embargo, es posible pensar que ambas posiciones son simultáneamente verdaderas cuando introducimos algunas consideraciones que nos parece que se muestran en lo arriba expuesto.

Por un lado, volvemos a subrayar el efecto que el capitalismo tiene en la totalidad del campo social y en la configuración de los sujetos que lo habitan. En este sentido, el capitalismo, como hemos visto, no sólo marca la tendencia política, sino que, incluso, la determina en muchos sentidos. Es claro que el capitalismo permite la noción de libertad en donde se asienta el fundamento político de la Modernidad. Quizás la obra por excelencia a este respecto sea *El contrato social* de Rousseau (1999) y su célebre frase de inicio: “El hombre ha nacido libre, pero se encuentra encadenado por doquier.” (pág. 51). Encontramos este mismo planteamiento depurado y actualizado en la declaración de los derechos del hombre que sigue siendo la base de nuestra política contemporánea. Así pues, el capitalismo permite y sostiene la noción de “Derechos humanos” expresados a manera de “Garantías individuales”. Digamos, para abreviar, que el capitalismo produce su correlato político: la democracia de masas¹⁶ con sus múltiples versiones¹⁷.

En tanto marco político y de derecho, la democracia está obligada a garantizar a los individuos que la componen sus libertades particulares, garantizar su derecho incluso en la diferencia. En otras palabras, la diferencia

¹⁶ Definida doblemente por un sujeto autorreferencial y jurídicamente autónomo, según Dany-Robert Dufour.

¹⁷ Cf. Sartori, G. (2008). *¿Qué es la democracia?* México: Taurus.

sólo es posible en el marco legal homogéneo que la garantiza, es decir, que para poder ser diferente por derecho, tengo primero que (implícita o manifiestamente) suscribir la noción de fondo de que hay libertad y derechos humanos. El problema que se abre es entonces, ¿de qué orden es esa diferencia planteada por la política contemporánea y manifestada en los discursos de la tolerancia y la multiculturalidad? Puesto que tenemos una igualdad de derechos en el plano simbólico de la ley y una heterogeneidad de formas de ser en el plano imaginario.

Por otro lado, el capitalismo, en tanto estructura económica, despliega toda una serie de lugares necesariamente jerarquizados que adquieren su función y valor respecto de otros lugares. Como un desprendido de la administración de empresas tenemos hoy todo un cúmulo de herramientas y técnicas destinadas a este fin. Los organigramas, por ejemplo, son una muestra gráfica de ello. Para saber qué lugar ocupo basta con ubicarme en el nivel y la función designados. Esto marca, al mismo tiempo, una serie de valoraciones sociales: seguramente el secuestro de un intendente no pase de ser un evento azaroso y desafortunado que se circunscribe al entorno inmediato del secuestrado, mientras que el secuestro de un alto mando empresarial no pasa desapercibido incluso en el nivel de los medios de comunicación. Ahora bien, esto implica que hay una asimetría de fondo en la sociedad. Como lo ha hecho notar Herbert Marcuse¹⁸, esta asimetría despliega una serie de mecanismos destinados a ocultarla. Por ejemplo, la “libertad” de ocupar los mismos lugares públicos independientemente de la clase social a la que se pertenezca, que genera entonces un aparente borrón de las asimetrías de fondo: cuando estamos en una gran plaza comercial podemos ocupar ese mismo espacio, digamos, con el presidente de la mesa directiva de tal o cual empresa y eso da la impresión de que no hay en realidad una brecha significativa entre él y nosotros. O las estrategias de mercadotecnia aplicadas a la imagen de los

¹⁸ Cf. Marcuse, H. (2010). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel.

candidatos a puestos públicos que los muestran haciendo las cosas que cualquiera de nosotros haría en la cotidianidad y donde podemos reconocernos. Así pues, hay todo un campo imaginario desplegado por ese orden de diferencias de fondo. Ahora podemos comprender mejor por qué sostenemos que la igualdad/equidad planteada formalmente en la política no deja de tener su reverso en la economía: después de alguna marcha, digamos, el Desfile del orgullo Gay, en donde todos somos iguales y actuamos en un mismo nivel donde las diferencias se borran, volvemos, sin embargo, al día siguiente a ocupar nuestro lugar en la cadena de producción.

En consecuencia, tenemos en el plano económico una diferencia, una heterogeneidad en la dimensión simbólica que despliega un imaginario de igualdad que se consolida en el marco de la política como algo del orden de la ley, inscrito en lo simbólico y permite, entonces, el imaginario de lo heterogéneo. Dicho de otra forma, la homogeneidad imaginaria en el orden económico, deviene homogeneidad simbólica en el orden de la Ley que sostiene la política. O aún más preciso: para sostenerse, el capitalismo necesita producir la homogeneidad bajo la ilusión de la diferencia.

No se habrá pasado por alto que justamente hacemos alusión a cierta lectura posible de los registros de lo simbólico y lo imaginario propuestos por Jacques Lacan. En donde, lo simbólico tiene que ver con la estructura, con, digamos, el sistema signifiante diferencial como tal, con el orden de la Ley, de lo discontinuo, de lo incompleto. Mientras que lo imaginario alude al orden de la unidad, la fusión, el significado, aquello que oculta la falta en una ilusión de completitud. Creemos que la incorporación de estas categorías nos permite un análisis más preciso del fenómeno que tratamos.

Es posible mostrar lo dicho hasta aquí con un esquema a la manera que sigue:

Estructura Registro	Economía	Política
Simbólico	Heterogeneidad	Homogeneidad
Imaginario	Homogeneidad	Heterogeneidad

Figura 1.

Resulta, pues, el capitalismo fragmenta y homogeniza en un mismo movimiento. Podemos ver como ambas posturas tienen razón y simultáneamente, se equivocan. El capitalismo fragmenta, por supuesto, al producir identidades heterogéneas (sustentadas en la noción de la libre autodeterminación) que se sostienen sólo sobre la base de la disparidad correspondiente en el orden económico, es decir, se puede ser lo que se quiera, siempre y cuando se tengan los recursos para hacerlo, lo que nos inserta en la lógica de la competencia descarnada. Pero homogeniza también, en términos de que, para hacer posible esa competencia, los sujetos deben adherir, primero, a la noción de la igualdad en la dimensión económica imaginaria (todos tenemos las mismas oportunidades, por lo tanto, quien trabaja más, gana más) y en la política simbólica (todos debemos tener garantizados derechos individuales, incluido el de la autodeterminación). Uno podría incluso añadir una tercera fila inferior en la tabla y poner debajo del orden económico “igualdad” y debajo del orden político “equidad”. El debate actual entre estas dos categorías quedaría así puesto en cuestión. Sabemos, en efecto, que la noción de equidad apunta al reconocimiento de la diferencia entre los sujetos y su garantía frente a la ley. Pero si podemos plantear que estas diferencias son imaginarias -es decir, que la multitud de identidades que pululan hoy en día anclan todas en un imaginario de unidad respecto de los derechos (todos somos parte por igual de los derechos humanos)-, vale preguntarse si hay una verdadera diferencia de fondo. El discurso de la multiculturalidad resulta

sospechoso. ¿Cómo concibe éste discurso la otredad? En el sentido que venimos desarrollando, tendríamos que decir que es una otredad simulada. Es decir, un otro, en el discurso multicultural, sólo es otro siempre y cuando adhiera primero al acuerdo homogéneo de los derechos humanos. Un musulmán sólo es un musulmán, siempre y cuando no intervenga en los asuntos de fondo, de otro modo no es ya un musulmán, sino un fundamentalista peligroso que entonces pierde sus derechos. Lo mismo pasa en el caso de los indígenas en nuestro país, mientras se mantengan ahí, haciendo lo que les toca (dando un matiz pintoresco a nuestras ciudades), podemos aprender de ellos, conocer su cultura, enriquecernos con sus tradiciones. Pero cuando toman un fusil para defenderse, dejan de ser indígenas y se convierten en guerrilleros. Podemos aventurar la hipótesis de que cuando finalmente el llamado “Mundo Árabe” termine por incorporar de manera generalizada la economía de mercado, el discurso sobre lo árabe (hoy relacionado a las palabras “terrorismo”, “fundamentalismo”, “violencia contra las mujeres”, etc.) cambiará de estatuto y seremos bombardeados con “las bondades del Mundo Árabe” del que tenemos tanto que aprender.

Es posible, siguiendo esta lógica, que igualdad y equidad no sean sino dos reversos de la misma moneda, lo mismo que igualdad y diferencia, y lo mismo que fragmentación-homogenización.

Una de las premisas de este trabajo es que hay, en efecto, una homogenización asociada al capitalismo, y que, por lo tanto, no deja de producir una igualdad imaginaria. Ahora bien, es también una premisa de este trabajo que es posible acceder a una noción de otro efectivamente “otro”, no simulado, sino heterogéneo y que sólo en relación con ese otro es posible una verdadera igualdad pero en un registro muy diferente, no aquel de las cualidades positivas sino de otra cosa que nos atraviesa en tanto humanos. Para mostrarla, sin

embargo, tenemos que ir a otro nivel. Es evidente que en la tabla presentada falta un tercer registro, aquel que atañe a lo Real. Eso Real que alude, en un sentido, a lo que es imposible de ser simbolizado, dialectizado, algo con lo que no hay posibilidad de identificarse, que se produce como resto de la simbolización y que la permite retroactivamente.

Ahora bien, esa dimensión, decimos, es precisamente la dimensión de la otredad en tanto tal. No sólo de la diferencia simbólica o imaginaria, sino eso irreductible que hace al otro efectivamente ser otro y que, por su propia especificidad, no es susceptible de relación. Eso en el otro con lo que no me puedo relacionar sino por un periodo evanescente, que sencillamente no puedo comprender en ningún nivel y que resulta algo del orden de lo monstruoso.

Eso radicalmente otro es lo que se encuentra ausente en los discursos multiculturalistas. Es decir, para que alguien fuera otro con todo derecho, no tendría que estar sujeto, por principio, al acuerdo implícito que sostiene nuestro marco político-legal o que al menos hay un aspecto del sujeto que escapa a lo que puede ser captado por este marco. En el nivel de la política, lo tenemos desarrollado, por ejemplo, en el *Homo Sacer* que Giorgio Agamben ha venido trabajando ya desde hace algún tiempo¹⁹. Un hombre a quien se le puede dar muerte sin que el acto tenga el estatuto de asesinato y que, simultáneamente, no puede ser sacrificado. Que queda por fuera del orden social. Esta dimensión queda evidenciada en ciertos casos particulares, ¿qué hacer, digamos, en el caso de un asesino? ¿Le damos un juicio justo y, de ser culpable, lo confinamos toda su vida a una celda, todo, menos plantear la insoportable pena de muerte (lo que quizá sería más “misericordioso”)? Casos como este muestran nuestra dificultad para relacionarnos con lo efectivamente otro, otro en tanto que no comparte nuestro marco simbólico, ni podría compartirlo jamás. Quizás estamos

¹⁹ Cf. Agamben, G. (2009). *Homo sacer*. España: Pretextos.

yendo un paso más allá en esta tesis, pues se trata no sólo de esos que claramente pueden ser identificados como excluidos en nuestra sociedad sino, por decirlo en estos términos, de localizar el Homo Sacer en cada ciudadano con pleno derecho.

Quizá el lugar donde lo que venimos diciendo se muestra de manera más evidente y puntual, sea en el inocente uso del condón. ¿No es el condón la manera más directa de decir: “en realidad no quiero relacionarme contigo, esto que hacemos es una actividad puramente masturbatoria”? En efecto, el uso del condón nos exime de la relación real con el otro: puedo tocarte a condición de no tocarte realmente “ahí” donde importa. Es decir, a condición de extirpar, a priori, el elemento peligroso, dañino, insoportable que hay potencialmente en ti. Nos relacionamos con el otro a condición de eliminar primero aquello en el otro que pueda perturbarnos (un embarazo, una ETS...). El caso del condón es paradigmático porque la barrera se vuelve literal. Quizá encontremos aquí, la encarnación más directa de la política de nuestros tiempos. Política que, en general, atraviesa todo el campo social, desde las políticas de Estado, hasta el acto sexual.

Esto nos ayuda a mostrar en qué punto el capitalismo excluye la otredad efectiva. Uno está siempre, en última instancia, con uno mismo, intentando satisfacer directamente todo lo que bulle dentro, intentándolo, que no significa que se satisfaga. Si sólo hay mismidad, la otredad queda lógicamente excluida, salvo en el campo imaginario en donde “somos diferentes” y luchamos por nuestras diferencias. Así pues, esto nos ayuda a entender de una manera más profunda la famosa frase de Marx y Engels, otra vez, en el *Manifiesto comunista* (1998): “[La burguesía] Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta”. (Pág. 18, cursivas nuestras).

El “cálculo egoísta” no refiere solamente a las relaciones mercantiles, deleva algo más aterrador: que, en última instancia, sólo hay lo mismo.

I.II.III.II. Réquiem por el prójimo

Siguiendo esta línea argumentativa, una consecuencia de lo expuesto es, por supuesto la desaparición del prójimo. Ahora bien, conviene dedicar unas palabras preliminares a esta noción. Cuando decimos prójimo nos referimos justamente a esa dimensión efectivamente otra en el otro. Es decir, prójimo aquí no alude a un semejante especular, sino justamente a la dimensión en donde no hay especularidad, ni siquiera para integrarla de manera negativa. Prójimo es la manifestación de lo monstruoso/inasimilable en el otro. Toda la cuestión del prójimo será desarrollada más adelante. Baste especificar en este momento que el prójimo alude a eso otro de lo que hablábamos en el punto anterior.

Es necesario hacer esta acotación puesto que la ética humanista laica de nuestros días asienta sobre este punto. En un debate sostenido con el Cardenal Carlo María Martini referente a la posibilidad de sostener una ética que no se fundamente en principios metafísicos o trascendentales, Umberto Eco funda la ética en este postulado: “Cuando el otro entra en escena, aparece la ética²⁰”. Nuevamente se nos presenta aquí la cuestión, sí pero, ¿de cuál otro estamos hablando? No podemos dejar de subrayar el trasfondo humanista de este postulado puesto que el resurgimiento del humanismo occidental aparece con el Renacimiento, movimiento cultural que no deja de deberle su aparición a las ideas de libertad e individualidad que emergieron en su pasado inmediato y a la acumulación de capitales que permitían el mecenazgo que hizo posible el desarrollo y auge de las artes y la filosofía renacentista, antecedente inmediato

²⁰ Cf. Eco, U. *¿En qué creen los que no creen?*

anterior de la filosofía Moderna²¹. Así pues, el principio filosófico protagórico “el hombre es la medida de todas las cosas” reaparece en este momento con toda su fuerza, puesto el acento en el Hombre y su capacidad de raciocinio. De esta forma, el otro que está en escena, no deja de ser un otro humanista que cuadra exactamente con el otro de los derechos humanos. Por supuesto, las cualidades atribuidas a lo humano, son todas de naturaleza buena y bella. Desde el cuerpo con sus proporciones y capacidades, hasta el penetrante y revelador poder de la razón que, a través de su ejercicio libre, lo orientaría a una vida social, moral y éticamente perfecta. E incluso en las nociones del romanticismo. Esta manera de concebir lo humano, relega a la categoría de inhumano o irracional todo aquello que no encaja en su modelo. Así pues, la enfermedad mental, el crimen, las pasiones, es decir, la dimensión de lo terrorífico, lo que no puede ser atrapado por la razón, lo sublime; justamente, lo monstruoso en el otro, son considerados como elementos social, moral y éticamente deleznable, manifiestamente *inhumanos*. Esta es la razón por la cual Michel Foucault estaba tan interesado en estos temas, que constituían algo así como el reverso de la Ilustración.

Esta *inhumanidad* quedó quizá puesta de manifiesto en la Historia occidental en los escenarios del Nazismo alemán y el Comunismo estalinista. Pero, como la primera generación de la escuela de Frankfurt se encargó de mostrar, la posibilidad de estos peligros estaba inscrita en los principios mismos de la Ilustración²².

Ahora bien, esta dimensión inhumana, no era desconocida para el judeo-cristianismo que es, efectivamente, antihumanista. “Así ha dicho Jehová: Maldito el varón que confía en el hombre”, advierte el profeta Jeremías (17:5) y,

²¹ Cf. Villoro, J. *El pensamiento moderno*.

²² Cf. Horheimer, M. y Adorno, T. (2006). *La dialéctica de la Ilustración*. España: Trotta.

por supuesto, no era ajena al pensamiento filosófico “El hombre es el lobo del hombre”, nos recuerda Hobbes en su *Leviatán*, haciendo referencia a Plauto. En este punto, conviene recordar la frase que efectivamente aparece en la obra *Asinaria*, de éste último autor, pues contiene un elemento que nos parece crucial: “Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit” (Lobo es el hombre para el hombre, y no hombre, cuando desconoce quién es el otro). El Estado existe, nos dice Hobbes, para contrarrestar el natural egoísmo humano y hacer posible la convivencia. Pero en Plauto es importante el complemento que Hobbes ya no considera, es importante en cuanto que es condicional “cuando desconoce quién es el otro”. Habría que tomar la frase en su sentido radical y pensar ese otro, nuevamente, no sólo como un semejante, sino el otro en tanto otro.

A Freud le tocó situar a ese otro en su lugar preciso, ese otro del que, en su texto *Psicología de las masas y análisis del yo* (2004) dice:

“En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo”. (pág. 67).

Es justamente el lugar del enemigo el que interesa, sin embargo, aquí el enemigo aparece en su dimensión imaginaria, como semejante, pero ya 25 años antes, en su *Proyecto de psicología para neurólogos*, había hecho notar que hay algo irreductible, algo inasimilable, cuando lo que aparece al niño como complejo perceptual es un semejante. Es decir, que hay algo que escapa el orden de la specularidad, que Freud expresa como *Das Ding*. Después, en *El malestar en la cultura*, Freud trata justamente de cómo la dimensión de la Ley aparece, entre otras cosas, para mantener a ese otro a una distancia segura.

Digamos que Freud avanza lo señalado por Jeremías y Hobbes y lo lleva a su radicalidad. Si volvemos a la frase de Plauto, tendríamos que decir que ese otro que se desconoce y que hace emerger al hombre como lobo, es justamente ese otro inasimilable que Freud depura. Podría objetarse que Freud afirma que justamente cuando un prójimo aparece, uno se siente tentado a destruirlo. Sí, pero tentado no es lo mismo que decir que uno deviene lobo, y como veremos, es frente a esa presencia aterradora que el cristianismo lanza su mandamiento “amarás a tu prójimo como a ti mismo”.

