

LA ALEGRÍA DE LO NECESARIO

LAS PASIONES Y EL
PODER EN SPINOZA Y FREUD

ENRIQUE CARPINTERO



TopiA
EDITORIAL

Colección Fichas para el Siglo XXI

En la primera parte: “El sujeto asediado por la cultura”, Carpintero describe y analiza las transformaciones que la expansión planetaria ha producido en la nueva subjetividad: la nueva urbanización, los cambios acelerados de disolución en pocos años. Describe entonces las locuras urbanas, el mal humor, la violencia destructiva, las trampas de la representación para mostrar, al final de este primer recorrido, que la libertad sólo se actualiza con los otros. La segunda parte, a partir de esta “patología” neoliberal, disolvente de los lazos sociales, traza entonces el camino de su transformación en el descubrimiento de los poderes del cuerpo individual que se amplía hasta alcanzar a incluir y crear la potencia del cuerpo colectivo. Dos preguntas fundamentales la inauguran, que corresponden a una crítica referida a nuestros problemas en el horizonte de una renovada forma de pensar la política: “¿cómo puede el sujeto enfrentar las injusticias si sus rebeldías quedan reducidas al campo de la fantasía? ¿con qué criterio de eficacia se puede discernir la ilusión en los procesos sociales?”

Para responder a estas preguntas se interna por una parte en el pensamiento de Spinoza, una de cuyas afirmaciones dará título al libro: La alegría de lo necesario, y por la otra acudirá a Freud, sobre todo al de los textos llamados “sociales”. Desde ellos tratará de comprender e iluminar nuestras circunstancias actuales, hasta alcanzar, como psicoanalista, las sintomatologías donde predomina lo negativo y sugerirá el modo de enfrentarlas. No es poco en nuestras circunstancias: que un psicoanalista haya abierto un lugar personal hacia el cual converja la plenitud de las determinaciones que le dieron existencia y que al hacerlo nos incluya por lo tanto integrándonos al suyo.

León Rozitchner

LA ALEGRÍA DE LO NECESARIO
LAS PASIONES Y EL PODER EN SPINOZA Y FREUD
ENRIQUE CARPINTERO

TopiA
EDITORIAL

Colección Fichas para el Siglo XXI



Colección FICHAS PARA EL SIGLO XXI

Diseño de Tapa: Víctor Macri

Diseño y diagramación E-book: Mariana Battaglia

Carpintero, Enrique Luis

La alegría de lo necesario : las pasiones y el poder en Spinoza y Freud / Enrique Luis Carpintero. -2a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires:Topía Editorial, 2015.

Libro digital, PDF - (Fichas para el siglo XXI ; 7)

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-1185-93-1

1. Cultura y Sociedad. I. Título.

CDD 306

© Editorial Topía, Buenos Aires 2015

Editorial Topía

Juan María Gutiérrez 3809 3º "A" Capital Federal

e-mail: editorial@topia.com.ar

revista@topia.com.ar

web: www.topia.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

La reproducción total o parcial de este libro en cualquier forma que sea, idéntica o modificada, no autorizada por los editores viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

LA ALEGRÍA DE LO NECESARIO

LAS PASIONES Y EL PODER
EN SPINOZA Y FREUD

ENRIQUE CARPINTERO

TopiA
EDITORIAL

Colección Fichas para el Siglo XXI

ÍNDICE

Agradecimientos

Nota para la segunda edición

Prólogo

Introducción

Acerca de la función de los intelectuales

PARTE I

El sujeto asediado por su cultura

Capítulo 1

La ciudad planetaria

- 1- De la ciudad del mito a la ciudad capitalista
- 2- La violencia en la ciudad planetaria

Capítulo 2

Locuras Urbanas

- 1- La sociedad del asfalto
- 2- La ciudad extraña e inquietante

Capítulo 3

El mal humor:
paradigma de nuestra vida cotidiana

Capítulo 4

La parte maldita:
lo siniestro de la violencia destructiva

- 1- La muerte como pulsión
- 2- El juicio de la mitología griega
- 3- La cultura como espacio-soporte

- 4- El Juicio-Espectáculo
- 5- La parte maldita
- 6- El pre-juicio o la arbitrariedad del poder
- 7- El silencio de los inocentes
- 8- A manera de epílogo

Capítulo 5

Las trampas de una cultura de la representación

Capítulo 6

El cuerpo de Aris Klind:
la lección de una anatomía de la sujeción

Capítulo 7

Sísifo: el deseo de la voluntad

- 1- Los objetos fetiches
- 2- La impunidad del poder
- 3- El mito de Sísifo

Capítulo 8

La libertad está con los otros

- 1- “En el principio fue la acción”
- 2- Poder y libertad

PARTE II

Las pasiones, el poder y
la fuerza del colectivo social

Capítulo 9

El encantamiento ha terminado

- 1- La utopía como porvenir de una ilusión
- 2- El sueño de la razón produce monstruos
- 3- Una nueva utopía: la felicidad privada
- 4- La proyección fantástica de otro lugar
- 5- El porvenir de una desilusión
- 6- La esperanza es una forma de la memoria

Capítulo 10

Spinoza: un pulidor de lentes
que nos permite seguir confiando en la vida

Capítulo 11

Spinoza y la democracia
de la alegría de lo necesario

- 1- Nuevos espacios de libertad
- 2- La alegría de lo necesario
- 3- El futuro imperfecto

Capítulo 12

Spinoza: la prudencia
de una razón apasionada

Capítulo 13

El poder es efecto del malestar en la cultura

Capítulo 14

Contra la Guerra:
una política que afirme las pasiones alegres

Capítulo 15

La fuerza del colectivo social produce una
subjetividad que genera comunidad

- 1- “El palo y la zanahoria”
- 2- Entre la fragmentación y la reconstitución de las identidades colectivas: los laboratorios sociales de Salud Mental
- 3- El cuerpo como el espacio que constituye la subjetividad
- 4- El poder puesto bajo sospecha

Capítulo 16

La crueldad del poder en *Saverio el Cruel*

Bibliografía

*Dedicado a César Hazaki y Alejandro Vainer,
con quienes comparto la potencia amicitia*

AGRADECIMIENTOS

Los capítulos de este libro tienen una historia que
acompaña la de la revista Topía.

En tal sentido quiero agradecer a todos los que
participan en su publicación. Con ellos realiza-
mos este proyecto editorial en la intensidad, tanto de
las pasiones alegres como de las pasiones tristes.

A Susana Toporosi, Susana Ragatke, Alicia Lipovetzky,
Irene Spivacow, Héctor Freire, Alfredo Caeiro,
Victor Macri y Andrés Carpintero.

A Florencia Molina y Vedia por su trabajo de corrección.

NOTA PARA LA SEGUNDA EDICIÓN

Para esta segunda edición se hicieron algunas notas aclaratorias referidas a la actualización de datos estadísticos. Además, creímos importante agregar un capítulo final sobre la crueldad del poder. Nos remitimos a la obra de teatro *Saverio el cruel* de Roberto Arlt porque nos permite exponer algunas cuestiones que llegan hasta la actualidad: los sueños de poder, la manipulación de las creencias, la lógica de la confabulación y la ficción de los hechos.

Los capítulos de este libro están basados en artículos editoriales que aparecieron en la revista *Topía* entre los años 1995-2003 con las modificaciones necesarias para ampliar los conceptos desarrollados y preservar la autonomía de este texto.

Como este libro tiene una historia que acompaña la de la revista *Topía*, quiero agradecer a todos los que participan en su publicación. Con ellos realizamos este proyecto editorial en la intensidad, tanto de las pasiones alegres como de las pasiones tristes.

A Susana Toporosi, Susana Ragatke, Alicia Lipovetzky, Héctor Freire, Alfredo Caeiro, Carlos Barzani, Alejandro Maritano, Víctor Macri y Andrés Carpintero.

A Mario Hernandez por su trabajo de corrección.

PRÓLOGO

Enrique Carpintero, director de la revista *Topía*, “un lugar donde nuestros deseos sean posibles”, dice, lugar de encuentro por lo tanto en el cual colaboraron muchos de nuestros mejores intelectuales, reúne en este libro un ramillete de artículos que allí aparecieron con su firma. Pero en este reunir ya está presente el desorden creador, nos confiesa, que es el elemento en el que se mueve su pensamiento. “Libertad es ruido, molestias, desorden, debates, discusiones y peleas. En definitiva, la incertidumbre que implica no estar tranquilos”. Esa libertad inquieta y transhumante circula desde el ordenamiento que quiso dar a sus escritos: en la manera de articularlos y reunirlos. El mismo, desafiante, nos aclara en la reelaboración de sus artículos que aquí publica: títulos que no corresponden, falta de respeto al orden de publicación, preguntas de otros escritos intercalados, conceptos que se suprimen, citas que se modifican, otras que se agregan. Y, agregamos nosotros: ideas que se entrecocan y se multiplican en este diálogo suyo con múltiples autores a cuyo trato íntimo nos abre su mirada.

La construcción del libro es también entonces una experiencia de tránsito. Pero logra hacerlo -pasar de un orden a otro orden- renueva lo anterior y los enhebra orientándolos en una línea de sentido que nos permite comprender la trama de su pensamiento, y de nuestra realidad a través de ella. Es esta trama la que en verdad interesa. Porque logra desplegar, a lo largo de temas, autores, citas y desarrollos precisos, una serie de conceptos habitualmente disgregados y desconectados de este sentido nuevo que Carpintero debe abrir al entrelazarlos en la trama de su discurso. Y logra un efecto sintético que es precisamente su objetivo: hacer destellar enlaces antes invisibles que ponen de relieve la densidad que liga a la subjetividad con la historia precisa de los acontecimientos

nuestros. Carpintero quiere hacer descender a las teorías de sus formulaciones abstractas para reencontrar esta realidad viviente que exige ser comprendida fuera de sus caminos trillados, para incidir sobre ella sin repetir los anteriores fracasos. Toma como guía a Freud y a Spinoza, que abrieron las anchas avenidas del conocimiento humano, lo cual quiere decir que viene bien acompañado.

En la primera parte: “El sujeto asediado por la cultura”, Carpintero describe y analiza las transformaciones que la expansión planetaria ha producido en la nueva subjetividad: la nueva urbanización, los cambios acelerados de disolución en pocos años. Describe entonces las locuras urbanas, el mal humor, la violencia destructiva, las trampas de la representación para mostrar, al final de este primer recorrido, que la libertad sólo se actualiza con los otros. La segunda parte, a partir de esta “patología” neoliberal, disolvente de los lazos sociales, traza entonces el camino de su transformación en el descubrimiento de los poderes del cuerpo individual que se amplía hasta alcanzar a incluir y crear la potencia del cuerpo colectivo. Dos preguntas fundamentales la inauguran, que corresponden a una crítica referida a nuestros problemas en el horizonte de una renovada forma de pensar la política: “¿cómo puede el sujeto enfrentar las injusticias si sus rebeldías quedan reducidas al campo de la fantasía? ¿con qué criterio de eficacia se puede discernir la ilusión en los procesos sociales?”

Para responder a estas preguntas se interna por una parte en el pensamiento de Spinoza, una de cuyas afirmaciones dará título al libro: “La alegría de lo necesario”, y por la otra acudirá a Freud, sobre todo al de los textos llamados “sociales”. Desde ellos tratará de comprender e iluminar nuestras circunstancias actuales, hasta alcanzar, como psicoanalista, las sintomatologías donde predomina lo negativo, y sugerirá el modo de enfrentarlas. No es poco en nuestras circunstancias: que un psicoanalista haya abierto un lugar personal hacia el cual converja la plenitud de las determinaciones que le dieron existencia, y que al hacerlo nos incluya por lo tanto integrándonos al suyo. “Un nosotros... que pueda constituirse en una organización política y social...que depende de nuestros humildes y potentes cuerpos.”

León Rozitchner

INTRODUCCIÓN

ACERCA DE LA FUNCIÓN DE LOS INTELLECTUALES

Únicamente los peces muertos nadan con la corriente

Anónimo

En un artículo publicado en la revista *Topía*¹ se comentaba que hace unos años el escritor Antonio Tabucchi² había iniciado una polémica con Umberto Eco sobre la función de los intelectuales. Este último decía que “el intelectual trabaja para el largo tiempo, no sirve para el acontecimiento”. Como ejemplo planteaba: “si hay fuego el intelectual debe llamar a los bomberos...” y continuaba “no se le puede reprochar a Platón el que no hubiera propuesto un remedio para la gastritis”. Por el contrario, Tabucchi afirmaba que la tarea del intelectual es precisamente esa: “reprochar a Platón que no inventara el remedio para la gastritis”. Esa es la “función esporádica” ya que, “no es crear una crisis sino poner en crisis a algo o a alguien que no sólo está en crisis, sino al contrario, que está muy firmemente convencido de sus posiciones”. En este sentido, cualquiera puede ser un intelectual pues éste es un simple “ciudadano que no se contenta con votar según sus necesidades y sus ideas, sino que, tras votar, se interesa por el resultado de ese acto único y, guardando las distancias respecto a la acción necesaria, reflexiona sobre el sentido de esa acción y, según las ocasiones, habla y calla”.

En estos tiempos donde -según Robert Castel- predomina el “individualismo negativo”³ se nos ha hecho creer que el semblante del intelectual es anticuado o improductivo. Sin embargo, son los políticos de las clases dominantes

1. Carpintero, Enrique, “En algo hay que creer, además de que existe el colesterol”, revista *Topía*, año X, N° 28, mayo-agosto de 2000.

2. Tabucchi, Antonio, *La gastritis de Platón*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1999.

3. Castel, Robert, “Los desafiados. Precariedad del trabajo y vulnerabilidad relacional”, revista *Topía*, año I, N° 3, Buenos Aires, noviembre de 1991.

quienes han abdicado de los ideales para crear un imaginario de seducción y miedo a partir de hechos que ellos mismos producen. Estos políticos pragmáticos sólo hacen política desde y para afianzar su poder y necesitan intelectuales pragmáticos que se transforman en mensajeros de la gestión del político, convirtiéndose en los nuevos intelectuales del determinismo histórico y el economicismo a ultranza. Es decir, un intelectual del poder que construye significaciones sociales acordes con los valores del mercado neoliberal capitalista: las fundaciones de empresas monopólicas, las grandes editoriales, los medios de comunicación, los centros académicos, los laboratorios, las empresas de medicina, etcétera.

Es que, como dice Pierre Bourdieu “...el discurso neoliberal no es un discurso como los demás. A la manera del discurso psiquiátrico en el manicomio, según Erving Goffman, es un discurso fuerte, fuerte y difícil de combatir, porque cuenta a su favor con todas las fuerzas del mundo de relaciones de fuerza que contribuye a que sea tal cual es, especialmente orientado a las opciones económicas de los que dominan las relaciones económicas y añadiendo así su propia fuerza, típicamente simbólica, a esas relaciones de fuerza.”⁴

De esta manera, el pensamiento neoliberal es una ideología totalitaria; no da alternativa: “nosotros o el caos”. En realidad plantean que: “o hacen lo que decimos nosotros o transformamos la sociedad en un caos a través de la economía.” Este pensamiento único, ya no es una técnica sino una ideología que domina el mundo. A cualquiera que quiera cuestionar este orden establecido se lo acusa de mesiánico, de delirante, o de querer volver al pasado ¿cómo alguien va a cuestionar una sociedad moderna, madura y libre, en la que cualquier ciudadano puede comprar en un supermercado desde hamburguesas hasta ideas listas para usar?

En este sentido, la conquista de la libertad de pensar y expresarse están amenazadas en todas partes ya no por dictaduras, sino por las fuerzas del mercado. Estas son las que regulan cuáles libros se encuentran en los estantes de las

4. Bourdieu, Pierre, *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, Anagrama, Barcelona, 1999. *Campo de poder, campo intelectual*, Editorial Montresor, Buenos Aires, 2002.

librerías, quiénes y qué noticias aparecen en los medios de comunicación, o cómo acomodar la ética que plantea el psicoanálisis a las necesidades de las empresas de medicina pre-paga. **Es decir, la libertad del mercado capitalista es una falacia que sólo sirve para que las empresas más grandes compren o destruyan a las más chicas, controlando lo que vamos a leer, a consumir, o qué presidente debemos elegir.**

Al intelectual considerado mesiánico se le opone un intelectual sensato, inteligente y culto, que debe justificar el sometimiento del presente sobre la base de los errores del pasado. Es cierto que el mundo ha adquirido una complejidad en la que ya no sirve la figura clásica del intelectual solitario. El pensamiento neoliberal se ha adaptado a esta necesidad. No hay grandes pensadores del neoliberalismo. Lo que existe son desarrollos teóricos que plantean la inevitabilidad de las leyes del mercado capitalista, generados por un conjunto de profesionales que, en su mayoría, son anónimos. Esta es su fuerza.

Es necesario que aparezcan intelectuales que se integren en un colectivo pluridisciplinario de pensamiento crítico, donde dos más dos no es cuatro: es más que cuatro. Intelectuales que no sólo ofrezcan la posibilidad de resistir a la cultura dominante, sino que la enfrenten con alternativas en el plano individual, familiar, social y político. Ya que, en el momento en que las grandes utopías han fracasado, es urgente crear un colectivo de reconstrucción de un universo de ideales que generen una Topía -un lugar- capaz de movilizar las voluntades. Es decir que permitan desarrollar -como afirmaba Spinoza- las pasiones positivas que construyan comunidad, liberen las relaciones y tengan el poder de construir una democracia de la alegría de lo necesario basada en una distribución equitativa de los bienes materiales y no materiales.

Sabemos que la época actual tiene dificultades donde no sirven ideas que repitan esquemas del pasado. Tampoco un pensamiento postmoderno afianzado -entre otras- desde posiciones postestructuralistas o neoconstructivistas que, con la excusa de producir un “pensamiento complejo”, se convierten en una coartada para evitar transformar al mundo. Los dueños del poder nece-

sitan una mayoría silenciosa y silenciada. Para conseguirla seducen con una vida que se puede comprar en cómodas cuotas mensuales, con el agregado del miedo a la catástrofe y la violencia de todos contra todos. Una sociedad verdaderamente democrática debe tener otras alternativas, necesarias para vivir en comunidad. Esta tarea es de todos nosotros. Se acabaron los profetas que convocan al pueblo. Sólo quedan los ciudadanos que reconocen las nuevas formas de explotación, de discriminación, de exclusión, de sufrimiento, y organizan alrededor de ellas alternativas sociales y políticas de cambio.

Aquellos que ejercemos la práctica del psicoanálisis reconocemos que ésta “requiere una permanente reflexión sobre sí misma y sobre la cultura en la que se realiza, a la cual aquel también ha contribuido a modificar. Freud escribió que ‘la psicología individual es al mismo tiempo, y desde un principio, psicología social’, no porque esta última fuera a reemplazar a la primera, sino porque no podemos entender las manifestaciones que se producen en la subjetividad sin dar cuenta de la cultura a la que el sujeto pertenece. Por ello, la práctica que se realiza en un consultorio es una actividad en la cultura y, por lo tanto, el psicoanálisis se realiza plenamente cuando deviene análisis histórico y cultural”.⁵

En este sentido, decimos que la subjetividad se construye en la intersubjetividad. Esta se realiza en la relación con los otros, en el interior de una cultura. Su actualidad ha llevado a una crisis individual, familiar, social y política que es vivida como catástrofe. Este libro pretende dar cuenta de un psicoanálisis que, al no pretender transformarse en una cosmovisión, se encuentra con otros saberes, en la búsqueda de un pensamiento crítico comprometido con los movimientos sociales y políticos.

5. Carpintero, Enrique, “La crisis del unicornio azul”, revista *Tópica*, año I, N° 1, mayo de 1991.

PARTE I
EL SUJETO ASEDIADO POR SU CULTURA

“El totalitarismo no busca un gobierno despótico sobre los hombres, sino busca un sistema en que los hombres son superfluos”

Hannah Arendt

CAPÍTULO 1

LA CIUDAD PLANETARIA

Nuestros ciudadanos eran como todos, absortos en ellos mismos.

En otras palabras, eran humanistas, no creían en las plagas.

Una plaga no está hecha a la medida del hombre. Por lo tanto, el hombre se dice a sí mismo que la plaga es irreal, un mal sueño que tiene que pasar.

Pero no siempre pasa, y de mal sueño en mal sueño son los hombres los que pasan, y los humanistas en primer lugar, porque no tomaron precauciones.

Estos ciudadanos no eran más culpables que otros, simplemente se olvidaron de ser modestos, eso es todo... Presuponían que las plagas eran imposibles... Se creían libres, pero nadie será libre mientras haya plagas.

La peste. Albert Camus

Desde principios del siglo XX la “gran ciudad” es percibida como una catástrofe. Se tiene la sensación de que influye en la vida de los seres humanos con una autonomía que no puede ser controlada. La polis se había transformado en metrópolis, el barrio y la comunidad familiar, en gentío, es decir, la humanidad como masa. La metrópolis se vislumbra con una dimensión negativa vivida como inhóspita, violenta y conflictiva, donde es imposible echar raíces. Sin embargo, como dice G. Zarone “A primera vista, la gran ciudad parece lo otro de la humanidad, pero se descubre inmediatamente no como lo otro, sino como lo mismo, puesto casi al desnudo, devuelto como algo extraño a sí mismo, con evidencia nunca vista antes, en su radical y originaria falta de suelo, de fundamento y hasta de sentido. Una imagen de sí que, inminente como el destino, produce angustia; la angustia propia del hombre de encontrarse a sí mismo ya sólo como ciudad, y como nada más que esta ciudad, no sólo ‘grande’, sino total: ciudad planetaria”.¹

1. Zarone, Giuseppe, *Metafísica de la ciudad. Encanto utópico y desencanto metropolitano*, Colección Hestia-Dike, Pre-Textos, Universidad de Murcia, Valencia, España, 1993.

1- De la ciudad del mito a la ciudad capitalista

Hay un mito de origen de la ciudad. Este aparece narrado en el Génesis cuando Caín, errante y fugitivo sobre la tierra después de matar a su hermano, se aleja de la presencia de Javé y se establece en la región de Nod. Allí conoce a su mujer y después construye una ciudad para escapar a las leyes de la Naturaleza, es decir, las leyes de Dios. Este hecho representa el símbolo del paso de la vida nómada a la sedentaria. Por ello la ciudad era cuadrada y estaba orientada según los cuatro puntos cardinales, evocando la estabilidad frente a la distribución circular de los campamentos nómades y del propio Paraíso Terrenal.

En el mito del Génesis la ciudad es herencia de Caín. Desde su inicio es signo de un estado de exilio debido a la necesidad de huir de Dios. La ciudad del mito es un signo ambiguo y contradictorio originado por una muerte violenta. Es por eso que la emergencia de la gran ciudad espanta y angustia, porque trae a la luz la verdad de origen: es el espacio donde no existe Dios. Es el espacio donde los seres humanos deben reglamentar sus propias condiciones de vida.

En la Edad Media la ciudad era el mejor escenario para la sociedad civil. En esa época aparece el pensamiento de San Agustín que distingue tres tipos de ciudades diferentes. La celeste espiritual que es la que San Pablo denomina Jerusalén superior; es la ciudad de Dios, equivalente al reino de los cielos. La terrestre espiritual que es la Jerusalén de la era contemporánea, que corresponde al reino de la imagen representativa de las ideas caídas y, por último, la terrestre condenable; es decir, la ciudad pagana y no cristiana, la del diablo.

Cuando la ciudad de Dios se vuelve laica ésta aparece representada en *Utopía* de Tomás Moro, *La República Cristiana* de Bacon o *La Ciudad del Sol* de Campanella. Estos textos describen una ciudad utópica donde la vida humana estaba perfectamente organizada.² Con los años comienza a aparecer una nueva correlación de fuerzas económicas, políticas y sociales que lleva al triunfo de la burguesía, cuyo desarrollo va dando forma a la ciudad capitalista.

2. Acerca del concepto de "utopía" leer el capítulo 9.

Cuando triunfa la Revolución de Octubre aparece la posibilidad de realizar la ciudad socialista. Esta ya no era la ciudad utópica sino aquella que podía ser construida al servicio del ser humano. Artistas y arquitectos como Le Corbusier, Mendelshon, Gropius y otros son atraídos a Moscú con la consigna de los poetas Maiakovski y Meyerhold: “¡A la calle los tambores, los futuristas y los poetas!”. En este sentido escribe M. Vázquez Montalbán: “Los poetas de la revolución, independientemente de sus códigos, imaginaban aquella ciudad como el espacio material y espiritual donde se ejercía la participación, la soberanía popular, y donde las vanguardias eran legitimadas por la demanda del cliente libre en la sociedad libre, según sus necesidades reales. Una ciudad libre exenta de las leyes del mercado y de la ley del más fuerte, donde la posibilidad de inventar, de imaginar, de cambiar, no tuviera límites”.³

Luego de esos primeros años de la revolución, el límite va a llegar con el estalinismo y la imposición de un estado social-totalitario. La ciudad socialista se aleja del buen gusto y las ideas de Trostki, Lunacharski o Alexandra Kollantai. Es la burocracia la que construye la ciudad según el gusto pomposo de Stalin, adecuando su estética a la uniformidad totalitaria del pensamiento único. Pero, como plantea Vázquez Montalbán “hay que empezar por el recuento de aquel fracaso para llegar a la perspectiva de la ciudad necesaria y del papel que las artes y las letras pueden jugar en su conciencia”.⁴

2- La violencia en la ciudad planetaria

El pasaje de la *polis* a los problemas de las metrópolis actuales no es simplemente, tal como se presenta en el mito de Caín, herencia de una culpa originaria según un humanismo *new-age* que propone la vuelta a la naturaleza. Tampoco de la imposibilidad para construir ciudades utópicas. Los problemas se deben a situaciones económicas, políticas y sociales que generan una determinada cultura, donde se desarrollan los intercambios simbólicos para vivir en comunidad.

3. Vázquez Montalbán, Manuel, *La literatura en la construcción de la ciudad democrática*, Editorial Crítica, Barcelona, España, 1998.

4. Idem anterior.

En este sentido será preciso considerar las actuales dificultades de las metrópolis no sólo como la verdad emergente de la ciudad en general, sino como la verdad de la propia existencia humana en determinadas situaciones históricas.

En la actualidad nos encontramos con la imposibilidad del capitalismo mundializado de realizar un proyecto político incluyente en lo social que sea viable y generalizable en lo económico. Desde sus orígenes, las sucesivas crisis del capitalismo podían reconciliar la reproducción económica con la reproducción social. Aunque para ello apelaran a violencias, guerras, corrupciones y dictaduras como las que padecemos en nuestro país. Actualmente esta crisis no es tal, como quieren mostrar los sectores de poder cuyos partidos políticos prometen más de lo mismo. Es que mientras un sector de la población padece la exclusión, el deterioro salarial, la precariedad laboral, etc., otros conocen niveles de ganancias inéditas en la historia (informática, robótica, telecomunicaciones, biotecnologías, etc.). A ello debe sumarse la desregulación financiera y las políticas de ajuste, lo que lleva a que las grandes empresas inviertan su dinero en la especulación financiera donde las tasas de ganancias tienen niveles sin precedentes.⁵ Un ejemplo de lo que estamos afirmando lo encontramos en el siguiente dato: 200 empresas del planeta representan el 25% de la actividad económica mundial empleando 18,8 millones de trabajadores, es decir el 0.75% de la mano de obra. Dicho de otra manera, un cuarto de la riqueza producida en el mundo se realiza con menos del uno por ciento del total de la fuerza de trabajo. Para que quede claro: todos, en un futuro que ya es presente, somos potencialmente trabajadores desocupados.⁶

En este sentido, el capitalismo mundializado desarrolla un modo de socialización que lleva a la imposibilidad de generar una cultura que regule los lazos sociales para el conjunto de la población. Sus consecuencias tienen un escenario: la ciudad, que se ha transformado de metrópolis en una ciudad planetaria extraña e inquietante. Nos sentimos nómades en un desierto de calles y hormigón armado donde, como Caín, necesitamos matar a nuestro

5. Matellanes, Marcelo, "Frente al límite civilizatorio", revista *De mano en mano*, Buenos Aires, 1999. Con diferentes variantes esta situación continua.

6. Revista *Tres puntos*, año 2, Nº 103, Buenos Aires, 24/6/1999.

hermano para construir nuestra propia ciudad. Por ello, la furia se ha transformado en violencia destructiva y autodestructiva.⁷ El miedo es una constante. La sensación de vacío, de soledad y muerte generan sintomatologías donde predomina lo negativo. Con este término nos referimos a patologías en las que prevalece el vacío, la nada, un destino trágico del funcionamiento psíquico y el pasaje al acto.⁸ Esto ha llevado a que se produzcan profundas transformaciones en la subjetividad, que es necesario entender. Caso contrario seguiremos con soluciones superficiales que sólo sirven para fortalecer los mecanismos de negación y fetichización. Estos no permiten una reflexión que contribuya a crear una alternativa posible, que no esté sostenida en un profetismo romántico o un milenarismo utópico. En definitiva, se trata de encontrar una alternativa política y económica que pueda beneficiar a la mayoría de la población.

En la actualidad no es posible la vuelta del ser humano a la naturaleza para construir la ciudad de Dios, sino sólo la ciudad, o más bien, la ciudad humana. Este es el desafío: si los seres humanos podemos crear un sistema de cultura, una forma universal de ciudad, que se inscriba positivamente en un esquema

7. La diferencia entre los conceptos de “furia” y “violencia” fue desarrollada en un *dossier* de la revista *Topía*. En uno de los artículos se establece que “El término furia (del latín *furia*), remite a exaltación, irritación, pero también a la prisa, a la velocidad, a la vehemencia e impetuosidad con que se ejecuta alguna acción. Así la frase popular “a toda furia”, da cuenta de un adverbio de modo donde la acción es realizada con ímpetu, pero también con eficacia. La furia como actividad rápida y agitada... Además, es interesante proyectar el término ‘furia’ desde una mirada hermenéutica, y rastrearlo desde la mitología, entendida ésta como una verdadera ‘heráldica de las masas’: ‘las furias’, entidades femeninas, eran cada una de las divinidades encargadas de ajusticiar los delitos, los abusos, agitando y atormentando los sueños de los hombres con angustias y remordimientos. Las Furias: Alecta, Tisífone y Megera eran hijas de Aqueronte y la noche. Y en la antigua Grecia se las representaba con el cabello suelto, entretejido de culebras y cubiertas de túnicas negras, y siempre en actitud de rebeldía, en actitud ‘furiosa’... A diferencia de la furia, la violencia implica la negación del ejercicio de la libertad. Incluso de la propia libertad. Violencia (del latín *violentia*): ‘dícese de lo que hace uno contra su gusto’... La violencia es sólo una ‘interrupción’, no una ‘continuidad’ expansiva como la furia. Es una supresión instantánea pero no la génesis de una entidad nueva. Se desencadena para que un proceso quede interrumpido pero no superado. Y esto porque en la violencia no hay dialéctica alguna, es la imposibilidad de toda dialéctica puesto que supone la supresión, la destrucción de uno de los términos”. Freire, Héctor, “La furia (entre el optimismo trágico y el pesimismo lúcido)”, revista *Topía*, año IX, N° 26, agosto/octubre de 1999.

8. Carpintero, Enrique, *Registros de lo negativo. El cuerpo como lugar del inconsciente, el paciente límite y los nuevos dispositivos psicoanalíticos*, Topía editorial, Buenos Aires, 1999.

de sentido y orden, capaz de establecer una cierta normalidad efectiva de la vida con las particularidades propias de cada región del planeta. Es evidente que sólo será posible en una cultura basada en una democracia igualitaria, solidaria y libertaria.

CAPÍTULO 2

LOCURAS URBANAS

La ciudad es fantástica e increíble, como todo lo que en ella sucede. Una metrópolis monstruosa, infinita y sin nombre en la que todos sus habitantes son náufragos dementes: hombres y mujeres que se han perdido en alguna parte del mundo lógico, para aparecer vagando en este infierno.

“Ciudad”, Ricardo Barreiro y Juan Giménez

La palabra urbanidad tiene dos acepciones. La primera designa el gobierno de una ciudad y data del siglo XIV. La segunda se refiere a las cualidades del hombre de la ciudad, es la que designa la cortesía y la afabilidad natural de usanzas mundanas. Si el primer sentido del término, la urbanidad como gobierno de una ciudad, desapareció hace mucho tiempo, el segundo se transformó en su contrario. Hoy podríamos decir que en el capitalismo mundializado, urbanidad significa entre otras cosas individualismo, violencia y aislamiento.

Es que la ciudad, quizás, debido a la gran concentración de sus habitantes, también reúne las múltiples manifestaciones de la crisis de nuestra cultura, y muestra espacialmente lo que se inscribe simbólicamente en la subjetividad de aquellos que la habitan.

1- La sociedad del asfalto

A partir de la segunda mitad del siglo XX se desarrolla un proceso de urbanización como nunca se había dado. A mediados de los años ochenta el 42% de la población era urbana. Este proceso fue creciendo hasta abarcar prácticamente la totalidad de los habitantes del mundo moderno.

En el año 2007 se produce un hecho histórico: es la primera vez en la historia de la humanidad que viven más habitantes en las grandes ciudades que en zonas urbanas. Actualmente el sujeto urbano es el habitante de esta aldea

global y en cada ciudad vamos a encontrar las particularidades de las transformaciones que se producen a nivel mundial.

Como plantea Eric Hobsbawm, estos cambios han creado una ruptura de los lazos que hasta entonces habían imbricado a los individuos en el tejido social y ecológico. Este tejido no sólo estaba compuesto por las relaciones reales entre los seres humanos y sus formas de organización, sino también por los modelos generales de esas relaciones y por pautas de conductas que eran previsibles en el trato diario. Estas se han modificado. La familia extendida, tradicional, es menos común. La familia llamada nuclear es más frecuente pero también está en decadencia. Entre las nuevas relaciones se encuentran los segundos matrimonios de divorciados, los matrimonios sin hijos, las parejas que habitan juntas sin casarse, unas con hijos, otras sin ellos y los hogares de una sola madre divorciada o soltera. También las llamadas familias monoparentales y las parejas homosexuales, incluso algunas con hijos.