Recordemos también, a propósito de esto, la serie de pinturas elaboradas por Francisco de Goya que han llegado a conocerse como *Las pinturas negras*, las cuales pintó para “decorar” su casa de reposo, la Quinta del Sordo; de las cuales, quizá la más emblemática y conocida sea *Saturno devorando a un hijo*, que mostramos a continuación:



Figura 2.

Esta pintura (a la que, por cierto, le fue borrado el pene de Saturno que originalmente se mostraba erecto), muestra justamente lo que no es un humano según los estándares de la Modernidad, pero es precisamente a lo que apuntan Jeremías, Plauto, Hobbes y Freud. Ahora bien, según lo que hemos dicho, es justamente este “otro” al que no debemos desconocer, así se muestra justamente el peligro en el que caemos cuando lo hacemos. El humanismo ilustrado, en consonancia con el capitalismo, precisamente *desconocen* este otro, normalizan un ser humano que suscribe de antemano el contrato social, racional, que se piensa completo, autosuficiente. Sin embargo, esta pintura es una muestra gráfica, también, de lo que queremos decir aquí con Prójimo. Es esta dimensión la que queda excluida del discurso capitalista a través de su correlato ideológico: el multiculturalismo tolerante sostenido en el discurso democrático de los derechos.

Hasta nuestra época, las sociedades habían identificado plenamente este componente monstruoso del otro y lo habían delegado, para poder sostenerlo, a sus figuras deificadas. El carácter culturalmente común del sacrificio es muestra de ello. El sacrificio que es, como lo ha hecho notar, entre otros, René Girard (*La violencia y lo sagrado*, 2007), el momento del contacto con lo sagrado. El sacrificio que permitía colocar en algún lugar a ese prójimo monstruoso y, de esa forma, hacerlo, digamos, visible y, hasta cierto punto, controlable en tanto se le asigna un lugar que está más allá de los sujetos concretos. De esta forma, es un planteamiento sostenible, decir que las culturas se habían organizado manifiestamente entorno al prójimo. Esta es una de las premisas fundamentales de *El malestar en la cultura* de Freud, frente al horror del otro como tal, tiene que intervenir la Ley para establecer una distancia apropiada, tal operación se paga con una restricción que se impone para contener a las pulsiones, de ahí que la cultura comporte, por necesidad, un malestar. Tal como vimos más arriba, esta Ley implica, en su base, algo del orden de la violencia en tanto que es siempre un tope, una imposición, un

trauma. Así pues, el sacrificio, está siempre dirigido al Otro, al representante último del orden tercero. Podemos decir, que ese Otro tiene que advenir para poder fundar las relaciones culturales entre los sujetos y, por ello mismo, tiene que contener en sí el exceso traumático del prójimo. Lo divino es, simultáneamente, toda bondad y toda furia, toda fascinación y todo horror.

Nuestras sociedades contemporáneas occidentalizadas, no lidian muy bien con esta cuestión. En tanto que el orden tercero ha sido trastocado, no hay lugar a dónde dirigir el sacrificio ni figura Otra que pueda contener al prójimo. Se busca normalizar al semejante, sin asignar un lugar preciso a su dimensión monstruosa. Más aún, se busca borrar todo rastro de violencia de los discursos sociales, desde la corrección política, pasando por los múltiples discursos sobre la violencia y sus interminables clasificaciones (simbólica, psicológica, verbal, económica, de género, racial, etc...), hasta las peticiones por abolir la tauromaquia y, en el extremo, la *Revolución de la cuchara* planteada por los veganos que tiene como uno de sus principios la problemática premisa de que “el día en que los humanos se vuelvan vegetarianos, serán más bondadosos”²³. Como ha dicho Marcel Gauchet (2004), podemos constatar una “pacificación”, un “apaciguamiento”, en última instancia:

“... la reducción de la violencia física. Es esta reducción lo que explica el lugar desmesurado que la representación de la violencia viene a tomar en el seno de nuestra cultura: cuanto menos violencia de hecho, más la sensibilidad a sus manifestaciones aumenta. Ella nos fascina en la medida en que es eso de lo que, ante todo, queremos escapar.” (Pág. 186).

De esta forma podemos mostrar más claramente, como la caída del orden tercero comporta la supresión del prójimo. Lo crucial aquí, es que es una

²³ La cita está recogida de un panfleto que me fue otorgado por una asociación de veganos que lleva justamente ese nombre “La revolución de la cuchara”.

supresión que se da en los planos simbólico e imaginario según que apunte a lo económico o a lo político, pero si el prójimo como tal sólo es accesible en el plano de lo real, ¿cómo enfrentarnos a él sin las mediaciones imaginarias y simbólicas? Si nuestras sociedades actuales desconocen al prójimo, las condiciones están dadas para devenir lobos. Según la famosa frase de Lacan “lo que es forcluido en el simbólico, reaparece como real”. El prójimo ya no está articulado en lo simbólico ni integrado al imaginario, en ese sentido, está muerto, por lo que habrá que tocar su réquiem. Sin embargo, el psicoanálisis nos advierte sobre su retorno.

En la cultura popular contemporánea, un muerto que vuelve a la vida tiene un nombre preciso: el zombi. No debemos olvidar sus dos rasgos característicos: es un autómatas y no se detiene ante nada para matar y alimentarse.

I.II.III.III. El zombi ego-gregario

De entre todos los seres fantásticos postulados hoy en día por la ciencia ficción, creemos que el zombi epitomiza lo que hemos venido diciendo. Si recurrimos a la ciencia ficción es por su producción desde y para la cultura de masas. En ese sentido, creemos que presenta y materializa muchas de las fantasías que habitan y se despliegan a través de las características más profundas de la sociedad. Sostenemos que estos personajes son más que invenciones aleatorias producto de las imaginaciones personales de quienes las crean, por el contrario, arraigan hondo en la imaginación cultural. Una prueba de esto es el creciente interés al respecto en la literatura, la televisión, los videojuegos y el cine.

Originalmente, la figura del zombi aparece asociada al culto vudú y se trata de un muerto resucitado que queda sometido a la voluntad de aquel que lo resucitó. Cuando esta figura pasa a la ciencia ficción, la encontramos asociada a los desarrollos científicos. Nos parece particularmente interesante el caso de la saga Resident Evil, en su versión para videojuego y, sobre todo, en su versión cinematográfica, pues hace intervenir de manera central la figura de una gran corporación trasnacional “The umbrella corporation” en cuyos laboratorios se crea y libera el “virus T” que propicia la regeneración de las células muertas. A partir de ahí, lo que antes era un ser humano, queda reducido a un mero autómatas que busca única y estrictamente su supervivencia más básica. En esta búsqueda, el zombi, despojado de toda capacidad de juicio y sensación, aparece como una pura insistencia que no se detiene ante nada. Podemos verlos arrastrarse sin brazos, recibir una ráfaga de balas en el cuerpo o solamente inmóviles emitiendo sonidos guturales. Pero no se detienen sino hasta que alguien corta su cabeza. Nos parece que esta figura es una muestra espontánea de lo que es la pulsión despojada de todo límite: un puro automatismo, una pura insistencia sin objeto definido, salvo el imposible de su satisfacción, que avanza en su circularidad interminable, incluso, más allá de la muerte, y que no conoce ninguna coordenada para detenerse. El horror de ver eso muerto que sigue moviéndose a pesar de su condición, frente a lo que se acaban todos nuestros recursos, es un pizca del horror de la pulsión desnuda.

¿Cómo tematizar esta cuestión? Son ejemplares las escenas en donde vemos a verdaderas manadas de zombis perseguir a algún personaje de la película. Lo son porque nos permiten identificar de manera inmediata que no hay nada del orden del lazo social en ellos. Sencillamente se abalanzan sobre su presa sin ningún otro interés que no sea el de alimentarse. Cada zombi es lo mismo, un puro movimiento idiota que no puede hacer otra cosa más que desplegarse sin control ni freno.

Esta cualidad que podemos llamar del “uno entre muchos iguales”, ha sido abordada por el filósofo francés Dany-Robert Dufour²⁴, quien establece una diferencia con la costumbre actual de referirse a nuestros tiempos como “individualistas”. Para él, el individuo no ha advenido aún al mundo. Estrictamente hablando, nos dice, “el individuo implica la construcción del sujeto crítico kantiano”²⁵. Esto es, para devenir individuo uno tendría que refundarse a partir de la Razón, devenir crítico de los propios fundamentos en los que se apoya la identidad, la tradición y hasta la enseñanza inmediatamente recibida lo cual dista mucho de ser lo mismo que excluirlos a priori. Este proceso, por supuesto, toma un largo tiempo y no es sencillo. Implica el compromiso total del sujeto y un imperativo: puedes porque debes. Sólo después de este tardado y cansado ejercicio, uno puede refundarse en la Razón como usufructuario de ella. Esto, sin embargo, como sostiene Dufour, no ha ocurrido nunca de una manera generalizada en las sociedades seculares de Occidente. En consecuencia, denominar “individualista” a nuestra época es, evidentemente, un contrasentido.

En lugar de un sujeto individual, Dufour propone otra designación, a saber, la de sujeto ego-gregario. En otras palabras, un sujeto absorto en su propio egoísmo (recordemos la frase citada de Marx y Engels: “En las aguas heladas...”), que busca únicamente la satisfacción idiota de sus exigencias pulsionales, sin restricción; pero que, por otro lado, se mantiene en manadas. Manadas con las que no se agrupa realmente, con las que no establece un lazo social denso. Manadas como las de los corderos, en las que ninguno protesta al ver a los otros ser llevados al matadero. Manadas, pues, como las de los zombis que corren tras su presa, pero de uno en uno, donde no hay espacio

²⁴ En un seminario pronunciado en la Universidad Autónoma de Querétaro en octubre de 2007, titulada *La nueva religión liberal y sus mandamientos*.

²⁵ Notas personales del seminario. Dufour trabaja esta cuestión más ampliamente en prólogo de su libro “El arte de reducir cabezas”.

para lo otro, pues todo lo que hay es el ciego egoísmo que no permite la incorporación del otro.

A propósito de esto, es necesario convocar nuevamente a Marcel Gauchet. Según su planteamiento, estamos asistiendo a un cambio en la socialización antes sustentada, como vimos, por la familia como encarnación inmediata del orden tercero. Ante la desinstitucionalización de la familia, ocurre un cambio en la socialización. Respecto a esto nos dice:

“El modelo explícito o implícito dominante es aquel que podríamos llamar *del aprendizaje adaptativo*, socialización que designa entonces el proceso de incorporación de los usos y de las reglas que aseguran la coexistencia colectiva. En este sentido mínimo –la adaptación a la existencia con los otros-, la socialización parece ser asegurada ni más ni menos bien que antes por las familias de hoy” (2004, pág. 192).

Sin embargo, este es un uso del término demasiado limitado, pues lo reduce justo a la dimensión zombi de la manada. Pero, si le otorgamos al término socialización un significado más profundo, nos dice Gauchet:

“La socialización, en este aspecto, designa el proceso por el cual uno aprende a observarse como uno entre los otros. A través de la socialización, no se trata simplemente de aprender a coexistir con los otros, sino de aprender a observarse como uno entre otros, como cualquiera desde el punto de vista de otros.” (2004, pág. 193).

Entonces, la socialización en este sentido implica algo del orden de la ruptura, de la ruptura con un sí-mismo total. Para decirlo en términos psicoanalíticos, de la ruptura del originario narcisismo en el que nos vemos envueltos. La caída del objeto, la castración, en suma, la entrada propiamente

dicha al mundo simbólico, al mundo del significante que es, en sí mismo, el puro enigma de una diferencia.

Otro ejemplo por demás ilustrativo en este sentido, nos fue proporcionado por una niña de 3 años quien acababa de descubrir en el húmedo jardín de su casa esos extraños seres que llamamos en México “cochinillas”. Fascinada por el reflejo de los animalitos que los lleva a enrollarse sobre sí mismos hasta transformarse en pequeñas pelotitas, ella los colocaba cuidadosamente en una bandeja de plástico. Cuando finalmente tuvo suficientes pelotitas, tomó la charola y empezó a balancearla mientras gritaba con júbilo “¡Mira, papi, como se mueven para donde yo quiero!”. He ahí el zombi ego-gregario: un sujeto totalmente plegado sobre sí que, entonces, se vuelve absolutamente manejable. ¿Manejable según los designios de quién? Según los designios de quien controla a los muertos-vivos, en nuestro caso, el mercado global.

I.III. Hacer posible lo imposible

Una de las dificultades que presenta este trabajo es, justamente, la que alude a la manera precisa como plantea la relación del psicoanálisis con el cristianismo y el marxismo, intentando no abordarla como una relación de subordinación, sino respetando cada campo discursivo en su especificidad y relevancia. No se pretende una “lectura psicoanalítica del cristianismo y del marxismo” (ni ninguna variante de ese tipo entre estos tres campos) sino la puesta en perspectiva de ciertos aspectos de cada uno de estos campos en un escenario concreto, capitalismo neoliberal, que resalta un paralelismo fundamental. Así pues, la cuestión metodológica es crucial, pues no es la intención igualar, comparar o mezclar estos tres campos.

Junto con las consideraciones hechas más arriba²⁶ referentes al problema de la inconmensurabilidad, planteamos un modelo metodológico que apunta a superar esta dificultad sin ignorar en absoluto sus advertencias. Tal modelo se despliega en los apartados siguientes.

I.III.I. La noción de paralaje

El Diccionario de la Real Academia Española, en su avance en línea de la vigésima tercera edición²⁷, define el término paralaje como la: “variación aparente de la posición de un objeto, especialmente un astro, al cambiar la posición del observador”. Este término, originalmente acuñado por la astronomía, se ha extendido a otros dominios como, por ejemplo, la arquitectura. Como su definición lo indica, tiene que ver con la óptica y la posición desde donde se mira. Para un observador A, un objeto 1 puede estar situado del lado derecho respecto de un objeto 2, y para un observador B, el mismo objeto 1 puede situarse del lado izquierdo respecto del objeto 2, todo depende de cómo se desplacen, uno y otro, a lo largo de los lugares desde los cuales los objetos pueden ser mirados, tal como se muestra a continuación:

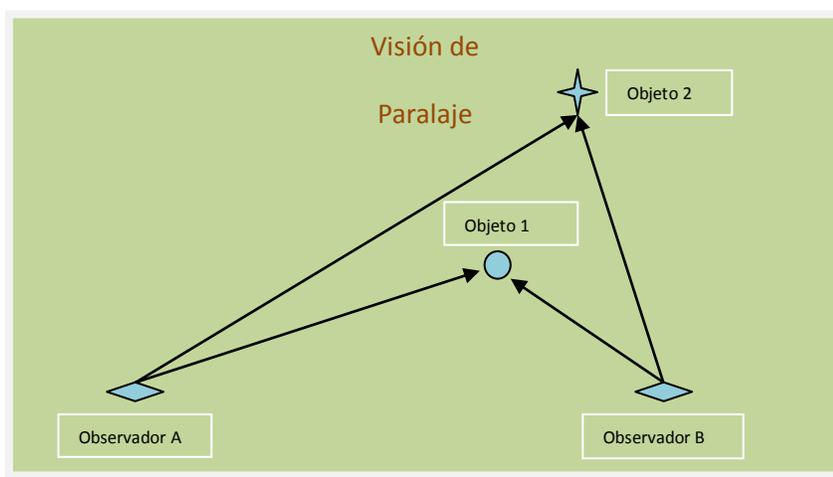


Figura 3.

²⁶ Cf. El punto I.I. Breve consideración epistemológica.

²⁷ lema.rae.es/drae/ consultada el 20 de febrero de 2013

Esto implica, no solamente que hay un cambio de vista del observador, sino que, en la distribución misma de los objetos hay una línea de paralaje. Es decir, que su configuración admite las dos miradas simultáneamente, haciendo posible que objetos distintos que no necesariamente tienen una relación entre sí, aparezcan, sin embargo, como partes de composiciones visuales diferentes y puedan guardar una relación en el marco de esas diferentes composiciones. Esto mantiene a cada objeto en su característica específica, al tiempo que permite ponerlo en relación con otros según el punto de vista del observador. En otro nivel, encontramos este mismo efecto, por ejemplo, en la manera como la física contemporánea piensa la luz: simultáneamente como onda y como partícula. Dos elementos que suponen lógicas distintas pero se mantienen, en una y otra forma como luz.

Ahora bien, la noción de paralaje, ha sido trabajada en el ámbito de la filosofía política por el filósofo y psicoanalista esloveno Slavoj Žižek. Esta noción le ha permitido proponer algunas relaciones entre, por ejemplo, la forma de los edificios y la ideología²⁸. Sin embargo, el uso que hace de esta noción se extiende más allá de la arquitectura y la ideología y lo propone como una mirada metodológica para pensar la compleja realidad social en la que nos encontramos actualmente.

En su libro *Visión de paralaje* (2006), Žižek desarrolla la noción, respecto de la diferencia sujeto-objeto, nos dice:

“... la diferencia observada no es simplemente ‘subjetiva’, debido al hecho de que el mismo objeto que existe ‘allí afuera’ es visto desde dos lugares o puntos de vista diferentes. Es más bien, como habría tenido que formularlo Hegel, que sujeto y objeto

²⁸ Esta relación la desarrolla ampliamente en el interludio 3 “The architectural parallax” de su libro *Living in the End Times* (2010).

están inherentemente 'mediados', de modo que un desplazamiento 'epistemológico' en el punto de vista del sujeto, refleja siempre un desplazamiento 'ontológico' en el objeto mismo. O para decirlo en términos lacanianos, la mirada del sujeto está inscrita desde siempre en el objeto percibido, bajo la forma de su 'punto ciego', que está 'en el objeto más que el propio objeto', el punto desde el cual el objeto devuelve la mirada." (págs.. 25 y 26).

Continuando con las precisiones sobre el objeto y tomando como punto de apoyo para ilustrar la brecha de paralaje al "objeto a" laciano, nos dice después:

"Más precisamente, el *objeto a* es la verdadera causa de la brecha de paralaje, ese no fantaseable X que elude para siempre la comprensión simbólica y por lo tanto causa la multiplicidad de perspectivas simbólicas. La paradoja es aquí muy precisa: es en este punto en el cual emerge una pura diferencia –una diferencia que ya no es más una diferencia entre dos objetos positivamente existentes, sino una *diferencia mínima* que divide a uno y al mismo objeto de sí mismo-, la cual, 'como tal', coincide inmediatamente con un objeto no fantaseable: en oposición a una mera diferencia entre objetos, *la pura diferencia es en sí misma un objeto*. Por lo tanto, otro nombre para la brecha de paralaje será *diferencia mínima*." (pág. 27).

Entonces, el objeto es aquello que *objeta* en el interior del propio sujeto, su diferencia mínima que le impide estar nunca completo. Como lo menciona Žižek, esto tiene consecuencias ontológicas, de tal modo que esa brecha, es una brecha en el corazón mismo del ser, o dicho en términos lacanianos, la falta en el Otro. Eso que abre, como vimos, la posibilidad de la multiplicidad simbólica. Incluyamos en esta multiplicidad simbólica los sistemas teóricos que utilizamos para explicar la realidad. En este sentido, el problema de la inconmensurabilidad admite otro enfoque: las teorías, más ampliamente, los discursos, no en su positividad de contenido simbólico (donde son, efectivamente, inconmensurables), sino en su diferencia ontológica mínima,

pueden ser vistos como diferentes perspectivas de paralaje. Más aún, un cambio en el punto de vista del sujeto que observa, implica un cambio ontológico en los discursos mismos. Es decir que pueden mantenerse intactos en su especificidad teórico-metodológica positiva y, sin embargo, desde el punto de vista de la diferencia mínima, pueden ser relacionables en el espacio imposible del “entre teorías” que es, justamente, la brecha del paralaje.

I.III.II. El gesto de negación: nuestra versión de la paralaje

Teniendo en cuenta las precisiones arriba señaladas, es el momento de introducir la manera particular en la que consideramos la paralaje en esta tesis según nuestras necesidades metodológicas.

La fórmula es relativamente sencilla: el cristianismo, el marxismo y el psicoanálisis son en sí mismos brechas de paralaje respecto del modo de subjetivación capitalista. Es decir, diferencias mínimas intrínsecas del capitalismo que lo objetan, que se resisten y que, por lo tanto, resisten los efectos que éste tiene en el orden de la subjetivación y el sujeto. Son el lugar imposible no simbolizable y no eliminable del capitalismo que lo minan desde dentro. Desde este punto de vista, no es extraño que los tres se presenten como discursos incómodos para la vida contemporánea, o se les normalice conceptual y prácticamente dejando de lado sus componentes más subversivos: en el caso del cristianismo, se le ha normalizado en la forma del protestantismo ético. Del marxismo nos quedan las posturas suavizadas que ya no apuntan a la crítica de la economía política sino que plantean modelos del tipo “socialismo débil”, como lo hace, por ejemplo, Gianni Vattimo (Comunismo hermenéutico, 2012). En el caso del psicoanálisis, tenemos la normalización en la teoría del Yo o el análisis transaccional, posturas que dejan de lado

cuestiones clave como lo que atañe a la pulsión y el deseo (no es sorprendente que el psicoanálisis lacaniano pierda cada vez más su “popularidad” entre las comunidades científicas).

Así pues, la metodología propuesta aquí, intenta resaltar el núcleo subversivo de cada uno de estos discursos que, desde el punto de vista del modo de subjetivación capitalista, los hace estar tejidos en una misma tela.

Cada uno de ellos plantea, a su manera, la fundamental incompletitud del capitalismo y, por lo tanto, la posibilidad de su superación, al tiempo que delata las trampas fantasmático-ideológicas que el capitalismo pone en juego para sostenerse.

La condición para esto es no mirar directamente (en sus contenidos positivos) al cristianismo, al marxismo y al psicoanálisis, sino mirarlos de manera sesgada, desde el punto de vista del capitalismo y, desde ahí especificar lo que de común tienen las brechas que cada uno de ellos abre. Especificar lo común de sus brechas, nos permitirá extraer, entonces, el punto exacto en el que los tres coinciden. A ese punto común, lo hemos denominado *Gesto de negación*, que será explicado un poco más adelante. Antes, permítanos esquematizar lo dicho hasta ahora:

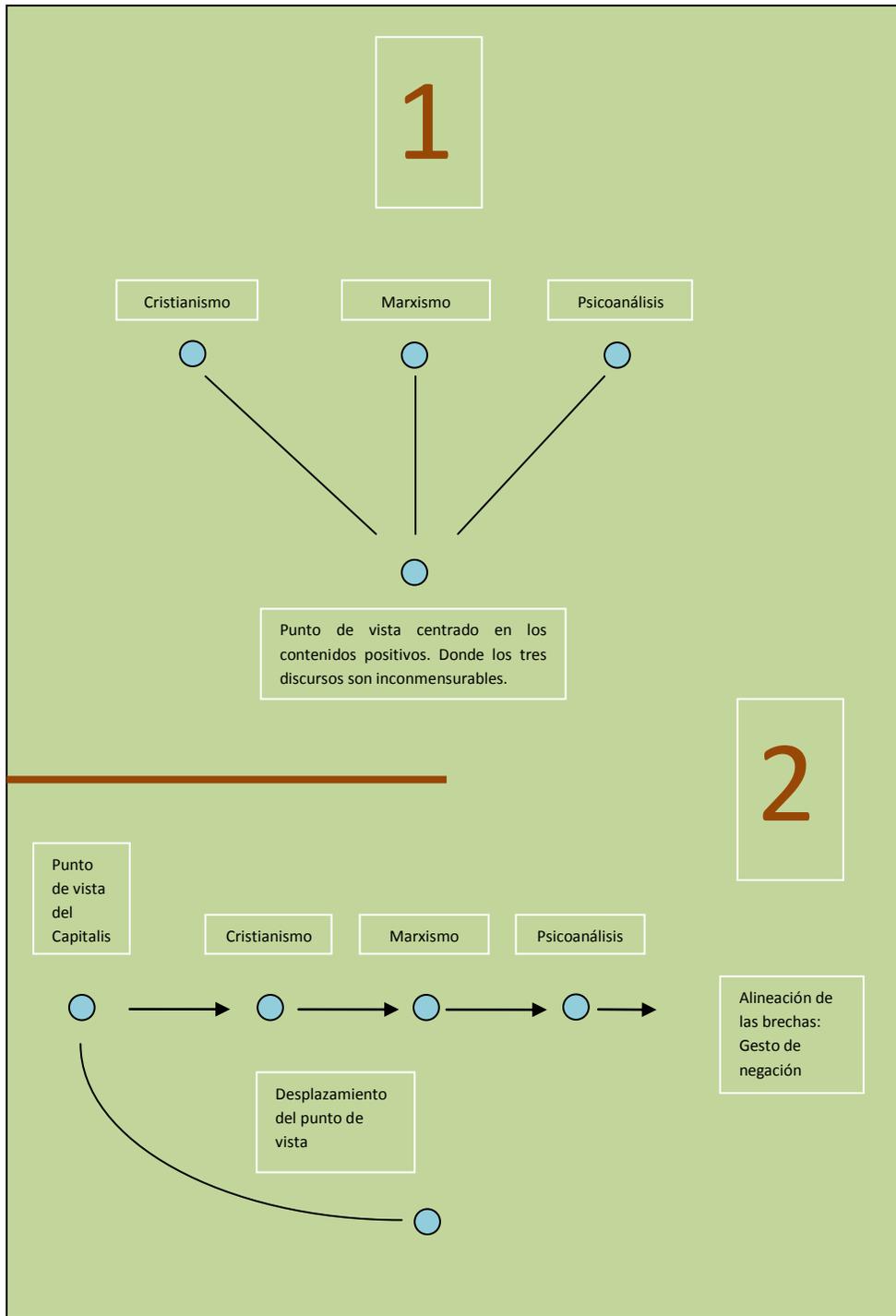


Figura 4.

Este *gesto de negación* que permite la coincidencia de cristianismo, marxismo y psicoanálisis desde la perspectiva del capitalismo se coloca en contra del sujeto que el capitalismo construye. Este sujeto, como ya se ha visto

se asienta sobre la base del egoísmo y la inmediata satisfacción del placer y el goce. Supone, por cierto, la creencia en un yo que efectivamente sabe lo que quiere, que se sitúa frente al mundo desde su autorreferencia sin incorporar de manera plena la existencia de otro. Un sujeto para el que su identidad y aspiraciones están claras y que no se detiene frente a nada en la consecución de sus propios deseos egoístas. En suma, un supuesto sujeto completo en sí mismo, que nada (o muy poco) necesita de otros salvo en la medida en que puedan presentarse como satisfactores de sus necesidades.

El *gesto de negación* que tratamos de aislar, se asienta justamente en este tenor. Es un gesto a la manera en que Peter Sloterdijk lo refiere en el primer capítulo de su libro *Venir al mundo, venir al lenguaje* (2006), es decir un “movimiento fundamental” que subyace en campos discursivos distintos. Sloterdijk lo refiere respecto de la poesía y la filosofía; nosotros, como un movimiento fundamental que atraviesa nuestros tres campos en juego y los sitúa como brechas de paralaje. Así, este movimiento fundamental consiste en negar precisamente la positividad manifiesta, concreta y empírica del sujeto del capitalismo, desmontar su identidad, su situación, su autorreferencia y su completitud hasta llevarlo a una especie de nivel cero, al contacto mismo con la Falta, la Nada y el Vacío de la subjetividad para, desde ahí, refundarse como otra cosa.

Planteamos además que este *gesto de negación* comporta cuatro dimensiones en las cuales se despliega: la dimensión de la falta, su cualidad de acto, la introducción de la violencia y su ejecución como poética. El gesto de negación es, pues, la brecha de paralaje en el capitalismo mismo de la cual encontramos tres maneras distintas de articulación en el cristianismo, el marxismo y el psicoanálisis.

Una vez desplegado, el *gesto de negación* produce un efecto: el prójimo, que implica la consideración del otro en toda su diferencia, no simplemente como un semejante, sino, precisamente, como un no-semejante, con una cierta cualidad monstruosa que lo hace radicalmente distinto a mí. Sostendremos que sólo en esa diferencia puede, al mismo tiempo, producirse un individuo como tal. Este prójimo, perdido en la subjetivación capitalista, se recupera a través de la negación.

Detengámonos ahora un momento para especificar las cuatro dimensiones en las que se despliega el *gesto de negación*.

I.III.II.I. La Falta

Como condición de posibilidad, el gesto de negación se articula, en primera instancia, a través de la confrontación directa con la propia insuficiencia, y la insuficiencia de las condiciones circundantes. Implica, por lo tanto, mirar de frente la o las inconsistencias inherentes al propio sujeto: su falta constitutiva, que si bien es en el psicoanálisis donde encontramos el término de forma manifiesta, su consideración está en la base, como veremos, del cristianismo y del marxismo. Esta dimensión nos lleva muy cerca de Nietzsche y su noción de “nihilismo activo” en donde, justamente, se busca activamente la nada misma. Planteamos que sólo a partir de la consideración de la falta puede advenir una refundación radical del sujeto que lo construya al tiempo que incorpora totalmente la otredad. La falta es, entonces, un elemento del gesto de negación porque implica el lugar donde no hay positividad.

I.III.II.II. El Acto

Diferenciamos el acto de la actividad. Es decir, el acto no es “eso que se hace”, sino, más particularmente, *eso que hace*. En este sentido, el acto es quizá más sutil y simultáneamente más violento que la actividad, no refiere al conjunto de acciones concretas que se realizan para conseguir un fin, o para construir algo en cualquier nivel, sino a aquello que acontece y perturba la realidad establecida. Precisamente, lo que el capitalismo promueve es la actividad desenfrenada. Pero mientras se obedece ciegamente este principio, el sujeto queda fundamentalmente despojado de todo acto. El acto es, entonces, ese momento fugaz en el que algo se actualiza, es decir, se hace presente en la realidad de una manera que no puede pasar desapercibida ni quedar sin consecuencias. Es el cambio del sujeto de un lugar pasivo a la posibilidad de la creación, aunque no sea sino por un instante. Este es otro de sus atributos, el acto es siempre fugaz. Fugaz, pero con la fuerza suficiente como para cambiar de fondo las estructuras de la realidad, sea esta subjetiva o social. Es el elemento que colapsa el gesto en una presencia efectiva en el mundo. Efectiva pero efímera, se agota en su aparición, desordena. Como un terremoto.

I.III.II.III. La Violencia

Esta dimensión se deriva de la anterior. Pues todo acto es, en sí mismo, el ejercicio de una violencia en tanto que cambia radicalmente las coordenadas de la realidad. Sostenemos que no hay cambio sin violencia, aunque la violencia no sea necesariamente del orden de la agresión directa. Violencia es, en nuestros términos, la potencia del acto para cambiar de manera profunda y efectiva algo del orden de las estructuras hasta entonces existentes en las que

transcurre el sujeto. En consecuencia, la violencia presenta muchas caras, algunas de ellas, incluso, que podrían calificarse de “pacíficas” según sus manifestaciones fenoménicas. Un ejemplo emblemático de esto es la famosa manera de proceder de Gandhi en la lucha de independencia de la India. Aunque su discurso manifiesto apuntaba directamente la “no violencia” (entendida como violencia física), el movimiento como tal fue de una violencia paradigmática. Esta violencia, la encontramos sobre todo expresada en el amor, violento por sí mismo como lo reclaman las palabras de Cristo: “No piensen que he venido a traer paz. No vine a traer paz, sino espada” (Mateo 10:34), pero es una dimensión fundamental del *gesto de negación*.

I.III.II.IV. La Poética

Finalmente, el *gesto* se ejecuta como poética. Poética que a partir de la falta hace surgir algo nuevo, un inédito que se produce entonces como creación. La falta se convierte en posibilidad. No bajo el signo ilusorio de la omnipotencia, sino a través de la osadía de arriesgarse a hacer algo en el mundo aun cuando no haya garantía alguna de éxito. Como lo muestra Julio Cortázar cuando afirma que “nada está perdido si se tiene el valor de admitir que todo está perdido y hay que empezar de nuevo”. Este empezar de nuevo es un empezar radical. No para “enmendar los errores del pasado”, sino para introducir en el pasado la inconsistencia, un lugar distinto y desde ahí abrir posibilidades nuevas para el futuro.

A partir de todo esto, el *gesto de negación* deja en su estela la entrada al mundo de un prójimo. Mismo que tiene que formarse en cada ocasión y que no es reductible sencillamente a las otras personas que habitan el mundo, sólo por el hecho de estar ahí, sino que implica una especie de transustanciación que

transforma simultáneamente al otro y a mí. Que hace al Otro/otro *realmente otro*, es decir, que aparece un reducto no reconciliable, con el que no hay posibilidad de identificación, un algo monstruoso que no puede ser simbolizable.

De esta forma, este *gesto de negación* recibe también y de manera más exacta, el nombre de Amor, como dijo Julia Kristeva: “el amor es el momento en el que el yo deviene otro”. Amor no en el sentido pseudorromántico en que lo entendemos hoy. Amor, en cambio, en el sentido en el que el cristianismo lo pone en escena y lo designa con el nombre más específico de *agápe* y que cruza inevitablemente por lo trágico, por el sacrificio, por la violencia e, incluso, por la maldad. Amor es, entonces, otro nombre, y quizá el nombre más genuino del *gesto de negación* que hemos venido definiendo. No hay, pues, prójimo sin amor. Y es justamente el amor, como nos esforzaremos por mostrar, lo que el capitalismo busca extirpar de nosotros.

I.III.III. Mapa metodológico

Presentamos en la página siguiente un mapa que busca clarificar lo expuesto hasta ahora y sus relaciones, con la esperanza de hacer más sintético y comprensible el planteamiento.

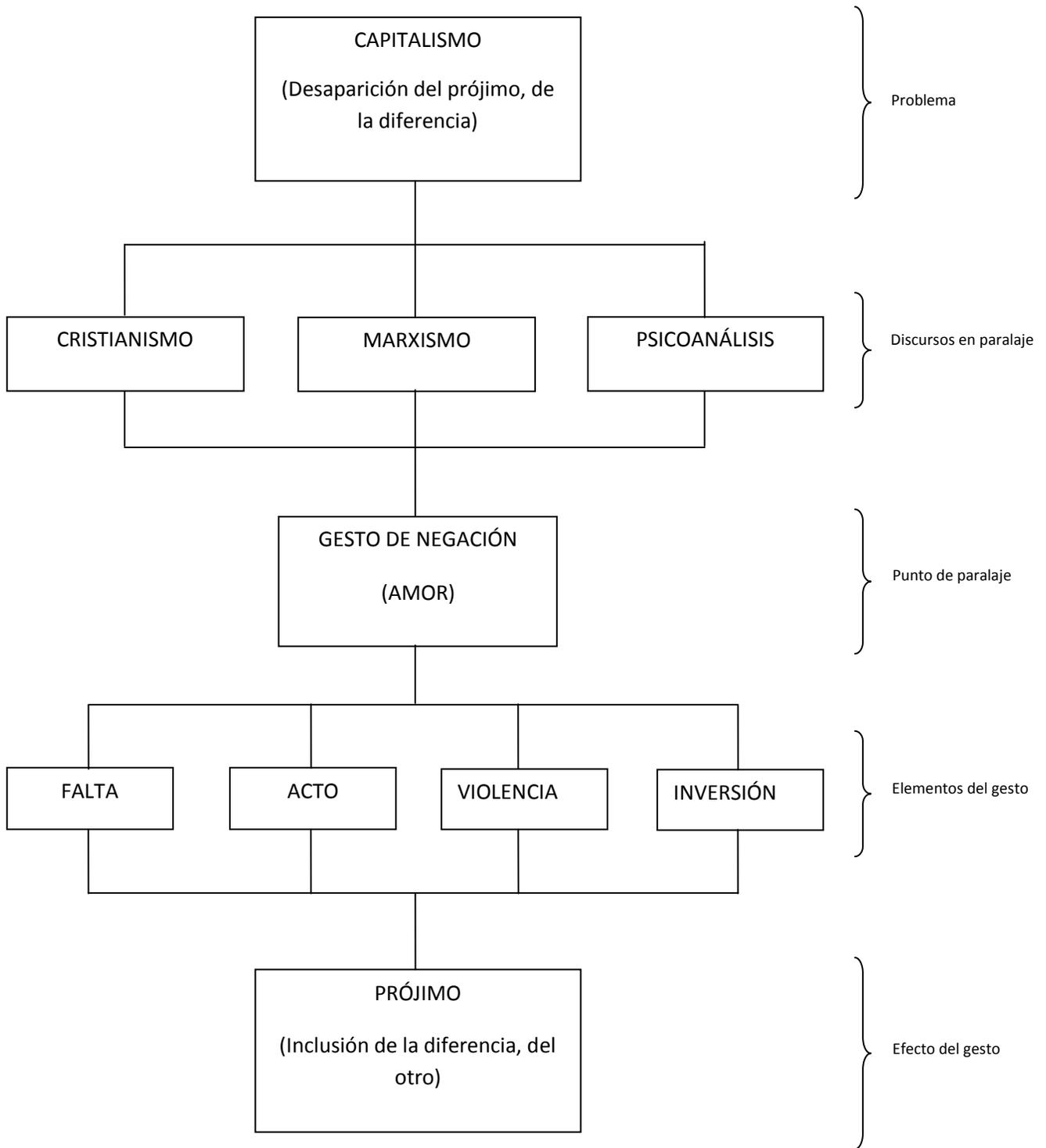


Figura 5.