El aumento de la expectativa de vida ha traído como consecuencia una población significativa de personas mayores a las que no se las puede satisfacer social y económicamente. Los cambios en los roles del hombre y de la mujer han impulsado a replantear sus papeles y transformar sus relaciones. En las grandes ciudades los fenómenos de masificación, el espacio limitado, la sobreestimulación de los sentidos y la violencia agobian al individuo produciendo diferentes sintomatologías. Podríamos seguir con una larga lista de modificaciones que se han multiplicado aceleradamente. Estas han llevado a la angustia de un sujeto urbano que se enfrenta a algo para lo que no estaba preparado con anterioridad. El resultado es la sensación de que el mundo perdió su rumbo y se estabiliza en la inestabilidad y la crisis. Además, los sistemas éticos de la vieja sociedad burguesa industrial referidos a la virtud, el trabajo, el sacrificio y el esfuerzo, ya no pueden ser traducidos en un nuevo lenguaje de la satisfacción deseada.

De esta manera, el modo de ordenación social, que unía a unos sujetos con otros y garantizaba la cooperación y reproducción de la sociedad es reemplazado por la exigencia de la supremacía del más fuerte.

Esta sociedad del asfalto se funda en una política en la cual -como dice Noam Chomsky- los individuos deben estar solos, enfrentándose al poder y a los sistemas de información en forma aislada para que no puedan participar en la administración de los asuntos públicos. El ideal que se pretende conseguir es que cada sujeto sea un receptor solo frente al televisor, desvalido ante los actos de gobierno y el sector privado, con su derecho a decidir el carácter básico de la vida social. Si esto llegara a triunfar, si se consigue aislar a la gente, no importa en realidad lo que piense. Cada persona puede tener sus propios pensamientos en privado, en su casa, ya que eso no influye para nada en el conjunto de los acontecimientos de la vida social.

La comunidad (*Gemeinschaft*), que se constituyó en un espacio donde predominaban los lazos emocionales, se transformó en destructiva de las relaciones intersubjetivas. En su reemplazo nos encontramos con una sociedad (*Gesellschaft*) en la cual la soledad, la exclusión y el aislamiento son la consecuencia de haber llegado hasta a privatizarse la vida social.

Una de las ideas de lo que se suele llamar postmodernidad afirma el fin de las ideologías, la imposibilidad de grandes síntesis del pensamiento y la inhabilitación de un razonamiento crítico que dé cuenta de la posibilidad de transformar la realidad. Es necesario constituir el entendimiento sobre una razón más amplia que escape a Heidegger, el teorema de Gödel, los nudos de la aristocrática familia Borromeo y un estructuralismo ahistórico. El pesimismo ilustrado de este fin de siglo puede entenderse como inteligente. Pero la pregunta de la inteligencia es cómo crear la posibilidad de una esperanza fundada en una razón apasionada (Spinoza).

2- La ciudad extraña e inquietante

Si el concepto de ciudad corresponde a un espacio donde lo particular se integra en lo general y lo público predomina sobre lo privado, debemos reconocer que la ciudad no existe. En la ciudad del capitalismo mundializado encontramos la preeminencia del hogar sobre la calle, de lo privado sobre lo público, del individualismo utilitario sobre el trato afectivo, en definitiva: el

hacer negocios como base de las relaciones sociales. Esto se refleja en las transformaciones que se producen en su geografía urbana cuyo inicio tiene una fecha precisa: marzo de 1976. En esa época se instaló una dictadura militar cuyo objetivo fue imponer una política económica y social utilizando el terror de Estado como método para hacer desaparecer a miles de personas.

Urbanísticamente la primera transformación de la dictadura fue tomar la decisión de construir autopistas. Ningún organismo de planeamiento realizó estudios que permitieran evaluar si convenía construir autopistas o subterráneos.

A los habitantes de la ciudad les convenían transportes colectivos y subterráneos, a los contratistas, autopistas. Además éstas permitirían, según la lógica de la dictadura militar, el desplazamiento rápido de tropas a los grandes centros urbanos en caso de un estallido social generalizado.

Si bien es cierto que el restablecimiento de la democracia permitió lograr las necesarias libertades cívicas, sin embargo, la política económica y social continuó, con diferentes variantes, generando transformaciones en los distintos barrios de la ciudad, a partir del aumento -en especial durante los últimos años- de la desocupación, la marginación y el cuentapropismo. Esta situación ha producido una fractura. Una segregación urbanística. La renuncia a la misma idea de ciudad como lugar común.

Es que hay un vínculo permanente entre la trama de intereses económicos y el poder político que se pone al servicio de la construcción de la ciudad: se desarrollan mejoras orientadas al consumo de lujo como torres de vivienda de alto nivel en la Costanera Sur para ampliar el barrio de Puerto Madero, se restringe el acceso a las zonas más tradicionales como la Costanera, el Zoológico, el Parque Tres de Febrero, etc. Un ejemplo de lo que estamos afirmando es el parque de Palermo. El Parque Tres de Febrero fue creado en 1874 por iniciativa de Sarmiento. A estos efectos se expropiaron las quintas de Rosas y predios lindantes hasta alcanzar una superficie de 688 hectáreas. Actualmente quedan 145 hectáreas de uso público.

Es en este espacio urbano donde las relaciones entre los ciudadanos están

atravesadas por la incertidumbre y la angustia social, que se encuentran con un objeto privilegiado: el miedo.

En la actualidad el miedo lo invade todo. Se camina con miedo. La crianza de los hijos se realiza con miedo. Se mantienen relaciones sexuales con miedo. Se establecen transacciones comerciales con miedo. Se trabaja con miedo. El miedo es uno de los mecanismos que el poder usa como control social.

Es que el sujeto asediado por su cultura tiene la impresión que “todo lo sólido se desvanece en el aire”. La misma es corroborada con la sensación de una inquietante extrañeza, cuando recorre algunos lugares de la ciudad. Zonas que creía conocer se han transformado en extrañas. Actitudes de alguna persona o grupos de personas son vividas como peligrosas. Es aquí donde el otro aparece como un enemigo al que se debe enfrentar. El resultado es que la soledad y el aislamiento es una de las características de aquéllos que habitan las grandes ciudades.

Frente a tanta desdicha la cultura crea un espacio donde es posible encontrar un reposo: “la felicidad” del *shopping*. Allí se crea la ilusión de un mundo feliz donde se puede caminar tranquilamente escuchando una música agradable. En el *shopping* hay olores, sonidos, juegos de colores, música, luces de avisos y texturas que crean un clima favorable al consumo. Todos los que transitan son lindos, bien vestidos, educados y amables para así dócilmente comprar lo que se ofrece. Los feos, los que no están bien vestidos, los pobres, los marginados no pueden entrar al *shopping*, un guarda de seguridad se encarga de ello.

Es así como los *shopping*, los aeropuertos y los hoteles internacionales se transforman en lo que Marc Auge denomina “no lugares”, ya que reconfortan porque son todos iguales, no tienen historia como una escuela, un barrio; por lo tanto no generan ningún reacomodamiento cultural, permitiendo que algunos sectores sociales se lo apropien como lugares seguros.

De esta manera, el espacio de la ciudad deja de ser soporte de las angustias colectivas para reproducir los intereses de la ideología dominante. Sin embargo, a partir del 19 y 20 de diciembre de 2001 comienza a cuestionarse esta ideología. Las calles son ocupadas por las asambleas vecinales mientras que, en

las rutas y puentes están las organizaciones de obreros desocupados piqueteros. Algunas plazas se transforman en lugares de debates políticos y encuentros de los vecinos. Diferentes locales abandonados son ocupados y recuperados como Centros Culturales o Comedores Comunitarios. En definitiva, con avances y retrocesos se van construyendo redes solidarias que transforman la ciudad. Este movimiento social y político interroga a una ciudad que se revitaliza poniendo en crisis la hegemonía de la cultura dominante. Sin embargo, sus límites son no llegar a conformarse como una alternativa de poder.

Es que la crisis de la modernidad es la crisis del discurso racional heredero del iluminismo. La razón no es suficiente para entender las características de este momento de nuestra cultura. Es así como se plantea la necesidad de un nuevo discurso para la acción.

Creemos que los textos de Freud aún pueden dar respuestas a estos interrogantes, pero no por medio de una racionalidad que pretenda encontrar razones, sino por lo ponen en evidencia: la pasión como fuerza de nuestros actos.

CAPÍTULO 3

EL MAL HUMOR:

PARADIGMA DE NUESTRA VIDA COTIDIANA

Una cosa es segura, reír lo podía hacer mejor antes... Lo que ocurre actualmente en el mundo es totalmente ridículo. Pero sus consecuencias son tan terribles que me preocupa seriamente lo que dejaremos a nuestros hijos y nietos cuando nuestra generación ya no esté. Les dejaremos un desastre, desde el punto de vista económico, ecológico y social. Y eso a pesar de todos los esfuerzos realizados, de tantas esperanzas y anhelos. Este balance, sinceramente, no da pie a reírse de nada.

Günter Grass

El humor no es resignado, es opositor.

Sigmund Freud

1- El desasosiego se ha convertido en un estado de ánimo predominante en la vida cotidiana. Este indica la falta de sosiego, es decir de tranquilidad. Fue el gran escritor portugués Fernando Pessoa quién escribió, a principios del siglo XX, el *Libro del desasosiego*. En breves relatos describe magistralmente esta angustia con una connotación decadentista típica de principios de siglo. En su texto encontramos una incompetencia respecto a todo lo que lo rodea, en especial respecto a la vida. Esto lo lleva a sentir un extrañamiento hacia la vida y a la realidad que lo rodea. Por ello Antonio Tabucchi, en un artículo donde analiza este texto, pone en evidencia este deslizamiento semántico y existencial del desasosiego que se convierte en un extrañamiento respecto al mundo.

Es evidente que la sensación de desasosiego del colectivo social en la actualidad tiene un rostro diferente al planteado por Pessoa. Hoy esta sensación extraña e inquietante deviene de una civilización que se ha transformado en ajena a nuestras necesidades humanas. Los desarrollos científicos y tecnológicos conjuntamente con las necesidades económicas y sociales de la mayoría de la población responden al Mercado. Este es el nuevo *Deus ex machina* al cual hay que someterse. Pareciera que los seres humanos ya no somos los que establecemos nuestras propias reglas de convivencia. Las mismas dependen de un

poder que nadie eligió y cuyos representantes se reúnen en alguna ciudad del mundo para imponer una dictadura del pensamiento único. De esta manera, llevan a cabo sus planes pasando por encima de leyes, parlamentos y gobiernos. O, mejor dicho, los parlamentos y los gobiernos acaban haciendo las leyes a su gusto.

2- El mal humor es una de las manifestaciones que produce esta sensación extraña e inquietante. Es decir un humor sádico que se descarga sobre el más débil, el cual es tomado como chivo expiatorio de prejuicios y frustraciones. La burla y el sarcasmo aparecen como una agresión franca sobre el otro. Por otro lado, el humor cuando se transforma en patético muestra la verdadera cara del poder. Los ejemplos sobran en los diferentes diarios, revistas y programas de televisión.

En la actualidad el predominio de la violencia transforma el humor en una burla contra el otro y contra uno mismo. El dolor no se mitiga, por el contrario se aumenta a través de un superyó sádico. Este es reforzado, de tal manera, por el poder que ha generado un imaginario social y simbólico donde el pobre, el que no tiene trabajo, el que no puede darle de comer a sus hijos se siente culpable por su situación. En la cultura dominante no hay lugar para los excluidos socialmente; estos deben aceptar pasivamente sus condiciones de vida y sentirse culpables por no esforzarse lo suficiente. Si no logran identificarse con los personajes bellos y atractivos que aparecen en televisión, si no logran adaptarse a los ideales de consumo, será por incapacidad personal, por falta de competitividad, por desidia o, incluso, por un siniestro destino de fracaso. Deben resignarse a su situación y si cortan las rutas para ser escuchados se los acusa judicialmente. La dominación hoy se ejerce, fundamentalmente, imponiendo en la subjetividad la sensación de que nada puede ser cambiado. Su resultado es vivir un mundo sin esperanza en el plano individual, familiar y social.

Frente a este entramado social resquebrajado, una degradación de valores e ideales y la importancia del éxito, el *zapping* y lo descartable, los analistas debemos dar cuenta de las transformaciones en la subjetividad, donde lo que predomina es el trabajo con lo negativo.

En este sentido cada vez menos las consultas son por trastornos afectivos o existenciales característicos de las neurosis clásicas donde la represión, la inhibición, los síntomas y la angustia interrogan al sujeto. Estas se han transformado al encontrarse con un accionar impulsivo y acelerado que caracteriza el sufrimiento en la actualidad de nuestra cultura.

3- Las pasiones del ser humano no son ni puras ni simples. Es Spinoza quien nos revela que están compuestas de amores y odios, de alegrías y tristezas aunque siempre una afección es más fuerte que las otras.¹ Este planteo realizado desde la filosofía en el siglo XVII, hoy, es corroborado a partir de estudios del sujeto donde se demuestra la importancia que tiene la risa y el humor en todo proceso de curación.

Freud, desde sus primeros escritos, trata de dar cuenta de estos fenómenos a través del estudio del chiste, lo cómico y el humor. En la introducción que realiza James Strachey al texto *El chiste y su relación con lo inconsciente* comenta que Freud lo escribía conjuntamente con *Tres ensayos de teoría sexual*. Tenía los dos manuscritos en mesas contiguas y, según sus ganas, trabajaba en uno u otro. Esto señala que la preocupación de Freud aparece desde el inicio de la formulación de su teoría. Lo que le interesaba destacar en ese momento era cómo el chiste (*Witz*)² tenía un mecanismo de producción similar al del sueño. Es el mismo James Strachey quien señala que W. Fliess, cuando leía las pruebas

1. Por ello afirma en la *Ética* “Vemos, pues, que el alma puede padecer grandes cambios, y pasar, ya, a una mayor, ya a una menor perfección, y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. De aquí en adelante, entenderé por alegría: una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección. Por tristeza, en cambio, una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección. Además, llamo al afecto alegría, referido a la vez al alma y al cuerpo, ‘placer’ o ‘regocijo’, y al de la tristeza ‘dolor’ o ‘melancolía’.”

Continúa más adelante: “Si alguien ha hecho algo que imagina afecta a los demás de alegría, será afectado de una alegría acompañada de la idea de sí mismo como causa, o sea: se considerará a sí mismo con alegría. Si por el contrario, ha hecho algo que imagina afecta a los demás con tristeza, se considerará a sí mismo con tristeza.”

2. En una aclaración que James Strachey realiza sobre la traducción del término alemán “*Witz*” dice: “En la mayoría de los casos parece traducir ‘*Witz*’ por ‘chiste’; sin embargo, la expresión alemana es más amplia y a veces es preciso verterla por ‘gracia’, ‘gracejo’, ‘gracioso’, ‘ingenioso’ y expresiones similares, sobre todo cuando se denota una suerte de facultad ‘la de hacer gracia o decir agudezas chistosas’ y no tanto producto de ellas.”

de *La interpretación de los sueños*, se quejaba porque los sueños estaban llenos de chistes. Freud le responde “por cierto es verdad que el soñante es por demás ingenioso, pero eso no es culpa mía, ni merece reprobación. Todos los soñantes son insoportablemente sutiles y necesitan serlo porque están bajo presión y porque la vía directa les está vedada... La sutileza manifiesta en todos los procesos está íntimamente relacionada con la teoría del chiste y de lo cómico”.

El chiste y la risa consecuente establecen claramente que la subjetividad se realiza en la intersubjetividad. Es la más social de todas las funciones psíquicas que producen placer ya que se comparte, por ello se necesita de un otro para que adquiera sentido, debiendo haber un conocimiento compartido para ser entendido.

Para producir un chiste se necesitan tres personas: el que lo cuenta, el que se ríe y el tercero que es objeto del chiste. En la primera persona se produce placer por la suspensión de la inhibición y la disminución del gasto psíquico. Esto solamente puede ocurrir si hay un otro que pueda producir un alivio general a través de la descarga.

En este sentido, el trabajo del chiste es semejante al del sueño en tanto una idea preconsciente es sometida al inconsciente a través de los mecanismos de condensación y desplazamiento. Es un procesamiento del preconsciente por lo inconsciente a través de un retorno de lo reprimido que es vivido como placentero por lo consciente.³ Desde el punto de vista de la segunda tópica es el

3. Al hablar del aparato psíquico, Freud sugiere la idea de un modelo o, como el mismo dice, de “ficción”, que le permite entender el funcionamiento del psiquismo. Este tiene una organización interna con “lugares psíquicos” específicos: inconsciente, preconsciente y consciente. En el lenguaje corriente se utiliza el término inconsciente como adjetivo para designar el conjunto de los procesos psíquicos que no son pensados conscientemente. En psicoanálisis la palabra inconsciente designa uno de los sistemas definidos por Freud dentro del marco de su primera teoría del aparato psíquico. Se encuentra constituido por contenidos reprimidos, a los que ha sido negado el acceso al sistema preconsciente-consciente por la acción de la represión. El término preconsciente califica los contenidos de esa instancia psíquica que, sin estar presentes en la consciencia, son accesibles a ella, a diferencia de los contenidos del sistema inconsciente. Por ejemplo, conocimientos y recuerdos no actualizados. Los principales mecanismos de funcionamiento del sistema inconsciente son la condensación y el desplazamiento. Esto se puede observar en el sueño. En la condensación se fusionan varias ideas del pensamiento inconsciente para llegar a una sola imagen en el contenido manifiesto del sistema consciente. En el desplazamiento se transforman elementos importantes de un contenido del sueño al desplazarse a elementos secundarios del contenido manifiesto.

triunfo de la pulsión de vida, Eros sobre la pulsión de muerte.⁴

Para lograr estos objetivos se emplean diferentes medios: relaciones inesperadas entre distintos contenidos, desplazamiento de una idea esencial en otra trivial, presentación indirecta por medio de la analogía, etc. También podemos encontrar chistes “inocentes” y “tendenciosos”, siendo éstos últimos los que llevan a una fuente más profunda de placer a partir de temas obscenos u hostiles que están reprimidos. Al contrario de los chistes, lo cómico no tiene ligazón directa con lo inconsciente. Lo cómico se produce como algo no buscado en las relaciones sociales. Se lo descubre a partir de ciertos movimientos, formas, acciones y rasgos de carácter. A través de la personificación también pueden devenir cómicos animales u objetos no animados. Puede ser cómica una situación en la cual están implicadas una o más personas. Los recursos por los cuales se puede volver cómico a alguien son el traslado a situaciones cómicas, el disfraz, el desenmascaramiento, la imitación, la caricatura, la parodia, el travestismo, etc. Estas técnicas pueden estar al servicio de tendencias hostiles o agresivas. Lo que ocurre es que si en el chiste lo que se logra es un gasto de inhibición ahorrada, en lo cómico lo que se economiza es el gasto de representación. Por ello afirma Freud “Chiste y comicidad se distinguen sobre todo en la localización psíquica; el chiste es, por así decir, la contribución a la comicidad desde el ámbito de lo inconsciente”.

4- El humor es solidario. Esta afirmación la podemos pensar desde otro texto de Freud, escrito en 1927, donde realiza una nueva elaboración de este concepto desde la perspectiva de la segunda tópica. En él plantea que el humor toma como objeto a la propia persona y las circunstancias que la rodean. Es así

4. La pulsión (*Trieb*) es un proceso dinámico consistente en un impulso que hace tender al organismo hacia un “fin”. Una pulsión tiene una “fuente” u origen en una excitación corporal, su “fin” es suprimir el estado de tensión gracias a un “objeto” que puede ser real o fantaseado. La concepción freudiana de pulsión conduce a dismantelar la noción clásica de instinto (*Instinkt*) como algo fijo y predeterminado. En este sentido, introduce el conjunto de las manifestaciones pulsionales dentro de una sola gran oposición fundamental tomada de la tradición mítica. En la primera clasificación de las pulsiones: el Hambre (pulsiones de autoconservación) y el Amor (pulsiones sexuales). En la segunda clasificación: el Amor (Eros o pulsión de vida) y el Odio (pulsión de muerte). “de la acción conjugada y opuesta” de los dos grupos de pulsiones, “proceden las manifestaciones de la vida, a la que la muerte pone término”.

como genera placer donde hay dolor. Por ello el humor permite el triunfo del principio de placer sobre el principio de realidad. Pero no para negar la realidad sino para poder tolerarla y así enfrentarla. **En este sentido afirma Freud “El humor no es resignado, es opositor; no sólo significa el triunfo del yo, sino también el del principio de placer, capaz de afirmarse aquí a pesar de las desfavorables circunstancias reales”. Es decir implica una mayor tolerancia al dolor, producido por circunstancias internas o externas, para luego poder superar ese malestar.** Esto se realiza a través de un superyó benévolo que reemplaza a la tiranía del superyó, efecto y asiento de la pulsión de muerte.⁵

De esta manera se desplazan mociones pulsionales eróticas y agresivas que permitirán un puente para el sadismo del superyó, el cual recaerá sobre el objeto liberando al yo. Es así como a través del humor se puede lograr una elaboración del narcisismo tomándose en broma a uno mismo.⁶ Esto permite desplazar la pulsión de muerte a través de un superyó menos cruel, atenuando la condición masoquista del yo y limitando los mecanismos de repetición y desligamiento.

En este sentido posibilita una actitud creativa, con uno mismo y con el otro, para atenuar la tragedia y los problemas de la vida y así poder enfrentar la realidad sin dejarse someter por ella.

5- El desafío es mantener el humor en el actual estado de situación.

Lograrlo es un objetivo necesario de ser alcanzado. Por el contrario, el poder va a seguir generando esta cultura del mal estar para mantener el sometimiento sobre el conjunto de la población. **Es que, como señala Pierre Bordieu, los**

5. El superyó es una instancia psíquica de la segunda teoría del aparato psíquico descrita por Freud. El superyó hunde sus raíces en el Ello (que corresponde a lo inconsciente en la primera teoría del aparato psíquico) y actúa como juez o censor del yo. Freud considera que la conciencia moral, la autoobservación y la formación de los ideales son funciones del superyó.

6. Por ello dice Freud “que en determinada situación la persona sobreinvierte de pronto a su superyó y a partir de éste modifica las reacciones del yo. Lo que conjeturo respecto del humor halla también una notable analogía en el campo emparentado del chiste. En cuanto a la génesis del chiste, debí suponer que un pensamiento preconscious es librado por un momento a la elaboración inconsciente, y el chiste sería entonces la contribución que lo inconsciente presta a lo cómico. De esta manera por entero semejante, el humor sería la contribución a lo cómico por mediación del superyó.”

que dominan las relaciones económicas imponen un discurso neoliberal que orienta las opciones económicas, políticas y sociales. De esta manera, plantea acertadamente, añaden su fuerza típicamente simbólica a esas relaciones de fuerza. Para ello realizan un trabajo político de destrucción metódica de los colectivos sociales. Es decir, han creado un imaginario social donde impera el individualismo, aunque ha comenzado a quebrarse ese imaginario neoliberal al generarse colectivos sociales que exigen ser escuchados. En ellos su accionar y el humor desnudan la verdad del poder. En la Villa 31, que se encuentra en Retiro, había un letrero en su entrada donde se anuncia “Bienvenida la clase media”; el drama que padecen millones de personas en nuestro país se refleja en toda su intensidad en un cartel que llevaba un piquetero durante un corte de ruta: “Tenemos tres problemas: no tenemos trabajo, no nos jubilan y no nos morimos.”

Sin embargo, todavía falta un discurso de los colectivos sociales sometidos que tenga la fuerza de lo simbólico. En esto el humor es importante ya que, como planteábamos anteriormente, la risa surge del sufrimiento. Lo que más le duele al ser humano que reflexiona es aquello que lo puede llevar a la risa. Seriedad no es sinónimo de solemnidad. Este es el desgarramiento trágico que separa nuestro querer de las obras que realizamos y nos lleva a oscilar entre la cordura de sublevarnos y la locura de la resignación, lo cual plantea tener que aceptar la pérdida. Es decir, reconocer nuestra condición de seres finitos. Pero también la necesidad de crear una esperanza, sostenida en una política de las pasiones alegres que enfrente a las pasiones tristes: el miedo, el odio, la resignación y la apatía. En este sentido, el humor puede ser uno de los instrumentos para que el dolor se ilumine en esperanza ya que, como decía Nietzsche “el animal de la tierra que sufre más fue el que inventó la risa”.

CAPÍTULO 4

LA PARTE MALDITA: LO SINIESTRO DE LA VIOLENCIA DESTRUCTIVA

Sexualidad y violencia, amor y odio: pulsiones de vida y pulsiones de muerte. Pares antitéticos que nos hablan de un sujeto del inconsciente.

Si algo define al ser humano es su condición pulsional. En ésta se juega el destino de su vida en tanto portador de un deseo que da cuenta de su historia personal, pero también social y cultural. En este sentido querer entender la relación entre sexualidad y violencia implica hablar de la condición dilemática del sujeto con sí mismo, así como de una cultura que actúa como factor determinante de su subjetividad.

1- La muerte como pulsión

Freud transforma la sexualidad en una pulsión para sacarla del ámbito exclusivo de la sexualidad y abarcar todas las áreas del sujeto. Es por ello que cuando realiza la segunda clasificación de las pulsiones, la pulsión sexual se transforma en pulsión de vida, Eros, pero no para relativizar el peso de lo sexual, sino para reafirmar que lo sexual irrumpe en todas las manifestaciones del individuo.

Podemos decir que Freud realiza el mismo desarrollo con relación a la muerte, en tanto al transformarse en una pulsión no queda ceñida a la muerte real y definitiva, de la que nada podemos hablar, sino que está presente de entrada en todo sujeto. Por lo tanto, sus efectos se producen en el transcurso de la vida, en su unión o defusión con el otro par pulsional.

De esta manera lo que hemos denominado “la muerte como pulsión”, por definición, no pertenece a la vida psíquica, esta imposibilidad de ser representada en el inconsciente la ubica más allá de él, pero produce efectos que sólo

pueden ser atrapados en su unión con la libido: la tendencia del sujeto al sufrimiento y el dolor, el autocastigo, el suicidio, la insistencia en lo displacentero, la violencia destructiva y autodestructiva.¹

2- El juicio de la mitología griega

En la ciudad griega de Micenas, una vez cesada la guerra de Troya, un joven noble mató a su madre y al amante. Luego les dijo a los ciudadanos micenences que había cometido el crimen por haber, su madre, manchado el honor de la familia al cometer adulterio y asesinar a su padre. La respuesta de Apolo, autorizado por Zeus, fue que si no vengaba a su padre, Agamenón, se convertiría en desterrado de la sociedad, al que le estaría prohibida la entrada en cualquier santuario o templo.

El matricida fue llevado ante los tribunales. Lo llamativo fue que los jueces no decidieron si era culpable del crimen, sino si se le podía acusar de haberse entregado a actividades antigriegas. Apolo, que era el Dios Sol e hijo de Zeus (el padre) hizo de abogado defensor. Con un discurso muy detallado negó la importancia de la maternidad, afirmando que una mujer no era más que el surco inerte en el que el esposo echaba su simiente, y que la acción de Orestes quedaba justificada ya que el padre era el único progenitor merecedor de ese nombre. La opinión de los doce miembros del jurado estaba dividida: seis lo

1. “Edgard Morín (1970), en un texto que trata la relación del hombre con la muerte, escribe: ‘Las ciencias del hombre no se ocupan nunca de la muerte. Se dan por satisfechas con reconocer al hombre como el animal del utensilio (*homo faber*), del cerebro (*homo sapiens*) y del lenguaje (*homo loquax*). Y, sin embargo, la especie humana es la única para la cual la muerte está presente durante toda la vida, la única que acompaña a la muerte con un ritual funerario, la única que cree en la supervivencia o en la resurrección de los muertos... La muerte introduce entre el hombre y el animal una ruptura más sorprendente aún que el utensilio, el cerebro o el lenguaje’.

Es Freud quien ha remarcado esta ‘ruptura’ en varios textos. En especial en *Más allá del principio de placer* (1920), donde plantea el concepto de pulsión de muerte, señalando que la muerte está de entrada en el sujeto y que sus efectos aparecen en el transcurso de la vida con las características de una pulsión. Por ello creo apropiado referirme a la muerte como pulsión en tanto ésta habla no sólo de la condición finita del ser humano sino también de sus efectos en relación al otro par pulsional: el Eros. Reconocer y aceptar la fuerza de la muerte como pulsión implica ponerla al servicio de la vida; oponérsela reforzaría su tendencia a la destrucción y a la autodestrucción.” Carpintero, Enrique, *Registros de lo negativo. El cuerpo como lugar del inconsciente, el paciente límite y los nuevos dispositivos psicoanalíticos*, Topía editorial, Buenos Aires, 1999.

absolvieron y los demás lo condenaron. Fue la misma Atenea, la Diosa de la Sabiduría y protectora de la sociedad ateniense quien dio el voto a favor de Orestes y ordenó retirarse a las Furias que habían estado acosando al joven en venganza por su terrible acto. En agradecimiento por su absolución, Orestes dedicó un altar a Atenea guerrera.

A los setenta años de edad, murió de una mordedura de serpiente en Orestia, la ciudad que había fundado en el exilio. Como señala Esquilo en *La Eneida* la historia de Orestes tuvo una gran importancia social y política para los antiguos griegos. Señala la transición del sistema matriarcal al patriarcal. Siendo la tragedia de Orestes de características individuales, el tribunal de Atenas la juzgó desde un punto de vista político. Al absolverlo declararon desde el poder que había actuado correctamente y de acuerdo con el código patriarcal recientemente establecido.

3- La cultura como espacio-soporte

La inclinación agresiva del sujeto es una disposición pulsional originaria producto de la pulsión de muerte, y la cultura encuentra en ella su obstáculo más poderoso, su malestar. Por ello, la cultura fue un proceso al servicio del Eros que, a lo largo de la historia, fue uniendo a la humanidad toda, constituyéndose en un espacio-soporte de la muerte como pulsión.

La cultura actual se caracteriza por generar la ruptura de los lazos de solidaridad necesarios para la vida en comunidad. La legitimación de que triunfe el más fuerte determina que la cultura no puede constituirse como espacio-soporte.

Aparecen choques inevitables, como luchas de legitimación personal, en los que una diferencia insalvable con el otro se convierte en un desafío al valor del propio yo. La relación yo-otro es reemplazada por lo que metaforizando denominamos “el juego del yo-yo”, donde el sujeto mide al mundo como un espejo de su propio yo, en el que se encuentra atado a un hilo cuyo carretel realiza un movimiento repetitivo que lo encierra en una relación especular. De esta manera, el proceso de desestructuración del tejido social y ecológico se

encuentra con una trama subjetiva, donde el narcisismo determina una actitud de medir el mundo como si fuera un espejo del yo.

Cuando el otro queda borrado como un otro se convierte en un recurso para el desarrollo de las propias fantasías del sujeto. En este sentido, amar a otra persona debido a sus diferencias es reemplazado por el deseo de encontrar en el otro las propias fantasías de lo que se quiere que éste sea. Cuando el otro aparece como diferente la reacción del sujeto puede ser la violencia, ya que de esa manera destruye en el otro la diferencia que no acepta en sí mismo.

El erotismo implica un reconocimiento del otro como objeto de deseo. En cambio en la violencia sexual el otro desaparece como objeto de un deseo imposible. Es decir, es necesario hacerlo desaparecer como objeto de deseo a través del castigo, donde las heridas representan un cuerpo en el que el dolor y el sufrimiento presentifican la emergencia de lo siniestro. En este sentido, el erotismo implica una relación en la cual se despliega el juego de dos cuerpos en sus encuentros y desencuentros, en el que la pulsión de vida lleva a un alejamiento del narcisismo para tender a conquistarlo de nuevo. Por el contrario, en la violencia sexual el juego es un cuerpo al servicio de la pulsión de muerte donde el sujeto queda detenido, estancado en el narcisismo omnipotente infantil.

En cada situación nos vamos a encontrar una historia personal con fallas en los procesos identificatorios, en los que está presente una forma particular de atravesar la castración edípica.² Pero, también, la historia de una cultura que niega el cuerpo del otro como objeto de deseo. Una cultura donde el cuerpo es una mercancía que se intercambia según las leyes de la oferta y la demanda.

En la actualidad de nuestra cultura podemos encontrar tres características que la definen:

2. El complejo de castración está centrado en la fantasía de castración producto de las diferentes respuestas que plantea el niño/a a la diferencia anatómica de los sexos. Este complejo guarda relación con el complejo de Edipo, en especial con su función prohibitiva y normativa. En la niña permite la separación con la madre y abre la búsqueda que la conduce a desear al padre, constituyéndose en el momento de entrada del Edipo. Por el contrario, en el niño señala el final del Edipo, al prohibir el objeto materno. De esta manera, se concibe toda una psicopatología psicoanalítica que tiene en cuenta las modalidades y avatares del complejo de castración en cada sujeto.

1) La intensificación de personalidades narcisistas, en las cuales el mundo se convierte en un espejo del yo, cuyo efecto puede ser la desconexión narcisística (la sensación de “vacío”, de “estar muerto”, de “falta de deseo”, etc.) o la conexión narcisista (la violencia contra el otro, la violencia autodestructiva).

2) El yo se encuentra atrapado por las pulsiones de muerte y la emergencia de lo siniestro al no encontrar en la cultura un espacio-soporte que permita el desarrollo de las posibilidades creativas.

3) Este yo atrapado por las pulsiones de muerte se refugia en el narcisismo omnipotente infantil, aislándose de las relaciones con los otros o desarrollando una actitud violenta, siendo la violencia sexual una de sus características.

4- El Juicio-Espectáculo

Una joven ecuatoriana que vivía en EE.UU., sin metáforas de ninguna especie, castró a su marido, un ex infante de marina, ex chofer de taxi, matón y actual estrella de películas pornográficas, cuyo nombre dice todo: John Wayne Bobitt.