Capítulo II

“DEL AMOR Y OTROS DEMONIOS”

II.I. Algo falta, por lo tanto existo

En este capítulo mostraremos cómo la condición de la existencia humana propiamente dicha, transcurre alrededor de una falta. Algo que desde el inicio debe no estar, un imposible que permite la existencia en tanto se asuma como tal. Esta falta y, sobre todo, el momento en que esa falta es asumida, se opone de manera inmediata a la imaginaria posibilidad de completitud sobre la que el capitalismo se desarrolla. Veremos cómo cada uno de nuestros tres discursos la articula de manera particular en sus respectivos campos de interés, pero, al mismo tiempo, veremos cómo el resultado de la falta asumida en cada uno ancla al sujeto que la realiza en una posición imposible pero inevitable, alrededor de la cual se articulará el devenir de su existencia, escapando, en algún nivel, de la lógica de la vorágine capitalista.

II.II. El agápe cristiano

Consideramos el cristianismo aquí desde el punto de vista de sus textos canónico originales. No está en juego su análisis histórico tendiente a una crítica deconstruccionista. Tampoco nos interesa su dimensión política o las diferentes inercias sociales que ha causado o favorecido. Análisis como esos han llevado a interesantes planteamientos en el campo de la moral, la ética, la política, los derechos humanos, etc., pero nos parece que han dejado escapar lo verdaderamente sustancial de eso que el cristianismo puso por primera vez en escena en Occidente y que abre la puerta a pensar la igualdad, la fraternidad y la

libertad de una manera genuina e inédita en la historia y cuyo núcleo se contraponen de manera importante a la lógica del capitalismo. Para poder dar cuenta de esta dimensión es necesario plantear una exégesis directa de los textos bíblicos de que disponemos, en especial, los pertenecientes al Nuevo Testamento para acceder al núcleo irreductible del cristianismo, a eso que tiene de fundamental más allá de los devenires históricos que ha protagonizado su vida institucional. Este procedimiento implicará hacer frente a ciertos pasajes neotestamentarios sumamente problemáticos.

Comencemos por plantear la cuestión del amor. Que este sea el elemento primordial del cristianismo está declarado en el propio texto bíblico. Así lo declara Jesús cuando se le pregunta directamente, en Mateo 22:34-40 “¿cuál es el gran mandamiento de la ley?”, a lo que él responde:

“Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente. Este es el primero y grande mandamiento. Y el segundo es semejante: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos depende toda la ley y los profetas”.

Reservamos para más adelante la consideración de los dos mandamientos y la manera como Pablo, después, los coloca en un mismo plano. Por ahora, basta señalar cómo para Jesús mismo, el aspecto fundamental del cristianismo es el que refiere al amor. En su evangelio, el Apostol Juan apunta exactamente en la misma dirección: “Amados, amémonos unos a otros; porque el amor es de Dios. Todo aquel que ama, es nacido de Dios, y conoce a Dios. El que no ama, no ha conocido a Dios; porque Dios es amor.” 1 Juan 4: 7,8. Entonces, hablar de cristianismo en su formulación más esencial, es referirse al amor. Ahora bien, es necesario aclarar cuál es la especificidad del vocablo, pues en esa especificidad se juega toda nuestra argumentación.

Primeramente, la cuestión etimológica. Hay cuatro palabras griegas que se traducen al español (y en general a los idiomas europeos) con la palabra amor. Ellas son Eros, que designa al amor erótico y sensual; Fileos, con el que se hace referencia a un afecto fraternal, como en la amistad; Storge, que se relaciona con los lazos sanguíneos y familiares y, finalmente, Agápe; cuyo rasgo distintivo es la no exigencia de reciprocidad, es decir, es una forma de amor que no pide nada a cambio, que se realiza en sí mismo, que busca el bien del amado antes que el propio. Mientras que las otras tres clases de amor ocurren de manera más o menos espontánea, el agápe presupone un esfuerzo del sujeto por producirlo. Sin embargo, esto no dice mucho todavía sobre el matiz particular que adquiere en el cristianismo. Esta palabra, y la noción que vehiculizaba, había caído en desuso ya para los tiempos en que Jesús nace pero, más significativo, para los tiempos en que Pablo escribe las epístolas que darán a Jesús mismo y al cristianismo su forma definitiva. Entre la cultura greco-romana hablar de amor consistía, mayormente en hablar de Eros, del amor referido a la sensualidad, a la belleza y lo bello y, siguiendo la línea de Platón en *El banquete*, a lo bueno. Era Eros el tipo de amor celebrado por el paganismo y aquel que se muestra en el mito griego de Eros y Psique. Un amor que, más bien, se padece, como lo ha escrito Denis de Rougemont (2010):

“Eros se somete a la muerte porque quiere exaltar la vida por encima de nuestra condición finita y limitada de criaturas. Así, el mismo movimiento que hace que *adoremos* la vida nos precipita en su negación. Es la profunda miseria, la desesperación de Eros, su servidumbre inexpresable;...” (pág. 315).

Es importante para el tema en cuestión notar dos cosas sobre el Eros. Primero, que quiere “exaltar la vida por encima de nuestra condición finita y limitada”, es decir, que es una clase de amor que apunta a lo completo, a lo ilimitado, a la unidad de sí, justamente la clase de amor que cuadra completamente con el ideal del capitalismo en nuestros días, según se describió

en la problematización. Este y no otro es el amor de la “media naranja”, el que presupone un complemento sin brechas entre hombre y mujer o, dicho en pagano, entre el principio masculino y el femenino. En segundo lugar, nos interesa resaltar que justamente el Eros falla e invierte su propósito: buscando la vida, padece la muerte. Lo que no puede dejar de recordarnos, en contraste, las famosas palabras de Jesús: “El que halla su vida, la perderá; y el que pierde su vida por causa de mí, la hallará.” Mateo 10:39.

En el campo del cristianismo, el encargado de tomar la cuestión del amor y darle su construcción particular será Pablo de Tarso, como lo afirma Anders Nygren (1969): “...parece que ha sido San Pablo quien convirtió *ágape* en denominación específica del amor cristiano, según indican las fuentes que se hallan a nuestra disposición.” (pág. 108).

Podríamos realizar un trabajo muy extenso sobre este tema. Sin embargo, señalamos solamente lo que nos permite llegar a plantear nuestro punto central. Vimos arriba cómo Jesús, al ser interrogado sobre cuál es el mayor mandamiento, refiere no uno, sino, dos: el amor a Dios y el amor al prójimo, haciendo depender el segundo del primero. En una afirmación similar, Pablo realizará algo sumamente importante, pues postulará el mandamiento del amor al prójimo como el cumplimiento de la Ley, en su carta a los Romanos 3:8 y 9, dice:

“No debáis nada a nadie, sino el amaros los unos a otros; porque el que ama al prójimo, ha cumplido la ley. Porque: No adulterarás, no matarás, no hurtarás, no dirás falso testimonio, no codiciarás y cualquier otro mandamiento, en esta sentencia se resume: Amarás a tu prójimo como a ti mismo.”

Este giro ha sido desde siempre, para los comentaristas y exégetas bíblicos, del mayor asombro e interés. ¿Cómo es posible igualar los dos mandamientos que Jesús separaba? Para responder esta pregunta hay que abrir la cuestión del amor de Dios por el hombre, pues es ese el modelo de amor que el cristiano está llamado a seguir y el que le da su especificidad al agápe cristiano. ¿En qué consiste este amor? Los apóstoles Juan y Pablo nos señalan el camino. El primero dice: “Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree, no se pierda, mas tenga vida eterna.” Juan 3:16. El segundo señala: “Ciertamente, apenas morirá alguno por un justo; con todo, pudiera ser que alguno osara morir por el bueno. Mas Dios muestra su amor para con nosotros, en que siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros.” Romanos 5:7 y 8.

¿Cómo entender este sacrificio de Dios? ¿Por qué era necesario? Pablo mismo nos da la respuesta: para romper el círculo vicioso de la Ley y el pecado. La cuestión es la siguiente: en el capítulo 7 de Romanos, Pablo despliega el problema de la Ley y el pecado y su mutua implicación: “... Pero yo no conocí el pecado sino por la ley; porque tampoco conociera la codicia, si la ley no dijera: No codiciarás” (vv. 7,8). Resulta particularmente interesante tal afirmación, pues Pablo está mostrando cómo el pecado sólo surge en referencia a la ley, si ésta no existiera, tampoco aquel. Durante el resto del capítulo, Pablo muestra la problemática inherente a este hecho: “Y yo sin la ley vivía en un tiempo; pero venido el mandamiento, el pecado revivió y yo morí” (v.9), “Porque lo que hago, no lo entiendo; pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago” (v.15), y más extenso:

“Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso hago. Y si hago lo que no quiero, ya no lo hago yo, sino el pecado que mora en mí. Así que, queriendo yo hacer el bien, hallo esta ley: que el mal está en mí. Porque según el hombre interior, me deleito en

la ley de Dios; pero veo otra ley en mis miembros, que se rebela contra la ley de mi mente...” (vv. 19-23).

Se pone de relieve el dilema: la ley vuelve impotente al hombre pues inaugura dentro de él la tentación del pecado asentado en su propio cuerpo, y este punto es crucial para nuestro tema²⁹. No sin sorpresa, Pablo exclama al final del capítulo: “¡Miserable de mí! ¿Quién me libraré de este cuerpo de muerte?” (v.24). Por supuesto, la respuesta a su pregunta es: Jesucristo. Y lo que viene a continuación es desbordante:

“Ahora, pues, ninguna condenación hay para los que están en Cristo Jesús, los que no andan conforme a la carne, sino conforme al Espíritu. Porque la ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús, me ha librado de la ley del pecado y de la muerte. Porque lo que era imposible para la ley, por cuanto era débil por la carne, Dios, enviando a su Hijo en semejanza de carne de pecado y a causa del pecado, condenó al pecado en la carne...” Romanos 8:1-3.

Así pues, el sacrificio de Cristo abre una nueva legalidad, que no es ya la de la dialéctica ley-pecado, sino la posibilidad de otra cosa donde “no hay ninguna condenación”, que además libra al cristiano de la maldad encarnada en sus miembros. Esta otra ley liberadora, no es sino la del Espíritu, la de la libertad en sentido estricto³⁰. No la libertad de la autodeterminación, sino la libertad de la

²⁹ Este hecho no pasó desapercibido para el propio Lacan, quien, en su seminario 7, La ética del psicoanálisis, juega con el pasaje citado sustituyendo “pecado” por “Cosa”, y aclara, a continuación, que se trata de la dialéctica de la Ley y el deseo, preguntándose si esto constituye el horizonte último del psicoanálisis. Lo que Lacan ya no considera es lo que se inicia en el cap. 8 de Romanos: la salida de dicha dialéctica, que está efectivamente propuesta en el texto bíblico, punto que es capital para nosotros.

³⁰ Contrario a lo que se cree, no encontramos en el cristianismo ninguna condenación del cuerpo y sus placeres *en sí mismos*. Es claro en este pasaje como ocurre una renovación. El problema con el cuerpo en la dimensión de la ley es que se padece, tal como se padece, en algunos casos, para el psicoanálisis, la pulsión desbordada. La salida que se ofrece, nada tiene que ver con la maldición del cuerpo, sino con colocarse en el lugar de la falta: “enviando a su Hijo en semejanza de carne de pecado”, es decir, Jesús tiene que ocupar precisamente el lugar de lo que falta, el pecado: *hamartía*. ¿No es posible sostener que el psicoanálisis se trata de lo mismo?

impotencia frente a la ley. En otras palabras, la libertad de la idea de la suficiencia. Vemos ahora el sentido del amor de Dios por el hombre: es Dios quien se acerca al hombre frente a la impotencia de este. La ley era imposible de ser cumplida, era una exigencia que estaba vedada desde el principio, pero que le exigía al hombre su cumplimiento. Por supuesto, quien la cumple y en ese mismo momento la anula es Cristo. En otras palabras, Dios tiene que morir, él mismo, para anular su propia ley que exigía todo. En esta línea hay que interpretar las enigmáticas palabras de Cristo en la cruz: “Eloi, Eloi, ¿lama sabactani? que traducido es: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?” Mateo 15:34. Si leemos el texto original, diría: “¿con qué finalidad te alejas de mí, me abandonas, me dejas en apuros?” (εις τι εγκατελιπες με;)³¹. Este problema es frecuentemente evadido por los teólogos. La doctrina cristológica estándar es que Dios abandona a Cristo en el momento de la cruz porque Dios no podía tener comunión con el pecado, pero esta solución es altamente problemática ya que, si Dios deja a Jesús en ese momento, el que muere en la cruz no es Cristo sino Jesús, es decir, un ser humano cualquiera sin la deidad habitándolo. Se trata, más bien, de algo mucho más profundo, y quien lo pone con toda su fuerza en escena es el teólogo y literato católico G.K. Chesterton (1986) cuando en su libro *Ortodoxia* afirma que:

“No se conmovió el mundo, no se nubló el sol ante la crucifixión, sino ante el lamento que subió de la cruz, el grito en que Dios confesaba que Dios lo había abandonado. Y después de esto, que busquen los revolucionarios un credo entre todos los credos y un dios entre todos los dioses del mundo, evaluando cuidadosamente lo que valen los dioses del eterno retorno y de poder inalterable. Y veremos que no podrán encontrar otro dios que se haya sublevado. Más aún (la cuestión se vuelve demasiado difícil para el discurso humano), que busquen los ateos mismos un dios. Y sólo encontrarán una divinidad que haya proclamado su aislamiento, sólo una religión en la que Dios pareció, por un instante, ser ateo.” (pág. 79).

³¹ *The greek new testament*, Fourth revised edition, 3rd printing. 1983. United Bible Societies, U.S. A. P.187

De este modo es notorio que Dios tiene que morir para sí mismo, ofrecerse a sí mismo como sacrificio para poder realizar su divinidad. Este es el acto de amor de Dios. El amor que otorga la libertad. El modelo del agápe, que “es el amor tan absolutamente espontáneo y totalmente inmotivado que pone de manifiesto la cruz de Jesús”³². Dios abre una brecha dentro de sí mismo. En este sentido supera la maldad que se le opone, pues es él mismo el primero en admitirse muerto. Es fundamental notar como Cristo cumple la ley y, en ese momento la hace innecesaria, puesto que la única manera de anular la ley es cumplirla. Al hacerlo, lo que queda es el puro lugar vacío que es su propia inconsistencia. Nietzsche llegó demasiado tarde. Y este es el modelo de amor que nos lega el cristianismo.

Ahora bien, ¿cuál es el requisito para acceder a este acto de amor, a esta liberación? ¿Qué condición tiene que cumplir el cristiano? Aquí las cosas se tornan interesantes. Pues el cristiano está llamado a repetir el gesto divino. Así como Dios le ha amado, así debe amar al prójimo, en tanto que todo amor se asienta en lo que Dios opera como modelo. Es claro en este punto cómo el agápe comienza necesariamente como una ruptura, como la apertura de una brecha en Dios mismo, es decir, que la manera fundamental del agápe es la ruptura, el amor cristiano, a diferencia de como solemos pensar el amor, no une: separa. Y, fundamentalmente, separa algo de sí mismo. No es un continuo que se mantiene en el tiempo, sino un acto que ocurre en el momento en que algo se sustrae de Dios mismo y que entonces inaugura un campo inédito de relación con sus criaturas. Hay, incluso, el correlato material de lo que ocurre espiritualmente: la ruptura del velo al interior del templo de Jerusalén: “Mas Jesús, dando una gran voz, expiró. Entonces el velo del templo se rasgó en dos, de arriba abajo.” (Marcos 15:37,38). Recordemos que lo que el velo separaba al interior del Templo era el lugar santo del lugar santísimo, este último reservado solamente para el acceso

³² Nygren, A. (1969). *Eros y Ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*. Barcelona: Sagitario. Pág. 119.

del Sumo Sacerdote una vez al año, en el día de la expiación. En ese día, la presencia misma de Dios habitaba el lugar santísimo. La ruptura del velo es pues, la posibilidad de acceder directamente a la presencia de Dios. Y esta nueva relación se da cuando se anula la relación entre la Ley y el pecado. Pues Jesús da cumplimiento a la Ley y la anula en ese mismo movimiento. Cuál es el precio a pagar: la escisión dentro de Dios mismo. Pero esta relación ya no puede sustentarse en la Ley, puesto que ha sido abolida por Cristo. Así, se abre la posibilidad de una existencia absolutamente nueva: “De modo que si alguno está en Cristo, nueva criatura (καινη κτισις) es; las cosas viejas pasaron; he aquí todas son hechas nuevas (καινα)”, 2 Corintios 5:17. Las palabras “nueva” y “nuevas” aquí (de la raíz kainós, en griego), aluden a algo nuevo en cualidad, algo nunca antes visto, nuevo en cualidad, una creación radical.

Si el cristiano puede acceder a esta creación de sí mismo es sólo a partir de repetir el gesto divino: abrir una brecha dentro de sí, es decir, negarse de manera radical, como Cristo lo dice abierta y claramente: “Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, y tome su cruz, y sígame”. Mateo 16:24. Sólo así es posible el acceso al amor de sí mismo y del otro. Al ejecutar la negación de sí, el cristiano renuncia a todas sus cualidades positivas y, más importante, renuncia a la fantasía de la autosuficiencia, Pablo lo expresa en términos personales en un pasaje hermoso y ejemplar:

“...Si alguno piensa que tiene de qué confiar en la carne, yo más: circuncidado al octavo día, del linaje de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo de hebreos; en cuanto a la ley, fariseo; en cuanto a celo, perseguidor de la iglesia; en cuanto a la justicia que es en la ley, irreprochable. Pero cuantas cosas eran para mí ganancia, las he estimado como pérdida por amor de Cristo. Y ciertamente, aun estimo todas las cosas como pérdida por la excelencia del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por amor del cual lo he perdido todo, y lo tengo por basura, para ganar a Cristo.” Filipenses 3:4-8.

Finalmente, “por amor” uno se abandona para ganar algo de un orden superior. Hay que notar que Pablo trata como pérdida la renuncia, la sustracción, la negación de todo aquello que era y que lo colocaba en un lugar privilegiado frente a sus contemporáneos. Sin embargo, se arranca a sí mismo de su propia posición social simbólica para abrir dentro de sí una brecha. En esta negación violenta que aparece como acto e invierte los valores hasta entonces sostenidos para situarnos en un orden de realidad distinto, encontramos la muestra más depurada del agápe cristiano.

Solo este gesto de amor nos permite situarnos en nuestras coordenadas correctas y acceder a la humildad, que nada tiene que ver con el sometimiento sino con admitir sin disfraces la propia nada, el propio vacío, el lugar imposible que ocupamos. Pero, al mismo tiempo, eso nos sitúa en un lugar inédito, un lugar de posibilidad, de aspiración (aunque sea imposible³³) de algo nuevo: la vida eterna, no definida por una cantidad ilimitada de tiempo, sino por su cualidad: una vida que es efectivamente tal.

II.III. La destitución subjetiva y el acto psicoanalítico

El recorrido del presente trabajo apunta, como se ha señalado, a preguntarse por el gesto fundamental que realiza cada uno de los discursos en juego. Es necesaria la aclaración puesto que señala de manera clara la forma como abordaremos aquí la cuestión del psicoanálisis. Sabemos que es una teoría cuyos vericuetos, temáticas, problemas y matices son extremadamente amplios. La estrategia de este apartado es arriesgar una pregunta y responderla sobrevolando los seminarios 14, 15 y 17 de Jacques Lacan, es decir, *La lógica del*

³³ Esta contradicción entre “un lugar de posibilidad” y “una aspiración imposible”, en última instancia, sólo aparente. Pues sólo hay posibilidad ahí donde algo permanece sin realizarse, un eterno imposible es, de esta manera, un campo siempre abierto de posibilidad creadora.

fantasma, El acto psicoanalítico y El reverso del psicoanálisis, respectivamente. Así, es necesario hacer una pregunta precisa: ¿qué hace el psicoanálisis? ¿Cuál es su promesa? En otras palabras, más allá de los vericuetos teórico-prácticos y la necesaria singularidad a la que remiten, ¿qué puede ser del orden de lo Universal atribuible al psicoanálisis? O, dicho más sencillo, ¿qué puede esperar de un psicoanálisis *todo aquel que* se inicia en un trayecto de este orden?

La pregunta no es, por supuesto, nueva. Lacan la abre y esboza posibilidades de respuesta de manera clara en su seminario 15, *El acto psicoanalítico*. En la sesión inaugural del 15 de noviembre del 67, dice:

“El psicoanálisis. Se entiende, al menos en un principio, se supone por el hecho de que ustedes están acá para escucharme, que el psicoanálisis, eso hace algo. Esto hace. Eso no alcanza. Es esencial; está en el punto central, es la visión poética, propiamente dicha de la cosa.” (pág. 5).

El psicoanálisis es, entonces, una puesta en acto, “eso hace algo”. ¿Qué se pone en acto? Al sujeto: “este sujeto en el psicoanálisis es, como ya lo he formulado, puesto en acto.” (Ibíd.). En efecto, en el análisis se trata del sujeto, pero no de cualquier forma. No se habla de un sujeto de conocimiento, a la manera cartesiana o filosófica en general. Tampoco encontramos ahí, enteramente, la noción sociológica de sujeto como “sujetado a” las estructuras e instituciones sociales. Se trata de una visión radical del sujeto, a saber: el sujeto como su destitución. En otras palabras, el sujeto que advierte plenamente que el sujeto sólo puede no existir:

“El psicoanálisis es una vía de la realización del sujeto como sujeto dividido. No es que al final el sujeto sepa que está dividido. No se trata del sujeto del conocimiento. El sujeto está advertido en tanto su división es realizada.”³⁴

Ese es el “algo” que “eso hace”. Se puede advertir en cada trayecto analítico, como dice también Allouch: “La promesa es la misma si no para todos, al menos para cada uno, aún si las vías para acceder a ella siguen siendo singulares”³⁵.

Es claro que la singularidad del caso por caso es un elemento de condición para el psicoanálisis, eso no evita, sin embargo, como lo muestra Allouch, que eso que se hace sea del orden de lo común: “la destitución subjetiva espera a cualquier sujeto analizante al final de su recorrido. Es decir, que ella se ubica como lugar común.”³⁶ ¿En qué consiste, entonces, el acto psicoanalítico y la destitución subjetiva?

Un sujeto, según la clásica fórmula de Lacan, es eso que representa un significante para otro significante. La intervención de un significante primero (S1), en una cadena que lo interpreta (S2), a la que, simultáneamente, pone en marcha. Pero esta operación no es sin consecuencias: genera un resto, abre una brecha, al mismo tiempo entre el S1 y el S2, y entre el S1 y el Sujeto. El sujeto es pues representado por un significante primordial que permanece reprimido en tanto que es fruto de la operación metafórica. Reprimido, es decir, excluido de la cadena, pero que por esta exclusión, permite generar un conjunto, un campo, que es el del Otro, el tesoro de significantes. Esta es la condición para que el sujeto devenga tal. Sin embargo, no es el final de la historia. Pues, decíamos, de esta operación

³⁴ Allouch, J. *La destitución subjetiva*. Consultado en línea el 20 de octubre de 2013.

<http://www.jeanallouch.com/pdf/52> pág. 2.

³⁵ *Ibíd.*

³⁶ *Ibíd.*

se produce un resto. Ese resto, caracterizado de dos maneras, simultáneamente como “objeto causa de deseo” y como “plus-de-goce”, devela algo del orden de lo inaprensible. Algo que se pierde de manera radical en la operación simbólica del significante. Algo que faltará en delante de manera irremediable (pero también fundante) al sujeto. De esta forma, podemos mostrar la manera como Lacan intenta formalizar esta relación:

$$\begin{array}{ccc} S1 & \longrightarrow & S2 \\ \hline \$ & & a \end{array}$$

Esta escritura recibe el nombre de Discurso del amo³⁷, que es el punto de partida de la subjetividad. Es claro cómo el sujeto es literalmente υποκειμενον: lanzado abajo, es decir, no una sustancia sino un efecto de la articulación significativa. Vemos, también, cómo ese resto se desprende en esta operación, cómo se produce como deshecho inaprehensible.

El sujeto, pues, queda representado por ese S1 frente a una cadena. Pero al mismo tiempo, queda perforado. Precisamente por aquel objeto que cae como resto en toda la operación y que se constituye en el significante de la falta. Algo falta estructuralmente en el sujeto³⁸. Falta porque es la condición para escapar a la relación narcisista con la Madre. Con el advenimiento de la inscripción de la metáfora paterna, del significante Nombre-del-padre, la madre se pierde en una doble elisión, lo que abre para el niño la posibilidad de un campo metafórico. Ahí cumple su función el Padre, con sus múltiples soportes.

³⁷ Ver Lacan, J. *El seminario, Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Lección del 26 de noviembre de 1969.

³⁸ No podemos detenernos a hablar sobre las tres faltas que Lacan elabora en su seminario La relación de objeto. Baste por ahora la noción general de falta como estructurante del sujeto, en todo caso, en su dimensión de fuga, de vacío que causa el deseo del sujeto.

Ahora bien, en tanto que hay un significante primero que se excluye, hay, correlativamente, un significante que falta en el campo del Otro. Siendo así que el Otro posee todos los significantes, menos ese que podría dar al sujeto en particular. Donde éste podría reconocerse. Pero este punto queda siempre en el orden de la interrogación.

Frente a esta pérdida, es necesario para el sujeto, a fin de insertarse en una realidad que le permita tener coordenadas simbólicas, producir un fantasma. Un fantasma que Lacan escribirá como: $\$ \diamond a$. Este fantasma, es, como dice Juan David Nasio (2007) un “guión fundamental” que establece y distorsiona la realidad para el sujeto. La paradoja es que el sujeto puede desear a partir del fantasma, donde el objeto *a* se estabiliza, pero, al mismo tiempo, se oculta bajo el velo de la fantasía. Así, en la dimensión del fantasma el sujeto no se las ve directamente con la falta, sino con su suplemento fantasmático, que no deja, sin embargo, de serle ajeno, como dice Allouch³⁹:

“Incluso, una vez congelado en la fantasía, el objeto *a* no puede ser llamado el sujeto. En este sentido, la fórmula $\$ \diamond a$ puede revelarse como fuente de un error; el objeto *a*, en la fantasía, no divide verdaderamente al sujeto.”

Si no lo divide verdaderamente, no le permite, por consecuencia, estar advertido de su división, es decir, realizarla. Es por eso que, para Allouch⁴⁰: “La tesis lacaniana es entonces la siguiente: *la instauración del sujeto como tal consiste en su destitución.*”

³⁹ Allouch, J. *La destitución subjetiva*. Consultado en línea el 20 de octubre de 2013. <http://www.jeanallouch.com/pdf/52> pág. 6.

⁴⁰ *Ibíd.* Pág. 4

La destitución subjetiva se ofrece, así, como horizonte último del trayecto analítico, en tanto que permite y realiza la confrontación del sujeto con su falta fundamental, posibilitándole, de esta manera, asumirse como, estar advertido de que es, un sujeto dividido.

Es necesario considerar ahora que esta destitución subjetiva ocurre a partir de un acto: el acto psicoanalítico. Habrá, entonces, que caracterizarlo. Lo primero que apunta Lacan, es su diferencia con la acción. La acción se identifica con la motricidad. El acto, por el contrario, está en un registro diferente. Este acto tendrá que ver con el pasaje del analizante al analista. No quiere indicar la frase que aquel que realiza el acto tenga que dedicarse necesariamente al psicoanálisis, comprar diván y empezar a recibir pacientes. Quiere decir, como ya veremos, que se las tiene que ver con ese “a” del que es semblante el psicoanalista. Que se las tiene que ver con la falta y su singularidad más allá del fantasma. De ahí que diga Lacan:

“Nunca visto ni oído a no ser por nosotros, es decir, nunca señalado, y aún menos cuestionado, el acto analítico lo vamos a suponer a partir del momento electivo en que el psicoanalizante pasa a psicoanalista.”⁴¹

Hay varias implicaciones aquí. Primero que el acto implica un momento, una cierta fugacidad, aparece y se va, pero, su aparición no es sin consecuencias pues precisamente permite un pase, una modificación profunda en el sujeto. Como dice Xavier Esqué en su seminario *Acto analítico y práctica de la interpretación*⁴²:

⁴¹ Lacan, J. *El seminario, libro 15. El acto psicoanalítico*. Clase del 15 de noviembre de 1967. Material fotocopiado.

⁴² Seminario Internacional realizado el sábado 24 de septiembre de 2011 en Casa Refugio Citlaltépetl, Colonia Hipódromo Condesa, Ciudad de México. Organizado por la Nueva Escuela Lacaniana, Delegación México.

“Podemos observar muy bien... que en el acto analítico lo que está en juego es, por una parte, una temporalidad... y, por otra parte, se trata de un pasaje, el “paso” de un lado a otro, de una posición a otra, lo que significa que el acto tiene como resultado una mutación subjetiva, una mutación del sujeto en acto.”

Si es un momento de destitución subjetiva, se entiende, en consecuencia, que en el acto psicoanalítico no hay sujeto. Y, si esto es así, tampoco hay Otro, no hay otro a quien se dirija un mensaje cifrado para que lo revele, como sería el caso, quizás, del acting out. A diferencia de éste, el acto psicoanalítico es efectivamente un acto en sí mismo. Aunque, en último término, el cambio efectuado se verifica en el Otro.

Dice Lacan que “si un día por franquear cierto umbral yo me pongo fuera de la ley, ese día mi motricidad tendrá valor de acto⁴³”. Es decir que hay una transgresión respecto del Otro, eso que se hace nada tiene que ver con el deseo de éste y, sin embargo, tiene que registrarse, pues este registro en el Otro es la verificación a posteriori de que el acto ocurrió. Solo a posteriori es posible dar cuenta de él. El ejemplo que Lacan utiliza es el de Cesar cruzando el Rubicón, dice el 10 de enero del 68 en el seminario del Acto psicoanalítico:

“¿Dónde está aquí el sentido del acto?... Atravesar el Rubicón no tenía para Cesar un significado militar decisivo. Sin embargo, atravesarlo era regresar a la tierra-madre. La tierra de la República, aquella cuya transgresión implica una violación. He aquí algo traspasado.”

Esta cita nos permite apuntar, también, el carácter violento del acto. Es una transgresión, y puesto que es una transgresión, que opera más allá de las maneras prescritas del Otro, es necesariamente de carácter violento, criminal,

⁴³ Ver Lacan, J. *El seminario, libro 15. El acto psicoanalítico*. Clase del 15 de noviembre de 1967.

incluso, puesto que el Otro despliega también sus maneras legales de oponérsele. Pensemos en el caso de nuestras democracias contemporáneas, en donde la protesta debe ejercerse de un modo institucional, pacífico, legal, que entonces se pierde en la pura acción motriz, que no cambia efectivamente nada. Un acto en este sentido, implicaría atentar contra las maneras establecidas por el Otro de manifestarse en su propio campo. Solo así podría efectuarse un cambio en el código mismo (si para mejorar o empeorar, ¿quién sabe?), en la manera como se articula la ley. O, como lo diría Esqué⁴⁴: "...esto quiere decir que [un acto] se hace sin la garantía del Otro, sin la autorización del Otro." Nos permitimos tomar, también de su texto, el siguiente resumen de lo que implica, entonces, el acto psicoanalítico:

"1) Un corte, o sea, un antes y un después, lo que implica un cambio subjetivo en el agente del acto.

2) Una temporalidad, se produce en un determinado momento, en el instante del "momento electivo".

3) Una transgresión, puesto que hay un límite que se traspasa.

4) Se efectúa sin la autorización y sin la garantía del Otro."

Así pues, el acto psicoanalítico no está en el nivel de lo que se puede calcular o anticipar; no está en el nivel de lo que es interpretable a la manera de la hermenéutica, es decir, no está en el nivel del sentido, sino de su ausencia; no está, tampoco, en referencia al Ideal del yo. Y si no está en ninguno de estos registros, es porque es efectuado por un agente particular, no el sujeto (ni siquiera el de la enunciación), puesto que implica su destitución, sino el objeto *a*. De ahí que quien realiza el acto es el analista. De ahí también que implica el momento en que el analizante pasa al lugar del analista. O, si queremos ponerlo en términos del discurso del analista, tenemos que:

⁴⁴ Óp. Cit.

$$\begin{array}{ccc} a & \longrightarrow & \$ \\ \hline S2 & & S1 \end{array}$$

Donde, efectivamente, el lugar del agente es ocupado por el objeto **a**. Por eso, el analista está destinado a caer, también, a ser desechado, a pasar de sujeto supuesto al saber a ser un puro desperdicio. Sólo este procedimiento, permite al sujeto ir más allá del fantasma, confrontarse con lo “horrible” del acto psicoanalítico, con la confrontación fugaz pero directa con eso que falta, un momento, la mayoría de las veces, doloroso. Pero necesario para que advenga, finalmente, singular. Excluido, en tanto que está en relación con la singularidad del objeto **a**, no puede ser parte de la serie determinada por el Otro, pues esta modificación afecta al goce, lo especifica. En otras palabras, esta es la condición para devenir, efectivamente uno, que es decir, otro. Uno no como una unidad en la serie donde la excepción es el S1, es decir, no como uno del pacto simbólico que presupone la exclusión del Padre. Sino uno, en tanto singularidad de relación con el goce. En donde la serie es, como diría Zizek, la “serie de excepciones”. Es posible que al final de un trayecto analítico no queden 2 (el que hablaba y el que escuchaba) sino dos unos, cada cual confrontado con su propia falta, con su propia miseria que es, al mismo tiempo, su propio punto de apoyo para situarse en el mundo.

II.IV. Aterrarse de uno mismo

En el horizonte último del marxismo estaba, si dudas, la revolución proletaria, punto de emancipación definitivo, más allá de los preceptos religiosos, más allá de las ideologías legitimadoras y, quizás sobre todo, más allá de la explotación capitalista con su inmenso aparato productivo.

La crítica de la economía política ocupó un lugar central en todo el edificio marxista y es referencia obligada (o debería serlo) de todo pensamiento de izquierda. Esta vía del marxismo ha sido campo fértil para la reflexión política, económica y filosófica. La revolución, dijimos, está en el horizonte último de todo este análisis.

Pero esta revolución debe ser efectuada por una clase social en particular. Una clase que no existe como tal, que, aparentemente, tiene que advenir a partir de una serie de condiciones concretas. En este advenimiento, las estructuras económicas y políticas deberían quedar superadas. Nos referimos, por supuesto, al proletariado.

Esta categoría es el elemento clave sobre el que nos cuestionaremos en este apartado para mostrar cómo la emergencia de una clase social como esta, pasa de manera inevitable por un gesto de negación que la funda de manera definitiva, un gesto que la lleva, literalmente, a perder la realidad en la que vive, obligándola a situarse en un lugar diferente. Esa era, al menos según la lectura que aquí se realiza, la intención final de Marx, la meta última del filósofo alemán. Expresada de manera emotiva al final de su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (2004):

“El cerebro de esta emancipación es la filosofía; el proletariado es su corazón. La filosofía sólo puede traducirse en lo real mediante la supresión del proletariado, y el proletariado sólo puede suprimirse cuando la filosofía se convierte en realidad.” (pág. 73).