La historia: en la madrugada del 23 de junio de 1993, John Wayne regresó a su casa borracho y forzó a su mujer a tener relaciones sexuales. La pareja se llevaba mal desde hacía varios años y numerosos testigos aseguran que el ex marino maltrataba con frecuencia a su mujer. Luego del acto sexual, el marido se quedó dormido y ella humillada y dolorida agarró un cuchillo con el cual seccionó el pene de John Wayne. Ella fue detenida a las pocas horas y el pene reinstalado en una operación que duró nueve horas.

Luego del triunfo de la ciencia y la tecnología comenzó el juicio espectáculo que, gracias al desarrollo de los medios de comunicación, fue difundido a escala planetaria.

Primero se absolvió a John Wayne por el delito de violación y abuso reiterado. Finalmente, en el juicio a Lorena Bobitt, que fue convertido en un baluarte de la emancipación de la mujer por parte de grupos feministas e hispanos, el jurado la absolvió proclamando que su acción fue realizada en un momento de “insanía temporaria”.

John Wayne recibió numerosas ofertas cinematográficas y televisivas, también, contratos radiales y editoriales, remeras con su pene cortado se vendían de a miles. Lorena Bobitt tuvo que contratar a un especialista para estudiar centenares de ofertas de diferentes medios de difusión, además de una propuesta de Hollywood para vender su historia al cine. La sociedad-espectáculo funcionaba.

Si Lorena Bobitt hubiera matado a su marido, habríamos estado frente a una tragedia doméstica y un caso judicial de rutina. Pero la reacción de esta mujer despertó fantasías profundas que permitió la reivindicación por una parte importante de la población que lucha contra la discriminación de la mujer y las minorías hispanas. Pero también el fallo judicial confirmó los adelantos de la tecnología: que el pene del hombre siguiera siendo atributo de su poder.

En su momento se escribieron infinidad de artículos sobre este caso donde se opinaba a favor o en contra de una sentencia condenatoria a Lorena Bobitt. Lo llamativo es que nadie salió a cuestionar un hecho evidente: el marido fue absuelto habiendo testigos que confirmaban el maltrato a su esposa, ya que habían visto sus consecuencias en el cuerpo de Lorena.

De esta manera, la ley absolvió a los dos, no haciendo responsable de sus actos a ninguno de los miembros de la pareja. Esta obligación que un sujeto tiene en una sociedad, y que la ley debe garantizar, de responder por sus actos fue alegremente borrada, estableciendo judicialmente lo que se impone en otras áreas de nuestra civilización: la política del “sálvese quien pueda”. Es evidente cómo nuestro país imita al “primer mundo”. Comparativamente significa un progreso, en otras épocas, con Lorena, la sociedad hubiera ofrecido el espectáculo de ser quemada viva en una plaza pública.

5- La parte maldita

Es George Bataille quien describe magistralmente las vicisitudes de la sexualidad, planteando la importancia que tiene en el ser humano, por lo cual la rodea de prescripciones, tabúes y leyes. En este sentido, la sexualidad humana a diferencia de la animal, está limitada por prohibiciones y el terreno del erotismo es el de la transgresión de esas prohibiciones,

De esta manera, la sexualidad tiene dos alternativas, o se somete a la civilización y acepta satisfacerse inocuamente en el marco de las prohibiciones o se transforma en erotismo, cuya principal característica es la de transgredir esas prohibiciones hasta el punto que sin prohibición no habrá erotismo.

Bataille plantea que el erotismo está vinculado a la sangre y lo que ésta simboliza, es decir, la muerte. Por ello, afirma que “el erotismo es la aprobación de la vida hasta en la muerte”. Su contrario es lo siniestro que es la afirmación de la muerte en la vida del sujeto.

El erotismo surge de la dialéctica entre lo continuo (ser) y lo discontinuo (el sujeto) que experimenta el deseo de continuidad que no puede ser otro que deseo de muerte. El hombre es un ser separado, distinto de todos los demás. Su movimiento, su muerte y los acontecimientos de su vida pueden tener un interés para los demás, pero sólo él está interesado directamente. Entre un ser y otro hay un abismo, hay una discontinuidad. Por ello, anhela y teme la continuidad. Si predomina el temor es el tiempo vacío, la nada. Si, en cambio, es el deseo lo que predomina, éste irrumpe a través del temor como deseo de continuidad. Allí, vamos a encontrar el erotismo de los cuerpos que es una violación del ser de los participantes. Es un movimiento donde los cuerpos discontinuos buscan una continuidad del ser, buscan más allá del sí mismo, una unidad que no puede ser lograda porque sería morir, pero que linda en el límite de la experiencia sexual donde el orgasmo tiene la característica de una “pequeña muerte”.

En este sentido el momento erótico es la cima de la vida. Es la vida que se reproduce pero que al reproducirla desborda alcanzando un extremo delirio. Estos cuerpos que se acoplan y se perpetúan en su voluptuosidad van en sentido contrario al de la muerte ya que el triunfo de ésta significa la aparición de lo siniestro, la parte maldita del ser humano.

Es así como, en el erotismo, la violencia está al servicio de llegar a ese límite donde en la voluptuosidad se encuentra con la “pequeña muerte”, para de esta manera afirmar la vida. En cambio en lo siniestro, la violencia, al negar ese límite se encuentra con la muerte final y definitiva de la que nada puede

mos decir. Es que si el límite que funda el erotismo es para ser excedido, en la violencia la negación de ese límite nos lleva a lo siniestro de la muerte. En la violencia sexual el crimen importa más que la lujuria. La crueldad no es más que la negación de sí, llevada tan lejos que se transforma en explosión destructora. En la violencia, la negación de los demás llega a ser negación de sí mismo, ya que no cuenta el disfrute personal, sólo cuenta el crimen, sólo importa que el crimen alcance la cima de crimen.

A partir de lo que venimos señalando sería erróneo pretender entender como negativa la capacidad pasional del ser humano, pues la pasión implica una afirmación del deseo de vivir. Como dice G. Bataille “El hombre, a quien la conciencia de la muerte opone al animal, también se aleja de éste en la medida en que el erotismo sustituye el instinto ciego de los órganos por el juego voluntario, por el cálculo del placer...”

6- El pre-juicio o la arbitrariedad del poder

Eli Mandel: los campos de concentración son una imagen obsesiva en ti. Esta imagen aparece en toda tu obra ¿Por qué?

L. Cohen: Bueno, porque quisiera que me soltaran.

Leonard Cohen - músico y poeta canadiense

El pre-juicio es tan antiguo como la humanidad. La historia nos enseña que el mismo ha llevado a la arbitrariedad del poder, cuyos resultados han sido la consumación de genocidios realizados sobre diferentes poblaciones. El paradigma de los mismos es el holocausto perpetuado por la barbarie nazi. En nuestro país, durante la década del setenta, se llevó a cabo una política sistemática de eliminación física de todo aquel que fuera sospechoso de pensar formas de organización más igualitarias. Esta política se institucionalizó con la dictadura militar instaurada en marzo de 1976, que sin juicio previo detuvo a miles de obreros, estudiantes y militantes sociales para luego hacerlos desaparecer. Para ello se aprovechó de individuos desequilibrados y violentos que ejercieron sus fantasías siniestras en la impunidad de un poder que los avalaba.

En la E.S.M.A. funcionaba un campo de concentración donde algunos detenidos eran mantenidos vivos para trabajar en un proyecto mesiánico del almirante Massera. Algunas historias que allí ocurrieron son relatadas en el libro de Miguel Bonasso y luego ratificadas con nuevos documentos por el historiador norteamericano Martín Andersen. Una de ellas revela en toda su magnitud la relación del poder con lo siniestro. Es el vínculo de un oficial con una detenida en el cual la tortura, el sometimiento y la violencia los une para establecer una relación en la que el erotismo queda desbordado por la presencia siniestra de la muerte. El Tigre y Pelusa se constituyeron en una pareja cuya obediencia debida es paradigmática de muchas relaciones que existen en la actualidad.

La dictadura militar produjo efectos profundos y persistentes que hoy debemos analizar en nuestra sociedad que quiere ser democrática, ya que la situación de terror afectó al conjunto del tejido social, pues también implicó la desaparición de la libertad de pensar, de actuar, de crear, de disfrutar. Querer entender las causas del aumento de la violencia en la vida cotidiana requiere analizar los efectos que produjeron el silencio social impuesto y el modelo social de sometimiento.

7- El silencio de los inocentes

Decía Freud: “a los niños no les gusta oír que se les mencione la inclinación innata del ser humano al “mal”, a la agresión, la destrucción y, con ellas también la crueldad... la inclinación agresiva es una disposición pulsional autónoma, originaria del ser humano”. Es que la agresividad es necesaria para diferenciarse del otro, ya que la diferencia se hace con el otro y contra el otro. En la agresión ponemos distancia con el otro. La misma puede estar al servicio de preservar la vida o por el contrario encerrarnos en nuestro propio narcisismo. En cambio, la violencia implica hacer desaparecer al otro. El otro puede estar afuera o dentro de uno mismo. Sus consecuencias: el asesinato o el suicidio. Ante la agresividad propia del hombre se puede proponer más cultura, más controles. De esta forma se instalan guardianes de comportamientos ¿Es usted

nervioso? Practique yoga ¿Es agresivo? Tome psicofármacos. Sigue siendo agresivo, más psicofármacos y si no, una internación en un hospital psiquiátrico donde recibirá varios electroshock si es pobre o un chaleco químico si tiene dinero para pagarlo.

Es imposible entender las manifestaciones violentas sin dar cuenta de las relaciones de poder que se juegan en cada período histórico. Por ejemplo, la violencia sexual se realiza predominantemente sobre grupos minoritarios: mujeres, niños, ancianos, homosexuales, etc. Su ejercicio implica la apropiación de un poder que realiza, generalmente, un hombre sobre aquellos que se encuentran en inferioridad de condiciones. El resultado es que la mayoría de los delitos, como abuso sexual a niños, maltrato a la mujer en el medio familiar, no son informados. Aquellos que se especializan en este tema señalan que su número ha aumentado considerablemente, produciéndose en la víctima consecuencias psíquicas y físicas profundas. De esta manera, negar la parte maldita del ser humano no es una solución. Tampoco, proponer ilusiones apelando al amor o la buena voluntad. Como dice Bataille “la negación racional de la violencia, considerada como inútil y peligrosa, no puede suprimir lo que negó, más de lo que hace la negación irracional de la muerte. Pero la expresión de la violencia tapa, como he dicho, con la doble oposición de la razón que la niega y de la violencia misma, que se limita al desprecio silencioso de las palabras que le conciernen”. Es que el crimen espontáneo u organizado, privado o estatal, sólo tiene el sentido de mantener el silencio de los inocentes. Dejarlos hablar implica cuestionar un poder que sólo puede perpetuarse en el ejercicio de la violencia y el sometimiento.

8- A manera de epílogo

En las primeras entrevistas la paciente manifestaba un profundo estado de angustia. El relato de un mundo donde predominaba la insatisfacción se sumaba al de una violencia cotidiana que ejercía el marido sobre ella. Había concurrido a diferentes grupos de autoayuda y al poco tiempo terminaba abandonándolos. Era probable que se repitiera esa situación en este tratamiento.

Hablar de su presente y relacionarlo con aspectos de su historia fue permitiendo disminuir la angustia. Al mes comenzó a faltar. Cuando llamó por teléfono agradeció lo que había realizado por ella y anunció que abandonaba el tratamiento ¿Cómo entender este hecho? Podríamos decir que fue una reacción terapéutica negativa. También que repetía la historia con sus padres. Quizás, la necesidad de seguir manteniendo un vínculo sado-masoquista. O, en defensa de nuestro propio narcisismo, que era una paciente no analizable.

Respuestas coherentes que nos podían tranquilizar. Pero ¿es posible entender su actitud por fuera de una cultura que preconiza el poder tener más, el éxito como forma de relación social? Una cultura en la que el sometimiento tiene características diferentes. Estamos convencidos de que es imposible pensar la relación terapéutica sin dar cuenta de una cultura donde se desarrolla el tratamiento. Esto nos lleva a señalar los límites de un análisis.

Creemos que la gente puede utilizar individualmente los cambios que se producen en sus experiencias íntimas al realizar un tratamiento psicoanalítico, pero no como un esquema de reconstrucción de la sociedad sobre bases más creativas. Más bien pensamos que habrá que construir una nueva clase de sociedad que permita generar una cultura que se constituya en un espacio-soporte de la destructividad humana.

CAPÍTULO 5

LAS TRAMPAS DE UNA CULTURA DE LA REPRESENTACIÓN

En el pasado las relaciones en la comunidad eran cuerpo a cuerpo, la capacidad de un individuo para sostener estas relaciones o introducir algún efecto social estaban localizadas tanto en el tiempo como en el espacio: el barrio, el club, la escuela, el trabajo, etc., el sujeto se manifestaba sólo ante quienes tenía adelante, si bien los diarios y revistas empezaban a mostrar a personas que se destacaban por diferentes circunstancias.

Con el desarrollo de la radio y el cine se multiplicaron las opiniones, expresiones, gestos, actitudes y modalidades de relación. La televisión fue generando un incremento de estas características, que no sólo es aplicable al público televidente sino que ha trascendido y modificado el grado en que cada cual se ve a sí mismo y a los demás. En otras palabras, como plantea Noam Chomsky, los medios y la televisión son los que presentan una imagen de la vida tal como habría que vivirla según el punto de vista de los que mandan. Lo que habría que preguntarse no es si las relaciones entabladas a través de los medios se aproximan en su significación a las que mantienen los sujetos entre ellos, sino más bien si estas relaciones pueden aproximarse a los poderes del artificio. La respuesta que muchos se dan es que son superiores. Tan poderosos resultan los medios en sus retratos de la gente que su realidad es más importante que la que ofrece la experiencia diaria. Las vacaciones dejan de ser reales si no se han filmado, los casamientos se convierten en acontecimientos preparados para realizar un video, el resultado de las elecciones se conoce antes de saber el cómputo definitivo de las urnas, es más importante cómo se presenta un político que el contenido de su discurso, etcétera.

A medida que las relaciones entre humanos se convierten en oportunidades para la representación se disipan los límites entre el que soy y el que se presenta a los demás. La disyuntiva de Hamlet no tiene cabida en la actualidad porque lo que está en juego ya no es ser o no ser, sino qué papel se debe representar.

El principio de realidad queda sustituido por el principio de representación de esa realidad que transforma lo real en puro imaginario. En esta cultura de la representación, las palabras deben estar despojadas de su significado. Como señalaba Wittgenstein las palabras no son planos de la realidad, sino cobran significado a través de su uso en el intercambio social, en los juegos de lenguaje de una cultura. Es decir, las palabras cobran sentido por la forma en que se las emplea en la vida social. Por lo tanto en el lenguaje actual debe desaparecer toda connotación de pasión, inferioridad, muerte, agresión, deformidad, pasividad, etc. Desaparecidos reemplaza a asesinados, excesos a torturas, tercera edad a viejos, perverso a un delincuente que transgrede la ley.

De esta manera, si el parecer, más que el ser, es lo que habilita ocupar un lugar en la relación con el otro, la orientación más razonable de la vida cotidiana es la comercialización de la propia personalidad. Podemos decir que en la sociedad actual no se han roto las relaciones sociales donde el “sálvese quién pueda” implica que cada cual esté por su lado. Por el contrario, las redes sociales se han organizado de tal manera que lo importante es tener algún beneficio determinado por lo que las leyes del mercado establece. Esto, si uno no ha entrado en la categoría de pobre, desocupado o marginado, en cuyo caso desaparece al transformarse en un número estadístico manejado arbitrariamente en los discursos oficiales.

En este sentido, el individualismo predominante no es la defensa del individuo -alternativa posible en una sociedad basada en una ética del respeto de las diferencias- ya que lo transforma en un objeto de consumo. Si la clásica crítica a la sociedad de consumo permitió revelar la condición fetiche de las mercancías, en la sociedad actual es el ser humano al que se lo ha llevado a la condición de fetiche: uno vale por lo que representa y no por lo que es. Representar un papel acorde con la cultura dominante es el único requisito

de existencia, ya no solamente en el espacio público, sino también en la vida privada e íntima.

Cuando aludimos al no ser no nos referimos a una esencia metafísica e inmutable, sino a la verdad de nuestros deseos y necesidades, que quedan atrapados en el imaginario de un parecer que se multiplica en infinitos espejos de nuestra cultura.

Es un lugar común querer ver en Narciso las iniquidades del mundo contemporáneo. Pobre Narciso cuyo único acto fue quedar atrapado en su propia imagen. Recordemos que fue Freud quien reivindicó su actitud como indispensable para el desarrollo afectivo y emocional del sujeto. Sin la intervención libidinal narcisística en el propio yo, no es posible una intervención libidinal satisfactoria en los objetos exteriores. Dicho de otra manera, quien no se ame a sí mismo no puede amar a nadie ni a nada.

Con el término narcisismo no se quiere significar amor por uno mismo y por lo tanto tratar de hacer lo que uno quiere, sino la tendencia a medir al mundo como un espejo del yo. Por ello, como decía Oscar Wilde, egoísta no es aquel que hace lo que quiere, sino aquel que pretende que los demás hagan lo que él quiere.

El problema actual es que este yo aparece con infinitas características desde una cultura dominante donde el sujeto es una mercancía más a ser intercambiada en la economía de mercado. Es aquí donde ésta realiza sus trampas para movilizar las fuerzas letales del narcisismo que se encuentran potencialmente en todos los seres humanos: la tendencia al aislamiento, la violencia destructiva y autodestructiva. Es por esto que valores como rendimiento, poder, eficiencia y riqueza aparecen como categorías absolutas.

Es así como el espejo de Narciso está construido por el poder que dibuja el rostro donde el sujeto se mira. El resultado es que no se socializan experiencias personales como la sexualidad, las emociones, la familia, la política, etcétera. Por el contrario, se internalizan valores sociales erosionando la noción misma de sociedad. Pues sociedad significa intercambiar experiencias que se basan unas en otras, pero que no están igualadas al provenir de diferentes fuentes de valores.

De esta manera nos encontramos con el predominio del conservadurismo capitalista y el auge de los nacionalismos y todo tipo de fundamentalismos, que se alimentan unos a otros. Todas son ideologías que giran alrededor del yo, de visión estrecha y de un orgullo desmedido por lo que uno cree que es y posee. Su resultado es la exacerbación de los conflictos étnicos, religiosos, políticos, sociales y culturales.

Creemos que el desafío es ¿cómo trata uno de pensar sobre el tema de tal manera que pueda propiciar cambios? El problema no consiste en determinar si un análisis puede proporcionar una relación adecuada de los datos que presenta la realidad de nuestra cultura. El problema consiste en si puede aportar una relación tal para que esos mismos datos puedan ser transformados. Lograrlo implica no quedar atrapados en las trampas de Narciso.

CAPÍTULO 6

EL CUERPO DE ARIS KLIND: LA LECCIÓN DE UNA ANATOMÍA DE LA SUJECCIÓN

El acto de recetar un medicamento presupone una respuesta sobre el cuerpo que se realiza de manera directa o indirecta, en el interior de un discurso que lo enuncia. En la actualidad este discurso da cuenta de una cultura que ha convertido al cuerpo en objeto y centro de las preocupaciones técnicas, estéticas y científicas. En la producción, la publicidad, el espectáculo y la mayoría de las relaciones sociales, al cuerpo se lo manipula.

Si anteriormente la civilización se fundaba en el rechazo del cuerpo, en el presente se lo ha convertido en un “valor fetiche” para instituir nuevas formas de control de aquello que lo constituye: su pasión.¹

En el cuadro “La lección de anatomía del doctor Nicolaas Tulp” de Rembrandt encontramos la mirada de la ciencia que se organiza alrededor de un cuerpo del siglo XVII.² Sus consecuencias llegan hasta la actualidad.

Rembrandt realiza la obra por encargo del doctor Nicolaas Tulp, un médico ambicioso que se prepara para la carrera política y por ello necesita mostrar su poder. La escena muestra el cadáver de Aris Klind, un ladrón que ha muerto treinta seis horas antes al ser ahorcado por el Estado. El pecho erguido por el *rigor mortis* nos dice de una vida que se ha extinguido. El cuadro podríamos decir que representa una tragedia. De hecho, este acontecimiento se realiza en un teatro ante personas que pagaron entrada para verlo. La disección pública

1. El fetiche es un ídolo u objeto de cualquier clase al que se le rinde culto.

2. Barker, Francis, *Cuerpo y temblor. Un ensayo sobre la sujeción*, Editorial Per abat, Buenos Aires, 1985.

anual que efectúa el Gremio de Cirujanos de Amsterdam está representando un sistema de sujeción de un cuerpo que es reducido a la anatomía. La reproducción de este hecho político, por el cual el doctor Tulp y los siete cirujanos presentes en la tela pagaron para estar allí, está llena de significados. Enunciarémos solamente algunos de ellos.

Un hecho evidente es que el cadáver importa poco. Todas las miradas de los allí presentes están dirigidas al Atlas de anatomía abierto al pie del cadáver. Lo importante es confirmar el discurso de un poder que necesita creer en la ilusión que puede dominar al cuerpo reduciéndolo a sus piezas anatómicas. El cirujano de la izquierda y el que se encuentra en la parte superior del triángulo fueron incluidos en una fecha posterior, lo que produce un desequilibrio con el resto de las figuras. Pero ambos, así como el doctor Tulp que levanta las manos y mira a la posteridad, ignoran el cadáver, confirmando el modelo de representación.

Este cuadro anuncia la perspectiva científica que quiere ver un cuerpo sin deseo. Un cuerpo sin pasión. Para ello debe realizar la división entre cuerpo y alma, objeto y sujeto. Es Descartes quien le da un sustento filosófico. La imagen del cuerpo en la representación cartesiana es la de una máquina hidráulica cuyo motor es el corazón. También una máquina Pneumática porque los espíritus animales se distinguen por impulsos del soplo pulmonar y más allá de la glándula pineal en los conductos del cerebro y de los nervios.

El modelo occidental hegemónico del cuerpo continúa apoyándose en una explicación mecanicista y causal. Es así como el retrato de Rembrandt y la filosofía que funda Descartes se organizan alrededor de un cuerpo que se debe disciplinar.

En la actualidad ya no sólo para la producción y el trabajo, sino para mantener la pobreza y exclusión de grandes sectores de la población que quedan fuera del sistema. Para los otros, el cuerpo es un fetiche que debe ser intercambiado como una mercancía según las leyes de la economía de mercado. Dada esta situación es necesario soportar una cultura dominante que no responde a nuestras necesidades y deseos.

En este sentido, un biologismo médico puede ser tan mistificador como un sociologismo superficial o un psicologismo primario.

El desarrollo tecnológico ha realizado avances extraordinarios en los últimos años. Con la creación de nuevos medicamentos ha permitido posibilidades de tratamientos impensables poco tiempo atrás. Sin embargo, estas posibilidades se ven paradójicamente obstaculizadas no sólo por el hecho de que puede acceder un sector minoritario de la población, sino también por un objetivismo médico que quiere entender el padecimiento humano como resultado exclusivo del aparato orgánico. Reducir el cuerpo del sujeto a un organismo implica dejar de lado la importancia, en el proceso de enfermar, de la relación del sujeto con su cultura, con los otros, lo simbólico y el acto de hablar. En este sentido el hecho de que más del 50% de la población viva en condiciones de pobreza lleva a que la gente se muera por enfermedades cuya curación es de sencilla resolución. Un obrero desocupado hizo un análisis contundente: “La gente pobre no se enferma, se muere. Como no tienen dinero ni para el colectivo no se acercan al hospital. Aún más, ellos saben que si van no pueden comprar los medicamentos. Por lo tanto, aguantan hasta que se mueren”. Esto es corroborado por una encuesta realizada en el hospital Pirovano donde se llegó a la conclusión de que al 60% de los desocupados la falta de recursos les impide llegar al hospital, comprar medicamentos y tener continuidad en los controles. También presentan altos índices de tabaquismo, sedentarismo, están más expuestos a la violencia y a sufrir enfermedades cardiovasculares.³

Por otro lado a aquellos que pueden tener poder adquisitivo se les receta todo medicamento posible, en especial psicofármacos. Los médicos clínicos y de otras especialidades recetan sedantes y antidepresivos a todos los cuadros con algún componente psíquico. Es muy difícil que un enfermo salga de algún consultorio médico sin una receta de un tranquilizante y/o antidepresivo.

Sabemos, a partir de Freud, que la pulsión de muerte es el inicio de la cultura y también de la vida. Todo discurso que defienda la vida como aceptación de un orden establecido de aquí para siempre, se transforma en una ilusión que

3. *La Nación*, 30 de diciembre de 2002.

esconde un profundo deseo de muerte. De esta manera lo representado por la cultura es algo producido y no contemplado pasivamente. Por ello, como plantea Francis Barker, “el sujeto está moldeado en sí mismo, controlado desde dentro por sus *self*,⁴ paralizado por luchas y angustias interiores, erosionado por la pérdida del propio cuerpo -con el cual está siempre en contacto, pero cuya insistente memoria de un límite material de la sujeción, que el cuerpo por sí mismo no puede precisar, debe no obstante acallar constantemente- o, en forma aún más eficaz, el sujeto queda constituido en su consciencia, inconsciente de esas angustias y de esa pérdida, en una situación que llamamos salud, razón y conformidad: salud a pesar de nuestra enfermedad, razón a pesar de nuestra locura y conformidad a pesar de los desacuerdos admitidos o impuestos”.

4. En inglés el *yo* como instancia psíquica (ego) se diferencia del sí mismo como propia persona. El término *self* (sí-mismo) se emplea para designar una instancia de la personalidad en sentido narcisista. Es decir, una representación de uno mismo para sí mismo. Roudinesco, Elisabeth y Plon, Michel, *Diccionario de Psicoanálisis*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1998.

CAPÍTULO 7

SÍSIFO: EL DESEO DE LA VOLUNTAD

Todos nos creemos uno; pero... no es verdad, sino que somos muchos.

Pirandello

1- Los objetos fetiches

Como decíamos en el capítulo anterior, nuestra época se caracteriza por la importancia que tiene la representación: no es importante lo que hacemos sino cómo representamos lo que hacemos. De esta manera, la realidad se ha ligado a la representación de tal forma que creemos que ésta es la realidad. Jean Baudrillard habla del crimen perfecto, que sería el asesinato de la realidad y el exterminio de la ilusión. Lo real no desaparece en la ilusión, es la ilusión la que desaparece en la realidad. En este sentido se vive en la ilusión de que lo real es lo que más falta, cuando ocurre lo contrario: vivimos un exceso de realidad que nos deja mucho más desconcertados que el defecto de realidad que por lo menos podríamos compensar con lo imaginario.

En este exceso de realidad aparecen personajes que representan los papeles de malos y buenos. Los malos van cambiando según las épocas. Lo importante es preservar un sistema de poder ante el cual todos somos espectadores. Lo que sí permanecen son objetos malos y buenos. Objetos que se han fetichizado para encarnarse en la representación de lo demoníaco y lo maravilloso. La droga es uno de ellos. La droga es la encarnación del mal. Es así como se elude el problema de un sujeto que la consume a partir de una subjetividad entramada en una estructura familiar y social. El objeto droga es atrapado por un sujeto a partir de ciertas características de su condición subjetiva. Pero la misma se corresponde con una cultura que se sostiene en la ruptura de los lazos sociales donde el individualismo se ha transformado en el sometimiento al poder.

Pero también hay objetos buenos como los psicofármacos. Con ellos en muy poco tiempo se van a poder solucionar todos los problemas de nuestra sufrida subjetividad. Seguramente alguien va a descubrir que la economía de mercado tiene su correspondiente *gen* inscripto en el organismo humano.

La comida “natural” y “dietética” es buena. Tan buena que nos permite mantenernos muy flacos y lindos. De esta manera nos ocupamos de nuestra “salud” al responder al modelo estético de la cultura dominante.

Esta fetichización de los objetos deja de lado las consecuencias de una “ideología invisible” que produce una subjetividad que se manifiesta en un conjunto de síntomas paradigmáticos de nuestra época: adicciones, anorexia, bulimia, depresión, sensación de “vacío”, de “estar muerto”, ataques de pánico, violencia destructiva y autodestructiva, etc.

2- La impunidad del poder

El canibalismo aparece desde los inicios de la humanidad. El desprecio por el otro humano es una constante antropológica. El crimen, que tan violentamente contradice la condición humana, lo podemos encontrar desde la prehistoria. El humano es el único ser de la naturaleza que da muerte a su semejante. La huella del primer crimen cometido es más antigua que la primera tumba. Ese cráneo fracturado da testimonio del hecho humano. En *La Biblia*, el crimen de Caín hace de aquél el primer acto inquietante de la humanidad. La cultura aparece para evitar que el más fuerte predomine sobre el más débil. Es así como el tabú del incesto y el culto a los muertos constituyen el inicio de la cultura. Pero un estructuralismo ahistórico ha dejado de lado que son los fuertes quienes dictan las leyes que rigen la estructura social. Los muertos son los héroes de la cultura dominante. Los otros muertos son desaparecidos: no existen. El crimen se oficializa como justicia y el muerto desaparece como memoria de una humanidad que reproduce una relación de poder: las Madres de Plaza de Mayo simbolizan esta situación.

Por lo tanto es importante reafirmar la actual consigna de no olvidar los crímenes que están ocurriendo en la actualidad. Si olvidamos esos muertos,

desaparecen como muertes que simbolizan la arbitrariedad de un poder. Si actualmente en la Argentina los crímenes no se aclaran es porque aquellos que los cometieron han establecido relaciones que protegen sus intereses. Cada culpable tiene la protección de otros culpables que tienen poder. Es decir, sólo hay impunidad cuando se tiene poder, sólo con el amparo del poder se puede ser impune.

3- El mito de Sísifo

Es Albert Camus quien analiza el mito de Sísifo para destacar cómo lo absurdo y la dicha son inseparables y forman parte de la condición humana. Los dioses habían condenado a Sísifo a rodar para siempre una roca hasta la cima de una montaña desde donde volvía a caer por su propio peso. Habían pensado que no hay castigo más terrible que el trabajo inútil y sin esperanza. Se le reprochaba a Sísifo haber revelado los secretos de los dioses. También haber encadenado a la Muerte y querer disfrutar de los placeres de la Tierra. Es por ello que su desprecio a los dioses, su odio a la muerte y su apasionamiento por la vida le valieron ese suplicio.

Si este mito es trágico, lo es porque Sísifo tiene conciencia. De esta manera lo que debería constituir su tormento es al mismo tiempo su victoria. El mito nos enseña que todo no ha sido agotado. El destino es un asunto humano que debe ser arreglado entre humanos. La alegría silenciosa de Sísifo es porque su destino le pertenece. Lo importante es el esfuerzo por llegar a la cima. Lo importante es la lucha. En esa lucha vence a los dioses.

Escribe Camus: "... Así, persuadido del origen enteramente humano de todo lo humano, ciego que desea ver y que sabe que la noche no tiene fin, está siempre en marcha. La roca sigue rodando... Sísifo enseña la fidelidad superior que niega a los dioses y levanta las rocas. El también juzga que todo está bien. Este universo en adelante sin amo no le parece estéril ni fútil."

En este camino absurdo Sísifo puede encontrar la dicha de comprobar que es posible construir un mundo sin dioses donde lo que importa es la pasión por la vida.

CAPÍTULO 8

LA LIBERTAD ESTÁ CON LOS OTROS

Una de las características de la cultura es que regla los vínculos entre los seres humanos. De no existir, tales vínculos quedarán sometidos a la arbitrariedad del individuo: el de mayor fuerza impondrá sus intereses y deseos. Es así como la cultura favorece la “fuerza de la razón” por encima de la “razón de la fuerza”.

Freud plantea que es un mandato “amar al prójimo”, ya que esto no es natural de la condición humana. Naturalmente el yo en su unicidad permite soportar el odio y el miedo. Para amar hay que renunciar a ese yo de la omnipotencia narcisista infantil que se basta a sí mismo y poder reconocer que somos parte de los otros. Cuando nos aislamos, el yo en su soberbia se siente glorioso y se hunde a la vez.

En este sentido la cultura lleva al establecimiento de una organización tanto económica, como política y social. La misma se reglamenta en normas sociales que se formalizan jurídicamente. Pero aquí comienza una contradicción entre la libertad individual y las necesidades de una cultura que puede posibilitarla o limitarla.

El sujeto le tiene miedo a su propia libertad. Le tiene miedo a su deseo. Esto lo sabemos aquéllos que ejercemos la práctica del psicoanálisis. El deseo suele ser vivido como peligroso. Pero también el sujeto le tiene miedo a la libertad de los demás en tanto los demás dejan de ser previsibles. El miedo es el miedo al otro que puede sacarme lo que considero mío. Si mi libertad es peligrosa en tanto puedo encontrarme con la incertidumbre de mi deseo que desconozco y, por lo tanto, puede dañarme, mucho más peligroso es encontrarme con el deseo del otro.

Cuando hablamos de libertad nos estamos refiriendo a que nos tenemos que hacer responsables de nuestra condición de sujetos finitos y de nuestro deseo. Implica equivocarse. Si nunca nos pasa nada desagradable en la relación con los otros es porque no somos libres. Libertad es ruido, molestias, desorden, debates, discusiones y peleas. En definitiva, la incertidumbre que implica no estar tranquilos. La paz sólo se encuentra en los cementerios. Vivir en libertad es estar con personas y en situaciones que no se toleran. El problema de todo grupo humano es como convivir con lo que no se tolera del otro. La pregunta es cómo establecer una cultura cuyo único límite sean los intolerantes. Una cultura donde el respeto de las diferencias esté sostenido en una igualdad económica, política y social. Caso contrario ocurre lo que plantea Fernando Savater: “La reivindicación del derecho a la diferencia en la democracia deja de ser democrática cuando se prolonga en la exigencia de una diferencia de los derechos.”

En este sentido tolerar al otro no implica tolerar sus opiniones. Tolerar al otro es respetarlo como persona, aunque podamos criticar sus opiniones o, incluso, llegar a combatirlas. Esto nos plantea algunas cuestiones referidas a la ética.