De esto se sigue que la pregunta crucial para este trabajo es ¿en qué consiste la formación del proletariado y cómo llegaría a realizar la revolución? En tanto que es finalmente ahí el lugar donde cae todo el proyecto marxista como

posibilidad efectiva de realización. Para responder esta pregunta seguiremos a Marx en dos textos fundamentales para la cuestión: *El manifiesto del partido comunista* y su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.

En el primero de ellos, Marx, después de describir el funcionamiento de la burguesía y los efectos que tiene no sólo en el terreno económico, sino en el político y en todo el campo social, pasa a hablar del proletariado. Lo ubica, de inmediato como el opuesto dialéctico de la burguesía: su producto más refinado y, por lo tanto, el que está en condiciones de destituirle, dice: “Pero la burguesía no ha forjado solamente las armas que le darán muerte; ha producido también a los hombres que empuñarán esas armas: los obreros modernos, los proletarios.” (1998, pág. 28).

De inmediato los coloca en oposición directa, y dejará un campo social entre ambos formado por los pequeños industriales, los comerciantes, lo artesanos, etc. Es interesante notar que Marx identifica de entrada a la clase obrera con el proletariado. Sin embargo, como veremos, esta relación no es tan estable como parece en un primer momento. Es decir, que en último término, no será posible identificar al proletariado *solamente con* la clase obrera. Esto es importante porque nos recuerda que “proletariado” no es solamente una masa de personas explotadas e inconformes, sino, fundamentalmente, una función, una función de agente cuyo acto privilegiado será el de la revolución.

La clase obrera es, entonces, producto de la burguesía, en tanto que es una pieza del engranaje productivo y, simultáneamente, una mercancía que tiene que “venderse al detalle” (Ibíd.) para garantizar su subsistencia. Mercancía que tiene un precio más o menos determinado y que se reduce al costo de sus medios de subsistencia. Es decir, que el obrero no recibe más salario que el que vale en

tanto mercancía: aquel que le permite mantener las fuerzas suficientes para seguir trabajando.

El obrero queda así, inmerso en un gran sistema que lo especifica, lo contiene, lo limita y lo mantiene según un orden jerárquicamente establecido que, en última instancia, responde a los fines del desarrollo financiero. En este gran sistema, el obrero accede a un orden perverso de igualdad, cosa que no es menor, pues muestra cómo la noción de igualdad tiene desde el inicio un costado perverso: “Por lo que respecta a la clase obrera, las diferencias de edad y sexo pierden toda significación social. No hay más que instrumentos de trabajo, cuyo coste varía según el sexo y la edad.” (Ibíd. Pág 30). Es posible observar cómo, al menos, las diferencias referentes a la sexualidad y a la generación quedan borradas. Esto no es poco, pues tiene, en el largo plazo, consecuencias importantes para la subjetividad⁴⁵. Implica, pues, que el obrero queda despojado de dos de sus más inmediatas cualidades positivas: su edad y su sexo, para ser insertado en una red de relaciones donde el valor de cambio le asigna su lugar.

Las condiciones concretas del obrero no pasan, por supuesto, de manera tranquila. Esto lo lleva a plantear una lucha contra la burguesía. Esta posición de lucha, sostenemos, es lo que le da su cualidad de proletariado.

En un primer momento, el proletariado inicia una lucha más o menos aislada, dirigida contra el burgués concreto que los explota, forman pequeñas uniones, pero el movimiento no tiene la fuerza de ir más allá de sí mismo, en tanto que parte de la exigencia por satisfacer ciertas necesidades básicas. Un proletario que se opone al burgués en esta etapa inicial, no apunta todavía a la revolución total de la sociedad, sino a una mejora más modesta en sus condiciones de vida.

⁴⁵ Para un interesante y amplio estudio a este respecto, remitimos al libro *El arte de reducir cabezas*, del filósofo francés Dany-Robert Dufour.

Esto no es, advierte Marx, sino el uso político que la misma burguesía hace del proletariado, poniéndolo a luchar no contra ella misma, sino contra ciertos sectores menores de la burguesía, como la burguesía no industrial, los pequeños burgueses o, los restos de una clase social anterior, como la monarquía. Así pues “cada victoria alcanzada en estas condiciones es una victoria de la burguesía.” (Ibíd. Pág 32). Es notorio cómo la burguesía genera sus propios mecanismos de control. Las sociedades occidentales contemporáneas están hoy mucho más cerca de eso, en tanto que cada vez más buscamos las soluciones “formalmente instituidas” de oposición, renunciando a priori a opciones que puedan ser más frontales y violentas. Para decirlo en términos nuestros, el proletariado, en esta etapa, tiene mucho de acción y nada de acto.

Un segundo momento de la lucha se da con el incremento en número del proletariado y su concentración cada vez mayor en masas, que le posibilita adquirir cada vez más conciencia de su fuerza. La desaparición paulatina de las diferencias en el salario hace del proletariado cada vez más una masa más consistente. La vida se precariza con velocidad y las confrontaciones comienzan a ser más frontales y simplificadas, comienza, pues, a tener el matiz de una lucha de clases, y no solamente del conflicto aislado entre un obrero y su patrón.

La clase obrera empieza entonces a organizarse de una manera más compleja y amplia. Se asocian con otras organizaciones obreras y forman coaliciones que se oponen cada vez más a la burguesía como clase. Esto se logra por el uso de los medios de comunicación industriales que se vuelven en contra de sus creadores por el artificio del proletariado. Esta organización cobra alcances nacionales e, incluso, internacionales. Y cada vez es más claro que “toda lucha de clases es una lucha política” (Ibíd. Pág. 34), lo que lleva al proletariado a instituirse como partido político cuya fuerza, sin embargo, “vuelve sin cesar a ser socavada por la competencia entre los propios obreros.” (Ibíd. Pág. 35). Esto permite

observar que no hay hasta ahora una conciencia plena de universalidad en la lucha proletaria, que los intentos por generar un movimiento de alcances superiores, queda coartado por las luchas particulares y los intereses concretos de quienes las realizan. El propio proletariado juega en contra suya, aunque, dice Marx, a pesar de esto, la lucha resurge cada vez con más fuerza.

Una tercera etapa de la lucha proletaria es aquella donde se vuelve efectivamente revolucionaria. Esto no se da sin un elemento que es de suma importancia, que Marx describe así:

“Finalmente, en los periodos en que la lucha de clases se acerca a su desenlace, el proceso de desintegración de la clase dominante, de toda la vieja sociedad, adquiere un carácter tan violento y tan agudo que una pequeña fracción de esa clase reniega de ella y se adhiere a la clase revolucionaria, a la clase en cuyas manos está el porvenir.” (Ibíd. Pág. 36)

Hay dos cosas que nos interesan. La primera es el “carácter tan violento y tan agudo” de la lucha de clases. Nos interesa porque nos pone en la pista de que no estamos hablando de un proceso pacifista, es un proceso que presupone el conflicto violento. Uno no puede esperar que los capitalistas renuncien así como así a sus propiedades. A lo sumo, en nuestros días, llegan a formar fundaciones que por un lado, les permiten deducir una buena cantidad de impuestos y, por otro, garantizan que el estado de cosas se mantenga igual. Muchas de las asociaciones civiles que de alguna u otra forma se dedican a “luchar contra el orden establecido”, son en última instancia financiadas por esas fundaciones. Este es otro ejemplo de la acción como opuesta al acto.

Pero mucho más que este aspecto, nos interesa de la cita anterior aquel en donde “una pequeña fracción de esa clase reniega de ella”. Tenemos aquí algo del orden de la negación que especifica un elemento muy importante: la revolución proletaria no se realiza sin una pérdida en la clase dominante. Esa pérdida, nos dice Marx, corresponde al “sector de ideólogos burgueses que se han elevado hasta la comprensión teórica del conjunto del movimiento histórico.” (Ibíd. Pág. 36). Algo cae, en el otro, para que el proletariado devenga *totalmente tal*.

A partir de ahí, el proletariado se sostiene como una clase verdaderamente revolucionaria. Sólo después de esta tercera etapa, señala Marx que:

“Las condiciones de existencia de la vieja sociedad están ya abolidas en las condiciones de existencia del proletariado. El proletariado no tiene propiedad; su relación con su mujer y con los hijos no tiene nada en común con las relaciones familiares burguesas; el trabajo industrial moderno, el moderno yugo del capital, que es el mismo en Inglaterra que en Francia, en Norteamérica que en Alemania, despoja al proletariado de todo carácter nacional. Las leyes, la moral, la religión son para él meros prejuicios burgueses, detrás de los cuales se ocultan otros tantos intereses de la burguesía.” (Ibíd. Pág. 38)

¿Por qué esto es importante? Porque lo dice claramente: el proletariado no tiene nada. Opera en la sociedad como el conjunto de desposeídos de toda propiedad, de toda familia, de toda identidad. Para decirlo en nuestros términos, ocupa el lugar de la falta. Es crucial notar cómo hay un movimiento de doble negación involucrado en todo esto. Primero, una fracción de la burguesía tiene que renegar de sí y adherirse al proletariado, generar una pérdida en el campo mismo de la burguesía. Después, el proletariado tiene que renunciar a toda ilusión y aceptar radicalmente que está desposeído de todo. Es decir, introducir la pérdida radical en sí mismo, así lo aclara líneas más adelante Marx:

“Los proletarios no pueden conquistar las fuerzas productivas sociales sino aboliendo **el propio modo de apropiación en vigor** y, por tanto, todo modo de apropiación existente hasta nuestros días. **Los proletarios no tienen nada propio que consolidar; tienen que destruir todo lo que, hasta ahora, ha venido garantizando y asegurando la propiedad privada...** El proletariado, capa inferior de la sociedad actual, no puede alzarse, no puede erigirse sin hacer saltar por los aires toda la superestructura de estratos que conforman la sociedad oficial.” (Ibíd. Pág. 39, negritas nuestras)

El proletariado está destinado entonces, en Marx, a terminar con todo de una buena vez. Y ese terminar con todo implica, también, su disolución como clase. Es decir, que la realización del proletariado coincide con su desaparición. Pero para eso es necesario que pueda asumirse totalmente desposeído, en la peor de las condiciones posibles de existencia. Lo cual no es sencillo, puesto que hay todo un marco ideológico que lo sostiene en su lugar, que le marca una realidad y lo sitúa en las coordenadas, sí, de una ilusión, pero de una ilusión estable que por más falsa que sea es espontáneamente más fácil de sostener que la plena conciencia de que no se es nada, que lleva inevitablemente a un acto del que no se tiene ninguna garantía.

Es por eso que hay que realizar esta lectura del *Manifiesto* junto con la lectura de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* donde, si bien Marx analiza el contexto particular de Alemania, terminará por extraer de ahí, unas magníficas consecuencias universalizadoras para la lucha proletaria.

El camino que traza Marx (2004) no es nada sencillo ni agradable. Su propuesta, muy a menudo pasada por alto cuando se lee el texto citado es la siguiente:

“Hay que hacer de la opresión real una aún más opresiva, añadiendo a ella la conciencia de la opresión; hay que hacer la vergüenza aún más vergonzosa, volviéndola pública. Hay que presentar cada una de las esferas de la sociedad alemana como la *partie honteuse* de esta sociedad; hay que obligar a estas relaciones fosilizadas a danzar, ¡cantándoles su propia melodía! Hay que enseñar al pueblo a *aterrarse* de sí mismo, para darles coraje.” (Pág. 55).

Estamos en estas líneas, nos parece, frente al Marx más osado, más profundo y más interesante. El proletariado tiene que confrontarse, antes que nada, consigo mismo. Llevar sus condiciones de opresión al mayor de los extremos soportable, aterrarse de sí e identificarse con eso que le aterriza, sólo así puede, de manera profunda y fundamental, terminar con la lógica perversa del capital. Esto tiene las consecuencias más radicales que se dejan ver hacia el final del texto. Citamos en extenso:

“Ninguna clase de la sociedad burguesa siente la necesidad ni posee la capacidad de emancipación general hasta que es obligada por su situación *inmediata*, por la necesidad *material*, por sus propias *cadena*s... [la posibilidad positiva de la emancipación alemana] se encuentra en la formación de una clase cuyas *cadena*s son *radicales*, de una clase de la sociedad civil que no es ninguna clase de esta sociedad, de una categoría que es la disolución de todas las categorías, una esfera que posee un carácter universal a la vez que sufrimientos universales y que no reclama para sí ningún *derecho particular*... en una palabra, ella constituye la ***pérdida total del hombre***... esta disolución de la sociedad... es el proletariado... *La emancipación del hombre alemán es la emancipación del hombre.*” (Ibíd. Págs.71, 72, 73, todas las cursivas en el original, negritas nuestras).

El proletariado es, pues, eso que ocurre en el momento en que se es capaz de asumir que no se tiene nada, la radicalidad de la desposesión, el elemento aterrador en uno mismo, la disolución de toda la sociedad con todas sus identidades particulares. Aunque puede alegarse que el proletariado llega a la revolución por un proceso, es evidente que no basta con el proceso, debe haber

un momento de ruptura en el que se articula, en el que decanta la totalidad del proceso. Sólo entonces se accede a la dimensión del acto, más allá de la acción que no termina nunca de estar sostenida por el propio sistema. El proletariado es pues, el momento milagroso en el que la sociedad se sabe radicalmente en falta.

II.V. Anudamientos

Hasta aquí, es momento de hacer un corte y evaluar, según nuestro esquema metodológico, lo que hemos dicho. Es momento, pues, de realizar algunos anudamientos entre los tres campos en juego. Recordamos que lo que interesa es tomarlos en su gesto negativo compuesto por 1) La falta, 2) El acto, 3) La violencia, 4) La poética.

Hemos podido mostrar cómo la dimensión de la falta está presente en cada uno de los discurso de una manera fundamental. En el caso del cristianismo, hay una pérdida de origen articulada en la distancia que lo separa de Dios. Para el cristiano, la dimensión de la falta está presente desde un principio. ¿Cómo colmar eso que va desde la persona particular, hasta el nivel de Dios? ¿Cómo ir más allá de la relación de la ley y el pecado? La respuesta: el amor. No cualquier amor: el agápe. Cómo vimos este consiste fundamentalmente en el acto divino de introducir la brecha en sí mismo, de separarse de su totalidad, de morir. El cristiano está entonces convocado a la realización de ese mismo acto, es decir, de reconocer plenamente la falta en sí mismo y abrir también ahí un campo que lo saca del la ley. Evidentemente este acto es violento. Lo extrae de sí mismo, es prácticamente un suicidio estrictamente en sus términos simbólicos, lo que no quiere decir que sea simulado, sino todo lo contrario, es quizá la forma más radical de suicidio, pues supone la ruptura con todas las determinaciones simbólicas que sostienen a la persona. El amor implica la muerte, que es siempre un corte

violento. El agápe es, decíamos, no eso que une, sino fundamentalmente eso que separa. O dicho de otra forma, el acto de negación que el cristiano tiene que realizar en sí mismo para poder acceder a una forma de vínculo distinto: la iglesia. La iglesia es, pues, una comunidad de iguales. Pero que no lo son por sus cualidades positivas, sino en tanto que han realizado y buscan realizar cada vez, el gesto del agápe. Esto hace que no haya homogeneidad, pues cada uno se relaciona con eso de manera singular. Por lo tanto, lo que los hace comunes, es la brecha. Cada uno es cristiano de manera singular con otros que también lo son. La paridad no se basa en lo homogéneo positivo “todos son cristianos” sino en el orden de la excepción: “todos son cristianos porque cada uno lo es a su manera”. Por eso, para Kierkegaard, el cristiano es, irremediabilmente, un solitario que, sin embargo, no está solo. Vemos cómo se invierten entonces las cosas: la manera cristiana de acceder a la igualdad es relacionándose particularmente con lo que falta en uno mismo, con la negación radical de sí, y no con su afirmación, de ahí, nuevamente, las paradójicas palabras de Cristo: “El que halla su vida, la perderá; y el que pierde su vida por causa de mí, la hallará.” Mateo 10:39. Sólo en este momento algo nuevo puede emerger.

En el caso del psicoanálisis, la falta es estructurante del sujeto. El sujeto no es sin falta, lo que es decir que no es sin objeto, sin objeto **a**. Contrario a la psicología normalizadora. La apuesta del psicoanálisis no es en modo alguno la normalización del yo ni su fortalecimiento, sino la confrontación radical del sujeto con su falta, con la dimensión de su deseo, pues, en última instancia, es esa falta la que lo especifica como singularidad. La posición del analista, consiste en colocarse como semblante del objeto, en el lugar del resto, que, en última instancia, una vez producido el acto, se devela como lo que es: una pura nada. Así pues, cae el analista y cae el sujeto en su destitución que es, simultáneamente, su realización como sujeto, en tanto insustancial.

Este acto es, como se observó, del orden de la violencia, en tanto que para realizarse tiene que hacerlo sin la autorización del otro, queda como transgresión y abre entonces nuevas coordenadas para el código simbólico, otros lugares posibles donde el sujeto puede inaugurarse de manera inédita. “Pasar a otra cosa” diría Allouch. Pero hacerlo implica justamente dimensionar y confrontarse con la verdad radical: el sujeto está dividido, algo falta, algo se perdió irremediablemente, en última instancia, no es nada.

Es solamente a través de este acto como ocurre, aquí también, la posibilidad de lo nuevo. Eso que falta ya no se padece, se asume. Ya no genera impotencia, sino que abre la dimensión de la creación radical, la posibilidad de generarse de manera inédita asumiendo desde un inicio que no se es y que no se puede todo. Sólo así, el sujeto se especifica como uno, con su goce particular que ya no le domina, sino que, en ciertos términos, controla y disfruta. Está solo, como el cristiano, pero, quizás por primera vez, hay efectivamente otros, que aunque uno no puede saber totalmente, entiende que, al final, se las arreglan singularmente como pueden con la propia dimensión de su pérdida, su goce, su deseo y que ninguno de ellos puede colmar eso que falta en sí.

En el caso del marxismo, el proletariado es convocado a vérselas, también, con lo que falta. ¿Qué le falta? Todo. Sólo renunciando a sus precarias condiciones de vida y afirmándose desde ningún lugar, es decir, desde el gesto de negarse a sí mismo toda cualidad, puede, efectivamente devenir revolucionario. Si bien hay un proceso donde esto se va elaborando, la dimensión en que ocurre, es del orden del acto, del Acontecimiento, si queremos usar un término de Alain Badiou. Algo acontece y eso que acontece está en relación directa con asumir la propia falta, con desvincularse radicalmente de todos los lazos que sujetan a la burguesía. Vimos también cómo Marx incorpora como parte fundamental la negación de una porción de la burguesía en beneficio del proletariado.

Es claro en la lectura cómo, para Marx, la revolución no ocurre sin violencia, una violencia que sólo puede ser efectiva si se cumplen las condiciones arriba mencionadas, y que, entonces, produce una inversión radical: les da aquellos que no tienen nada, la posibilidad de hacerse presentes en el mundo, de sostener un nuevo orden inaugural que rompa de manera profunda con la burguesía y deje de ser la simulación de la acción que solamente reproduce las condiciones establecidas de dominación.

Es importante notar cómo el gesto de negación se da, en los tres casos, en dos lugares, en el lugar de lo que sostiene cierta ilusión y en el lugar de quien la suscribe Dios/cristiano, analista/analizante, burguesía/proletariado. Si queremos decirlo en psicoanalítico, en el lugar de la falta en el Otro que es correlativa, que se engarza, con la falta en el sujeto particular.

Así pues, lo que tenemos son tres lugares que partiendo no de la afirmación positiva de lo que se es, sino del despojo radical de ello, en un acto de suicidio simbólico, violento, logran abrir, cada uno en su dimensión, la posibilidad de un más allá de lo determinado por el Otro/otro. Y, más radicalmente, como nos esforzaremos por mostrar a continuación, logran poner en escena la verdadera otredad: el prójimo.

Capítulo III

AMARÁS A TU PRÓJIMO... Y, ¿QUIÉN ES MI PRÓJIMO?

Plantear la cuestión del prójimo es un asunto complicado. Como se sostuvo en el capítulo I, el prójimo tiene que ver con lo radicalmente otro. Falta modular tal afirmación y darle coordenadas más precisas que nos permitan cernirlo para los propósitos de este trabajo. Nos permitiremos aquí desarrollar la cuestión más a profundidad y en su localización específica en el discurso del cristianismo.

Es correcto rastrear el origen de la noción de prójimo en el cristianismo. Primero porque es en este contexto discursivo donde aparece originalmente con toda su fuerza y especificidad. Segundo, porque la definición que tenemos en español del término no satisface en absoluto ni se presta enteramente para los fines de este trabajo.

El diccionario de la Real Academia Española de la Lengua (2001) lo define como: **“Prójimo.** (Del lat. *proximus*). Hombre respecto de otro, considerados bajo el concepto de la solidaridad humana”. Esta definición no nos dice mucho más de lo que ya circula en la semántica cotidiana. Un prójimo se concibe, así, como un otro, un otro que es solidario, pero, incluso, cualquier otro. Decir “bajo el concepto de la solidaridad humana” no añade mucho, pues lo deja en la coordenada simple del “semejante”. Así, pues, si bien la definición de la Real Academia Española no es errónea, tampoco es suficiente como para darnos puntos de apoyo claros, pues no deja de colocar al prójimo únicamente en su dimensión de semejante. Si uno, defraudado, va y levanta el diccionario de Corominas, encontrará que la palabra aparece básicamente igual que en el diccionario de la RAE, en referencia al latín *proximus*: el que está cerca, el semejante, y ninguna de sus acepciones difiere de forma sustancial de este significado.

De esta forma, la consulta en referencia al uso corriente del término resulta infructuosa. Es necesario, entonces, ir a la fuente donde lo encontramos: la Biblia y, de manera más específica, el Nuevo Testamento y las referencias que en él hay a la figura del prójimo. Este procedimiento implica un breve despliegue exegético de los textos neotestamentarios para poder notar con claridad cómo queda definida, de una manera poco explícita, dicha noción.

La primera vez que aparece el término prójimo dentro del contexto del mandamiento del amor es en el Antiguo Testamento, en el libro de Levítico 19:18: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”. Próximo (del hebreo “Rea”), en este contexto, designa a un vecino. Es decir, a una persona que es cercana, que pertenece al mismo pueblo, el pueblo de Israel, en este caso. Un matiz importante que perfila nuestro interés es que “prójimo” se opone al término “hermano”, ya que este último es tal de manera involuntaria por la relación natural de sangre, lo que lo hace “otro yo⁴⁶”, perteneciente a la misma familia, en tanto que “prójimo” refiere a alguien exterior a la mismidad familiar, en ese sentido, “es otro que yo, otro que para mí puede ser realmente ‘otro’”⁴⁷. A lo largo del AT, la palabra no tiene demasiada relevancia pues su uso se mantiene en este sentido. Será hasta llegar a los evangelios cuando el término reaparezca con un matiz que nos interesa.

Ya en el Nuevo Testamento, encontraremos nuevamente la enunciación del mandamiento. Después de haber caído prácticamente en el olvido y de no ser un mandamiento al que se le diera una importancia capital, los evangelios sinópticos van a mostrarlo en el centro de la ética cristiana, las referencias las encontramos en los pasajes paralelos de Mt. 5:43; Mr. 12:31,33; Lc. 10:27. La significación etimológica de la palabra (plesión) en griego, es básicamente la misma que ya veíamos: vecino.

⁴⁶ Cf. Vocabulario Bíblico en: hjj.com.ar/vocabib/art/prójimo.html, consultado el 2 de mayo de 2013.

⁴⁷ *Ibid.*

Ahora bien, es necesario analizar al menos uno de estos pasajes para captar lo que está más allá de la etimología y que se transparenta, como un gesto, en el relato evangélico. El mismo pasaje nos servirá para analizar la cuestión del prójimo y añadir alguna cosa a la cuestión del amor. Lucas 10:25 en adelante, narra el conocido relato del buen samaritano. El contexto es el siguiente: frente a la interrogante por la manera de obtener la vida eterna, Jesús acuerda con aquel que le interroga que esto tiene que ver con el amor a Dios y con el mandamiento de amar al prójimo como a ti mismo. El hombre le hace una pregunta directa, que coincide con nuestra pregunta: “¿Y quién es mi prójimo?” Ante esa pregunta, Jesús refiere la historia de un hombre judío que es asaltado en el transcurso de un viaje. Lo roban y lo golpean dejándolo medio muerto. Nos permitimos citar en extenso:

“(31) Aconteció que descendió un sacerdote por aquel camino, y viéndole, pasó de largo. (32) Así mismo un levita, llegando cerca de aquel lugar, y viéndole, pasó de largo. (33) Pero un samaritano, que iba de camino, vino cerca de él, y viéndole, fue movido a misericordia.”

La narración continúa con el samaritano ocupándose del bienestar del judío. Jesús pregunta después: ¿de estos tres, quién fue el prójimo del que cayó en manos de los ladrones? (36), la respuesta: el que usó de misericordia, es decir, el samaritano.

Para captar más profundamente el relato, es necesario recordar que los judíos y los samaritanos estaban divididos por algo que hoy llamaríamos “odio racial”, pues los primeros sostenían ser puros de sangre ya que, cuando fueron deportados a Babilonia, no se mezclaron con los habitantes de ésta nación. Mientras que los samaritanos, conquistados por los asirios, se vieron envueltos en un fenómeno de mestizaje cultural y sanguíneo. Así, para los judíos, los

samaritanos no eran dignos de adorar a Dios en el Templo de Jerusalén. Sorprende pues, del relato, que es justamente un samaritano y no alguno de los pertenecientes a las “buenas clases” judías, quien ayuda finalmente al hombre en desgracia.

A partir de aquí, se ha señalado tradicionalmente que uno debe amar a su prójimo igual que el samaritano lo hace con el judío, es decir, ser movido a misericordia frente a los otros en necesidad. Una mirada más atenta permite ver, sin embargo, que tal afirmación pasa por alto lo más sustancial del pasaje. Es necesario mirar cuidadosamente la estructura de la pregunta: a primera vista uno supondría que el judío es el prójimo sobre quien se ejerce el acto de amor. Pero el texto dice justo lo contrario, ya que la pregunta que le hacen a Jesús es “¿quién es mi prójimo?” La pregunta que Jesús devuelve es “¿quién fue el prójimo de este hombre?”, es decir, del hombre en desgracia. Es claro, entonces el sutil movimiento que Jesús realiza: lo que pone en escena no es que haya que seguir el modelo del samaritano, pues en la estructura del relato es *el samaritano y no el judío* quién resulta ser el prójimo. La conclusión extraña que obtenemos si lo leemos así es: ama al samaritano/prójimo como lo amó el judío/tú mismo. Esta extrañeza quizás nos ponga en la pista de atrapar algo de lo que el texto transmite de manera fundamental. Encontramos, por supuesto, un movimiento doble. Es el samaritano el que deviene prójimo en un primer momento, el judío es el que tiene que amar al samaritano después de haber sido ayudado por él. Es decir, tiene que amar a aquel que se supondría que debe aborrecer. Pero para poder hacerlo, el otro tuvo que haber hecho algo, considerar también al judío como prójimo. ¿Qué cosa más terrible que deberle la vida a quien se odia? ¿Qué cosa más terrible que admitirse totalmente impotente frente a aquel que debería estar por debajo de uno mismo y, además, tener que recibir su ayuda? ¿No pierde el judío todo su orgullo frente al “benevolente” samaritano?

¿Qué es entonces un prójimo? En un interesante libro titulado justamente así, *El prójimo*, Isidoro Vegh analiza también la cuestión de la fórmula “amarás a tu prójimo como a ti mismo”. Él, sin embargo, cuestiona la noción “ti mismo” y la separa de cualquier referencia yoica y, por lo tanto, narcisista, derivando de ahí conclusiones que me parecen importantísimas para el psicoanálisis. Pero no deja de ser interesante que no cuestione también el término “prójimo”.

Slavoj Zizek (*El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, 2009), valiéndose de Kierkegaard, va a sostener que el movimiento que, primero el samaritano y luego el judío, tienen que hacer es el de “odiar al amado por amor”. ¿A qué se refiere? A que justamente el prójimo será esa nada que queda una vez que la persona es despojada de todas sus determinaciones simbólicas y sus identificaciones imaginarias, es decir, una pura nada. Dicho de otra manera, para que el samaritano pueda concebir al judío como su prójimo, tiene que negar radicalmente su “yo”, su identidad, su historia, sus luchas, su odio, toda coordenada que lo sitúa en el mundo; pero, en ese mismo movimiento, despoja al judío de lo mismo, este último tiene que renegar de sí, de su linaje, de su pureza, de su orgullo identitario para dejarse ayudar. El momento del prójimo es ese en el que uno ve en el otro el puro horror de una cosa vacía que se aparece como totalmente otra (el judío en su pura miseria) y, sin embargo, coincide con la propia vacuidad. El otro sólo puede ser mi prójimo, digamos, cuando me enfrento a su horror, a eso que lo hace inasimilable, absolutamente distinto a mí y que, sin embargo, me recuerda que, al final, ninguno de los dos es efectivamente algo.

Es decir que, en primer lugar, un prójimo es algo que se produce, que no está ahí siempre, que ocurre y se desvanece, un acto, como un gesto. Ese acto produce un prójimo, dos prójimos, en el caso del pasaje citado. Por otro lado, no es del orden del yo, sino que implica tanto de un lado como del otro, la negación

radical del yo. Uno podría estar tentado incluso a llevar esto a un plano ontológico y decir que un prójimo es una brecha que se abre en el orden del ser. El samaritano tiene que negar, precisamente su *ser samaritano* y despojar al judío de su *ser judío*. Es este gesto fundamental de la emergencia del prójimo lo que nos interesa para este trabajo. Pues no se da con un semejante al que puedo referir a mí mismo, sino con algo que es inasimilable de ese otro, que me amenaza de forma radical pero que me permite acceder a un orden en el que quizá haya un punto de igualdad genuina: no en lo que somos de manera positiva (como sostendría la corrección política contemporánea: “somos... humanos, ciudadanos, individuos, etc.”) sino en la brecha, en el vacío, en la nada que encumbra en lo más íntimo de cada uno.

Para abordar este tema, es sin duda necesario recordar la dimensión que Freud encuentra en el *Proyecto de psicología para neurólogos* (2004) referente al otro. Postula en ese texto que, cuando al bebé se le presenta un complejo perceptual que es un semejante, habrá siempre una dimensión asimilable:

“Supongamos ahora que el objeto que brinda la percepción sea parecido al sujeto, a saber, un *prójimo*. En este caso, el interés teórico se explica sin duda por el hecho de que un objeto *como este* es simultáneamente el primer objeto-satisfacción y el primer objeto hostil, así como el único poder auxiliador. Sobre el prójimo, entonces, aprende el ser humano a discernir. Es que los complejos de percepción que parten de este prójimo serán en parte nuevos e incomparables –p. ej., sus *rasgos* en el ámbito visual... y así el complejo del prójimo se separa en dos componentes, uno de los cuales impone como una ensambladura constante, se mantiene reunido como una *cosa del mundo*, mientras que el otro es comprendido por un trabajo mnémico... (pág. 376).

Esta dimensión inasimilable del prójimo, que Freud refiere como *la cosa del mundo*, será retomada por Lacan en su seminario 7, *La ética del psicoanálisis*, para mostrar justamente el núcleo de goce en el Otro/otro que me amenaza,

digamos su dimensión real en tanto imposible de ser asimilada por el sujeto. Pero, también, el núcleo en el mismo sujeto. El seminario de la ética transcurre en relación a esto, sin embargo, para el presente apartado, abordaremos la cuestión desde un lugar diferente que incluye estos dos, pero que nos permite, también, hacer una relación más clara con las consecuencias de lo que el psicoanálisis plantea y la dimensión de las discusiones éticas.

Seguiremos entonces el camino trazado por Slavoj Žižek (2010) en un ensayo titulado *Prójimos y otros monstruos: un alegato a favor de la violencia ética*. Que es parte del libro *El prójimo. Tres indagaciones en teología política*. Del cuál es coautor. En este ensayo, Žižek discute ampliamente con las concepciones éticas contemporáneas que postulan la presencia del otro/semejante como el inicio de la reflexión ética. En tales posturas podemos contar a Emmanuel Levinas, Judith Butler o Umberto Eco⁴⁸. Sobrevolamos pues, el texto de Žižek para extraer de él, eso que nos permita situar la noción de prójimo que en su lectura se desprende del psicoanálisis.

En consonancia con lo que veníamos diciendo, a saber, que el psicoanálisis realiza un acto de destitución subjetiva, dejando al sujeto confrontado con su propia falta, partiéndolo irremediabilmente, situándolo en el lugar de la falta en el Otro, podemos captar de manera más o menos simple, que lo que tenemos, en tanto sujetos del significante, es, desde el inicio una brecha que nos separa de nosotros mismos, de tal forma que no hay posibilidad de decirnos todos. Esto que podría ser un elemento trágico, constituye, por el contrario, una fuente de libertad, como dice Žižek (2010):

⁴⁸ Si bien Žižek no se refiere en el texto específicamente a Eco, éste parte, como lo vimos en el cap.1, de la noción según la cual “cuando el otro entra en escena, aparece la ética”.

“Lacan, por el contrario, admite una autonomía subjetiva mucho más fuerte: en la medida en que el sujeto ocupa el lugar de la falta en el otro, puede llevar a cabo la separación y suspender el reino del gran Otro; en otras palabras, separarse de él.” (pág. 185).

Ahora bien, que el sujeto ocupe precisamente ese lugar y que pueda, en efecto, separarse del gran Otro, implica que cualquier sujeto puede hacerlo. Implica que *todo sujeto se especifica como falta en el gran Otro*. Por lo tanto, hay una dimensión irreductible, real, en todo sujeto, una dimensión que no es del orden imaginario, ni del orden simbólico. Una dimensión efectivamente monstruosa. Esta dimensión, ya lo habíamos dicho, es la que la ética contemporánea se esfuerza por ocultar.

Es necesario, entonces, considerar que esta dimensión implica precisamente un abismo, un abismo frente al Otro y frente a los otros. El señalamiento radical del psicoanálisis respecto de la nada irreductible en la que se funda el sujeto, coincide plenamente con la manera como emerge un prójimo en el cristianismo. Por lo tanto, la base de la relación con mi prójimo, no podría ser en ningún caso su presencia efectiva. Es decir, no es posible suscribir la ética ni por el lado de la razón, puesto que se basa en el orden simbólico incompleto, pero tampoco por el lado más peligroso de la comprensión, del otro como especular, semejante a mí. Sino solamente por el lado de la diferencia radical. Aceptando no que “todos somos humanos” sino que todos somos radicalmente diferentes, en tanto que cada uno se relaciona de manera distinta con el goce, en tanto que cada uno se separa de manera particular del deseo del Otro. Como dice Žižek (2010):

“Lejos de socavar la ética (en el sentido de hacerme en última instancia no responsable: ‘no soy dueño de mi mismo, lo que hago está condicionado por fuerzas que me abruma’), esta exposición y esta dependencia primordiales abren la relación propiamente ética de individuos que se aceptan y respetan su vulnerabilidad y sus limitaciones respectivas... El primer gesto ético es, así, abandonar la posición de subjetividad absoluta autopostulada y

reconocer la propia exposición/estado de yecto, el ser abrumado por el Otro (la otredad): lejos de limitar nuestra humanidad, esta limitación es su condición positiva” (Ibid. Pág.186).

Nuevamente, lo mejor del cristianismo coincide con lo mejor del psicoanálisis: solo en la falta se puede situar el lugar correcto frente al mundo y frente a los otros, sólo asumiendo mi propia limitación, puedo no comprender al otro, sino asumir que tampoco él es nada en sí mismo. Cualquier ética que se base en la positividad del ser humano, es sus cualidades sustanciales, está destinada a fallar. El capitalismo, en efecto, alude de manera directa a la ilusión del sujeto completo que, en su vertiente ético-política sabe lo que es, sabe lo que quiere, es capaz de sentir compasión por el otro en su derecho a existir. Incluso discursos tan aparentemente radicales como los orientalismos tan de moda en nuestros días, caen en la trampa. Un budista sabe que el yo es una ilusión, por ejemplo, pero sostiene, en última instancia, la consistencia ontológica: vivimos en una ilusión, pero si logramos salir de la rueda del karma, nos daremos cuenta de que todo es el todo dialogando consigo mismo. Por eso en el budismo se trata de la compasión, no del amor. Solo en el cristianismo encontramos el amor, el agápe, como lo señala Chesterton: el cristianismo se complace en la separación. Lo mismo que el psicoanálisis, porque sabe que, como indica Zizek (2010):

“... la respuesta no debería ser una afirmación de mi derecho a existir en armonía y tolerancia con los otros, sino una idea más radical: ¿Existo, ante todo? ¿No soy, más bien, un agujero en el orden del ser?... soy una amenaza a todo el orden del ser no en la medida en que tengo una existencia positiva como parte de este, sino precisamente en cuanto soy un agujero en ese orden.” (pág. 209).