1- “En el principio fue la acción”

Baruch Spinoza vivió en el siglo XVII donde conoció el miedo a la libertad producido por un poder que no aceptaba su pensamiento. La filosofía de Spinoza es un sistema. Esto significa que la rige un principio presente en cada uno de los eslabones que constituyen sus argumentaciones. Sin este principio que expresa al Ser como totalidad, ninguna “cosa” dentro del sistema podría ser, ni tampoco ser comprendida. Es decir, ninguna ciencia -la física, la ética, la política, la psicología, etc.- podría constituirse seriamente. Pretender explicar la totalidad del sistema de pensamiento de Spinoza excede este capítulo. Solamente trataré de desarrollar algunas ideas referidas a la condición pasional de todo ser humano y, por extensión, el principio de toda sociedad, relacionando la misma con la producción y la *praxis*.

“En el principio era el verbo”, así comienza el evangelio de San Juan. El Fausto de Goethe se pregunta ¿Qué puede traducirse adecuadamente como Verbo? Su respuesta es “En el principio era la Acción”. La idea de un Dios que se define mediante la acción, mediante el acto de creación del mundo, lo reconforta. Su Dios será el del Antiguo Testamento, del Génesis, que se define y prueba su divinidad creando el cielo y la tierra.¹

También Spinoza plantea que el conocimiento se realiza en la acción. La filosofía spinoziana es una filosofía de la acción. Se conoce obrando y se obra conociendo de manera que conocer es hacer y hacer es conocer. En este hacer se ponen en juego las pasiones del ser humano. En él vamos a encontrar pasiones alegres que lo potencian y pasiones tristes que lo deprimen y entorpecen su potencia. El esfuerzo ético de Spinoza, es decir, su política consiste en transformar las pasiones tristes en pasiones alegres. Mientras padecemos somos sujetos de las pasiones tristes; somos cautivos, dependientes y carecemos de libertad. Pero no luchamos contra las pasiones tristes con la Razón sino con la fuerza de las pasiones alegres, transformando la Razón en una razón apasionada. Pero esta Razón es una razón con los otros. Por ello se pregunta Spinoza ¿Por qué hacemos la suposición de que tenemos libre voluntad? La respuesta está en pensar que somos entidades separadas. En este pensamiento no vemos nuestra unión real con los otros. No vemos que fueron otros seres humanos los que

1. “El conflicto entre los dioses del Antiguo y el Nuevo Testamento, entre el Dios del Verbo y el Dios del Hecho, desempeñó un importante papel simbólico en toda la cultura alemana del siglo XIX. Este conflicto, expresado por los pensadores y escritores alemanes desde Goethe y Schiller a Rilke y Brecht, fue de hecho un debate velado sobre la modernización de Alemania: ¿debía lanzarse la sociedad alemana a una actividad práctica y material ‘judía’, es decir, al desarrollo económico y la construcción, junto con una reforma política de corte liberal, a la manera de Inglaterra, Francia y Norteamérica? ¿O, por el contrario, debía mantenerse al margen de tales preocupaciones ‘mundanas’ y cultivar un estilo de vida ‘germano-cristiano’ introspectivo? El filosemitismo y el antisemitismo alemán deberían ser vistos en el contexto de este simbolismo, que identificaba la comunidad judía del siglo XIX con el Dios del Antiguo Testamento, y a ambos con los modernos tipos de activismo y mundanidad. Marx, en su primera Tesis sobre Feuerbach (1845), señala la afinidad entre el humanista radical Feuerbach y sus reaccionarios oponentes ‘germano-cristianos’: ambas partes ‘sólo consideran la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y plasma la práctica sólo en su forma suciamente judaica’, es decir, la forma del Dios judío que se ensucia las manos destruyendo al mundo.” Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 1989.

dieron principio a nuestro pensamiento, quienes, por decirlo así, pensaron primero y por nosotros nuestro pensamiento. Todos somos como una sola Mente y un solo Cuerpo. Es en este cuerpo social donde podemos encontrar nuestra libertad. La libertad está con los otros.

Por miedo a la libertad no nos reconocemos en los otros, en sus diferencias, y nos refugiamos en nuestro narcisismo. Decía Antonio Machado: “El que no habla a un hombre no habla al hombre; el que no habla al hombre no habla a nadie.”

2- Poder y libertad

Platón escribe el mito de Prometeo y Epimeteo a través del filósofo Protágoras. Este narra que cuando Zeus envió a Prometeo y su hermano Epimeteo a que poblasen el mundo de seres humanos y animales y repartieran entre todos ellos las cualidades que cada especie necesitara para vivir, Prometeo tuvo la debilidad de dejarle a su hermano la distribución de los dones, el cual dispensó todas las facultades en favor de los animales. Cuando tuvo que ocuparse de los humanos no tenía más bienes para distribuir. Es así como Prometeo descubrió que mientras los demás vivientes estaban armoniosamente dotados, los humanos se encontraban desnudos y desvalidos para poder sobrevivir. Entonces Prometeo decidió robar el fuego del taller de Hefestos para dárselo a los seres humanos. De esta manera pudieron hacerse de los recursos necesarios para la vida. Lo único que no pudieron hacer fue organizarse y vivir en ciudades, puesto que para ello no era suficiente poseer la sabiduría útil para la vida que proporcionaba el fuego. Además era necesaria la sabiduría política para que no vivieran permanentemente en guerra. Al ver amenazada la especie humana, Zeus decidió enviar a Hermes para que llevara el respeto y la justicia. Al preguntarle Hermes si debía repartir los nuevos dones a todos los humanos o sólo a algunos como ocurre con las habilidades técnicas, Zeus respondió: a todos por igual ya que las ciudades no podrían subsistir si sólo una minoría tuviera esos sentimientos.²

2. Este mito fue extraído de Dey, H. Daniel, *Poder y libertad en la sociedad posmoderna*, editorial Almagesto, Buenos Aires, 1995.

Las fuentes del poder son el miedo y la condición finita del ser humano. Cuando un poder está por encima de las facultades reguladas democráticamente por el conjunto de los ciudadanos es porque estos le otorgan la aptitud de mitigar el miedo y las consecuencias de la finitud. Esto ha llevado, en las dictaduras, a generar un imaginario social que crea una falsa seguridad. De esta manera poder y libertad están vinculados: a más poder menos libertad y viceversa. El proyecto marxista plantea un poder que establezca relaciones iguales entre los miembros de la sociedad, cuyo objetivo es desaparecer para que se constituya una sociedad de productores libremente asociados. Su vigencia permite no sólo un pensamiento crítico de las formas actuales del capitalismo sino de las experiencias burocráticas estalinistas social-totalitarias.

Es que el poder no es compartido con cada uno de los ciudadanos. El poder no se tiene, se ejerce. Desde esta perspectiva, Paul Ricoeur plantea que el problema de la política es la libertad: para que el poder funde la libertad por su racionalidad como que la libertad limite el poder por su resistencia.

En la actualidad se ha creado un imaginario social donde sólo existe la libertad de tener y el poder de dominar, lo que lleva al ser humano a la incertidumbre y la indiferencia. La actual sociedad basada en la llamada “economía mercado” no potencia la capacidad de elegir ya que, no sólo la limita a algunos de sus miembros, sino que restringe la libertad al banalizar su potencia.

Un postmodernismo ahistórico y acultural es útil al afianzamiento del poder, al aumentar la incertidumbre, donde todo vale y se cree que todo debe ser inventado nuevamente, para lo cual no debe haber memoria.

En este sentido, los caminos de la vida no están trazados. El problema del libre albedrío se presenta como falso ya que plantea dos opciones: libertad o determinación. En la búsqueda de una respuesta a este problema, el postmodernismo apela al azar para contraponerse a la libertad que hace del ser humano un dios, o al determinismo que pretende borrar la incertidumbre. Debemos situar el problema de la elección en otros términos. Este no depende de una subjetividad libre de determinaciones, ni de una presencia divina que mueve los hilos del mundo. Tampoco es el resultado del azar, sin que se pueda trazar

una ley o regularidad sin caer en los dioses del libre mercado. Muchas veces se acude al azar para no poner en juego la capacidad racional del sujeto. ¿Qué es lo que se elige, para qué y por qué? ¿Entre qué términos se produce la elección? La actual cultura que se suele llamar postmoderna en realidad es una culminación del proyecto de la modernidad. Esto es así en tanto hay una continuidad entre el proyecto de la modernidad y las condiciones materiales de la sociedad actual. A partir del desarrollo de las fuerzas productivas -como nunca se han dado en la historia de la humanidad- se pueden establecer las condiciones para fundar lo que en la modernidad se entendió como un proyecto utópico: una sociedad igualitaria. Esta utopía -no lugar- deja de ser tal para transformar el poder en una herramienta eficaz, que puede ofrecer alternativas para superar las condiciones de existencia, a través de una ampliación de la libertad nacida de una razón apasionada y realizada históricamente. Si la postmodernidad es el fin de la utopía de la modernidad es porque hoy ésta es materialmente posible. Sin embargo, la característica del actual capitalismo mundializado es que ha sabido adecuarse a lo más primario de la subjetividad en todo sujeto humano: su egoísmo y su crueldad. Es decir, la afirmación de un yo que se alimenta del odio y vive del miedo. Esto lo podemos observar en las diversas manifestaciones de nuestra cultura. Estas manifestaciones no son un defecto a corregir sino, por el contrario, son la condición necesaria para que se sigan reproduciendo las actuales condiciones del tejido social y ecológico.

Construir una Topía -un lugar- requiere la necesidad de una política que retome los grandes relatos de la historia donde -como se plantea en el mito de Prometeo y Epimeteo- el respeto y la justicia para todos los seres humanos son condiciones para que se constituya una cultura basada en la libertad y la solidaridad. Caso contrario las ciudades no podrán subsistir.

PARTE II
LAS PASIONES, EL PODER Y
LA FUERZA DEL COLECTIVO SOCIAL

“No sabemos lo que puede el cuerpo”

Baruch Spinoza

CAPÍTULO 9

EL ENCANTAMIENTO HA TERMINADO

Nos enfrentamos a una especie de apuesta de Pascal: supongamos lo peor y seguramente llegará; comprometámonos a luchar por la libertad y la justicia y su causa podrá avanzar.

Noam Chomsky

Hay que eliminar de nuestro vocabulario la palabra utopía, porque significa algo que no está en ningún lugar y es mejor no perder tiempo con eso. Las utopías están bien para el año 3049, al que no llegaremos ninguno de los que estamos aquí. Pero todos, quizás, llegaremos a mañana, entonces hay que preparar este día para mañana y ello requiere mucho debate, reflexión y trabajo. Y tratar de salir de esta Disneylandia universal en la que se está transformando el mundo.

José Saramago, durante la presentación de su libro *La caverna*.

Hay ciertas expresiones que son reveladoras al manifestar un contenido que excede su intención. Nuevamente ha adquirido prestigio el concepto de utopía, constituyéndose en uno de los lugares comunes de un pensamiento que pretende transformar a la sociedad. Las enseñanzas que nos ha dejado el siglo XX, al realizarse en nombre de la utopía diferentes barbaries totalitarias, no deberían conducir a la valoración de un “aliento utópico”. Este es un camino tan equivocado como el de quienes desde un supuesto “realismo político” terminan admitiendo las propuestas del capitalismo neoliberal.

Este éxito de la utopía “se debe a su capacidad para expresar una protesta de la subjetividad, un deseo inalcanzable e ilimitado de otra cosa, de jugar el papel de una metáfora metafísica llena de exaltación. Fe en el destino, en el progreso, en la historia, en un salvador externo derivado del curso de las cosas. Es la sublimación de un tiempo final.” (Juan Manuel Vera, 1999). Esta vertiente religiosa de la utopía se afianza en la idea de la salvación y en el retorno a una “edad de oro” cuya fuente la vamos a encontrar en mitos arcaicos.

Pretendemos dar cuenta de este tema sin apartarnos de lo que es la práctica como psicoanalistas. Por ello destacamos la singularidad de cada individuo en cuanto sujeto de un aparato psíquico sobredeterminado por lo inconsciente, donde la utopía se inscribe en una trama narcisista. Su resultado es el encuentro con lo imposible. Vamos a actualizar algunas ideas, comenzaremos con la historia de este concepto tan antiguo como el ser humano. Nos vamos a limitar a destacar algunas de sus características, las que definen lo central de su contradicción: depositar la esperanza en un lugar imposible de ser realizada.

1- La utopía como porvenir de una ilusión

La mayoría de las religiones y las cosmogonías suponen que en el principio de los tiempos la humanidad vivía en una felicidad completa. Su origen lo podemos encontrar en los primeros textos sumerios, donde se describe una legendaria Edad de Oro. La proyección de este mito no se produce hacia el pasado sino hacia el futuro en tiempos difíciles y críticos, imaginando un lugar en el mundo donde vivir con una felicidad completa. Esta es la base imaginativa de las utopías que se establecen ajenas al devenir de la historia.

La primera utopía la concibió Platón (428-347 a. de C.) en *La República*. Allí afirma: “Mi República existe sólo en nuestra idea, puesto que no está en parte alguna de la tierra, por lo menos como yo la imagino. Pero en el cielo hay, probablemente, un modelo de ella”.

San Agustín (354-430) escribe *La ciudad de Dios*. En el siglo XVI Tomás Moro inventa una isla a la que llama *Utopía*. Francis Bacon (1561-1626) redacta *La nueva Atlántida*. Es en este siglo que se escribieron además dos utopías famosas, *Cristianópolis*, del alemán Andrae y *La ciudad del Sol*, del italiano Campanella. Mientras en la Edad Media la utopía era traer el paraíso a la tierra, en el siglo XVIII se la trataba de poner en práctica a través de diferentes experiencias, como las utopías pedagógicas. La más importante fue el *Emilio*, de Juan Jacobo Rousseau.

La Revolución Francesa (1789-1799) se consolidó con la victoria exclusiva de la burguesía. La desilusión que provocó en los sectores trabajadores tuvo

como consecuencia la aparición de los socialistas utópicos. El primero de ellos fue Francois-Noel Babeuf. Luego le siguieron Saint-Simon, Charles Fourier y Robert Owen. Es en esta perspectiva que Etienne Cabet escribe su *Viaje a Icaria*. Marx y Engels se ocuparon en varios escritos de los socialistas utópicos, alabando la crítica que hacen de la sociedad existente, pero acusándolos de que sólo proponían ideales de sociedad abstractos, olvidando el marco histórico concreto. Por el contrario, ellos se opusieron a profetizar una futura sociedad socialista, ya que ésta era imposible de prever.

A medida que en la civilización occidental la ciencia y la técnica se desarrollan, las ciudades se transforman en megalópolis; se realizan nuevos descubrimientos y la clase obrera entra en la escena histórica; aumentan las críticas a la sociedad y se escriben numerosas novelas utópicas. De estas últimas, las más importantes son *Una utopía moderna*, de H. G. Wells; *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley -que también es una antiutopía feroz contra el progreso científico-, y *1984*, de G. Orwell.

Así, si la novela utópica fue la forma de desarrollar un pensamiento crítico, las grandes novelas antiutópicas del siglo XX permitieron el desarrollo de una crítica contra las consecuencias de querer llevar adelante las ilusiones utópicas. En estas “antiutopías” aparece un testimonio contra los totalitarismos modernos, la desconfianza al desarrollo y la aplicación de las nuevas tecnologías. Es evidente que estos textos se construyen en un siglo cuya peculiaridad fue la destrucción: las dos guerras mundiales, los genocidios, los fascismos, los campos de exterminio nazi, el Gulag del colectivismo estalinista, Hiroshima, Nagasaki, Corea, Vietnam, el genocidio camboyano, la guerra del Golfo, Bosnia, cientos de pequeñas guerras, las grandes hambrunas africanas y del resto del tercer mundo, en el siglo de mayor abundancia en la historia de la humanidad.

2- El sueño de la razón produce monstruos

Es Quevedo quien traduce con claridad el término utopía como “no hay tal lugar”. En lengua griega la partícula *u* significa “no”, y *topía*, “lugar”. Este *no*

lugar también puede ser entendido como *lugar perfecto*. Las características de la ciudad utópica son desarrolladas por textos aparecidos en diferentes épocas y varían según los rasgos particulares de cada período histórico, aunque hay una constante que podría definir un modelo del pensamiento utópico.

Francois Laplantine, en su estudio de la utopía como voz de la imaginación colectiva, señala que este modelo está centrado en tres aspectos:

A) La búsqueda de la perfección absoluta: ésta es alcanzada de una vez y para siempre. La planificación rige todas las áreas de la vida, ya que todo se ha previsto por anticipado. De esta manera los hombres no tienen capricho alguno. Se organiza el trabajo, el comercio, la información, la higiene, el descanso, el vestido, los valores morales, las relaciones sexuales, el recreo, etcétera. Es decir, los hombres deben ser sumisos y obedientes, y reprimir el sueño y la fantasía. Esta es la perfección de la colmena y el cuartel, donde impera el fanatismo del orden.

B) Anulación de lo que diferencia y personaliza en el sujeto: la organización está puesta al servicio de que no quede fuera el más mínimo detalle. De esta forma se nivela a todos los individuos, convirtiéndolos en piezas anónimas de una máquina supuestamente perfecta.

C) Conformismo “anti”: las construcciones utópicas nunca son una alternativa al orden establecido. Invierten la sociedad ambiente y representan la imagen negativa que esa sociedad se devuelve a sí misma. La ciudad de Tomás Moro es una anti-Londres. Esos escritores, en su mayoría matemáticos y filósofos, se apropiaron definitivamente del Saber, la Certidumbre y la Totalidad al imaginarse una ciudad de felicidad en un mundo perfecto. De este modo pretendían liberar al hombre de su deseo y de su angustia en tanto sujeto finito, pero terminaron construyendo ciudades-Estado semejantes a cárceles, donde el hombre es transformado en una hormiga inteligente.

Hubo varios intentos de realizar la utopía. El descubrimiento de América brindó a los europeos la posibilidad de encontrar la utopía. En cambio se enfrentaron a civilizaciones cuya relación con la naturaleza no estaba dictada por la lógica del razonamiento del mundo europeo. La necesidad de organizar la utopía se llevó a cabo a través del genocidio de esos pueblos cuya sola exis-

tencia cuestionaba el orden imperante a fines del siglo XV. Lo importante es interrogarse por las utopías que se intentaron realizar durante el siglo XX: el fascismo, el estalinismo y muchas de las democracias occidentales que actualmente reglamentan las libertades humanas de acuerdo con modelos utópicos.

Es necesario destacar la relación entre estos modelos y el totalitarismo. “Detrás del pensamiento utópico aparece frecuentemente el sueño reaccionario del cierre completo de lo social y la creencia en el advenimiento de una sociedad ideal. El totalitarismo moderno -tanto el nazismo como el estalinismo- ha manipulado vagas nociones humanas milenarias, identificando al jefe con la emanación del Salvador que anuncia la llegada del Gran Reino. La utopía conecta con el totalitarismo en su defensa de lo homogéneo, lo puro, la estabilidad final; en la creencia del orden definitivo, en su intento de fijar el futuro” (Juan Manuel Vera, 1999). En este sentido, el colectivismo estalinista recibió críticas agudas desde las ideas socialistas, libertarias y trotskistas. Desde otra perspectiva, el análisis más contundente lo plantea Freud. Creemos necesario citar algunos de sus comentarios: “Yo opino que mientras la virtud no sea recompensada ya sobre la Tierra, en vano se predicará la ética. Paréceme también indudable que un cambio real en las relaciones de los seres humanos con la propiedad, aportará aquí más socorro que cualquier mandamiento ético; empero en los socialistas, esta intelección es enturbiada por un nuevo equívoco idealista acerca de la naturaleza humana, y así pierde valor de aplicación.”

Adelantándose cincuenta años a la caída del Muro de Berlín, realiza este análisis de la experiencia en Rusia: “Por desdicha ni de nuestra duda, ni de nuestra fe fanática de los otros surge indicio alguno sobre el futuro desenlace de este ensayo. El porvenir lo enseñará; acaso muestre que el ensayo se emprendió prematuramente, que una alteración completa del régimen social tiene pocas perspectivas de éxito mientras nuevos descubrimientos no hayan aumentado nuestro gobierno sobre las fuerzas de la naturaleza, facilitando así la satisfacción de nuestras necesidades. Acaso sólo entonces se volvería posible que un nuevo régimen social no se limitara a desterrar el apremio material de las masas sino que atendiera a las exigencias culturales del individuo. Pero es indudable que aun en tal caso deberíamos luchar, durante un lapso de longitud imprevi-

sible, con las dificultades que el carácter indomitable de la naturaleza depara a cualquier clase de comunidad social.”

3- Una nueva utopía: la felicidad privada

En todas las épocas el ser humano sintió la necesidad de buscar su felicidad. Esta comporta un deseo y por lo tanto está inscrita en el ideal del yo humano. Las dificultades para ser alcanzada son señaladas por Freud como provenientes de tres fuentes distintas: 1) la hiperpotencia de la naturaleza, 2) la fragilidad de nuestro cuerpo y 3) la insuficiencia de las normas que regulan los vínculos recíprocos entre los hombres en la familia, el Estado y la sociedad. Respecto de las dos primeras, nuestro juicio no puede vacilar mucho; nos vemos cons- treñidos a reconocer como inevitables estas fuentes de sufrimiento y desdicha. Nunca dominaremos completamente a la naturaleza; nuestro organismo -él mismo parte de ella- será siempre una forma percedera, limitada en su actuación y operación. Diferente es nuestra conducta frente a la tercera fuente de sufrimiento: lo social. Lisa y llanamente nos negamos a admitirla, no podemos entender la razón por la cual las normas que nosotros mismos hemos creado no sirven más bien para protegernos y beneficiarnos a todos. Hoy la felicidad sigue el juego de la economía de mercado. Se ha privatizado. Se la puede comprar en cómodas cuotas mensuales. De esta manera las relaciones humanas se miden como una mercancía y sus actividades se enuncian como un buen o mal negocio. Podemos escuchar que alguien dice “hice un mal negocio en meterme con esta mujer”, y también que otro afirma que “el negocio es estudiar computación, tenés que abandonar la idea de seguir letras”. Cuántas veces escuchamos en nuestra profesión: “El psicoanálisis hoy no es negocio. Lo que vende son las terapias alternativas.” Lo paradójico es que en este *shopping* en que se ha convertido nuestra sociedad, casi nadie vende nada. Los negocios donde se ofrecen afectos, emociones, ideas, conocimientos, amistad y sueños no funcionan. Algunos cierran y se abren otros con nuevas vidrieras que se convierten en espejismos para negar una realidad en la que impera el sálvese quien pueda. El resultado que festejan los sectores dominantes es haber conseguido la estabilidad gracias a la pobreza de grandes sectores de la población y del deterioro

del conjunto de las relaciones sociales. Es que una sociedad no puede funcionar cuando se han roto las relaciones de solidaridad entre los miembros que la componen. Esta nueva utopía reside en hacer creer que la felicidad privada da buenos dividendos en el mercado de la oferta y la demanda. Como toda utopía, al pretender lo imposible, se encuentra con una realidad que muestra la falacia de sus intenciones: el índice de desocupación y subocupación alcanza a la mitad de la población, junto con el incremento de la tasa de suicidios y adicciones, en especial en los adolescentes y jóvenes; la inseguridad y el miedo en las calles de las grandes ciudades; el aumento de la población que vive sola y el deterioro de los servicios de salud, el desmejoramiento de la calidad de vida, etcétera.

Los políticos de los partidos del poder hacen promesas; es decir, proponen ilusiones que luego no cumplen. El resultado es la desesperanza, la sensación de que no hay salida. Sin embargo, se ha instalado un imaginario social que quiere seguir creyendo en la ilusión del mercado: en los países desarrollados todos viven muy bien. Allí es posible lograr lo que se necesita. Hay que irse del país. El treinta por ciento de la población quiere emigrar. Nunca en nuestra historia ha ocurrido una situación semejante. La fascinación por la posible felicidad privada hace que se olviden los problemas que, con diferentes características, abarcan el conjunto del planeta. En este sentido, José Saramago nos advierte: “Quizás siempre hemos vivido en el mundo de la ilusión, pero es que ahora construimos ese mundo y sólo damos crédito a lo que viene de tal constructo.” Es por esto que se hace necesario ir construyendo otro imaginario, que permita luchar por transformar nuestras condiciones de vida en el plano individual, familiar, grupal, institucional y social. En esta tarea estamos todos comprometidos, pues en ella afirmamos nuestra vida. Aunque algunos prefieran seguir vendiendo sus ofertas para conformarse con sobrevivir.

4- La proyección fantástica de otro lugar

Como dijimos anteriormente la utopía se desarrolla en la imaginación individual y colectiva cada vez que las sociedades viven momentos difíciles. En ellas las crisis tienen características negativas en las cuales el mundo pierde sentido,

las formas institucionales en que se organizan dichas sociedades se vacían, y se deja de creer en el porvenir.

Por eso una de las maneras de transformar la desesperación en esperanza es la proyección fantástica de “otro lugar” donde la felicidad de los hombres se organizaría en forma perfecta.

En la teoría psicoanalítica podemos encontrar algunos conceptos que ubican esta idealización en el campo del narcisismo. Si Narciso pudo enamorarse de su imagen fue por verla como la más hermosa y por preferirla a todas las que lo rodeaban. Pero si bien es cierto que estaba enamorado de su propia belleza, el mito seguiría teniendo sentido si amara su propia infelicidad.

Sin embargo, se inclina al borde del agua, indiferente a la voz que le pide que retroceda. Se acerca más y más a la imagen reflejada en el agua y en el momento de esta unión consigo mismo, se ahoga. La estructura emocional del mito es que cuando uno no puede distinguir entre yo y otro, y trata a la realidad como una proyección del yo, se encuentra en peligro. Este peligro está contenido en la metáfora de la muerte de Narciso: se inclina tan cerca del espejo de las aguas, su sentido del exterior está tan absorbido por los reflejos de él mismo, que desaparece.

Si el narcisismo es constitutivo del sujeto, uno de sus efectos lo podemos observar en la idealización, donde se atribuye a otro características totalizadoras: se agranda al objeto sin dejar de respetar su naturaleza, exaltándolo psíquicamente.

A través de este ideal se trata de recuperar el perdido narcisismo de la infancia. De esta manera, el ideal se ubica como meta que permitiría volver a capturar ese momento de plenitud. Este yo-ideal de la omnipotencia narcisista infantil es el niño para sus padres y para sí mismo, es el objeto de amor para el enamorado, el líder para los integrantes de una masa. Su efecto es generar una representación idealizada en la que no funciona la crítica, pues todo estará dotado de perfección absoluta. Los que participan de ellas depositan un Saber en el que se aseguran una satisfacción narcisista. La castración edípica es el articulador teórico de lo que venimos desarrollando.

Desde el eje yo ideal-ideal del yo, podemos comprender los fenómenos del sujeto que vive en comunidad, en el que además de un componente individual encontramos un componente social: el ideal común de una familia, una comunidad, un Estado, una nación.¹ Desde ese ideal la cultura dominante organiza el campo de la representación social y política, que le permite generar las características de la ilusión a través del poder de las instituciones que conforman la sociedad. De esta manera, si todo grupo humano se sostiene en un soporte imaginario en el que la ilusión permite que se constituyan los lazos libidinales, ¿es posible atemperar los efectos de la misma? Como lugar del inconsciente, el cuerpo trasciende sus propios límites, para ampliarlos a un espacio imaginario donde aparece nuestra capacidad de tomar lo ajeno como propio. En este sentido, ¿cómo encontrar realmente al otro? El otro exterior surgirá en la medida en que se produzca una ruptura de esa relación especular y, por lo tanto idealizada. Desde el ideal del yo va a existir una distancia a alcanzar entre el yo y el ideal, un inconformismo en el que la búsqueda de la felicidad individual y social es una función anhelante: de lo que se nos ofrece nada puede bastar. La felicidad es posible en tanto búsqueda permanente, ya que al decir “quiero ser feliz” en realidad afirmamos “quiero ser” (Fernando Savater, 1987). La utopía, por el contrario, va a constituirse para el sujeto, desde el encierro narcisista, en la búsqueda del paraíso perdido, solución planteada en la política como éxito posible. Como se suele decir, se aguardaba el Reino y llegó la Iglesia.

5- El porvenir de una desilusión

La cultura está atravesada por un malestar que es propio de la constitución del sujeto: la pulsión de muerte. En este sentido, Eros tiene la función de ligar la pulsión de muerte para así desarrollar las posibilidades creativas del sujeto,

1. El yo-ideal es una formación psíquica que se define como un ideal de la omnipotencia narcisista fraguado sobre el modelo del narcisismo infantil. En el origen de esta formación vamos a encontrar el proceso de idealización por el cual el sujeto se propone como fin reconquistar el estado del narcisismo infantil. En cambio, el ideal del yo es una instancia psíquica que resulta de la convergencia del narcisismo y las identificaciones con los padres, sus sustitutos y los ideales colectivos. De esta manera se constituye un modelo al que el sujeto intenta ajustarse.

quien se encuentra con una cultura que puede permitir este proceso o bien inhibirlo.

Al producirse una defusión entre las pulsiones, la pulsión de muerte se libera al exterior como agresión, o trae como consecuencia un incremento de la autodestrucción, enlazándose con un goce narcisista cuyo fin es cumplir deseos omnipotentes infantiles. La cultura vuelve inofensiva esta pulsión, interiorizándola a través del superyó que, como “conciencia moral”, ejerce sobre el yo la agresión que hubiera ejercido sobre otros. Esta tensión entre el yo y el superyó se llama “conciencia de culpa”.

La constitución de la cultura es renuncia a lo pulsional que deriva de la culpa individual y colectiva, en tanto a lo que se renuncia es al parricidio y al incesto. En este sentido el “sentimiento de culpa” es el problema más importante para el desarrollo cultural, ya que es el precio que el progreso de la cultura dominante exige al sujeto, que debe pagarlo con un déficit de felicidad provocado por la elevación de ese mismo “sentimiento de culpa”.

Esta contradicción aparece en una cultura que impone una ética como principio moral, donde lo único que puede ofrecer como ideal es “la satisfacción narcisista de tener derecho a considerarse mejor que los demás”. Su consecuencia es una “denegación cultural” de la realidad pulsional que constituye al sujeto. Esto va en contra de las necesidades del mismo de dar libertad a su potencia pulsional, pero desarrolla sus posibilidades creativas mediante la sublimación de las pulsiones sexuales y la canalización de las pulsiones agresivas.

En *Tótem y Tabú*, Freud se refiere a la prohibición que instituye la cultura. En *Psicología de las masas y análisis del yo*, los hijos del Padre muerto se constituyen en grupo desde la idealización del Padre. Allí crean una religión, “Porvenir de una ilusión” que está en crisis en la actualidad de nuestra cultura. Desde esta crisis nos planteamos algunos interrogantes. ¿Se puede pensar otro poder fuera de esa convergencia en un grupo de sujetos sometidos a un yo-ideal? Si la imperfección es propia de toda actividad humana, y por lo tanto generadora de la misma, ¿qué creencias puede desarrollar un grupo para evitar el conformismo de lo posible? ¿Cómo puede el sujeto enfrentar las injusticias si su rebelión queda reducida al campo de las fantasías? Y por último, ¿con qué criterio de

eficacia se puede discernir la ilusión en los procesos sociales? Intentar contestar estas preguntas requiere que no reduzcamos los procesos colectivos a categorías individuales. Tampoco se puede dar cuenta de los primeros sin pensar en el sujeto del inconsciente.

Es en este sentido que pretendemos aludir a un aspecto de esta problemática que debe incluir otras perspectivas de investigación, con las cuales se pueda construir un pensamiento complejo y renovador; un pensamiento democrático capaz de pensar propuestas liberadoras en un contexto contradictorio y simultáneo de orden y desorden, de organización y crisis. En cambio, en la cultura dominante se intentan domesticar los efectos de la pulsión de muerte a través de la ilusión.

El estudio que Freud realiza de la religión como forma de la ilusión lo podemos extender a otros patrimonios culturales, como los científicos, políticos e ideológicos, que pretenden conformarse en una cosmovisión del mundo. Su planteo no es demostrar que la ilusión es falsa, sino que es el resultado de un deseo de plenitud, y como tal una distorsión de lo real. La ilusión es lo que el deseo da por realizado. Es por esto que la unión entre los miembros de una masa no reside en la solidaridad, sino en esos deseos de ilusión.

En este sentido, el malestar en la cultura no puede encontrar solución en la bondad y en la solidaridad, en tanto estas virtudes sean el resultado de la idealización. Por ello esta tesis de Freud, quizá por ser tan evidente, es rechazada: no es posible hacer el bien en nombre de una ilusión. Dar cuenta de la cuestión irresuelta de la inequidad social y ecológica en la cual se inscribe la subjetividad implica apelar a la razón y a la verdad, no como saberes absolutos, sino como un acto de reflexión en la búsqueda de respuestas. Estas no aluden a un realismo ingenuo en la búsqueda de lo posible, así como tampoco a un racionalismo que cree poder explicarlo todo dejando de lado al sujeto como núcleo de verdad histórica.

6- La esperanza es una forma de la memoria

La memoria de los pobres, de por sí está menos alimentada que la de los ricos.

Albert Camus

La cultura se constituye como un espacio-soporte de la pulsión de muerte al servicio de la vida. ¿Qué ocurre cuando la cultura genera a través de sus manifestaciones inseguridad y miedo? Es que los grandes peligros ecológicos, atómicos, químicos y genéticos sitúan hoy a la humanidad ante una situación completamente nueva que es vivida con gran incertidumbre. El actual sistema económico mundial ha dado lugar a un modelo de desarrollo que es absolutamente ruinoso para la humanidad. El consumo de recursos que implica conducirá, de extenderse al conjunto de la humanidad, a su colapso. **Un solo ejemplo es suficiente para corroborar esta afirmación: si la totalidad del planeta tuviera el nivel de consumo que tiene EE.UU., se necesitarían siete planetas para satisfacerlo. La otra cara del bienestar de las grandes metrópolis son las dimensiones del hambre y la miseria que se extienden a todas las regiones del planeta. Aquéllas no disminuyen sino que aumentan. La conclusión es: como modelo susceptible de asegurar al conjunto de la humanidad un futuro habitable, el actual sistema capitalista mundializado que impera en el planeta no sólo es inservible, sino absolutamente destructivo.** Esta realidad ha producido un estallido de las relaciones de solidaridad, ya que imposibilita la dialéctica en que las mismas se fundan. Su consecuencia es vivir la actualidad de nuestra cultura con una sensación de desintegración que conduce a un estado de angustia social que se convierte en insostenible si no se divide en miedos particulares, que son terribles pero tienen un nombre, se los puede explicar, se puede pensar en ellos y clasificarlos a través de racionalizaciones.

Jean Delumeau, cuando analiza la función del miedo en diferentes épocas históricas, los clasifica en miedos espontáneos y reflejados. Los primeros son aquellos que surgen por sí mismos ante una situación de la realidad. Los segundos derivan de una interrogación sobre las desgracias de la época y son promovidos por los directores de la conciencia colectiva con el fin de ser utilizados para perpetuarse en el poder: “nosotros o el fin del mundo.”

La sensación de catástrofe que producen las manifestaciones de la actual civilización intensifica la paralización del potencial individual ante la complejidad de las múltiples amenazas que se viven en la vida cotidiana. Esto conlleva

va la sensación de inutilidad de cualquier acción individual, desencadenando un acceso de miedo que termina siendo suprimido por un reforzamiento de mecanismos inconscientes que preservan la siempre latente vivencia del miedo. La parálisis, miedo y defensa frente al miedo constituyen un todo interrelacionado. Es que el miedo suscita no sólo una paralización de las posibilidades individuales y colectivas de acción, sino también una paralización de las posibilidades emocionales de expresión. El miedo no sólo produce parálisis motoras, sino afectivas. Cuanto menos afectos sean accesibles a la vivencia, menor será la posibilidad de encarar las situaciones amenazadoras de manera que surja una motivación para la acción, pues sentir implica participar. Por eso el control de los afectos y la parálisis de la acción están tan interrelacionados entre sí, ya que son capaces de amplificarse mutuamente. Ambos son fuente de miedo, y por tanto suscitan defensas frente al mismo: la tendencia al aislamiento y la violencia destructiva y autodestructiva. Es que el ser humano, al investir al otro por amor y en el ideal, permite el predominio del Eros en su unión con la comunidad y el desarrollo de una historia común. Por supuesto eso significa una unión entre los humanos unidos por el amor y el odio, la rivalidad y la solidaridad. ¿Cómo encontramos una respuesta que permita esta posibilidad? Tarea ardua, sin duda, en la que el psicoanálisis puede aportar desde su campo específico algunas conceptualizaciones que lo coloquen a la altura de las necesidades que la crisis de nuestra cultura plantea.

Frederich Hölderlin decía que en el propio peligro crece lo que nos salva. Es decir, en todas las situaciones de crisis vamos a encontrar la respuesta para su resolución. Sabemos que la misma no puede generarse a través de una ilusión. La ilusión remite al yo-ideal de la omnipotencia narcisística infantil. Allí no hay distancia entre el yo y el ideal. Este se sustenta en una verdad absoluta propia de los delirios, las creencias y las religiones. En cambio, la esperanza remite al ideal del yo, permitiendo la búsqueda de una verdad en permanente construcción, es decir, de una verdad que articula sentidos, que posibilita la elaboración al construir el pasado dando cuenta en el presente de la historia que lo constituye, para de esta forma permitir la memoria. **La esperanza es una de las formas de la memoria, pues nos recuerda nuestros logros**

y fracasos, nuestros límites y posibilidades, nuestros sueños y realidades, nuestros deseos y fantasías. Cuando aparece el olvido, la ilusión se levanta como un velo para transformar la esperanza en un sueño imposible. Es decir, la esperanza en la ilusión. Es que cuando se acepta la posibilidad de olvidar deviene no sólo la repetición sino el acto de resignar valores que hacen a nuestra condición humana. Recordar no es una actividad que nos lleve meramente al recuerdo fáctico, sino el recuerdo de las razones para las cuales esos valores no forman parte de nuestra cultura.

En este sentido la vida se significa en el ser humano al ligarse a algún proyecto que lo temporalice como pasado a superar y futuro a realizar. Esta necesidad de creer, propia de los seres humanos, puede deslizarse a través de una ilusión o sostenerse en una esperanza.

Es cierto que, como manifestó Spinoza, mientras el ser humano deposite sus deseos, esperanzas y miedos en cosas inciertas, más tenderá a imaginar poderes absolutos que le salvarán la vida. No existe esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza. Ambos son expresión de la inseguridad y la incertidumbre, aunque en una cultura donde predomina el miedo, la esperanza es necesaria para construir una política basada en una razón apasionada.

CAPÍTULO 10

SPINOZA: UN PULIDOR DE LENTES

QUE NOS PERMITE SEGUIR CONFIANDO EN LA VIDA

1- Aún hoy sorprende que un hombre haya suscitado tantos odios y rechazos por haber creado un sistema de pensamiento que condena la hipocresía, la mentira y la falsedad. Es decir, que haya nombrado las máscaras que mantienen al ser humano en la esclavitud y el sometimiento.

Han pasado varios siglos y, todavía la obra de Spinoza sigue siendo marginal. Los grandes pensadores de la humanidad como Goethe, Freud, Marx, Nietzsche y Einstein han trabajado en el “clima de las ideas de Spinoza” según escribió Freud. En los últimos treinta años se han suscitado reapariciones del pensamiento spinoziano. Sin embargo, su obra está signada por un anatema. En este sentido, como afirma Fernando Savater su condición de judío yace en el corazón mismo del odio que se le profesa. Pero no, en esta ocasión, como incentivo para los antisemitas, sino para azuzar contra él a sus propios hermanos de tradición. Por ello, si ser judío ha tenido durante milenios el triste significado de ser víctima de persecución y ostracismo por oscuros prejuicios. No cabe duda que Spinoza ha sido el judío de los judíos. Como veremos más adelante hay razones para que este amable y silencioso pulidor de lentes siga originando tantas resistencias.

2- No es nuestra intención, en este breve capítulo, hacer un resumen de la obra de Spinoza. Solamente trataremos de referir algunos aspectos de su vida ligados a defender un pensamiento que sigue siendo importante para entender las dificultades de la actualidad de nuestra cultura.

Baruch Spinoza nació el 24 de noviembre de 1632 en el seno de la comunidad judío-portuguesa de Amsterdam. Sus padres eran comerciantes y lo hacen

educar en las enseñanzas de la tradición judía. Frecuenta la escuela de la colectividad sefardita “Arbol de la vida” donde recupera el español, la lengua nativa de sus padres, y estudia hebreo para comprender los textos sagrados. Luego estudia el Antiguo Testamento y el Talmud. En este camino, lentamente, va haciendo una transición de la teología judía a Descartes y la filosofía, en un proceso que madura en la soledad pero que va a ir acompañado por una difícil situación que sacude y trastorna su vida.

Este desarrollo que transita Spinoza se debe a las características particulares de la sociedad holandesa. Este país constituye una “anomalía” en Europa, no sólo por la tranquilidad y armonía social, sino porque es una gran potencia comercial e industrial. La lucha y victoria de los holandeses en contra de la dominación española permitió el surgimiento de libertades civiles y religiosas, que se constituyeron en un refugio seguro para oprimidos y perseguidos a causa de su fe religiosa. En este sentido, no encontramos aquí la crisis que refleja el clima cultural de Europa del siglo XVII y que el absolutismo monárquico trata de anular. En Holanda está presente todavía el humanismo del Renacimiento. Existe el amor por la libertad en su significado humanista de construir y reformar. Este período histórico va desde la muerte de Guillermo II (1650), donde se instala la república de Johan de Witt (1653-1672) y finalmente la restauración monárquica “bonapartista” de Guillermo III de la Casa de Orange. Es en este contexto social, político, económico y cultural que los judíos de Portugal y España, amenazados por la inquisición, comienzan a emigrar en masa, a principios del siglo XVII, hacia Holanda. De esta manera se funda una de las comunidades judías más importantes de Europa cuyo centro de actividad es la sinagoga de Amsterdam.

3- Spinoza parte de Descartes para quien el subjetivismo significa que todo saber verdadero empieza por un saber acerca de sí mismo y del propio poder intelectual. Pero este subjetivismo cartesiano como punto de partida es superado para echar las bases de un proyecto “definitivo de vida”, que le permitirá disolver esa herencia subjetivista cartesiana de la cual había partido y fundar una filosofía materialista.

De esta manera realiza una lectura de *La Biblia* radicalmente nueva al establecer un método laico y antisacerdotal. Para Spinoza no hay nada sobrenatural en Dios, ya que éste es el entramado causal que también podemos llamar naturaleza. Nada de sobrenatural se puede encontrar en *La Biblia*, sino que lo que este libro sagrado intenta es lograr la obediencia a una casta sacerdotal. En sus palabras: “ No es de admirar que los libros sagrados hablen tan impropriadamente de Dios en todas partes y que le atribuyan manos, pies, ojos, oídos, alma y hasta un movimiento local, y además pasiones del ánimo, para hacerlo celoso, misericordioso, etcétera; y que, en fin, lo representen como un juez sentado en los cielos sobre un trono real y con Cristo a la derecha. Hablen de este modo según la inteligencia del vulgo, a quien la escritura pretende hacer no sabio sino obediente.” Es así como pedía someter la tradición al examen del juicio individual y de la razón. Desde el punto de vista de los guardianes de la tradición y del poder era una actitud destructiva; desde el punto de vista de Spinoza, de su libertad personal, era revolucionaria al romper tanto con el judaísmo como con el cristianismo y anunciando la era moderna. Es que la crítica a la teocracia judía apunta más al mundo cristiano y al calvinismo holandés al prefigurar un Estado secular e igualitario.

La reacción de la comunidad judía de Amsterdam no se hace esperar. Primero intentan sobornarlo ofreciéndole mil florines para que se calle, pero Spinoza no acepta; luego se le dicta el *Herem* (proscripción). Esta decisión de los rabinos era más política que religiosa ya que no querían arriesgar la hospitalidad que les venía brindando el poder calvinista holandés. La excomunión es la más severa que existe en la religión judía. En uno de sus párrafos establece: “ Por decreto de los Angeles y palabra de los Santos proscribimos, separamos, maldecimos y anatemizamos a Baruch Spinoza... con todas las maldiciones escritas en la Torá: Maldito sea de día y maldito sea de noche, maldito en su reposo y maldito en su vigilia, maldito en su acercarse y maldito en su evitar; y no quiera el Señor perdonarlo, y ardan en él la ira y el celo del Señor...” Cuarenta años antes, y por razones similares, así había condenado a Galileo la Iglesia de Roma.

4- En el año 1663 aparece la única obra que el filósofo publicara en vida bajo su nombre: *Los principios de la filosofía de Renato Des Cartes*. En 1670 con otro nombre y la falsa individualización del editor, publica el *Tratado Teológico-Político*. Es a partir de este texto que Spinoza vivirá señalado, hostigado y perseguido; en especial por los curas cartesianos de toda Europa. Este combate feroz que lo lleva a alejarse de sus padres, de su comunidad y a renunciar a las alegrías de la vida es producto de su decisión de vivir de acuerdo con su pensamiento. La muerte violenta está rondando cerca de él: a los pocos días de su excomuniación un fanático intenta asesinarlo con un cuchillo; en Francia es ejecutado Francisco Van Ende que fuera su profesor de latín; en 1669 es asesinado en la cárcel.

P. Kaerbagh sospechoso de ser spinocista y, hacia el final de su vida Johan de Witt el gran republicano y defensor de la ciencia y la filosofía, en quien Spinoza había depositado grandes expectativas políticas, muere asesinado por los partidarios de Guillermo III de Orange que restaura la monarquía. De esta manera se queda sin la protección que le brindara de Witt, subsistiendo con el poco dinero que le da su oficio de pulidor de lentes y rechazando otros ofrecimientos de dinero para vivir una vida independiente y en soledad.

5- En el libro *La anomalía salvaje*, Antonio Negri plantea la hipótesis de que existen dos Spinoza: "...el primero expresa la más alta conciencia que la revolución científica y la civilización del Renacimiento hayan producido. El segundo constituye una filosofía del porvenir. El primero es el producto más alto y extenso desarrollo de la historia cultural de su tiempo. El segundo es la dislocación y proyección de las ideas de crisis y revolución. El primero es el autor del orden del capitalismo, el segundo es, tal vez, el autor de una constitución futura. El primero es el más alto desarrollo del idealismo. El segundo participa de la fundación del materialismo revolucionario. Pero estos dos Spinoza son una sola filosofía: sin embargo, dos -y muy reales- tendencias."

En este sentido debemos entender que el conjunto de su obra es una ética, es decir un proyecto político. El mismo está fundado en un principio que explica la naturaleza del ser humano y las posibilidades que se rigen por ella; la

naturaleza de todas las cosas con las que la naturaleza humana se relaciona. A este principio Spinoza lo llama Dios, por eso es un proyecto teológico-político. Como decíamos anteriormente, para desarrollar su sistema de pensamiento parte de las propuestas cartesianas para superarlas. **Sus intereses nunca fueron los de Descartes, de orden cognoscitivo y científico. Si a Spinoza le interesaba un nuevo “*ordo mentis*” era para conseguir por este medio un nuevo “*ordo mundi*”. En éste, el derecho de cada cual no debía ser otra cosa que la potencia que tiene para existir y actuar. Es decir, desarrollar su potencia de ser.** Por ello afirmaba: “los hombres no tienen la obligación de vivir según las leyes de un espíritu sano más que un gato de vivir según las leyes del león.” Pero en la medida en que “el hombre cree que nada es más útil que el hombre mismo” se unirá a otros y creará espacios comunes de seguridad y de mayor potencia. Dentro de esos espacios los seres humanos llamarán “bueno” a todo lo que contribuya a mantener esa potencia y “malo” a lo que la dificulta. Es decir, lo malo y lo bueno no es algo externo que deviene de un deber ser, sino que está referido al desarrollo de su potencia de ser.

De esta forma plantea que el individuo transfiere su poder político no por un pacto, por un compromiso que enajene sus intereses. Transfiere su poder político en función de sus necesidades. En una democracia no lo deja en manos de un poder re-presentativo sino en el colectivo social. Su definición de democracia es de una claridad contundente: “Asamblea de todos los hombres que tienen colegiadamente soberano derecho en todas las cosas que pueden.”

6- En su pensamiento, necesidad y libertad no son contrarios. El contrario de necesidad es accidental, el de libertad, sometimiento. Con estas ideas se adelanta varios siglos a Freud al proponer lo ilusorio de la libertad: “Esa forma de libertad humana que todos se jactan de tener, y que sólo consiste en esto: que los hombres tienen conciencia de sus deseos pero ignoran las causas que los determinan.” Por ello trata de resolver los interrogantes de la condición humana y su sometimiento al poder: ¿Por qué los hombres luchan valientemente por la servidumbre como si lo hicieran por la salvación? ¿Por qué la religión, que

se supone basada en el amor, fomenta la intolerancia y la guerra? ¿Por qué los hombres temen su libertad y se refugian en la esclavitud? ¿Por qué escuchan más a los que envilecen, engañan y los llenan de ideas falsas que a quienes aspiran a independizarlos? ¿Por qué la sinrazón es vivida con agrado por quienes deberían sentirla como abrumadora? Varios siglos después estos interrogantes todavía no han encontrado una cultura que los pueda resolver.

7- Los últimos años de su vida, Spinoza vivió tranquilamente en soledad. Mantuvo correspondencia con sus amigos y, en las tardes, conversaba con sus vecinos. Sus biógrafos comentan que a veces se distraía de sus meditaciones fumando una pipa o cazando arañas, a las que luego hacía luchar entre sí, o bien moscas a las que arrojaba a las redes de las arañas. Con frecuencia se reía a carcajadas de esta situación. También tenía la costumbre de observar en el microscopio las partes más pequeñas de los insectos, extrayendo conclusiones que le servían para reflexionar.

Durante sus últimos veinte años padeció tuberculosis. En la víspera de su muerte, el doctor Ludwig Mayer procuró ayudarlo y pidió que se sacrificara una gallina para que en la comida del mediodía pudiera incluirse un caldo. A las tres de la tarde del 23 de febrero de 1677 murió Spinoza. Nadie se encontraba con él. Tenía 45 años y no pudo cumplir su deseo de volver a Sefarad, la tierra de sus orígenes. En la pieza donde vivía dejó una biblioteca donde se mezclan textos de los clásicos latinos y los políticos italianos, los poetas españoles y los filósofos humanistas. No es la biblioteca especializada de un académico, es la biblioteca de un humanista que construyó un proyecto basado en la alegría de lo necesario.

Spinoza es demasiado razonable y poco prometedor para los entusiastas constructores de utopías. Por otro lado es subversivo para aquellos que defienden un Estado basado en el sometimiento. Su ética plantea la posibilidad ontológica de una constitución colectiva basada en las necesidades y los deseos. En este sentido su vigencia la podemos encontrar en la extraordinaria descripción que realiza Gilles Deleuze: “En un mundo roído por lo negativo, él tiene suficiente confianza en la vida, como para poner en tela de

juicio la muerte, el apetito asesino de los hombres, las reglas del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto.”

CAPÍTULO 11

SPINOZA Y LA DEMOCRACIA

DE LA ALEGRÍA DE LO NECESARIO

*Pensar es fácil. Actuar es difícil.
Actuar siguiendo el pensamiento propio es lo más difícil del mundo.*
Goethe

La Modernidad se organizó de espaldas al pasado y con vistas al futuro. El presente era el proyecto del futuro. Esta primera etapa de la Modernidad se basaba en una racionalidad, heredera del Iluminismo, que creía en un progreso lineal y homogéneo cuyo resultado inevitable iba a ser la felicidad para todos. En la actualidad, por el contrario, con el triunfo del pragmatismo neoliberal se han cambiado los tiempos: el futuro ha caído sobre el presente. Pero ya no como el lugar de la utopía prometida sino como un horizonte de peligros y amenazas.

Si la concepción del tiempo en la actualidad nos ofrece un presente conquistado por el futuro no quiere decir que el pasado no tenga lugar. El ser humano está sujeto a su historia. Depende de ella para transformar su presente e imaginar su porvenir. Por muy selectiva que sea su memoria hay límites al olvido aunque estos se manifiesten como síntomas de lo que no se quiere recordar. Esta estrechez del futuro que ha llevado a la desesperanza hace necesaria una reconciliación con los tiempos pretéritos. Es decir, construir una memoria para el futuro. Pero estos tiempos pasados no están ahí a la espera de ser devueltos a la vida para recibir un juicio certero e implacable. La mirada desde el presente se hace necesaria para poder entender las múltiples complejidades que se presentan en la crisis de valores de la Modernidad. Es necesario construir una racionalidad basada en un pensamiento complejo que pueda dar cuenta de las transformaciones que se han dado en la subjetividad y en el tejido social y

ecológico. Esto plantea la necesidad de re-encontrar los valores propios de la Modernidad: libertad, igualdad y solidaridad.

1- Nuevos espacios de libertad

Las experiencias social-totalitarias estalinistas de este siglo han finalizado -debemos decir ¡por suerte!- en estrepitosos fracasos. Pero también se debe reconocer que las democracias de este capitalismo mundializado son absolutamente limitadas por los grandes poderes económicos. Es decir, se ha reemplazado el partido único de los estados social-autoritarios por la economía única. Esta situación ha llevado a que la sociedad viva en permanente contradicción: orden y desorden, organización y crisis. La sensación es que no podemos prever el porvenir de nuestra vida y de la sociedad. Es que, como dice Prigogine: “nunca podemos predecir el futuro de un sistema complejo, el futuro está abierto.” Esto no quiere decir que es imposible razonar o que se puede reemplazar el progreso ascendente y lineal por una total arbitrariedad donde todo es posible. Lo que se quiere indicar es que en toda situación hay algo de imprevisible de la actividad humana: nuestro deseo. Es decir, lo importante es comprender que la subjetividad puesta en acción además de otros factores, produce una indeterminación en el devenir de la historia.

En tanto somos mortales cada ser humano y cada sociedad construye un fulgor momentáneo. Como ocurre en toda crisis, es dentro de ella donde podemos encontrar los fulgores del malestar actual. Toda crisis es riesgo y oportunidad. Riesgo de regresión y oportunidad de progresión. La perspectiva freudiana piensa a la crisis como un revelador y un operador. La crisis revela lo que estaba oculto en el seno de la sociedad. En este sentido, en la actualidad los fulgores del malestar se encuentran con nuevos espacios de libertad individuales y colectivos. Aunque, muchas veces, esta búsqueda de la libertad es confundida con el “individualismo negativo” de tener más, ha llevado a que importantes sectores de la población encuentren nuevas formas de identidad y autonomía individual; así como a crear organizaciones autónomas del orden social y político. Hoy el sujeto se siente capaz de romper con sujeciones a las

que estuvo sometido durante años, tanto en las relaciones de pareja, familiares, grupales, sociales y políticas. Nos encontramos con la defensa de la individualidad de un sujeto contra una sociedad que quiere masificarlo en una economía de mercado. Hay una búsqueda de libertad que pone en cuestionamiento los valores fundamentales de la convivencia existentes hasta ahora. Muchos de ellos realizados en la lucha por la supervivencia, producto de la desestructuración que impone el actual desarrollo capitalista.

Hoy debemos tener en cuenta distintos tipos de libertad y de morales. Si bien existe una ruptura de los lazos sociales, las formas de re-encontrar una relación con el otro rompen los fundamentos sociales existentes y requieren una perspectiva social y política que no se vislumbra aunque se realiza, en los hechos, a través de organizaciones que luchan por el reconocimiento y las reivindicaciones económicas, salariales, sociales, sexuales, de género, ecológicas, etc.

En este sentido es necesario plantear algunos interrogantes ¿Cómo se concilian las estructuras familiares de autoridad con las nuevas reivindicaciones de libertad de mujeres y hombres? ¿Es posible compatibilizar la necesidad de una participación directa y de autoorganización, con una democracia limitada por decisiones políticas tomadas desde un poder social y económico? ¿Cómo armonizar la libertad individual con el hecho de vivir en comunidad? ¿Cómo pensar una política de la autoorganización? ¿Cómo volvemos a inventar lo que nos mantenía unidos?

2- La alegría de lo necesario

La libertad no es el conocimiento de la necesidad sino el esfuerzo consciente de construir una *Topía*, un lugar donde nuestros deseos sean posibles. En este sentido, para empezar a contestar las preguntas planteadas anteriormente creo que es necesario puntualizar algunas cuestiones acerca de la ética. Para ello nada mejor que recurrir a Spinoza, el padre de todos los ateos.

El único mandamiento que podemos encontrar en su obra se puede resumir en una frase: la alegría de lo necesario. Para Spinoza la modalidad de todo lo que existe es la necesidad y la libertad en el ser humano no está ligada a

su voluntad, sino a la capacidad racional de formarse ideas adecuadas sobre lo necesario y organizar su ‘*conatus*’ -es decir su deseo- según ellas. De esta manera, no puede haber otra reflexión ética que no sea a partir de la acción humana. La ética implica que el sujeto se haga responsable de sus actos. Este es el pensamiento de Spinoza. No hay otra ética más que frente a los otros. La ética es social, es frente a los otros y en los otros. Por ello para mantener una relación ética con los otros es necesario que hablen, y poner en palabras lo que le pedimos. Pero esta palabra debe ser una palabra pulsional, una palabra puesta en acto, no una palabra vacía, hueca y sin consistencia.¹ Debe ser una palabra encarnada en un cuerpo que la lleva a la acción. Una acción donde la ética determina nuestra responsabilidad.

La filosofía de Spinoza plantea un proceso de liberación individual y colectivo que permite entender cómo pasar de la servidumbre a la libertad y de la impotencia al poder. La liberación individual, y por lo tanto ética, debe ser colectiva y política: “nada es más útil al hombre que el hombre mismo”. **No formula una ética del “deber ser” sino una ética materialista del “poder ser”. Obrar éticamente consiste en desarrollar el poder del sujeto y no en seguir un deber dictado desde el exterior. El ser de Spinoza es poder y potencia, no deber. Es así como la única libertad posible es el reconocimiento de la necesidad causal y dicha libertad no es un dato a priori, sino el resultado de un proceso de liberación que lo constituye como ético. Este se realiza a través del conocimiento de las propias pasiones para realizar una utilización de éstas que las conviertan de pasiones tristes (el odio, el egoísmo, la violencia, etc.) en pasiones alegres (el amor, la solidaridad,**

1. “Cuerpo y palabra son inseparables, ya que nosotros hablamos desde un cuerpo y éste nos habla de nosotros, aunque su significado debe buscárselo dando cuenta de las leyes que rigen el proceso primario. Por eso se dice que el cuerpo es un lenguaje y el lenguaje es generado por el cuerpo. Es que siguiendo a Freud, debe recordarse la frase que concluye *Tótem y Tabú* (1912-13): ‘En el comienzo fue la acción’. Luego, en otro texto de años posteriores, la amplía: ‘Es verdad que el comienzo fue la acción, la palabra vino después; pero en muchos aspectos fue un progreso cultural que la acción se atemperara con la palabra... Ahora bien, la palabra fue originariamente, en efecto, un ensalmo, un acto mágico, y todavía conserva mucho de su antigua virtud’. Por eso el soporte de la acción es el verbo que, para el psicoanálisis, no es otro que el verbo de la pulsión.” Carpintero, Enrique, *Registros de lo negativo. El cuerpo como lugar del inconsciente, el paciente límite y los nuevos dispositivos psicoanalíticos*, Topía editorial, Buenos Aires, 1999.

etc.). De esta manera el objetivo de la liberación ética es pasar de las pasiones tristes a las pasiones alegres.²

El materialismo de Spinoza, al contrario de Descartes, radica en que el sujeto nunca es dueño de sus pasiones y su razón siempre está en la necesidad de utilizar unas pasiones contra otras, con el objeto de pasar de las pasiones tristes a las alegres para desarrollar el poder del sujeto sobre sí mismo y sobre las cosas. Es decir, su razón es una razón apasionada. En este sentido el juego de afinidades y tensiones entre Freud y Spinoza implica una preocupación central que incluye el *pathos* de la emancipación humana por medio del autoconocimiento. En Spinoza es el conocimiento racional de nuestras propias pasiones, en Freud, “hacer consciente lo inconsciente”. Ambos observan las pasiones más complejas con la fría mirada de la necesidad; se abstienen de moralizar, suspenden sus propios miedos y angustias y la tentación de adjudicar culpas para penetrar en sus objetos de investigación mediante una *askesis* intelectual. Freud lo hace con un objetivo terapéutico contra complejos y neurosis, Spinoza con un interés filosófico.³

2. “En el proceso de constitución ética del individuo el aliado más poderoso para la razón está en los afectos alegres, ya que el deseo que surge de ellos es más fuerte que el que surge de los afectos tristes. Por ello, la virtud consistirá, para Spinoza, en ‘actuar según las leyes de la propia naturaleza’ y, por lo tanto, en esforzarse en preservar el propio ser y en desarrollarlo en busca de la mayor perfección posible... La ética spinozista tiene por objetivo, parafraseando los títulos de las últimas obras de M. Foucault, ‘el cuidado de sí’ obtenido mediante ‘el uso (racional) de los placeres’. Es una ética individualizada, no basada en un código exterior a los propios individuos, sino en las propias fuerzas que se deben desplegar al máximo y que, si no se llega a más, por lo menos uno puede quedarse satisfecho al haber hecho todo lo que estaba en su mano, a pesar de haber sido vencido por las fuerzas exteriores.” Martínez, Francisco José, “La constitución del individuo ético: de la servidumbre a la libertad”, en *La ética de Spinoza. Fundamentos y significados*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, España, 1992.

3. Las características de este libro impiden desarrollar las múltiples afinidades del pensamiento freudiano con aspectos centrales de la filosofía de Spinoza. El doctor Lothar Bickel, un spinozista interesado en el psicoanálisis, requirió a Freud ya anciano su deuda con Spinoza. Este contestó: “Admito de buen grado mi dependencia de la doctrina spinoziana. Nunca hubo razones para que mencionara expresamente su nombre, pues concebí mis hipótesis más a partir de la atmósfera creada por él que del estudio de su obra. Por lo demás yo no buscaba una legitimación filosófica”. Poco después fue invitado a colaborar en un volumen que conmemoraría el tercer centenario de Spinoza. Declina diciendo que no tenía nada que ofrecer, pero aprovecha para decir: “A lo largo de toda mi vida mantuve (tímidamente) un respeto extraordinariamente alto por la persona y el pensamiento (*Denkleistung*) del gran filósofo Spinoza”. Las citas fueron extraídas de Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza el marrano de la razón*, Anaya y Mario Muchnik editores, Barcelona, 1995.

3- El futuro imperfecto

A mediados del siglo XIX un joven de veintitrés años comenzó a estudiar el *Tratado teológico-político* y la *Correspondencia* del filósofo de Amsterdam. Luego copió extensos párrafos de los originales escritos por Spinoza, dispuso los fragmentos en forma particular y los tituló *Tratado teológico-político de Spinoza por Karl Heinrich Marx, Berlín, 1841*. Podría pensarse en un plagio, aunque en realidad fue un acto de apropiación filosófica. Es que el pensamiento de Spinoza fue la base del de Marx, tal como él mismo lo admitió en muchas ocasiones.⁴ Que los enemigos de Marx sigan más presentes que sus partidarios es un mérito que hay que atribuirle al propio Marx. Es que a pesar de lo que suele creerse y de las experiencias social-totalitarias realizadas en su nombre, Marx no se opuso a la democracia, por el contrario trató de entender las dificultades de su desarrollo: la explotación del hombre por el hombre, la consideración mercantil y no social de la mercancía, el pretender que las leyes del mercado son naturales, etc.⁵ En la misma época, desde otra perspectiva,

4. En un texto sobre la obra de Spinoza realizado por Yirmiyahu Yovel éste afirma: “La presencia real de Spinoza en la obra de Marx va mucho más allá de la mención directa de su nombre. En lo que sigue intentaré reconstruirla en las tres áreas principales: 1) en la preparatoria crítica de la religión, que Marx -como Spinoza, pero en condiciones más restringidas- considera una potencia real de cambio; 2) en el modo de construir la relación práctica entre el hombre y la naturaleza como nueva totalidad inmanente, y de abrir paso a una teleología de hechura humana como rasgo objetivo de la realidad; 3) en la forma aducidamente científica que *El Capital*, como “ciencia de la salvación”, da a la temprana visión ética de Marx. *El Capital* especifica la dinámica mediante la cual puede alcanzarse “spinozianamente” -basándose en las leyes internas de la realidad- la liberación del hombre”. Idem cita anterior.

5. En el artículo “Marx y la democracia”, Adolfo Sánchez Vázquez señala que la idea de democracia en Marx se debe entender como: “A) unidad de lo universal y lo particular, de la esfera política y social (a diferencia de la democracia burguesa, liberal, que limita esa unidad); B) democracia para la mayoría (que se distingue por ello de la democracia antigua) y C) democracia de la libertad (opuesta a toda democracia basada en la servidumbre), conserva toda su vigencia a lo largo del pensamiento de Marx”. Agrega más adelante: “Desde sus trabajos juveniles Marx vincula estrechamente democracia y libertad. Pero si la verdadera democracia está asociada a la libertad, debe disiparse todo equívoco en la relación entre ambos términos, pues mientras el Estado exista separado y por encima de la sociedad civil, no podrá haber propiamente libertad. En plena consonancia con su *Crítica* de 1843, Marx define la libertad en uno de sus últimos textos (*Crítica del Programa de Gotha*, 1875): ‘La libertad consiste en hacer del Estado, de un órgano situado por encima de la sociedad, un órgano completamente subordinado a ésta’”. *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

aparecieron críticas libertarias que señalaban los peligros de una planificación burocrática, de la centralización del poder político y la supresión de formas autoorganizativas. Ambos pensamientos plantean una democracia donde la libertad no queda de lado, al servicio de una utopía que tendrá la forma de los medios que se han puesto en juego para conseguirla. Esta es la experiencia de los estados social-totalitarios, así como de las democracias capitalistas que responden a los intereses de diferentes sectores económicos.

En este sentido, es importante recobrar algunos aspectos de la ética de Spinoza y su relación con el gobierno democrático. Su ética es individualizada, no es individualista ni, por lo tanto, liberal, sino la de la comunidad ontológica racional existente y la Naturaleza. Su propuesta es una democracia en la cual el derecho de los individuos tiene un límite en los derechos de la comunidad, entendida ésta *ontológicamente*, como una realidad más “*real*” que aquéllos que la componen.

Para Spinoza la política es una empresa colectiva, la moral es individual, algo que se juega en la subjetividad de cada uno, aunque se despliega en la intersubjetividad. Todos los seres humanos son iguales en el plano político, distintos en el orden moral. A la igualdad de derechos políticos le corresponde la desigualdad de criterios morales. Lo que se debe tener en claro es que cuando se plantea la necesidad de un pluralismo moral no hay que confundirlo con un relativismo o escepticismo en cuestiones morales. Este pluralismo moral no descarta la universalidad sino que la exige, excluyendo a los exterminadores y a los iluminados.⁶

Spinoza sostiene que la sociedad política no es un cuerpo moral, por lo tanto nunca quedará conculcada la diferencia entre la voluntad individual y

6. Como plantea Fernando Savater. “La opción por el pluralismo moral no descarta la universalidad sino que la exige en esencial medida; no sólo no renuncia a la firmeza de los principios sino que demanda tomarse éstos radicalmente en serio. Ahora bien: ¿Qué universalidad? ¿Qué principios? La respuesta a estas preguntas parecerá menos caprichosa si se tiene en cuenta que la propia opción por la pluralidad excluye ya de entrada un cierto tipo de morales, a saber: los que rehúsan a la coexistencia con las formas personales de realización ética que no comparten y los que se niegan a argumentar racionalmente sus preferencias en caso de conflicto abierto con algunos de ellos. En una palabra, excluye a los fanáticos exterminadores y a los iluminados”. Savater, Fernando, *Humanismo impenitente*, editorial Anagrama, Barcelona, 1990.

la colectiva. Pero si la democracia se caracteriza por una concertación permanente, esto no quita que en la sociedad en su conjunto no se den los más altos objetivos de justicia, igualdad y cooperación colectiva. Estos no se sustentan en la incierta actitud moral de los ciudadanos, sino en la adecuación y eficacia de los instrumentos políticos para que se genere una cultura al servicio de la vida, es decir de las pasiones alegres. Pero esto no es fácil ya que no se puede concebir una política simple de las pasiones humanas. Es necesario pensar una política compleja que enfrente a las pasiones no desde una verdad racional, sino con una razón apasionada más fuerte que las pasiones que quiere contener.