Nos confrontamos, pues, con lo más monstruoso de la existencia humana. Somos la evidencia directa de que algo salió totalmente mal en el universo. Ahora bien, esto no tendría que ser ninguna posición trágica. La única solución es asumir lo que somos y llevarlo a sus últimas consecuencias.

Hay que notar, también, que este acceso a la nada, es con lo que se confronta el proletariado, como ya se observó, no es que tenga derecho a abolir el orden capitalista y conservar sus privilegios introduciendo cambios modestos en el sistema, es que, precisamente, el proletariado es el lugar preciso que delata la inconsistencia del capitalismo, por lo tanto, no puede aspirar a mantenerse: produce su propio prójimo, su propio otro monstruoso que habita en la burguesía y en la propia clase obrera, prójimo al cual está, en última instancia, convocado a destruir, al tiempo que se destruye a sí mismo. Cualquier relación con un prójimo real es de este orden. Porque, en última instancia, no se trata de quien está concretamente en frente, sino de esa dimensión con la que hay que vérselas. Así pues, el amor no tiene nada que ver con un romántico “los amo a todos”, sino con una indiferencia radical, pues sólo hay en el otro, como en mí, una nada. ¿A dónde nos lleva esto? A la postulación de un tercero que mantenga al otro a una distancia segura. Así, tenemos la figura de Dios en el cristianismo, la figura de la ley en el psicoanálisis y la figura de la Historia en el marxismo. Yo puedo ser singular frente a Dios, pero hay Dios; puedo ser singular frente al goce pero “la madre sigue estando prohibida”; se puede especificar una clase social, pero en referencia a la Historia. Solo en el marco de este tercero que es “un hecho formal trascendental” (Ibíd. Pág 246) podemos habitar en relación con otros sin estar obligados a amarlos en tanto iguales, respetarlos, tolerarlos, aprender de ellos, etc. Sea que entremos por el cristianismo, el psicoanálisis o el marxismo, nos topamos finalmente con una dimensión irreductible en el otro, aunque esta aparezca solamente por un instante. Es necesario notar que ese tercero no es del orden de la totalidad, sino que está en falta, es decir, no se aboga por una “resurrección de Dios”, sino por algo distinto, una tercera posición que no implica ni la sumisión total al Otro, ni el sinsentido existencialista, en otras palabras ni la condena a la obediencia, ni la condena a la libertad, ni el “No goces”, por un lado y el “Goza”, por el otro. Sino algo que se expresaría más o menos como “Puedes, también, no gozar”, o, como lo indica Pablo: “Todas las cosas me son lícitas, mas no todas convienen; todas las cosas me son lícitas, mas yo no me dejaré dominar de ninguna”. 1 Corintios 6:12. El acto de amor, el acto analítico, el acto de asumir

la propia clase social, devienen en la ubicación de algo otro que me es inaccesible, intolerable, pero, también inevitable. Y, frente a eso, nos topamos, como diría Lacan, con “El Padre o lo peor”. Es decir, con una instancia tercera reguladora, condición para relacionarme efectivamente con el otro.

Entonces, “amarás a tu prójimo como a ti mismo” no significa “serás compasivo con él”, muy por el contrario, significa, estarás separado de él, advertido de que, igual que tú, es un monstruo.

Para finalizar, la imagen más adecuada para captar esta dimensión viene, inesperadamente, de la cultura popular en la forma de un monstruo verde y grande: el Hulk. Víctima de un accidente con rayos gamma, un respetable doctor en física deviene una criatura monstruosa que, sin embargo, salva su vida. El doctor se transforma en esta criatura cada vez que se ve sometido a situaciones de tensión. Para evitarlo (pues no puede soportar ser ese monstruo que al aparecer destruye todo a su paso de una forma irracional), se retira a una calmada aldea de la india. En la versión del el filme Avengers, van a buscarlo ante la inminente amenaza de la destrucción del mundo. Cada que es cuestionado sobre cuál es su secreto para mantenerse en calma, evade la pregunta. Hasta que, hacia el final de la película, frente a una gigantesca criatura extraterrestre que asecha, el doctor es capaz de asumir su monstruosidad para pelear frente a ella. Antes de devenir el Hulk, voltea hacia atrás, mira a sus compañeros y dice “¿saben cuál es mi secreto?: que siempre estoy enojado”. Sólo entonces puede no ser superado por el monstruo que lleva dentro, sino usarlo frente a un riesgo superior a las fuerzas de cualquiera, sometiéndolo a un fin más allá de sí mismo. Quizás se trata de eso, de asumir, ante todo, nuestra monstruosidad, sobre todo en los tiempos que corren donde la bestia que asecha parece ser superior a todo lo que hemos conocido.

Capítulo IV

“NO VINE A TRAER PAZ, SINO ESPADA”: CONCLUSIONES

De todo el trabajo anterior es posible obtener algunas conclusiones. Primero que, en efecto, los discursos en juego, al ser colocados en una relación de paralaje especificada por lo que llamamos el Gesto de negación, tienen un punto firme por donde poder ser relacionados. Diríamos incluso, un punto donde coinciden, si bien cada uno atañe a una dimensión específica, a problemáticas específicas, en contextos específicos, no es menos ciertos que los tres realizan un movimiento común que, nos parece, es lo suficientemente sólido como para hacerlos parte de una misma especie. Y que este movimiento tiene efectos de ruptura, efectos efectivamente creadores cuando es puesto en escena en alguno de los tres campos.

Por otro lado, frente a la problemática del capitalismo, los tres discursos se sostienen como posibilitadores de una resistencia efectiva, pues:

1) No se trata en ninguno de afirmar nada del orden de una identidad personal inequívoca y estable, sino todo lo contrario, de reconocer que eso que creemos ser falla radicalmente.

2) Los tres implican el establecimiento de un compromiso con una singularidad que no puede entrar en el simple e inagotable flujo de los intercambios comerciales, pues, en tanto que se especifica como ausencia, no puede tener un valor de cambio.

3) De ninguno de ellos se sigue una política de los derechos humanos como una afirmación humanista de los mismos, no se trata de la comprensión, sino de la serie de excepciones en juego que componen el campo social.

4) En los tres encontramos una posibilidad de creación como producto de un acto, posibilidad que abre las puertas, paradójicamente, para una igualdad basada en el reconocimiento radical de la diferencia, la posibilidad de entrar de uno en uno. Si queremos decirlo en lacaniano, la posibilidad real de la comunidad está en el lado de la lógica femenina de la sexuación: la lógica del no-todo, en donde no hay una excepción que haga al conjunto, sino que el conjunto es la serie de excepciones.

5) En los tres campos encontramos, a diferencia de las normas pacificadoras que recorren nuestras nuevas religiones, nuestras psicologías y nuestras políticas (todas, en última instancia, al servicio del capital) se encuentra postulada la función y la utilidad radical de la violencia, de una dimensión de la violencia que vuela por los aires el mundo establecido y, admiten sin empacho, que no hay posibilidad de un cambio profundo si no se pasa por esta dimensión. Es de suma importancia hacer notar que esta violencia está ligada al acto, es decir, que es fundadora y efímera. Hay que tener cuidado de no confundirla con la violencia que emerge, precisamente, por no poder lograr un acto verdadero, por el intento de pacificar el campo social y subjetivo, que es lo que tenemos cada vez más en nuestras sociedades.

Finalmente, puede concluirse, también, algo que tiene consecuencias para pensar el amor en psicoanálisis: como se observó, la relación posible del agápe cristiano con el psicoanálisis no corre por la vía de la transferencia, que es el lugar privilegiado para pensar el amor en este campo, sino por la vía del acto

psicoanalítico y la destitución subjetiva, es decir, por la vía de la caída de la transferencia. Esto quiere decir que hay, al menos, una modalidad de amor que no ha sido suficientemente considerada por el psicoanálisis.

En resumen, estar con el otro es ya un acto de violencia, de interferencia, la política del condón busca evitarlo: tocarnos sin tocarnos. Ante eso, quizá nuestra única opción sea suscribir el riesgo de estar efectivamente con los otros, de encontrarnos con su violencia, con su amenaza, con los prójimos que son y, en ese encuentro, vernos obligados a postular una nueva utopía, un nuevo Tercero que nos permita tocarnos tocándonos, pero sin terminar con las manos sosteniendo las entrañas. Un tercero que no esté ubicado por encima de nosotros, un tercero que es más bien un uno. Como diría Lacan: "hay del uno". Y esto quiere decir que uno realiza la mayor violencia, atentar contra sí mismo. Lo que uno encuentra es otro, pero no un otro gigante sino un otro pequeño, singular. Pasar de "A" - "a". Del Otro al pequeño otro. Pero, como sabemos, esto no se realiza sin una muerte.

Bibliografía

- Adorno, T. W. (2006). En *Kierkegaard. Construcción de lo estético*. Madrid: Akal.
- Agamben, G. (2009). *Homo Sacer*. España: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2012). *Teología y lenguaje*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Allouch, J. (2011). Amor... Fuga del S2. *Artefactos(2)*, 27-42.
- Aries, P., & Duby, G. (1991). *Historia de la vida privada*. Argentina: Taurus.
- Badiou, A. (2009). *Compendio de metapolítica*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Badiou, A. (2010). *La filosofía, otra vez*. Madrid: errata naturae.
- Badiou, A. (2011). *El siglo*. Buenos Aires : Manantial.
- Badiou, A., & Cassin, B. (2011). *No hay relación sexual*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bataille, G. (2002). *El erotismo*. Barcelona: Tusquets.
- Bataille, G. (2002). *Las lágrimas de Eros*. Barcelona: Tusquets.
- Biblia de referencia Thompson*. (2000). (Reina-Valera, Trad.) Florida: Vida.
- Biblia textual*. (2001). (Reina-Valera, Trad.) España: Sociedad Bíblica Iberoamericana.
- Bloom, H. (2009). *El canon occidental*. Barcelona: Anagrama.
- Casas Jiménez, J. (2002). Relación del Psicoanálisis con otros campos disciplinarios: Una apreciación. Querétaro, México: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Casas, J. (2002). *Relación del psicoanálisis con otros campos disciplinarios*. Querétaro: UAQ.
- Chroné, D., Goldenberg, M., & comp. (2006). *La creencia y el Psicoanálisis*. Buenos Aires: FCE.
- De Certeau, M. (2011). *Historia y psicoanálisis*. México: Universidad Iberoamericana.
- De Rougemont, D. (2010). *El amor y Occidente*. Barcelona: Kairós.
- Dor, J. (2003). *Introducción a la lectura de Lacan II*. Barcelona: Gedisa.
- Dufour, D. R. (1999). *Cartas sobre la naturaleza humana para uso de los sobrevivientes*. Material fotocopiado.
- Dufour, D. R. (2000). *Locura y democracia*. México: FCE.
- Dufour, D. R. (2002). *El arte de reducir cabezas*. Buenos Aires: Paidós.

- Dufour, D. R. (Octubre de 2007). Seminario: La nueva religión liberal y sus mandamientos. *Apuntes de seminario*. Querétaro.
- Eco, U. (2001). *Cómo se hace una tesis*. España: Gedisa.
- Eco, U. (2009). *¿En qué creen los que no creen?* México: Taurus.
- Esqué, X. (2011). *Acto analítico y práctica de la interpretación*. México: Material fotocopiado.
- Ferraro, J. (2000). *Religión y política*. México: UAM-Iztapalapa.
- Foucault, M., & Badiou, A. (18 de Abril de 2012). *YouTube*. Obtenido de <http://www.youtube.com/watch?v=-m1aieNIWs>
- Freud, S. (2004). Análisis terminable e interminable. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2004). Conferencia 31° La descomposición de la personalidad psíquica. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 22). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2004). El malestar en la cultura. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2004). El porvenir de una ilusión. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2004). El yo y el ello. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 19). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2004). Esquema del psicoanálisis. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2004). Más allá del principio de placer. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2004). Moisés y la religión monoteísta. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2004). Proyecto de una psicología para neurólogos. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 1). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2004). Psicología de las masas y análisis del yo. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2004). Tótem y Tabú. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 13). Buenos Aires: Amorrortu.
- García Canclini, N. (1999). *La globalización imaginada*. México: Paidós.
- Gauchet, M. (2004). *La democracia contra sí misma*. Rosario: Homosapiens.

- Gauchet, M. (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta.
- Girard, R. (2007). *La violencia y lo sagrado*. España: Anagrama.
- Girard, R. (2009). *I see Satan fall like lightning*. EUA: Orbis books.
- Gould, S. J. (15 de julio de 2013). *El niño como verdadero padre del hombre*. Obtenido de http://abc.gov.ar/paginaescuela/0030IS0035/biblioteca_archivos%5CGOULD2.DOC
- Halley, H. (2002). *Manual bíblico*. Florida: Vida.
- Herrera Guido, R. (2008). *Poética del Psicoanálisis*. México: Siglo XXI.
- Holzner, J. (2009). *San Pablo. Heraldo de Cristo*. Barcelona: Herder.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2006). *Dialéctica de la Ilustración*. España: Trotta.
- Hounie, A. (2010). *Sobre la idea del comunismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Hubben, W. (1997). En *Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche & Kafka*. New York: Touchstone.
- Huberman, L. (1980). *Los bienes terrenales del hombre. Historia de la riqueza de las naciones*. . México: Nuestro tiempo.
- Ianni, O. (1998). *Teorías de la globalización*. México: Siglo XXI.
- Khun, T. S. (2006). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.
- Kierkegaard, S. (1994). *Tratado de la desesperación*. Barcelona, España: Fontana.
- Kristeva, J. (2002). *Al comienzo era el amor: psicoanálisis y fe*. Barcelona: Gedisa.
- Kristeva, J. (2009). *Historias de amor*. México: Siglo XXI.
- Kristeva, J. (2010). *Esa increíble necesidad de creer*. Buenos Aires: Paidós.
- Kuhn, T. S. (2006). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, J. (1968). *Seminario 15. El acto psicoanalítico*. Buenos Aires: Material fotocopiado.
- Lacan, J. (2006). *De los nombres del padre*. Paidós: Buenos Aires.
- Lacan, J. (2008). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2008). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 7: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

- Lacan, J. (2008). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 8: La transferencia*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2009). *Escritos 2*. México: Siglo XXI.
- Laclau, E. (2008). *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires: FCE.
- Lacueva, F. (1984). *Nuevo Testamento interlineal Griego-Español*. Barcelona: Clie.
- Lambour, J. G. (9 de Junio de 2013). *El final del Estado-Nación en el Nuevo Orden Mundial*.
Obtenido de <http://www.tesis.ufm.edu.gt/pdf/3511.pdf>
- LeBrun, J. (2004). *El amor puro: de Platón a Lacan*. Buenos Aires: Ediciones Literales.
- Lipovetsky, G. (2007). *El imperio de lo efímero*. Barcelona: Anagrama.
- Lipovetsky, G. (2012). *La era del vacío*. México: Anagrama.
- Marcuse, H. (2010). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel.
- Marcuse, H. (2010). *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel.
- Mark, K. (2004). *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Del Signo.
- Marx, K. (2005). *La tecnología del capital*. México: Ítaca.
- Marx, K. (2013). *El Capital*. Colombia: Panamericana Editorial.
- Marx, K., & Engels, F. (1998). *Manifiesto Comunista*. Madrid, España: Debate.
- Miller, J. A. (1984). *Acto e Inconsciente*. Material fotocopiado.
- Morales, H. (2003). *Sujeto en el laberinto*. México: Ediciones de la noche.
- Morales, H. (2008). *Sujeto y estructura*. México: Ediciones de la noche.
- Morales, H. (2011). *Otra historia de la sexualidad*. México: Ediciones de la noche.
- Morin, E. (2006). *El Método 5. La humanidad de lo humano*. Madrid: Cátedra .
- Nasio, J. D. (2007). *El placer de leer a Lacan. 1 El fantasma*. Barcelona : Gedisa.
- Nelson, W. M. (1989). *Diccionario de Historia de la Iglesia*. Colombia: Caribe.
- Nygren, A. (1969). *Eros y Agape*. Barcelona : Sagitario.
- Robertson, A. T. (2003). *Comentario al texto griego del Nuevo Testamento*. Barcelona: Clie.
- Rousseau, J. J. (1999). *El contrato social*. Madrid: Edimat.

- Sartori, G. (2008). *¿Qué es la democracia?* México: Taurus.
- Sloterdijk, P. (2006). *Venir al mundo, venir al lenguaje*. España: Pre-Textos.
- Strong, J. (2002). *Concordancia exhaustiva de la Biblia*. Florida: Caribe.
- The greek New Testament*. (1999). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Vattimo, G. (2009). *El fin de la Modernidad*. España: Gedisa.
- Vattimo, G. (2012). *Comunismo hermenéutico*. España: Herder.
- Villoro, L. (2002). *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México: FCE.
- Vine, W. (2001). *Diccionario Expositivo de palabras del Antiguo y del Nuevo Testamento*. Bogotá: Caribe.
- XVI, B. (2005). *Carta encíclica: Dios es amor*. México: Basilio nuñez.
- Zizek, S. (2006). *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Buenos Aires: Paidós.
- Zizek, S. (2006). *Porque no saben lo que hacen*. Buenos Aires: Paidós.
- Zizek, S. (2006). *Vision de paralaje*. Buenos Aires: FCE.
- Zizek, S. (2007). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.
- Zizek, S. (2008). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.
- Zizek, S. (2009). *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* España: Pre-Textos.
- Zizek, S. (2010). *El títere y el enano: el núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Zizek, S. (2011). *Living in the end times*. Reino Unido: Verso.
- Zizek, S., & Milbank, J. (2009). *The monstrosity of Christ: paradox or dialectic?* Cambridge: MIT Press.
- Zizek, S., Santner, E. L., & Reinhard, K. (2010). *El prójimo. Tres indagaciones en teología política*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Zygmunt, B. (1999). *La globalización. Consecuencias humanas*. México: FCE.
- Zygmunt, B. (2003). *Modernidad líquida*. México: FCE.