En el *Tratado político* establece que la democracia es el régimen en el que la potencia colectiva no está paralizada en un individuo o grupo particular, sino que permanece en manos de la comunidad, la cual sería sujeto y objeto del poder político. Este es el único estado absoluto: sólo en él se suprime la escisión entre gobierno y pueblo, entre poderosos e impotentes. Pero esta democracia debe estar basada en los principios de libertad, igualdad y solidaridad. En este sentido la elección no reside en una alternativa entre el bien y el mal, entre el olvido de uno en beneficio del otro, sino en la búsqueda de un bien que no desconozca el mal, el sufrimiento y la injusticia, cuyo testimonio dan las pasiones a su pesar. Por ello no dudaba en afirmar: “Si la esclavitud, la barbarie y la soledad han de ser llamadas paz, nada más deplorable para los hombres que la paz.”

CAPÍTULO 12

SPINOZA: LA PRUDENCIA DE UNA RAZÓN APASIONADA

No nos esforzamos en nada, ni queremos, apetecemos o deseamos cosa alguna porque la juzguemos buena; sino que, por el contrario, juzgamos que una cosa es buena porque nos esforzamos hacia ella, la queremos, apetecemos y deseamos.

Baruch Spinoza

El afán por comprender la naturaleza humana de las pasiones estuvo presente desde la antigüedad. En *La Iliada*, que es el texto fundador de la cultura griega, encontramos que se inicia con la palabra “*menis*”. Esta es la “ira” del héroe Aquiles, a partir de la cual se desarrolla toda la trama narrativa del poema. Sin embargo, durante largos períodos históricos, las pasiones fueron condenadas por dominar y distorsionar la “clara visión” del ser humano. Estas eran un factor que llevaba a la pérdida de la razón y al desorden de la locura. Razón y Pasión eran términos dicotómicos; el “hombre de bien” debía estar libre de “los demonios de las pasiones” a través de la disciplina y el autocontrol. En la Edad Media éste era el pensamiento que sostenía San Agustín. Por ello, todo orden social y político se justificaba por sí mismo ya que sus injusticias eran una retribución justa para los pecados del “Hombre Caído”. Es en el Renacimiento cuando comienza a cuestionarse este pensamiento teológico-político medieval, al destacarse la distancia que había entre esos modelos ideales religiosos y la realidad. En esta época Tomás Moro escribe *Utopía*, un texto cuyo título se va a convertir en uno de los objetivos de la modernidad. En él describe una sociedad perfecta, que no existe en ningún lugar, como una forma de contrastar con la corrupta realidad social existente. Por el contrario, Maquiavelo en *El Príncipe* establece una diferencia fundamental entre “la verdad efectiva de las cosas” y las “repúblicas y monarquías imaginarias que nunca han existido ni existirán”. Su

objetivo era enseñar al príncipe cómo alcanzar, mantener y extender su poder. De esta manera, se convertirá en una obra fundamental para el pensamiento político, al plantear un modo de interpretar los problemas del poder y la política, mejorando el funcionamiento del Estado dentro del orden social existente.

En esta perspectiva, el pensamiento de Thomas Hobbes puede entenderse como una respuesta a los problemas planteados por Moro y Maquiavelo. En su texto *Leviatán*, inaugura otro gran tema de la modernidad: el ser humano queda libre de sus debilidades, al renunciar a sus derechos naturales en favor de una estructura coercitiva, legalizada por consenso, que pone freno por la fuerza al desorden de sus pasiones. Para Hobbes el “hombre es lobo del hombre”, por lo tanto el miedo es la única garantía para la paz y su seguridad. En el modelo absolutista hobbesiano, la sociedad política que transforma a los hombres en ciudadanos no cambia su naturaleza pasional, ya que puede estallar en cualquier momento al romperse el pacto de protección y obediencia. Es que para Hobbes no existe posibilidad de una transformación interna de las pasiones que permitan establecer vínculos de solidaridad por fuera de un Estado coercitivo basado en el miedo.

Debemos esperar varios siglos para que, con el inicio del capitalismo, surja la economía política que va a permitir diferenciar las pasiones de los intereses. La idea es que existe una oposición entre intereses y pasiones. Un filósofo como Hume alaba el capitalismo, porque activa las inclinaciones humanas más benignas y permite reprimir los componentes más destructivos de la naturaleza humana. De esta manera se dividen las pasiones en “frías”, es decir posibles de una racionalidad y compatibles con una estructura de orden al servicio de los intereses y, las pasiones “calientes” que son rebeldes a la razón y a la voluntad. La economía política se funda sobre la hipótesis de que los seres humanos en la búsqueda de su propio interés se pueden comportar de manera egoístamente racional, volviendo previsible su conducta. Sin embargo, esta suposición se transformará en una de las peores características del desarrollo capitalista.

En este sentido, los problemas que plantea la civilización a principios del siglo XX, lo llevará a Freud a retomar el modelo hobbesiano para superarlo. El postulado de Hobbes del *homo homini lupus*, lo transforma en una inclinación

agresiva del sujeto como una disposición originaria producto de la pulsión de muerte. En ella, la cultura encuentra su obstáculo más poderoso. Pero Freud buscará una solución al plantear por un lado que el sujeto interioriza la agresión a través del superyó que, como “conciencia moral”, ejerce sobre el yo la agresión que de otro modo hubiera realizado sobre otros. Esta tensión entre el yo y el superyó es llamada “conciencia de culpa”. De esta manera ya no es necesario confiar en la intervención de una instancia represora externa.¹

1- La idea de que las pasiones son positivas la debemos ubicar en la modernidad. Si bien Kant insiste en considerarlas una “locura de la razón”, los economistas, filósofos y políticos, exaltan su función civilizadora. Se descubre lo inadecuado de entender a las pasiones como un simple engeguamiento de la razón. Este pensamiento se lo debemos a Descartes y Spinoza. Pero mientras que el autor del *Discurso del Método* consideraba deseable llegar al gobierno de las pasiones; Spinoza se opone a separar la razón de la pasión, la mente del cuerpo, la voluntad del deseo, y el altruismo del amor propio. En definitiva, en su teoría la *caute* no puede estar exenta de una razón apasionada que denomina *amor intelectual*. Su objetivo es rechazar la “meditación de la muerte”, de la melancolía y del odio argumentando a favor de una “meditación de la vida”. Afirma: “Un hombre libre no piensa en cosa alguna menos que en la muerte, y su sabiduría es una meditación, no acerca de la muerte, sino de la vida.”²

Como sostiene Remo Bodei “Spinoza combate en dos frentes. Por un lado contra los partidarios del absolutismo monárquico y de la razón de Estado: Hobbes, que lleva la convivencia entre los hombres bajo el signo de una razón que nace del miedo a la muerte (...) Por otro lado, polemiza contra los apóstoles de la esperanza terrena y los predicadores de la felicidad celeste, es decir, cuantos imaginan a los hombres diversos de lo que son, delinean sociedades utópicamente perfectas, donde razón y libertad reinan soberanas sobre las pasiones.”³

1. Para un desarrollo de este tema ver el capítulo 14.

2. Spinoza, Baruch, *Ética*, edit. Aguilar, Buenos Aires, 1982. Parte cuarta. Proposición LXVII.

3. Bodei, Remo, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, edit. F.C.E., México, 1997.

En la teoría de las pasiones, Spinoza muestra diferencias con otros pensamientos antiguos y modernos. Su crítica en el campo de la filosofía incluye: 1°) El ideal platónico de separación entre alma racional e irracional que implica una condena del “alma concupiscible” y de la clase social más baja. 2°) El proyecto aristotélico de educación y persuasión de los afectos. 3°) El estoicismo que sostiene mantener la constancia de ánimo en épocas calamitosas mediante una severa y oportunista disciplina de las pasiones y 4°) El pensamiento de Pascal -desconocido por Spinoza- que continúa con la esperanza y el temor de Dios para combatir los efectos de la imaginación y el desorden de las pasiones.

2- Para Spinoza, los afectos y las pasiones son formas de relacionarse el sujeto con sí mismo y con los otros. En ellas, trata de encontrar respuesta al origen de la superstición, la tristeza ética y las circunstancias que llevan al colectivo social a la obediencia política. En este sentido reconoce que las pasiones son un fenómeno de la naturaleza, tanto en sus aspectos negativos como positivos: “...las Afecciones del odio, de la cólera, de la envidia, etc., consideradas en sí mismas, se rigen de la misma necesidad y de la misma virtud de la Naturaleza como las demás cosas singulares; por tanto, reconocen ciertas causas, por medio de las cuales son claramente conocidas, y tienen ciertas propiedades tan dignas de conocimiento como las propiedades de otra cosa cualquiera cuya sola consideración nos proporciona placer...”⁴ Esta afirmación no lo conduce a plantear cómo suprimirlas o dominarlas sino, por el contrario, cómo comprenderlas para tomar mayor conciencia de ellas y utilizarlas en el desarrollo de la potencia de ser.

Al realizar una lectura de la *Ética* podemos observar que se consideran 48 afectos, de los cuales sólo tres son fundamentales: el deseo, la tristeza y la alegría. En base a ellos se obtienen todos los demás. El deseo es el apetito consciente de sí mismo, “...la esencia misma del hombre, es decir, un esfuerzo por medio del cual trata el hombre de perseverar en su ser.”⁵ Pero este deseo puede tener aspectos distorsionados o destructivos que nacen de las pasiones tristes, que producen

4. *Ética*, Idem. Tercera parte “Del origen y de la Naturaleza de las afecciones”. También en Spinoza, Baruch, *Tratado político*, edit. Universitaria, Chile 1990, Capítulo I, 1.

5. *Ética*, Idem. Parte cuarta. Proposición XVIII.

un pasaje a una menor perfección o, por el contrario, pueden permitir desarrollar la potencia por medio de las pasiones alegres que conducen a una mayor perfección. De esta manera, el sujeto al hacer consciente el deseo y las pasiones las transforma de fuerzas que producen pasividad y esclavitud en afectos esclarecidos por una razón apasionada. Pero esta comprensión implica necesariamente una transformación de sí mismo, a través de un mayor perfeccionamiento, al someter el deseo a un proceso de conocimiento que tiene diferentes niveles: la imaginación, la razón y la intuición. Es decir, se conoce según órdenes que corresponden a una diferente potencia de existir. Spinoza no opone la realidad a lo imaginario, sino la realidad de lo imaginario a la realidad concebida por el conocimiento racional o por el intuitivo. Es así como los hombres están sujetos a fuerzas que escapan a su control (pasiones e ideas inadecuadas que corresponden a lo imaginario), pero esforzándose por comprender adecuadamente las causas, pueden disminuir la dependencia de sus afectos sin por Ello poder anularlos. Dicho de otra manera, la fuerza del deseo permite transformar las pasiones en energías que conducen a una mayor seguridad y alegría. Este tránsito de una menor a una mayor perfección no se logra por una fuerza divina ni de la voluntad. La potencia del deseo aumenta la lucidez, pasando de las ideas confusas de la imaginación, a las generales y abstractas de la razón y de éstas a la claridad de la intuición. Pero este pasaje no es lineal ni implica renunciar a las fases anteriores. Sin embargo, va a permitir la posibilidad de que el desorden de las pasiones no necesite ser sometido al control de una razón represiva y abstracta, sino que privadas del lado oscuro de la imaginación, permitan una mayor potencia tanto en el plano individual como colectivo.

Llegados a este punto vamos a definir algunas características de la pasión en Freud. La pasión es la realización del deseo inconsciente. El deseo es un fenómeno de la pasión y su finalidad, en este sentido la pasión es algo que el alma padece o sufre. Es algo que toma posesión del sujeto, en el sentido de “posesión demoníaca”. Por ello es algo que insiste en pura repetición de sí mismo. Por último, la pasión compromete al sujeto fundándolo y enajenándolo al mismo tiempo.⁶

6. Para una relación entre el concepto de pasión y el trabajo clínico, ver Carpintero, Enrique, “El giro del psicoanálisis” en *Topía en la clínica*, año IV, Nº 5, marzo de 2001.

Mientras el pensamiento “tradicional” contrapone pasión y razón, el psicoanálisis muestra una mezcla entre estos dos aspectos del sujeto. La diferencia no consiste en la contraposición de las dos fuerzas en juego, o en su origen, sino en la especificidad de los cursos y las metas. Los procesos de razonamiento más elevados proceden del voyeurismo infantil, de la curiosidad de mirar la relación sexual de los padres. La imposibilidad de acceder a esta “escena primaria” impulsa el ansia de saber que recorre los caminos de la sublimación.

En este sentido podemos afirmar que el sujeto se constituye a partir del trabajo de la pasión que se manifiesta en repeticiones. Por ello a la vez que lo funda en tanto sujeto, lo enajena al dominarlo y dirigirlo. Freud llama a esta instancia “demoníaca”, que está en el sujeto a modo de un automatismo, “compulsión a la repetición”. Esta define la pulsión de muerte en contraposición con la pulsión de vida, la cual debe domeñar a la pulsión de muerte y ponerla al servicio de la vida.

La pasión es algo que el sujeto padece. De esta manera se puede decir que cada uno tiene su propia pasión. Lo que nos lleva al destino inexorable del ser humano: su finitud.

Freud ejemplifica lo anterior en un texto llamado *El motivo de elección del cofre*. En él encara directamente la problemática de la muerte a través del mito de las Moiras, las diosas de la muerte. Allí describe una escena de la obra de Shakespeare, *El mercader de Venecia*, donde la hermosa Porcia debe tomar por esposo a aquel que elija entre tres cofres el que encierra su retrato. Uno es de oro, otro es de plata y el tercero de plomo. Aquellos que eligen los dos primeros se equivocan. Bassanio, que debe elegir el tercero, gana así a la novia, aunque no sabe cómo justificar la elección del cofre de plomo. Freud, luego de hacer referencia a otras historias y mitos donde también se plantea elegir, ya no entre tres cofres sino entre tres mujeres -y cuya suerte siempre recae en la tercera-, establece que esta elección está hablando de un desplazamiento en las diosas de la muerte, constituidas por las tres hermanas del destino denominadas las Moiras, Parcas o Nornas, de las cuales la tercera se llama Atrophos, lo inexorable.

Freud llega a la siguiente conclusión: “La creación de las Moiras es el resultado de una intelección que advierte al ser humano que también él es parte de la naturaleza, y por eso está sometido a la inexorable ley de la muerte. Contra este sometimiento algo tenía que rebelarse en el hombre, quien sólo a disgusto extremo renuncia a su excepcionalidad. Sabemos que usa la actividad de la fantasía para satisfacer sus deseos insatisfechos por la realidad. Y su fantasía, pues se sublevó contra la intelección encarnada en el mito de las Moiras y creó el otro, de él derivado, en que la diosa de la muerte es sustituida por la diosa del amor y por tanto cuanto equivalga a ésta en plasmaciones humanas. La tercera de las hermanas ya no es la muerte; es la más hermosa, es la mejor, la más apetecible y amable de las mujeres.”

De este modo la elección ocupó el lugar de la necesidad. Así el ser humano ilusoriamente vence a la muerte: uno elige donde en la realidad debe obedecer a la compulsión, el destino. En este sentido no elige lo más temible sino a la más hermosa y deseable.

La condición pasional del ser humano nos habla de su finitud. Uno no es dueño de sus pasiones, dominarlas equivale a desaparecer como sujeto. Dejarse llevar por ellas a lo siniestro de la locura y la muerte. La única posibilidad es no ser libre de las pasiones sino ser libre en las pasiones.

En este sentido al preguntarnos ¿En qué se diferencia, desde el psicoanálisis, el deseo de la pasión? Podemos decir brevemente, que el deseo es la forma inmediata de manifestarse la pasión. Lo que se nos da en forma de pasión aparece en nosotros bajo el modo de deseo. Es decir, el sujeto deseante es el sujeto pasional, que no ha alcanzado su determinación plena.

3- La filosofía de Spinoza es una filosofía de la acción. La pasión es entendida como una deficiencia con relación a la acción y al conocimiento. La pasión, en tanto padecer, implica una barrera y una adecuación. Por ello, el esfuerzo ético consiste en transformar las pasiones tristes en pasiones alegres y éstas en acciones. Es decir, pasar a una mayor potencia que es a la vez un progreso en la escala del conocer. Mientras padecemos estamos sujetos al dominio de las pasiones y, por lo tanto, carecemos de autonomía y libertad.

Como dice Gilles Deleuze: “Toda potencia es acto, activa, y en acto. La identidad de la potencia y del acto se explica porque la potencia no puede separarse de un poder de afección, y éste se encuentra constante y necesariamente satisfecho por las afecciones que lo realizan.”⁷ Es decir, la potencia es el poder de producir en acto.

En esta perspectiva, hay dos pasiones que constituyen para Spinoza un valor importante por los problemas éticos, religiosos y políticos que intenta resolver: la esperanza y el miedo. Se trata de dos afectos inestables e imprevisibles. Nos dice que: “La Esperanza es un gozo inconstante nacido de la idea de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado dudamos de alguna manera.” En cambio, “El Temor es una tristeza inconstante nacida de la idea de una cosa futura o pasada de cuyo resultado dudamos de alguna manera.”⁸ Ambas afecciones están relacionadas, ya que no hay esperanza sin temor, ni temor sin esperanza. Mientras se está pendiente de la esperanza se teme que no se realice. Por el contrario, quien experimenta temor imagina algo que lo excluye de su existencia,⁹ su resultado es que lo conduce a la resignación y a la parálisis. Es decir, se transforma en una promesa de seguridad que da origen a su utilización como instrumento de dominación política. Mientras duran, estos afectos dominan el cuerpo, la imaginación y la mente del sujeto llevándolo a la pasividad. En este camino de cuestionar la esperanza y el miedo, discute con el poder teológico-político, la razón de Estado y las utopías cuyas falsas ilusiones debilitan nuestra potencia de hacer.¹⁰ La aspiración de Spinoza es una vida en una organización social, cuyo sentimiento de seguridad la ubique más allá del miedo y la esperanza. No obstante esta posibilidad, que se constituye en un ideal ético, nunca podrá ser conculcada del todo. Por ello, puesto que “los hombres raramente viven bajo los dictados de la razón”, cuando no es posible garantizar la seguridad, estas

7. Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía Práctica*, editorial Tusquet, Barcelona, 2001.

8. *Ética*, Idem. Tercera Parte. Definición de las afecciones, XII y XIII.

9. *Ética*, Idem. Definición de las afecciones. Explicación.

10. *Tratado político*, Idem. Capítulo I, 2.

afecciones son “más útiles que perjudiciales.”¹¹, pero se transforman en un límite cuando aumenta la potencia del sujeto y del colectivo social.

4- Para Spinoza, el sujeto ético-político que se guía por una razón apasionada no es un sujeto de obediencia, ya que no aliena sus derechos sino compone potencias. Por ello, el objetivo de la política no es el orden sino la libertad, que significa incrementar la potencia individual y colectiva a través de la orientación de las pasiones. Es decir, la pretensión spinoziana de una república libre no presupone ciudadanos de una obediencia pasiva, sino sujetos cuya potencia estaría dada por una razón apasionada, que los convierte en más autónomos y libres. En este sentido, las pasiones son la materia que utilizan los ciudadanos que encuentran una “pasión común”, para transformar la *vita solitaria* de los hombres en una *multitudo*.

Brevemente podemos decir que los conceptos de *plebs*, *vulgus*, *multitudo* y *populus* tienen diferentes tratamientos en el desarrollo de la obra de Spinoza.¹²

11. *Ética*, Idem. Cuarta parte. Proposición LIV.

12. Multitud (multitudo): Este término aparece en la *Ética: in multitudine causarum*, pero en un sentido numérico definido. La referencia constante a la *Ética* es al *vulgus* (‘vulgo’), pero, que designa a la muchedumbre y con un matiz despreciativo. En el *Tratado Teológico Político* se establece una conexión entre *plebs*, *vulgus* y *multitudo*, pero muy ambivalente. A primera vista, todos estos términos están reservados al aspecto destructor, antagonista y violento de la vida social, por oposición al aspecto constructivo del derecho natural que designa al *populus* como el conjunto de *cives* (ciudadanos). Después de 1672 (el año del asesinato de los De Witt), Spinoza intentará retomar todo el problema de ‘los fundamentos’ del Estado, de una manera a la vez más radical (al hacer de la multitud el concepto mismo de ‘pueblo al que es necesario gobernar’, y en el seno del cual son elegidos los gobernantes), y menos ‘salvaje’ (al desplazar el análisis desde procesos imaginarios hacia las instituciones jurídicas y la administrativo-estatista). *Multitudo* llegará a ser el concepto fundamental de la teoría política. En el *Tratado Político* asistimos a una verdadera explosión del concepto de ‘la masa’, que recubre ahora todos los aspectos del problema político, en el nivel ‘teórico’ del derecho natural y en el nivel ‘práctico’ de la regulación de cada régimen político. Por primera vez, el derecho natural está pensado explícitamente como *potentia multitudinis* (la potencia de la multitud), no en el sentido de una suma aritmética, sino en el de una combinación, o si se quiere, de una interacción de fuerzas. Las formas de estado son como modalidades de esta interacción, lo que permite a Spinoza, mientras conserva su distinción tradicional, superar el formalismo aritmético (poder de uno solo, de varios, de todos) y analizarlos según la progresión dialéctica de una cuestión fundamental: la del ‘poder absoluto’ (*imperium absolutum*). La conexión entre *multitudo* e *imperium*, entre modalidades de existencia de ‘la masa’ y modalidades de funcionamiento del ‘Estado’, es entonces, el resorte interno de toda la política, y al mismo tiempo es el hilo conductor de todo el razonamiento del *Tratado político*.” Nota 42, página 148 de Spinoza, Baruch, *Tratado Político*. Introducción, traducción, notas, *index latinus translationis* y bibliografía, Giannini, Humberto y Flisfisch, María Isabel, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1990.

Como dice E. Balivar interpretar a partir de estas nociones la política spinozista lleva a un campo abierto, problemático y contradictorio.¹³ Es Antonio Negri quien rescata el concepto de *multitudo* como fuerza constitutiva del sujeto colectivo. Sin embargo, no coincidimos con su planteo de que la *multitudo* es el sujeto de una política transformadora, dejando de lado los sectores sociales que lo componen y los efectos negativos de la “masa” en el sujeto, que describe Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo*.¹⁴

Para Spinoza la *multitudo* es la fuerza de una política cuyo objetivo ético presupone una democracia plena basada en la libertad de la necesidad. Allí el colectivo es *ontológicamente* una realidad más “real” que quienes lo componen. Pero es necesario pensar que este objetivo ético debe dar cuenta de una “democracia-proceso”, donde los miedos y las esperanzas necesitan de una organización política que permita realizar el pasaje del sometimiento, al “hacer con los otros.” Esa política, en la actualidad del capitalismo mundializado, es expresión de aquellos sectores sociales que padecen la explotación y exclusión, potenciando la fuerza constitutiva del colectivo social (*la multitudo*).

De esta manera, va a permitir que el contrato social instituido por el miedo se convierta en una política que genere comunidad. Esta circunstancia alude a que el poder político no procede de una relación contractual, sino de la potencia del colectivo social. Así, en un Estado democrático pleno no habría a quien representar, pues es este colectivo social, en cuanto grupo organizado, quien evalúa sus intereses y los conduce. Por ello, la potencia de una democracia contempla la rebelión, cuando quien detenta el poder polí-

13. Tatian, Diego, *La cautela salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, editorial Lautaro, página 169, nota 174.

14. Para un análisis crítico del libro *Imperio*, Negri, Antonio y Hardt, Michael, se puede leer el debate “Imperialismo e imperio” en *Topía* revista, año XII, Nº 35, agosto/octubre de 2002. El mismo está compuesto por lo siguientes artículos: “Imperio y estado”, Veltmeyer, Henry y Petras, James; “Michel Hardt y Antonio Negri o el imperio contraataca”, Calello, Hugo; “Toni Negri o la disolución del pueblo en la multitud”, Dri, Rubén y “El Anti-imperialismo de los imperialistas”, Infranca, Antonino. Hay una versión de estos artículos en www.topia.com.ar

tico lo hace en contra de la mayoría de los ciudadanos.¹⁵ De esta manera, en la filosofía de Spinoza la condición política está en la “*potentia multitudines*” que activa el derecho a la rebelión, tanto en el plano del sujeto, como en el colectivo.

Por lo que venimos planteando es importante rescatar la actualidad del pensamiento de Spinoza, ya que nos remite a un mundo donde el totalitarismo neoliberal capitalista se ha disfrazado de democracia. Su resultado es la catástrofe social que padecemos en nuestro país. A ella debemos oponerle la cautela de una razón apasionada, que encuentre su potencia en la fuerza del colectivo social.

15. El 19 y 20 de diciembre de 2001 aparece una consigna que, sin lugar a dudas, definirá esta época: “Que se vayan todos... que no quede ni uno solo”. La misma refleja la impotencia del conjunto de la clase dirigente de nuestro país para llevar adelante las condiciones mínimas de funcionamiento de la sociedad. Es decir, es una consigna que señala claramente los responsables del poder político en sus diferentes versiones que van desde la derecha hasta la centroizquierda. La catástrofe social, económica y política, lo confirma. Es cierto que en su negatividad no expresa quiénes podrían solucionar la crisis. Pero es allí donde la propuesta adquiere dimensiones positivas, al enunciar una ausencia que se presentifica en las asambleas vecinales, las organizaciones piqueteras, las empresas comunitarias ocupadas y administradas por sus obreros, los grupos de resistencia cultural, etc. Sin embargo, algunos al leer esta consigna literalmente plantean su limitación. De esta manera dejan de lado su importancia como expresión simbólica de una sociedad que no cree más en sus representantes, que sólo se representan a ellos mismos. Es posible decir que esta consigna resignifica el vacío de un poder democrático en todas las instancias institucionales. Por ello remite a la necesidad de seguir generando comunidad, de seguir generando formas organizativas políticas de resistencia y lucha. No es poco. Tampoco es suficiente. Pero sería peor continuar creyendo en propuestas cuyo resultado fue el fracaso de las expectativas de cambio.

CAPÍTULO 13

EL PODER ES EFECTO DEL MALESTAR EN LA CULTURA

Como venimos afirmando, la cultura consistió en un proceso al servicio del Eros que a lo largo de la historia fue uniendo a la humanidad toda. A este desarrollo se opuso -y se opone- como malestar, la pulsión de muerte que actúa en cada sujeto. Es por ello que la cultura crea un espacio-soporte donde se desarrollan los intercambios libidinales. Este espacio ofrece la posibilidad de que los sujetos se encuentren en comunidades de intereses, en las cuales establecen lazos afectivos y simbólicos que permiten dar cuenta de los conflictos que se producen. Es así como este espacio se convierte en soporte de los efectos de la pulsión de muerte. **De esta manera, podemos establecer la hipótesis de que el poder es consecuencia de este malestar en la cultura. Por ello las clases hegemónicas que ejercen el poder encuentran su fuente en la fuerza de la pulsión de muerte que, como violencia destructiva y autodestructiva, permite dominar al colectivo social. Esta queda en el tejido social produciendo efectos que impiden generar una esperanza para transformar las condiciones de vida del conjunto de la población.** En este sentido, es importante distinguir un poder que represente los intereses de una minoría de otro en manos de la mayoría de la población que permitirá desplazar los efectos de la pulsión de muerte. Esta situación es producto de condiciones económicas, políticas y sociales. Sin embargo desde que el mundo es mundo, a excepción de breves períodos históricos y en determinados países, existe una empresa dirigida desde el poder por los sectores dominantes para organizar el sometimiento de los pobres. Este hecho fue ocasionando contradicciones y tensiones que se han resuelto de diferentes maneras en cada momento histórico, ya que es imposible pretender que los seres humanos vivamos según el orden de un

hormiguero o un panal. El objetivo es controlar la libertad y la condición pulsional del ser humano. Este poder no se agota en los aparatos del Estado, los grupos económicos, los partidos políticos y las instituciones sociales sino también -deberíamos decir fundamentalmente- se encuentra en cómo se relacionan los sujetos en la sociedad. Es aquí donde la visibilidad del poder se hace invisible. En la actual etapa del capitalismo mundializado debemos agregar la particularidad de que el poder ejercido por EE.UU. intenta unificar a nivel mundial una cultura que, al no crear un espacio-soporte, lleva a una comunidad destructiva. Una comunidad donde impera el “sálvese quién pueda”. Una comunidad donde la afirmación de uno implica la destrucción del otro produciendo una metamorfosis del tejido social y ecológico cuyas consecuencias son imprevisibles para el futuro de la humanidad.

1- El poder es humano y está históricamente determinado. Hoy lo podemos representar en el “hombre de Davos”. Este es en su gran mayoría varón, norteamericano, joven, maneja las nuevas tecnologías, es adepto a la nueva economía y fundamentalmente es muy rico. El Foro Económico de Davos es uno de los más importantes referentes internacionales del dinero que ha impuesto el actual modelo neoliberal capitalista. Está conformado por empresarios, políticos, líderes de opinión, intelectuales globalizados, etc. Todos ellos representan a empresas líderes mundiales. Se reúnen desde 1971, todos los años, en enero, por iniciativa del *World Economic Forum* en la estación de esquí de Davos, en los Alpes suizos, para decidir el futuro del mundo. De allí surgió la globalización, la globalización responsable, la nueva economía, las empresas puntocom. Su objetivo claramente establecido es imponer el predominio del capital financiero, la desaparición de lo público, la construcción ideológica del empresario como creador de riqueza, la desaparición de los controles para los procesos de producción, distribución y comercialización de todas las relaciones sociales. Esto ha llevado a que el producto bruto mundial creciera de una manera sin precedentes en la historia de la humanidad. Su principal beneficiario ha sido EE.UU. donde una minoría de la población es cada vez más rica. Sin embargo, no han podido prever la crisis financiera de 1997 y 1998,

ni la espectacular caída de las empresas de Internet. Tampoco los problemas que atravesó Europa con el mal de “las vacas locas”; la situación de miles de inmigrantes en diferentes países y el auge de la discriminación y el racismo; la contaminación con uranio de la guerra de los Balcanes; los apagones regulares que se realizaron durante el 2001 en California, la región más rica de EEUU y la sexta economía mundial, luego que las empresas de electricidad fueron privatizadas; la crisis de la vivienda en Chicago ante la combinación de nieve y frío que ha puesto en evidencia la precariedad de la construcción en el país de mayor tecnología. Mucho menos han podido prever las consecuencias de esta política económica y social donde la terrible desigualdad social ha llevado a que de los actuales 6.000 millones de habitantes del planeta 1300 sobreviven debajo de línea de pobreza, con menos de 1 dólar por día, en tanto 2.800 millones sobreviven a duras penas con menos de 2 dólares diarios. Es decir, durante las tres décadas de existencia del Foro de Davos, las desigualdades en el mundo entre ricos y pobres, y entre países, se han multiplicado por 50. En la Argentina significa que más del 50% de la población son excluidos de los beneficios sociales, económicos y culturales¹. Han aparecido serios problemas ecológicos, una gran crisis sanitario-alimenticia y la fragmentación del tejido social.

Este poder, sin mucha imaginación, se convocó con la consigna de disminuir estas desigualdades, ya que los ricos ven que la noche se les viene encima pues los excluidos no pueden tolerar esta explotación extrema. Por supuesto, su resultado fue más de lo mismo: el mundo es inmodificable, quien crea lo contrario sólo está anunciando mayores catástrofes.

2- El poder del actual capitalismo es borgeano. Borges es considerado uno de los más importantes escritores del siglo XX, pero tiene en sus textos varios olvidos. La sexualidad está excluida, tampoco existe un espacio social ni dimensión histórica. Por eso, como dice Georges Steiner, Borges no escribió novelas ya que a su arte le falta lo que el género requiere. En este sentido su

1. Este porcentaje tiene pequeñas variaciones según las políticas implementadas por los diferentes gobiernos. Lo que queremos señalar es que mantener una parte importante de la población en condiciones de pobreza es una exigencia en que se sustenta el capitalismo globalizado.

pensamiento elitista y aristocrático lo llevaba a decir que “la democracia es un error estadístico porque en la democracia decide la mayoría y la mayoría está formada por imbéciles”. El poder decidió ser borgeano y evitar este error estadístico tomando las decisiones sin importarle qué piensa o vota la mayoría. Como todos somos “imbéciles” se nos promete una cosa y luego se hace lo que le conviene a los más ricos.

Un informe de la Naciones Unidas plantea que las cien mayores empresas del planeta se han transformado en “las dueñas del mundo”. Encabezadas por General Electric manejan el 60% del importe de las operaciones de fusión y adquisición de empresas. Estos grupos han alcanzado un poder inigualable al repartirse el control de los principales mercados. Frente a la dimensión planetaria del mundo de las empresas, los gobiernos de cada país deben subordinarse a estas políticas empresarias. Un buen ejemplo de esta situación fue la asunción en el año 2000 de James Walsh como embajador de EE.UU. en la Argentina. En su presentación escrita al Senado norteamericano dejó claramente establecido que se comprometía en sus nuevas funciones a “trabajar duramente para representar los intereses de las empresas norteamericanas”. Los embajadores no representan países sino empresas. Los políticos también. Para hacer las campañas en las elecciones, donde los programas de gobierno han sido remplazados por el marketing electoral, deben invertir millones de pesos que son ofrecidos por las grandes empresas y los grupos que operan en el “lavado de dinero” proveniente del narcotráfico y otras mafias internacionales que luego se cobran con leyes que las benefician. De esta manera la democracia se ha vaciado de sentido, ya que el capitalismo financiero ha logrado un entramado de capitales provenientes de operaciones legales e ilegales que se necesitan mutuamente, aunque el poder de las grandes empresas necesita, para mantener su hegemonía, limitar la influencia de los capitales en “negro”. Este es el sentido de reducir la corrupción que se encuentra en altos niveles del poder en todos los países del mundo. Es decir, limitarlo para ejercer un control, sin que ello implique terminar con los “paraísos fiscales”, el secreto comercial y bancario, las coimas, los aportes a los partidos políticos, etc. Es que el mundo actual está organiza-

do sobre la base del dinero y éste una vez puesto en circulación no se puede diferenciar, ya que la presión por el consumo permite comprar desde caramelos hasta generales y políticos. No nos debe extrañar que, el último día de su mandato, Bill Clinton indultara al millonario financista Marc Rich prófugo de la justicia de EE.UU. durante 12 años por estar acusado de innumerables estafas. Sus aportes al Partido Demócrata y las presiones internacionales del, por entonces, primer ministro israelí Ehud Barak y del rey de España, entre otros, hicieron que firmara el indulto. Tampoco puede resultar insólito que, en un país que se arroga ser el defensor de la democracia en el mundo, George Bush ganara las elecciones impidiendo el recuento de votos de su contrincante Al Gore. En la ceremonia de asunción, muchos delegados que supervisan elecciones en diferentes países del Tercer Mundo aplaudieron durante varios minutos a la secretaria de estado Katherine Harris, que resultó vital para impedir contar votos en el Estado de la Florida. En un exceso de entusiasmo el relator la comparó con Juana de Arco y la Madre Teresa. Esta comparación resultaría graciosa si no fuera porque permitió la asunción de un grupo ultraconservador con intereses en la industria petrolera y armamentista, que desvergonzadamente favorece a los ricos, ignora a los pobres y rechaza todos los tratados internacionales que permiten la habitabilidad del planeta. Por ejemplo, el protocolo de Kyoto sobre calentamiento global, la Corte Penal Internacional que juzga delitos contra la humanidad, la convención sobre armas biológicas y, por último, la guerra unilateral contra Irak. Su objetivo es que los acuerdos entre países y/o regiones se subordinen a los intereses políticos y económicos de la *pax americana* para tratar de imponer un capitalismo mundializado que debe ser incorporado como una verdad absoluta. Como una verdad inmodificable.

3- “Hay cada vez menos democracia en los tiempos de la globalización obligatoria”, escribe Eduardo Galeano y continúa: “nunca tantos hemos sido gobernados por tan pocos. Hay cada vez más injusticia en la distribución de los panes y los peces.” Sin embargo, esta descripción que estamos realizando sobre la situación en el mundo no implica establecer que el Mal es inherente al actual capitalismo. Esto puede llevar a la simplificación de que se crea

que es necesario que un grupo de gente y un programa represente el Bien, para que éste triunfe. Sabemos que esta idea mesiánica y utópica está basada en una ilusión cuyas consecuencias fueron los social-totalitarismos estalinistas. Tampoco implica plantear que se ha hecho tan evidente la arbitrariedad e injusticia del poder, que es necesario derrotarlo de cualquier manera. Es decir, el fin justifica los medios. Sabemos que los medios llevaron a justificar los fines totalitarios. Actualmente esta perspectiva la vamos a encontrar en diferentes fundamentalismos. En especial, debemos destacar el del gobierno de Bush, representante de una ideología evangélica de derecha que, en su lucha “contra el Mal”, quiere imponer el “terror preventivo universal” como legalidad final del sistema capitalista mundializado. **Un análisis del funcionamiento del poder en la actualidad nos debe llevar a descubrir las razones para que éste pueda imponerse con total impunidad; las razones para que la mayoría de los ciudadanos acepten estas circunstancias como algo natural, donde lo posible es el capitalismo elevado a la categoría de existencia necesaria para la vida humana, como si fuera un hígado, un corazón o el oxígeno que respiramos; las razones que permitan encontrar los medios para construir una democracia basada en una distribución equitativa de los bienes materiales y no materiales. Es decir, un poder de la mayoría de la población que genere una cultura democrática donde se puedan desarrollar las posibilidades creativas que permitan desplazar los efectos de la pulsión de muerte.** Es cierto que el socialismo cometió el error de poner fecha al paraíso sobre la tierra. Las religiones fueron más astutas al prometer algo que no puede ser verificado. El capitalismo neoliberal lo dio por hecho: la historia llegó a su fin; el que no lo entienda no está adaptado. O, lo que es peor, es el representante del “Mal” que debe ser exterminado. Sin embargo, comienza a aparecer en el mundo un sujeto que se rebela. Éste es un sujeto que tiene una entidad fragmentada que suma diferentes rebeldías y lecturas del capitalismo globalizado y que anuncia las nuevas contradicciones de un siglo que recién comienza: algunos con propuestas antiliberales y otros desde una posición anticapitalista que aún no se ha consolidado en una alternativa política. Un sujeto que comenzó a

expresarse en Seattle y que intentó manifestarse en el Foro de Davos. Pero los alpes suizos fueron tomados por la policía y las fuerzas militares armadas con elementos de última tecnología para impedir cualquier manifestación anticapitalista a 100 kilómetros a la redonda. La democracia suiza se transformó por una semana en un país en Estado de Sitio. Es decir, la democracia capitalista es a la carta: cuando los empresarios quieren es democrática, si no es una dictadura que impide la libre expresión. Este es el poder. Sin embargo, la protesta en las calles de Davos y luego en Nueva York, Milán, San Pablo, La Paz y otras ciudades del mundo continuará de diferentes maneras. Lo sabemos muy bien en nuestro país desde el 19/20 de diciembre de 2001, aunque la fuerza del colectivo social se exprese parcialmente. También continuará el trabajo de reflexión, impugnación a la realidad existente y propuestas de resistencia y lucha; éstas anuncian que la historia está muy lejos de haber terminado.

CAPÍTULO 14

CONTRA LA GUERRA:

UNA POLÍTICA QUE AFIRME LAS PASIONES ALEGRES

En el año 1930 quiebra la Bolsa de Valores de New York dando comienzo a la “Gran Depresión”. En ese año Freud publica *El Malestar en la cultura*. Allí trata de entender las transformaciones que se están produciendo en la civilización y sus consecuencias en la subjetividad. Es así como plantea que la cultura está atravesada por un malestar que es propio de la constitución del sujeto: la muerte como pulsión. En esa época Hitler ya empezaba a proyectar su sombra sobre Alemania. En 1931 la Liga de las Naciones encargó al Instituto Internacional de Cooperación Intelectual, con sede en París, que organizara un intercambio epistolar entre intelectuales representativos, sobre temas que pudieran ser comunes a los intereses de la Liga de las Naciones. Una de las primeras personalidades que eligió fue Einstein y él mismo sugirió como interlocutor a Freud. En 1932 llegó la carta de Einstein y un mes más tarde Freud había escrito su respuesta. En marzo de 1933 esta correspondencia fue publicada en alemán, inglés y francés. En Alemania fue prohibida su circulación. Hitler había incendiado el Reichstag para perseguir a los comunistas. Hindenburg lo designó canciller. Su sombra ya comenzaba a abarcar toda Europa.

1- ¿Por qué la guerra? Esa es la pregunta que Einstein le hace a Freud. O, más precisamente: “¿Hay algún camino para evitar a la humanidad los estragos de la guerra?”.

En ese momento, Einstein se había transformado en un luchador incansable por la paz y el desarme mundial. Se consideraba “inmune a las inclinaciones nacionalistas” y planteaba una solución al “aspecto superficial (o sea, administrativo) del problema: la creación, con el consenso internacional, de

un cuerpo legislativo y judicial para dirimir cualquier conflicto que surgiera entre las naciones”. Pero se enfrenta con una dificultad en la que el derecho y el poder (*Recht und Macht*) van juntos. La clase gobernante tiene “hambre de poder político” que está al servicio de intereses económicos como, por ejemplo los grupos que ven en la guerra un interés particular para fabricar y vender armamentos. Esta minoría tiene bajo su influencia las escuelas, la prensa y por lo general también la iglesia, para organizar y gobernar las emociones de la mayoría de la población.

Se pregunta también: ¿Cómo es que estos procedimientos logran despertar en los hombres tan salvajes entusiasmos, hasta llevarlos a sacrificar su vida? La respuesta de Freud es que “el hombre tiene dentro de sí un apetito de odio y destrucción”. Así llega a un último interrogante: “¿Es posible controlar la evolución mental del hombre como para ponerlo a salvo de la psicosis del odio y la destructividad?”

Sabemos que Freud no estaba entusiasmado con este trabajo. En una carta a Eitingon le expresa que había terminado “esa correspondencia tediosa y estéril”. En el mismo texto señala la imposibilidad de que el psicoanálisis pueda encontrar soluciones prácticas a los estragos de la guerra, ya que ellas deben provenir de los políticos. No es la primera vez que delimitaba el campo del psicoanálisis, advirtiendo sobre el error de querer considerarlo una cosmovisión del mundo. Sin embargo, los desarrollos teóricos que realizó permiten comprender las preguntas que le formulara Einstein. Su actualidad se hace evidente en los claroscuros de nuestra época. Quizás, nos permiten algunas reflexiones sobre el poder, representado por EE.UU., que ha declarado una guerra al “terrorismo”, y cuyo objetivo es imponer el pensamiento único del capitalismo a escala mundial.¹

Resumamos brevemente el texto. Este comienza sustituyendo “derecho y poder” por “derecho y violencia (*Recht und Gewalt*)”. En un principio los conflictos de intereses entre los humanos se solucionaban exclusivamente

1. En relación a los atentados ocurridos el 11 de setiembre se puede leer “Política y terror” de Horacio González, León Rozitchner, Eduardo Grüner, Enrique Carpintero y Fernando Ulloa, diario *Página 12*, 19 de octubre de 2001. El texto se encuentra en www.topia.com.ar

mediante la violencia. Este estado originario se modificó y cierto camino llevó de la violencia al derecho. ¿De qué manera? Se pregunta Freud y contesta: "...a través del hecho de que la mayor fortaleza de uno podía ser compensada por la unión de los más débiles. <L'union fait la force>. La violencia es quebrantada por la unión, y ahora el poder de estos unidos constituye el derecho, en oposición a la violencia única. Vemos que el derecho es el poder de una comunidad. Sigue siendo una violencia pronta a dirigirse contra cualquier individuo que le haga frente."

De esta manera, la admisión de una comunidad de intereses, que se establecen entre los miembros de un grupo unidos por ligazones de sentimiento, es lo que deviene en su genuina fortaleza. Sin embargo, la situación es más complicada por el hecho de que en toda comunidad se incluyen elementos de poder desigual entre varones y mujeres, pobres y ricos y, a consecuencia de las guerras, vencedores y vencidos. Entonces, el derecho de la comunidad "se convierte en la expresión de las desiguales relaciones de poder que imperan en su seno; las leyes son hechas por los dominadores y para ellos, y son escasos los derechos concedidos a los sometidos". A partir de este hecho se dan conflictos como consecuencia de diferentes factores históricos cuya violencia instituye un nuevo orden de derecho. Sostiene Freud, que en determinados momentos de la historia de la humanidad: "Por paradójico que suene, habría que confesar que la guerra no sería un medio inapropiado para establecer la anhelada paz <eterna> ya que es capaz de crear unidades mayores dentro de las cuales una poderosa violencia central vuelve imposible ulteriores guerras." Pero, esta situación no puede ser duradera ya que se vuelven a suscitar nuevos conflictos cuya resolución es violenta. En este sentido, Freud coincide con Einstein en que la forma de prevenir las guerras es lograr que los seres humanos acuerden que una institución sea la encargada de resolver los conflictos. Cree que la Liga de la Naciones es un intento en este sentido aunque hay pocas perspectivas de que se logren resultados satisfactorios. Lamentablemente el tiempo ha confirmado sus dudas. Después de Panamá, Kosovo y Afganistán los EE.UU. se arrogan el derecho de realizar acciones preventivas unilaterales al declarar la guerra contra

Irak para imponer su hegemonía mundial. En el inicio del siglo XXI, la Organización de las Naciones Unidas queda como una aspiración inútil, ya que la violencia está al servicio del derecho de los más poderosos.²

2- La Rosa de los Motivos³ es la metáfora que Freud utiliza para señalar la multiplicidad de factores que intervienen en los seres humanos al responder afirmativamente a la guerra. Su interés es destacar la condición pulsional del sujeto. Es decir, el interjuego entre las pulsiones de vida (Eros) que tienden a la creatividad y las pulsiones de muerte que llevan a la destrucción. Sin embargo, cada una de estas pulsiones son indispensables ya que en los fenómenos de la vida se da una acción conjugada y contraria entre ambas. De esta manera “la pulsión de autoconservación es sin duda de naturaleza erótica, pero justamente ella necesita disponer de la agresión si es que ha de conseguir su propósito. De igual modo, la pulsión de amor dirigida a objetos requiere un complemento de pulsión de apoderamiento si es que ha de tomar su objeto”. **En toda acción humana vamos a encontrar mociones pulsionales provenientes de Eros y de destrucción. Este es el descubrimiento freudiano: que la pulsión de muerte da sentido a la pulsión de vida. Como veremos más adelante, el desafío es generar una cultura que utilice la fuerza de la muerte como pulsión al servicio de la vida.**

2. Como destacan muchos analistas internacionales la fuerza militar es el instrumento de la potencia imperial de EE.UU. para desarrollar su hegemonía mundial. “La fuerza militar ya no es un mal necesario: confiada a manos estadounidenses, se ha convertido en algo inestimable. Por tanto, en cuestión de política -que suscriben tanto republicanos como los demócratas- EE.UU. está comprometido a mantener su actual supremacía militar a perpetuidad. Con este propósito en mente, el Pentágono no mide sus necesidades de acuerdo con el mandato constitucional de hacerse cargo de la “defensa común”. La proyección global del poder, no la protección de la patria, dicta el tamaño y capacidad de las fuerzas de EE.UU. y justifica un presupuesto de defensa que deja pequeño al de las 10 siguientes mayores potencias militares juntas. Ese hecho se podría calificar de pasmoso de no haber llegado hace tiempo los estadounidenses a considerarlo como parte del orden natural”. Bacevich, Andrew J. (profesor de relaciones internacionales de la Universidad de Boston), “La fuerza, instrumento favorito de la política de EE.UU.”, diario *El País*, España, edición internacional, 29/3/03.

3. Georg Christoph Lichtenberg “enseñaba física en Gotinga; pero acaso fue más importante como psicólogo que como físico. Inventó la Rosa de los Motivos al decir: “Los móviles por los que uno hace algo podrían ordenarse, pues, como los 32 rumbos de la Rosa de los Vientos...””, Freud, Sigmund, *¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1976.

Es que en Freud el concepto de cultura es sinónimo de civilización, y es precisamente en ésta donde se encuentran todos los conflictos económicos, políticos y sociales en la que se sustenta el poder. Su preocupación reside en cómo diferentes manifestaciones de esta cultura influyen en la subjetividad, y no en los conflictos de los cuales depende el proceso cultural. Por ello, refiere a la complejidad del sujeto aunque su interés es resaltar la importancia de un más allá del principio de placer y de realidad. Dicho de otra manera, es lo que había planteado Spinoza al llevar el problema del poder y de su legitimidad en el terreno de las pasiones humanas. En este sentido, no es solamente el afán desmedido de poder lo que lleva al conflicto; también es la búsqueda de servidumbre que conduce a esperar alegrías y felicidad de los poderosos al extremo de morir por ellos. De esta manera, la hegemonía de la cultura dominante se sostiene en el poder, la obediencia y el consenso fundado no en la razón sino en las pasiones colectivas. Estas no dependen de una mayor o menor educación, sino de instituciones que determinen el conflicto entre intereses y afecciones del colectivo social. Es así como, una política que se oponga a esta hegemonía tiene la tarea de canalizar las pasiones comunes de los sujetos para hacer posible su cooperación social. Es decir desarrollar y afirmar la potencia del colectivo sobre la base de una razón apasionada ya que, como dice Spinoza “...los talentos humanos son demasiados cortos para poder comprenderlo todo al instante. Por el contrario, se agudizan consultando y discutiendo y, a fuerza de ensayar todos los medios, dan finalmente con lo que buscan, y todos aprueban aquello en que nadie había pensado antes.”

Desde esta perspectiva, Freud plantea que la pulsión de muerte deviene pulsión de destrucción cuando es dirigida hacia afuera, aunque “una porción de la pulsión de muerte permanece activa en el interior del ser vivo, y hemos intentado deducir una serie de fenómenos normales y patológicos de esta interiorización de la pulsión destructiva. Y hasta hemos cometido la herejía de explicar la génesis de nuestra conciencia moral por esa vuelta de la agresión hacia adentro”. De esta manera, la cultura vuelve inofensiva la agresión, interiorizándola a través del superyó que, como “conciencia moral”, ejerce sobre el yo la agresión que de otro modo hubiera realizado sobre otros. Esta tensión

entre el yo y el superyó es llamada por Freud “sentimiento de culpa”. Es en el texto *Tótem y Tabú* donde Freud había anunciado este sentimiento de culpabilidad vinculado con el asesinato del padre. Este mito se constituye en la herencia filogenética que cada individuo recibe en su inconsciente, constituyéndose así en el fundamento del complejo de Edipo y del sentimiento de culpabilidad en su desarrollo ontogenético. Esta culpabilidad respecto al padre y el deseo de ocupar su lugar debe relacionarse con la identificación primaria con el padre. De esta forma se va a fundar el complejo de Edipo en el niño, ya que éste quiere ser como él y hace de su padre un ideal, surgiendo luego sus deseos libidinales hacia la madre. Es así como la identificación, que le permite recuperar al objeto, encuentra su barrera en la prohibición del incesto y en el deseo de ponerle fin, es decir encuentra el deseo de dar muerte al padre y la culpabilidad ligada a ello. Con estas identificaciones primarias el niño “normativiza” su deseo y se incorpora a la cultura en la cual el superyó, como heredero del complejo de Edipo, encuentra en las identificaciones secundarias el ideal que ésta ha plasmado, planteando sus reclamos a través de la “conciencia moral”.

En este sentido, el sujeto se prolonga en las instituciones donde el poder colectivo es expropiado en provecho de una minoría dominante que se apoya en la salida edípica. Como dice León Rozitchner: “Aquello que en un comienzo fue una solución individual, infantil e imaginaria, salida en falso pero la única posible dentro de la disimetría del planteo que el niño enfrenta, se ve ratificado luego como si fuese efectivamente cierto –adulta, colectiva y real- en el sistema histórico de producción. El fundamento de esta expropiación del poder colectivo se encuentra en el ocultamiento del origen a nivel individual -la conciencia no tiene “conciencia” del proceso que la llevó a la conciencia- pero sobre todo en el ocultamiento del origen histórico de los procesos que llevaron a la creación de las instituciones, a la expropiación real del poder colectivo oculto en la atomización individual y en los colectivos sometidos.”

3- ¿Cómo oponerse a la guerra? Para contestar esta pregunta, Freud sostiene que “la guerra es un desborde de la pulsión de destrucción, lo natural será apelar a su contrario, el Eros”. Es decir, todo cuanto establezca ligazo-

nes de sentimientos entre los sujetos ejerce un efecto contrario a la guerra. Estos vínculos de amor y sentimientos comunes que producen identificaciones entre aquellos que viven en una comunidad. Sin embargo, estas relaciones de solidaridad son fáciles de demandar pero difíciles de cumplir, ya que se encuentran con el obstáculo de la inclinación del sujeto a la crueldad. Es sobre esta crueldad originaria que el poder impone su dominación. De esta manera lleva a los humanos a la guerra planteando una “justicia” o “ideales religiosos” donde esa crueldad subsiste sin “sentimiento de culpa”. El resultado es que “la guerra en su forma actual ya no da oportunidad ninguna para cumplir el viejo ideal heroico, y que debido al perfeccionamiento de los medios de destrucción una guerra futura significaría el exterminio de uno de los contendientes o de ambos”. Esta circunstancia se vuelve más importante en la guerra de EE.UU. contra Irak al utilizar armas cuya tecnología supera ampliamente a las de cualquier adversario. Los límites espaciales y temporales se diluyen aunque están presentes en todos los ámbitos de la sociedad civil, siendo ésta el principal campo de batalla.

Por lo planteado anteriormente, Freud adhiere a una propuesta pacífica de la resolución de los conflictos. Pero éste no es un pacifismo ingenuo ya que dice: “No es posible condenar toda la clase de guerra por igual.” Es un pacifismo que está dispuesto a defenderse de todos aquellos que promueven la guerra, al contrario de lo que sostenía Mahatma Gandhi quien, durante la segunda guerra mundial, aconsejaba a los judíos que era preferible suicidarse antes que enfrentar violentamente a los nazis. Es un pacifismo que no niega la crueldad originaria del sujeto, sino que trata de encontrar formas “indirectas” para desplazar sus efectos en el desarrollo de la cultura. En este sentido, debemos agregar que la lucha por la paz tiene que plantear modificar las condiciones sociales, económicas y políticas que llevan a la guerra.

Esta afirmación presupone reconocer la importancia de las luchas sociales y políticas para diferir y desplazar los efectos de la pulsión de muerte. Se debe aceptar el papel que cumplen las pasiones humanas y encontrar formas organizativas para transformar las actuales condiciones de vida. No es suficien-

te condenar la guerra, la violencia o la opresión sino comprender las causas que las determinan. Es decir, es necesario una política que afirme las pasiones alegres. Una política que dé cuenta del colectivo social y se apoye en el disenso y el pluralismo del pensamiento crítico. En definitiva, una política cuyo objetivo sea una “democracia de la alegría de lo necesario”, basada en la distribución equitativa de los bienes materiales y no materiales.

En estos claroscuros de nuestra época nos encontramos con importantes movimientos sociales que se enfrentan al imperio que quiere imponer el capitalismo mundializado. Pero también con una resignación fatalista de amplios sectores de la población. Al afirmar que “todo está mal” se termina por negarse a entender positivamente lo que está ocurriendo, explicándolo por delirios de la humanidad. Su resultado es creer en un ideal utópico que se opondría a la imperfección de la realidad. **Por ello, el realismo crítico de Spinoza supone una concepción afirmativa del vivir humano, que implica construir una Topía -un lugar- donde “evitar la muerte” o “afirmar la vida”, señalan dos perspectivas absolutamente diferentes que subordinan la práctica social y política. En este sentido, nada mejor que recordar una frase de Martin Luther King: “Aún si el mundo fuera a estallar, yo igual plantaría un manzano.”**

CAPÍTULO 15

LA FUERZA DEL COLECTIVO SOCIAL PRODUCE UNA SUBJETIVIDAD QUE GENERA COMUNIDAD

...una cultura que deja insatisfechos a un número tan grande de sus miembros y los empuja a la revuelta no tiene perspectiva de conservarse de manera duradera ni lo merece.

Sigmund Freud

En una antigua y conocida historia judía se cuenta que un día el Rabí de Cracovia interrumpió sus plegarias para lamentarse con el anuncio de que había visto la muerte del Rabí de Varsovia. Esta ciudad se encontraba a trescientos kilómetros de Cracovia cuya congregación quedó muy entristecida e impresionada con los poderes visionarios de su Rabí. Algunos días después un grupo de judíos de Cracovia viajan a Varsovia y, para su sorpresa ven allí al viejo Rabí oficiando en un buen estado de salud. Cuando regresan comentan la noticia que es recibida con una gran carcajada. Entonces algunos discípulos osados empiezan a defender a su Rabí. Admiten que este pudo haberse equivocado sobre los detalles específicos pero exclaman: “a pesar de todo, ¡qué extraordinaria visión!”.

Esta historia pone en evidencia la capacidad humana para racionalizar una creencia frente a una realidad que la desmiente. Deseamos creer, ya que un mundo sin creencia no lo podemos tolerar. Esta es una de las formas en que el poder regula la vida social, produciendo una subjetividad en la que se aliena el sentido de la vida, el deseo y la creatividad.

1- “El palo y la zanahoria”

Al capitalismo no lo podemos entender únicamente como una fría máquina de extraer plusvalía. El capitalismo solamente puede realizar su insaciable voracidad estableciéndose en órdenes históricos y sociales, donde necesita de

la complicidad de sujetos para existir y perpetuar el poder que garantiza su funcionamiento. Estos sujetos, a diferencia de una fría máquina contable de aumentar beneficios, actúan dando a sus acciones justificaciones que generan una creencia desde la cual el colectivo social explica su adhesión a una forma de vida en la que se encuentran inmersos. De esta manera, dicha aceptación, que puede ser explícita o implícita, tiene un soporte imaginario y simbólico creado por la cultura dominante. La fractura de este soporte imaginario y simbólico provoca una angustia social en la cual la incertidumbre ubica al sujeto en un no saber; en cambio, la certidumbre de un supuesto saber, en el que algo peligroso va a suceder, es objetivada en diferentes miedos producidos por el poder para dirigir y manipular al colectivo social, con el fin de seguir ejerciendo su dominación. Es decir, el poder utiliza el “palo y la zanahoria”. El “palo” generando miedo que, transformado en terror, nos paraliza; la “zanahoria” creando una ilusión imposible de ser realizada. En la época de la última dictadura militar el terror se implantó a través de una represión sistemática en todos los órdenes de la vida social, cuyo resultado fue los 30.000 desaparecidos. Su objetivo fue sostener una política económica y social que continúa hasta la actualidad. Luego, ante el fracaso de la aventura militar en la guerra de las Malvinas, aparece la ilusión de que con la democracia se podían solucionar todos los problemas que tenía la Argentina. No hubo que esperar mucho tiempo para que los grandes capitales financieros provocaran el terror con la hiperinflación. Es el gobierno de Menem quien trae tranquilidad: “un peso igual a un dólar” es la nueva ficción que nos hace creer que somos un país del primer mundo. Esta ilusión la denominamos anteriormente la “utopía de la felicidad privada”. La misma se sostiene en una denegación de la realidad que funciona como una “Patafísica”. Esta es una ciencia imaginaria inventada por el escritor Alfred Jarry. Los personajes de sus novelas viven la ilusión de la existencia donde todo es posible aunque la realidad lo desmienta. Por ello, podemos decir que el “Padre Ubu” vivió en la Argentina y cuando su panza estalló no sólo se encontró con el vacío de su existencia, sino que no tenía para comer. Es cierto, desde hace mucho tiempo existen los pobres y los desocupados. Sin embargo, ahora son muchos más y aparecen en la televisión. Si antes eran invisibles para algu-

nos, en la actualidad es imposible negar que la mitad de la población vive por debajo del nivel de pobreza, el 30% es indigente y casi el 30% no puede encontrar trabajo o tiene trabajos precarizados. Esta situación produce miedo. Miedo a quedar desocupado o morir de hambre. Pero como esto no es suficiente es necesario generar otros terrores para hacer más efectiva la dominación. Uno de ellos es “demonizar” a las organizaciones piqueteras para enfrentarlas con otros sectores sociales. El obrero desocupado es violento porque hace manifestaciones, algunos se tapan la cara y no respetan las reglas del tránsito.¹ También es el miedo a los otros. Los otros son los enemigos que nos van a robar, secuestrar o asesinar. Es evidente que esta posibilidad existe en nuestras ciudades. Sin embargo, es necesario destacar también el aumento significativo de la violencia familiar y la tasa de suicidios, en especial de adolescentes y personas mayores. Hoy Argentina ocupa el primer lugar en América y está entre los primeros del mundo. Por supuesto, se habla muy poco de esta violencia autodestructiva.

2- Entre la fragmentación y la reconstitución de las identidades colectivas: los laboratorios sociales de Salud Mental

El imperio del capitalismo mundializado se ha extendido de tal forma que el destino de cada uno de nosotros depende de una complicada red de relaciones del mercado mundial. La cultura de McDonald's usurpa subjetividades y afectos en base a una expansión universal y a una nueva alineación, donde el fetichismo de la mercancía tiene las características de la seducción mediática. Es así como regula ideológicamente una ficción que evita al sujeto identificarse con su grupo social (clase social, profesión, género, etc.). Su resultado ha sido el debilitamiento de las identidades individuales y colectivas. El obrero no se identifica con su clase social. El empresario ya no es empresario pues no sabe dónde está parado. El profesor no enseña, se dedica a hacer “papers” para aumentar su *curriculum*. El adolescente observa que nada sirve y estudiar o no,

1. Esta fue la política que se intentó implementar desde el poder, al reprimir la manifestación de las organizaciones piqueteras el 26 de junio de 2002 donde se asesinó a Darío Santillán y Maximiliano Kosteki. Su fracaso se debió a las pruebas fotográficas, pero también -deberíamos decir fundamentalmente- a las masivas manifestaciones de repudio de diferentes sectores sociales.

es lo mismo: no va a encontrar trabajo. El niño descubre que en su niñez no hay juguetes sino miseria, hambre y pedir limosna.

Es necesario tener en cuenta que la desocupación, la precariedad del trabajo y la fragilidad de los sistemas de protección social y de salud, traen como consecuencia la sensación de inestabilidad y vulnerabilidad social. Sabemos que el trabajo es más que el trabajo. Dicho de otra manera, el desempleo no es solamente la falta de trabajo, ya que como plantea Freud, “ninguna otra técnica de conducción de la vida liga al individuo tan firmemente a la realidad como la insistencia en el trabajo, que al menos lo inserta en forma segura en un fragmento de la realidad, a saber la comunidad humana. La posibilidad de desplazar sobre el trabajo profesional y sobre los vínculos humanos que en él se enlazan una considerable medida de componentes libidinosos, narcisistas, agresivos y hasta eróticos le confieren un valor que no le va a la zaga a su carácter indispensable para afianzar y justificar la vida en sociedad.” Como Freud se refiere al trabajo en las condiciones del desarrollo capitalista de principios del siglo XX continúa diciendo: “...La actividad profesional brinda una satisfacción particular cuando ha sido elegida libremente, o sea, cuando permite volver utilizables mediante sublimación inclinaciones existentes, mociones pulsionales proseguidas o reforzadas constitucionalmente. No obstante, el trabajo es poco apreciado, como vía hacia la felicidad, por los seres humanos. Uno no se esfuerza hacia él como hacia las otras posibilidades de satisfacción. La gran mayoría de los seres humanos sólo trabajan forzados a ello, y de esta natural aversión de los hombres al trabajo derivan los más difíciles problemas sociales.”²

Es decir, cuando una cultura no puede crear un espacio-soporte donde se desarrollan los intercambios humanos establece una comunidad destructiva cuyo resultado es el vaciamiento de la subjetividad y los procesos de desidentificación. Sin embargo, a este hecho que ha llevado a la fragmentación social en

2. Freud, Sigmund, *El Malestar de la cultura*, Amorrortu ediciones, Buenos Aires, 1979, O.C., Tomo XXIII. Sobre el desarrollo de esta problemática se puede leer: Carpintero, Enrique, “Cuando la subjetividad se encuentra con la experiencia produce realidad” en *Produciendo realidad: las empresas comunitarias. Grissinópolis, Río Turbio, Zanón, Brukman y Gral. Mosconi*. Compiladores Carpintero, Enrique y Hernandez, Mario, Editorial Topía, Buenos Aires, 2002.

la actualidad se le oponen espacios donde aparecen nuevos modos de identificación, basados en prácticas que generan lazos de solidaridad: las organizaciones piqueteras de obreros desocupados, las empresas comunitarias ocupadas y administradas por los obreros, las asambleas vecinales, los diferentes grupos de resistencia cultural, etc.

De esta manera, estas experiencias se constituyen en un espacio-soporte de los efectos de sintomatologías donde predomina lo negativo: aislamiento, suicidios, depresión, sensación de vacío, etc. En este sentido se transforman en verdaderos laboratorios sociales de Salud Mental, ya que el encuentro con el otro permite desde lo simbólico la recomposición de la subjetividad y los procesos identificatorios.³

Es así como nos encontramos frente a una tensión entre la fragmentación y el reagrupamiento, entre la disolución y la reconstitución de las identidades colectivas, aún no resuelto.

3- El cuerpo como el espacio que constituye la subjetividad

No podemos reducir las formas del padecimiento subjetivo solamente a un registro psicopatológico. Hoy los que trabajamos en la clínica nos encontramos con el padecimiento de un sujeto que debemos re-significar, desde lo que denominamos un “exceso de realidad que produce monstruos”.⁴ Esta circuns-

3. Sus consecuencias implican la práctica del psicoanálisis al con-mover identidades profesionales e institucionales que debemos modificar si queremos dar cuenta de las demandas que nos plantea la actualidad de nuestra cultura. Leer: Hazaki, César, “Grissinópolis: crónica de una lucha obrera”; Volnovich, Juan Carlos, “Las empresas comunitarias. Las mujeres en la comunidad”; Grande, Alfredo, “Cuando la necesidad no tiene cara de hereje” en ídem cita 2.

4. “El exceso de realidad produce monstruos. Los monstruos con que debemos trabajar en nuestros consultorios no son solamente producto de la fantasía o el delirio, sino también de su exceso de realidad. Este refiere a una subjetividad construida en la fragmentación y vulnerabilidad de las relaciones sociales. La misma se manifiesta en distintos indicadores sociales: violencia urbana, violencia familiar, aumento de cantidad de suicidios, indiferencia hacia el prójimo, etc. En este sentido, Freud estableció la especificidad del psicoanálisis al comprender los efectos de la realidad de la fantasía. Hoy debemos incluir lo traumático que produce el exceso de realidad, en la perspectiva que desarrolló cuando introdujo el concepto de pulsión de muerte.” Carpintero, Enrique, “El giro del psicoanálisis” en *Topía en la clínica*, N° 5, marzo de 2001. También en “El exceso de realidad produce monstruos” en revista *Topía*, Año VIII, N° 24, noviembre-febrero de 98/99.

tancia la podemos observar en palabras que todos usamos cotidianamente: pesificación, dolarización, corralito, hiperinflación, devaluación, producto bruto interno, etc. Estas palabras tienen efectos en el cuerpo: angustia, depresión, dolor, desvalorización, delirios, adicción, etc. Por ello, hablar sobre las condiciones actuales del padecimiento subjetivo implica describir una estructura subjetiva como una organización del cuerpo pulsional que se encuentra con una determinada formación económico-social.

Definimos el cuerpo como el espacio que constituye la subjetividad del sujeto. Por ello, el cuerpo se dejará aprehender al transformar el espacio real en una extensión del espacio psíquico. El carácter extenso del aparato psíquico es fundamental para Freud, ya que éste es el origen de la forma *a priori* del espacio: “La espacialidad acaso sea la proyección del carácter extenso del aparato psíquico. Ninguna otra deducción es verosímil. En lugar de las condiciones *a priori* de Kant, nuestro aparato psíquico. Psique es extensa, nada sabe sobre eso”.⁵

Podemos decir que el cuerpo lo constituye un entramado de tres aparatos: el aparato psíquico, -con las leyes del proceso primario y secundario-; el aparato orgánico, con las leyes de la físico-química y la anátomo-fisiología, y el aparato cultural, con las leyes económicas, políticas y sociales. Entre el aparato psíquico y el aparato orgánico hay una relación de contigüidad; en cambio entre estos y el aparato cultural va a existir una relación de inclusión. En este sentido, el organismo no sostiene a lo psíquico, ni la cultura está sólo por fuera: el cuerpo se forma a partir del entramado de estos tres aparatos, donde la subjetividad se constituye en la intersubjetividad. Por ello, la cultura está en el sujeto y éste, a su vez, está en la cultura. Este cuerpo delimita un espacio subjetivo donde van a encontrarse los efectos del interjuego pulsional. Allí la pulsión va a aparecer en la psique como deseo, en el organismo como erogeneidad y en la cultura como socialidad.⁶

5. Freud, Sigmund, *Conclusiones, ideas y problemas (1938)*, Amorrortu ediciones, Buenos Aires, 1976. O.C., Tomo XXIII.

6. Un desarrollo de esta perspectiva se encuentra en Carpintero, Enrique, *Registros de lo negativo. El cuerpo como lugar del inconsciente, el paciente límite y los nuevos dispositivos psicoanalíticos*, Topía editorial, Buenos Aires, 1999.

De esta manera entendemos que toda producción de subjetividad es corporal en el interior de una determinada organización histórico-social. Es decir, toda subjetividad da cuenta de la historia de un sujeto en el interior de un sistema de relaciones de producción. Por ello, como plantea León Rozitchner: “Si cada uno de nosotros ha sido constituido por el sistema de producción histórico, es evidente que el aparato psíquico no hace sino reproducir y organizar ese ámbito individual, la propia corporeidad, como adecuado al sistema para poder vivir dentro de él.”⁷ Pero lo social como marca en nuestros cuerpos no lo debemos entender como una imposición, sino como el resultado de un conflicto que comienza desde la niñez. Este conflicto tiene los avatares de la castración edípica, que desempeña un papel fundamental en la estructuración de la personalidad y en la orientación del deseo humano. Es aquí donde el poder juega su lucha por el sometimiento haciéndonos creer libres cuando en realidad también nos somete desde nuestro interior.

En los ideales (el ideal del yo) se legitiman las normas y deseos de los padres en una determinada inserción social, en la que la cultura dominante recubre la idealización (el yo-ideal) propio de la omnipotencia narcisista infantil. De esta forma, el superyó (heredero del complejo de Edipo) es engendrado por la cooperación de la frustración pulsional, que desencadena la agresión, y por la experiencia de amor que, al no ser satisfecha, vuelve la agresión hacia adentro y la transfiere al superyó. **Esta agresión, que por culpa dirigimos contra nosotros mismos, es la que el poder utiliza para dominarnos.**⁸ Por ello, “**el sentimiento de culpa**” es el problema más importante para el desarrollo cultural.

En este sentido “hay que comprender la política desde otro lugar: aquel que nos muestre el modo cómo los ‘elementos’ últimos del poder social -los hombres- son movilizadas por la representación del poder que vive en ellos de manera invertida, organizado y dirigido contra sí mismos. No hay poder colectivo, político por lo tanto, que no suscite o se dirija al poder individual. El

7. Rozitchner, León, *Freud y el problema del poder*, Plaza Valdés ediciones, México, 1987.

8. Idem anterior.

despotismo cuenta con la ilusión de trascendencia del poder. Poder que aparece como si viniera sólo desde afuera, en su monstruosa apariencia, dominante e imperiosa, ocultando el hecho de que en realidad se alimenta del nuestro propio. Todo poder despótico se apoya en una relación de dominio individual, y cuenta con la disolución del poder colectivo como inconsciencia de sí, en cada uno, en el momento mismo que domina.”⁹

4- El poder puesto bajo sospecha

El poder es puesto bajo sospecha. El camino iniciado por diferentes organizaciones piqueteras de obreros desocupados se encontró, el 19/20 de diciembre de 2001, con otros sectores sociales que salieron a la calle y descubrieron una fuerza que produce comunidad. Es decir, una fuerza que produce realidad. Aunque encontró sus limitaciones al no poder conformarse en una organización política y social “pateó el tablero” de la cultura dominante al desnudar un poder que ofrece una libertad que recuerda un viejo chiste judío: “Si uno no tiene medios de vida, tiene la libertad de morirse de hambre. Si uno está desocupado, tiene la libertad de golpear la cabeza contra la pared. Si uno se rompe una pierna, tiene la libertad de andar con muletas. Si uno se casa y no tiene para mantener a su mujer, tiene la libertad de mendigar de puerta en puerta. Si uno se muere, tiene la libertad de ser enterrado.”¹⁰ A esta libertad que nos propone el poder se opone la potencia del colectivo social.

Como lo desarrollamos anteriormente, el componente imaginario y simbólico es constitutivo de la forma en que la cultura dominante re-produce una “verdad” de nuestra época: “el capitalismo es inmodificable y además es el único sistema social posible”. Esta particularidad se puede observar en el modo de hacer política, donde la coerción de los grandes capitales mundializados “uniforman” las decisiones de quienes son elegidos y dejan sin representación

9. Rozitchner, León, *Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política. Del duelo a la política: Freud y Clausewitz* (Tomo I), Editorial Catálogos, Buenos Aires, 1998.

10. Rudy-Eliahu, Toker, *La felicidad no es todo en la vida y otros chistes judíos*, Editorial Grijalbo, Buenos Aires, 2001.

a la mayoría de la sociedad. De esta manera, la representatividad política se desvincula de los mandatos, quedando los dispositivos de control de gestión en manos de aquellos que los manejan. Es así como el ciudadano se transforma en un cliente y la representatividad en un negocio.

Esta circunstancia encuentra en la Argentina uno de los eslabones más débiles en la cadena del capitalismo mundializado, ya que la limitación del poder político es un fenómeno mundial, como lo señala Anne-Cécile Robert: “A diferencia del internacionalismo obrero emanado de las luchas sociales del siglo XIX, la mundialización no es un proyecto democrático. Por el contrario, marca la muerte de la representación política y del sufragio universal en nombre de una concepción ‘objetiva’ de la realidad (...) En efecto, la devaluación del poder político y el retorno de la fatalidad social prosperan sobre la destrucción de un elemento consustancial a la democracia: la existencia de una ‘otra parte’ posible o utópica, que ayuda a soportar los padecimientos del presente, al tiempo que aporta la perspectiva de su superación. Es decir, que simétricamente al proceso totalitario, la victoria ideológica del liberalismo insta una dictadura en los hechos, donde los intereses económicos y sociales inmediatos de un grupo, prevalecen sobre los intereses de la colectividad(...) La reconstrucción de la oferta política no se llevará a cabo sin una reconquista de esa ‘otra parte’, fundada en un análisis crítico del mundo y de las relaciones de dominación que en él se ejercen. Esto implica, en especial para la izquierda, superar el fracaso y el miedo que inspira el recuerdo de los sistemas totalitarios que intentaron oponerse a la lógica capitalista.”¹¹

De acuerdo a esta situación, aceptar este sistema de representación se convierte en un consenso que respalda al poder. Por el contrario, oponerse al totalitarismo neoliberal capitalista nos remite a la necesidad de seguir generando comunidad, de seguir generando acciones de resistencia y lucha política, de buscar formas de representación que den cuenta de la complejidad de nuestra sociedad. No es poco. Pero sabemos que no es suficiente, ya que nos plan-

11. Robert, Anne-Cécile, “Autolimitación del poder político. ¡Viva la crisis política!” en *Le Monde Diplomatique*, edición argentina, junio 2002.

tea organizar un *nosotros*. Un *nosotros* donde nuestra subjetividad encuentre un espacio-soporte para nuestro padecimiento. Un *nosotros* que enfrente a un poder que también está en nuestra corporeidad. Un *nosotros* que no se quede en un instituido en la espera de algún “acontecimiento”, sino que pueda constituirse en una organización política y social, cuyo objetivo sea oponerse al poder para lograr una democracia basada en una distribución equitativa de los bienes materiales y no materiales. Un *nosotros* que, ahora sí nos damos cuenta, depende solamente de nuestros humildes y potentes cuerpos. Este es nuestro desafío como ciudadanos y psicoanalistas del sur del planeta, ya que el futuro no está escrito, lo tenemos que construir todos los días.

CAPÍTULO 16

LA CRUELDAD DEL PODER EN SAVERIO EL CRUEL

Entre los escritores argentinos, Roberto Arlt es el que mejor describió las vicisitudes de los habitantes de nuestra ciudad. La fuerza de su poética urbana se encuentra en la solidez

e intensidad de sus obras, cuyo universo fascinante trasciende la época en que fueron escritas. Una de ellas es *Saverio el Cruel*, que se estrenó en el teatro del Pueblo en el año 1936. Allí Roberto Arlt muestra algunas cuestiones que hacen a la actualidad de nuestra cultura: los sueños de poder, la manipulación de las creencias, la lógica de la confabulación y la ficción de los hechos.

Las posibles interpretaciones de este texto requieren entender las múltiples problemáticas que lo atraviesan. Solamente nos ceñiremos a una de ellas: la relación de la crueldad con el poder. O, para ser más precisos, cómo la crueldad es un medio para lograr los sueños de un poder totalitario.

UNO

La primera escena transcurre en la habitación de una casa de clase alta. En ella un grupo de jóvenes están organizando una *broma* a un vendedor de manteca. Su objetivo es burlarse de alguien que consideran *un pobre diablo*.

Susana: Este año no dirán en la estancia que se aburren. La fiesta tiene todas las proporciones de un espectáculo.

Cuando Saverio aparece en la casa para vender su manteca comienza a representarse la ficción: Susana está loca ya que se cree la reina Bragatiana, que ha sido desplazada de su trono por un coronel. Pedro, uno de sus amigos, se

hace pasar por médico y convence a Saverio de que la única alternativa para curarla es seguir las alternativas de su locura. Para ello se hace necesario organizar una *comedia* donde Susana asistirá a una escena en la que se le corta la cabeza al coronel. Supuestamente la impresión de este hecho será tan terrorífica que la curará de su delirio. Con mucha reticencia Saverio acepta representar al coronel.

Si consultamos el diccionario de María Moliner leemos que define la palabra “crueldad” como el acto de aquel que es “capaz de hacer padecer a otros o de ver que padecen sin conmoverse o con complacencia”. Deriva del latín *crudelis* (cruel), *crudus* (crudo, no digerido, indigesto) y *crúor* (sangre). Es decir, proviene de palabras que nos hablan de la carne despellejada o sangrienta. Para decirlo de otro modo, una cosa presentada en toda su desnudez y, por lo tanto, mostrando una realidad dramática y difícil de elaborar.

Para el psicoanálisis, la crueldad está asociada a la pulsión de muerte. Freud la inscribe en una lógica psicoanalítica donde las pulsiones destructivas devienen de la pulsión de muerte inherente a todo sujeto.

Esto nos lleva a la necesidad de diferenciar brevemente la agresión, la agresividad y la violencia. Por un lado vamos a encontrar la agresividad y la agresión en toda relación humana donde predomina el amor y la ternura. Por otro lado, aparece la violencia destructiva. En la agresión se pone distancia con el otro preservando el propio narcisismo con un pasaje al acto. En la agresividad hay una protección de uno mismo y por lo tanto del otro en una tensión narcisista. En cambio la violencia implica la destrucción del otro. Esta violencia se transforma en cruel cuando se ejerce para someter, humillar, o incluso matar al otro, ya que éste debe desaparecer como un otro que le devuelve su propio desvalimiento. De esta manera le permite realizar idealizaciones donde el sujeto queda encerrado en su omnipotencia narcisista.

Evidentemente esta violencia se pone en juego en el sadismo ya que su objetivo es ser reconocido por su poder sobre el objeto. El sujeto sádico encuentra placer produciendo dolor y sometiendo a la víctima. Por ello su meta es hacer sufrir y dominar al objeto a través de la violencia para obtener un placer que es siempre del orden de lo sexual.

En cuanto al “mal”, la crueldad es uno de sus posibles caminos. Aunque, es necesario reconocer que también se realizan actos crueles en nombre del “bien”. Esto nos lleva a la necesidad de recordar las múltiples determinaciones de este concepto.

DOS

La crueldad de la *broma* comienza a tomar las características de una situación dramática. En su modesto cuarto de pensión, Saverio vestido de coronel se encuentra con sus sueños de poder. Cuando lo visitan los amigos de Susana se preocupan por la seriedad con que se estaba tomando su papel. Se había comprado una guillotina para mantener su poder.

Pedro: Pero, ¿para qué una guillotina, Saverio?

Saverio: ¡Y cómo quieren gobernar sin cortar cabezas!

Pedro: Pero no es necesario llegar a esos extremos.

Saverio: Doctor, usted es de esos ingenuos que aún creen en la ficciones democráticas parlamentarias.

Saverio: Qué gentecilla miserable. Cómo han descubierto la enjundia pequeño-burguesa. No hay nada que hacer, les falta el sentido aristocrático de la carnicería. Pero no importa, mis queridos señores. Organizaremos el terror. Vaya si lo organizaremos.

En sus sueños, al querer ser como Mussolini o Hitler, se da cuenta del poder que tiene la crueldad: Saverio se había transformado en Saverio el Cruel.

En la presentación a los *Estados Generales del Psicoanálisis* Jacques Derrida relacionaba la crueldad con la soberanía del Estado. Luego se hacía las siguientes preguntas: ¿Qué quiere decir “cruel”? ¿Disponemos, disponía Freud, de un concepto riguroso de esta crueldad de la que tanto habló, como Nietzsche (se trate de la pulsión de muerte, de agresión o de sadismo, etcétera)? ¿Dónde comienza y dónde termina la crueldad? ¿Una ética, un derecho, una política pueden ponerle fin? ¿Qué tiene el psicoanálisis para decirnos sobre este tema?

Para poder contestar algunas de estas preguntas podemos decir que la palabra “crueldad” desempeña un papel operatorio necesario en el interior de la

teoría psicoanalítica, donde Freud la inscribe en las tendencias destructivas producto de la pulsión de muerte. En varios textos habla de las crueldades de la cultura en diferentes momentos de la historia. Esto nos lleva a la responsabilidad de una cultura que puede desplazar sus efectos o, por el contrario, potenciarlos.

En la actualidad, el capitalismo mundializado no necesita de la guillotina para ejercer el terror. Este se realiza a través de políticas que generan desocupación, hambre y miseria en amplios sectores de la población. Si esto no es suficiente usan la amenaza de la guerra contra aquéllos que se oponen a la dictadura del pensamiento único que debe regir el planeta.

Esto nos lleva a cuestiones sobre la ética, el derecho y la política. Evidentemente -como plantea Derrida- el psicoanálisis no crea una ética, un derecho, o una política. Pero sí permite dar cuenta de la responsabilidad del sujeto en esos dominios. Dicho de otra manera, habla de la responsabilidad del sujeto ante su propia subjetividad, pero también de la responsabilidad de una cultura basada en la fragmentación y la precariedad de las relaciones sociales.

TRES

En el último acto todo está preparado para el gran espectáculo.

Juan: Todo es maravilloso ¿Y saben por qué es maravilloso? Porque en el aire flota algo indefinible. Olor a sangre.

Su presentimiento revela cómo la crueldad empieza a manifestarse con toda su crudeza.

El decorado representa un palacio. Mientras Saverio está sentado en el trono, las parejas bailan un vals. Cuando llega Susana lo increpa con un largo monólogo por haber usurpado su lugar. Saverio escucha en silencio. Luego de unos minutos se para y le dice que se ha enterado por su hermana Julia que todo es una burla. Los invitados retroceden sorprendidos al ser desnudados en su crueldad. Sin embargo, Susana decide redoblar la apuesta: deja de representar la reina Bragatiana para ser la reina Bragatiana. Es decir, pretende que la representación sea realidad.

Susana: Me agrada tenerlo aquí solo, conmigo. ¿Así que usted se hizo fabricar una guillotina? Eso sí que es bueno. Usted es tan loco como yo. ¿Por qué no me escucha? ¿Quiere que me arrodille ante usted? La princesa loca se arrodilla ante el desdichado hombre pálido. ¿No me escucha, coronel?

Pero Saverio, que sabe sobre el peligro de creerse los sueños de poder, la rechaza.

Saverio: ... Cuando ustedes me invitaron a participar en la farsa, como mi naturaleza estaba virgen de sueños espléndidos, la farsa se transformó en mi sensibilidad en una realidad violenta, que hora por hora modificaba la arquitectura de mi vida... Mi drama es haber comprendido, haber comprendido... que no sirvo ni para coronel de una farsa... ¿No es horrible esto? El decorado ya no me puede engañar. Yo que soñé ser semejante a un Hitler, a un Mussolini, comprendo que todas estas escenas sólo pueden engañar a un imbécil...

Susana: Su drama consiste en no poder continuar siendo un imbécil.

Saverio: Exacto, exacto... En fin... ya está hecho. No he valorado mi capacidad real para vivir lo irreal.

La realidad es cruel si se la despoja de todo sentido de trascendencia. Si se la vive como imposible de ser cambiada. Esta circunstancia la denomina Clément Rosset como “el principio de realidad suficiente”. El mismo alude a que, por un lado lo más cruel de la realidad no reside en su carácter cruel, sino en el hecho de ser inevitable. Podemos señalar como ejemplo las características efímeras de todas las cosas. Por otro lado, nos indica que cuando al sujeto se lo priva de toda posibilidad de distancia o de recursos con relación a la realidad, esto constituye una fuente de angustia ante la sensación de desvalimiento.

Es este segundo aspecto el que aparece con todo dramatismo en la actualidad de nuestra cultura. Los ricos no sólo viven mejor que los pobres, viven más tiempo. Uno de los datos de la desigualdad es cuánto se vive y cuánto se sobrevive a la enfermedad y el riesgo. La protección de la vida es una tarea de los gobiernos porque la circunstancia de que la gente viva o muera es un hecho político. Si se deja que las condiciones de vida, la enfermedad y la muerte estén en manos de los votos o de las leyes del mercado, las familias pobres se

morirían. Esta es la función de un Estado que represente los intereses de la mayoría de la población. Sin embargo, la lógica del capital desnuda un Estado que no es objetivo, sino que defiende los intereses de los sectores empresarios, al no garantizar las leyes que protejan a los sectores de menores recursos. Su resultado es la exclusión, la desocupación y la pobreza de amplios sectores de la población. En este sentido podemos hablar de un exceso de realidad. Un exceso de realidad que produce monstruos. Un exceso de realidad que anula toda posibilidad de compensar con lo imaginario generando la desesperanza. La sensación de que nada puede ser cambiado. O, lo que es peor, intentar conformarnos con la ilusión de que algo cambie para que, en definitiva, todo siga igual. Por supuesto el poder de los sectores hegemónicos se sostiene afianzando la crueldad de la realidad. Para ello genera una representación en la que éste es el único mundo posible.

CUATRO

Pero Susana necesita que lo irreal sea real para mantener su poder. Por ello trata de convencerlo para que viva con ella su *gran sueño*.

Susana: Quería conocerlo a través de mi farsa. Era la única forma de medir su posible correspondencia conmigo. Ansiaba conocer al hombre capaz de vivir un gran sueño.

Sin embargo, Saverio la desnuda en toda la dimensión de su crueldad.

Saverio: Usted se confunde. No ha soñado. Ha ridiculizado... Es algo muy distinto eso, creo...

Susana: Saverio no sea cruel.

Saverio: Si hace quince días alguien me hubiera dicho que existía una mujer capaz de urdir semejante trama, me hubiera conceptualizado feliz conocerla. Hoy su capacidad de fingimiento se vuelve contra usted. ¿Quién puede sentirse confiado a su lado? Hay un fondo repugnante en usted... Ustedes son la barredura de la vida. Usted y sus amigas. ¿Hay acaso actitud más feroz que esa indiferencia consciente con que se mofan de un pobre diablo?

Susana no puede aceptar que le muestren su crueldad que trata de justificar:

Susana: ¿Que mi procedimiento es ridículo? En toda acción interesan los fines no los medios...

Es decir, la crueldad es un medio que da el poder de someter al otro.

Como afirmamos en otros capítulos el poder de la cultura hegemónica usa la fuerza de la pulsión de muerte para dominarnos desde nuestro interior. La crueldad está en el sujeto que encuentra una satisfacción narcisista en la desgracia ajena. Es aquí donde la crueldad propia de todas las etapas históricas se combina con una crueldad anónima y fría característica de nuestra época. La indiferencia se justifica en racionalizaciones que sólo sirven para negar la realidad. En este sentido, el poder no se agota en los aparatos del Estado, los grupos económicos, los partidos políticos y las instituciones sociales, sino que abarca también la forma en que se relacionan los sujetos en la sociedad. Esta violencia del dispositivo de dominación tiene diferentes formas en el discurso del poder que actúa sobre la organización de la familia, la sexualidad, el cuerpo, las instituciones, etc. De esta manera cuando la visibilidad del poder se hace invisible es más efectiva la crueldad como instrumento de dominación.

Estas características de nuestra cultura nos llevan a decir que si bien todos los seres humanos tienen una inclinación a la crueldad que la ejercen en muchos actos de su vida, aquella se define por el propósito de destruir o causar dolor al otro. En este sentido el problema consiste en cómo se implica el sujeto no sólo ante su propia crueldad, sino ante la crueldad del otro y, fundamentalmente, ante la crueldad de la cultura dominante. Es en su posición ante los actos crueles donde aparecen responsabilidades diferentes. Es decir, si el sujeto es un espectador pasivo no se implica. Si se implica, los actos crueles dejan de ser irreversibles para poder intentar transformarlos en el plano individual y colectivo. Dicha transformación hace necesaria -como plantea Spinoza- una política de las pasiones alegres (el amor, la solidaridad, etc.) que enfrente a las pasiones tristes (el odio, la depresión, etc.). Es decir, una política que afirme la potencia de ser. Una política de la alegría de vivir que no olvide que nunca será más que una resistencia contra la muerte.

CINCO

Si Saverio no se somete a su sueño no queda otra alternativa que matarlo. Susana le dispara dos balazos y mirándolo herido mortalmente le dice:

Susana: Ha sido inútil, coronel, que te disfrazaras de vendedor de manteca.

El sueño debe imponerse ante la crueldad de la realidad. Sus amigos se acercan consternados:

Pedro: Saverio... perdón... no sabíamos.

Juan: Nos ha engañado a todos.

Saverio: (señalando con un dedo a Susana) No era broma. Ella estaba loca. (Su brazo cae. Los invitados se agrupan en las puertas).

Cruel siempre es el otro. Por supuesto, Susana estaba loca. Tenía la locura de un poder totalitario. De un poder sostenido en la representación de la realidad. De un poder que necesita ejercer la humillación, el sometimiento y la amenaza de todos aquellos que desnuden su crueldad.

Telón final

BIBLIOGRAFÍA

Andersen, Martín, *Dossier secreto. El mito de la guerra sucia*, Editorial Planeta, Buenos Aires, 1990.

Augé, Marc, *Los no lugares. Espacio del anonimato. Una antropología de la sobre-modernidad*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1994.

Barker, Francis, *Cuerpo y temblor. Un ensayo sobre la sujeción*, Editorial Per Abat, Buenos Aires, 1985.

Bataille, George, *El erotismo*, Editorial Tusquet, Barcelona, 1979.

Breve historia del erotismo, Editorial Caldén 20, Buenos Aires, 1976.

Beltran, Miguel, *Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano-judía*, Editorial Riopiedras, Barcelona, 1998.

Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 1989.

Bodei, Remo, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, editorial F.C.E. México, 1997.

Bonasso, Miguel, *Recuerdo de la muerte*, Editorial Bruguera, Buenos Aires, 1984.

Bourdieu, Pierre, *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1999.

_____, *Campo de poder, campo intelectual*, Editorial Montessor, Buenos Aires 2002.

_____, *Cosas dichas*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1993.

Burke, Peter, *Venecia y Amsterdam. Estudios sobre las élites del siglo XVII*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1996.

Camus Albert, *El mito de Sísifo*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1975.

Carandel, José María, *Las utopías*, Editorial Salvat, Barcelona, 1973.

Carpintero, Enrique, “La cultura del Mal-estar”, Revista *Psiché*, Buenos Aires, N° 27, Diciembre de 1988.

_____ “Cuando el miedo juega al yo-yo”. Revista *Psiché*, Buenos Aires, N° 34, mayo de 1990.

_____ “La crisis del unicornio azul”, revista *Topía*, año I, N° 1, mayo de 1991.

_____ “La utopía como porvenir de una ilusión”, revista *Topía*, N° 5, agosto de 1992.

_____ “Transformar la ilusión de la utopía en una Topía de la pasión”, revista *Topía*, N° 6, noviembre de 1992.

_____ “El exceso de realidad produce monstruos”, revista *Topía*, Año VIII, N° 24, noviembre-febrero de 1998/99.

_____ “El giro del psicoanálisis”, *Topía en la Clínica*, año IV, N° 5, marzo de 2001.

_____ “Cuando la subjetividad se encuentra con la experiencia produce realidad” en *Produciendo realidad: las empresas comunitarias*. Grissinopoli, Río Turbio, Zanón, Brukman y Gral. Mosconi, Compiladores Enrique Carpintero y Mario Hernández, editorial Topía, Buenos Aires, 2002.

_____ *Registros de lo negativo. El cuerpo como lugar del inconsciente, el paciente límite y los nuevos dispositivos psicoanalíticos*, Topía editorial, Buenos Aires, 1999.

Carpintero, Enrique y Mario Hernández compiladores, *Produciendo realidad: las empresas comunitarias*. Grissinopoli, Río Turbio, Zanón, Brukman y Gral. Mosconi, Editorial Topía, Buenos Aires, 2002.

Castel, Robert, “Los desafiliados. Precariedad del trabajo y vulnerabilidad relacional”, revista *Topía*, año I, N° 3, noviembre de 1991, Buenos Aires.

_____ *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1997.

Coussins, N., *Anatomía de una enfermedad o la voluntad de vivir*, Barcelona. Editorial Kairós, 1982.

Chomsky, Noam, *El nuevo orden mundial (y el viejo)*, Editorial Crítica, Buenos Aires, 1994.

Política y cultura a finales del siglo XX. Un panorama de las actuales tendencias, Editorial Ariel, Buenos Aires 1995.

Delemeau, Jean, *El miedo en occidente*, Editorial Taurus, Madrid, 1985.

Deleuze, Gilles, *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1974.

_____ *Spinoza: filosofía práctica*, Editorial Tusquets, Barcelona, 2001.

_____ *Spinoza y el problema de la expresión*, editorial Muchnik, Barcelona, 1999.

Denker, Rolf, *Elucidaciones sobre la agresión*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1973.

Derrida, Jaques, *Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad*, editorial Paidós, Buenos Aires 2001.

Dey, Daniel, H., *Poder y libertad en la sociedad posmoderna*, Editorial Almages-to, Buenos Aires, 1995.

Domínguez, Atilano, *Biografías de Spinoza*, Alianza editorial, Madrid, 1995.

Dujovne, León, *Baruj Spinoza*, Biblioteca Popular Judía, ediciones del Con-greso Judío Mundial, Buenos Aires, 1969.

Esquilo, *La Eneida*, Editorial El Ateneo, Buenos Aires, 1950.

Fischer, Kuno, *Vida de Spinoza*, Universidad Autónoma Metropolitana, Mé-xico, 1990.

Flores, M., Susana, *Construcción del espacio urbano. Socialización-Privatización*, Editorial CEAL., Buenos Aires, 1993.

Freire, Héctor “La furia (entre el optimismo trágico y el pesimismo lúcido)”, revista *Topía*, año IX, N° 26, agosto/octubre de 1999.

Freud, Sigmund, *Obras completas*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1976.

_____ *Tres ensayos de teoría sexual*, tomo VII

_____ *El chiste y su relación con lo inconsciente (1905)*, tomo VIII

_____ *El motivo de la elección del cofre*, tomo XII

_____ *Totém y tabú*, tomo XIII

_____ *Introducción del narcisismo*, tomo XIV

_____ *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, tomos XV y XVI

_____ *Psicología de las masas y análisis del yo*, tomo XVII

_____ *Más allá del principio de placer (1920)*, tomo XVIII

_____ *Psicología de las masas y análisis del yo*, tomo XVIII

_____ *El problema económico del masoquismo (1924)*, tomo XIX

_____ *El yo y el ello*, tomo XIX

_____ *El humor (1927)*, tomo XXI

_____ *El malestar en la cultura (1930)*, tomo XXI

_____ *El povenir de una ilusión*, tomo XXI

_____ *El malestar en la cultura*, tomo XXI

_____ *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, tomo XXII

_____ *¿Por qué la guerra? (Einstein Freud)*, tomo XXII

_____ *Conclusiones, ideas y problemas (1938)*, tomo XXIII

Freud, Sigmund, *Lo siniestro*, Editorial Homo Sapiens, Buenos Aires, 1982.

González, Horacio, compilador, *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*, editorial Altamira, Buenos Aires, 1999.

Grande, Alfredo, “Cuando la necesidad no tiene cara de hereje”, en Carpintero, Enrique y Mario Hernández compiladores, *Produciendo realidad: las empresas comunitarias. Grissinopoli, Río Turbio, Zanón, Brukman y Gral. Mosconi*, Editorial Topía, Buenos Aires, 2002.

Graves, Robert, *Los mitos griegos*, Editorial Bruguera, Bs. Aires, 1985.

Guillebaud Jean-Claude, *La traición a la ilustración*, Editorial Manantial, Buenos Aires, 1995.

Hazaki, César “Grissinopoli: crónica de una lucha obrera”, en Carpintero, Enrique y Mario Hernández compiladores, *Produciendo realidad: las empresas comunitarias. Grissinopoli, Río Turbio, Zanón, Brukman y Gral. Mosconi*, Editorial Topía, Buenos Aires, 2002.

Hirschman, Albert O., *Las pasiones y los intereses*, editorial FCE, México, 1978.

Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX*, Edit. Crítica, Barcelona, 1995.

Hubbeling, H.G., *Spinoza*, Editorial Herder, Barcelona, 1981.

Isaac, Joseph, *El transeúnte y el espacio urbano. Sobre la dispersión y el espacio público*, Editorial Gedisa, Buenos Aires, 1996.

Kaminsky, Gregorio, *Spinoza: la política de las pasiones*, editorial Gedisa, Buenos Aires, 1990.

Kenneth, J. Gergen, *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo*, Editorial Paidós, Barcelona, 1992.

Laplanche, Jean y Pontalis, J.B., *Diccionario de psicoanálisis*, Editorial Labor, Barcelona, 1977.

Laplantine, Françoise, *Mesianismo, posesión y utopía: las tres voces de la imaginación colectiva*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1977.

Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1986.

Martínez, Francisco José, “La constitución del individuo ético: de la servidumbre a la libertad” en *La ética de Spinoza. Fundamentos y significados*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, España, 1992.

Marx, Karl, *Los manuscritos económicos-filosóficos* en Fromm, Erich, *Marx y su concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1990.

Matellanes, Marcelo, “Frente al límite civilizatorio”, revista “*De mano en mano*”, Buenos Aires, 1999.

Mayor, René, *Al comienzo. La vida la muerte*, editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 2000.

Michaud, Ives, *Violencia y política. Una reflexión post-marxista acerca del campo social moderno*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1989.

Morin, Edgard, *El hombre y la muerte*, Editorial Kairós, Barcelona, 1994.

_____ “Para una crisología” en *El concepto de crisis*, Editorial Megalópolis, Buenos Aires, 1979.

Negri, Antonio, *La Anomalía Salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Spinoza*, Anthropos, editorial del Hombre, México, 1993.

_____ *Spinoza subversivo*, editorial Akal, España, 2000.

_____ *Arte y multitud. Ocho cartas*, editorial Mínima Trotta, Madrid, 2000.

Negri, Toni y Guattari, Felix, *Las verdades nómades*, Ediciones Iralka, España, 1996.

Pessoa, Fernando, *El libro del desasosiego*, Emecé editores, Buenos Aires, 2000.

Petras, James, *Globaloney*, Editorial Antídoto, Buenos Aires, 2000.

Petras, James y Veltmeyer, Henry, *Argentina entre la desintegración y la revolución*, Ediciones La Maza, Buenos Aires, 2002.

Prigogine, Ilya, *El fin de las certidumbres*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996.

Pulcini, Elena, "La pasión del hombre moderno: el amor a sí mismo", Elena Pulcini, en *Historia de las pasiones*, editorial Losada, Buenos Aires, 1998.

Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1994.

Robert, Anne-Cécile, "Autolimitación del poder político. ¡Viva la crisis política!" en *Le Monde Diplomatique*, edición argentina, junio 2002.

Rodrigué, Emilio, *El siglo del psicoanálisis*, Buenos Aires, Tomo I, editorial Sudamericana, 1996.

Rojas, Marcos Luis, *La ciudad y sus desafíos*, Editorial Epasa Calpe, Buenos Aires, 1993.

Rosset, Clément, *El principio de crueldad*, Pre-textos, Valencia, 1994.

Roudinesco, Elizabeth y Plon, Michel, *Diccionario de psicoanálisis*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1998.

Rozitchner, León, *Freud y el problema del poder*, editorial Plaza y Valdés, México, 1987.

_____*Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política*, Tomo I, *Del duelo a la política: Freud y Clausewitz*, Editorial Catálogos, Buenos Aires, 1998.

Rudy-Eliahu, Toker, *La felicidad no es todo en la vida y otros chistes judíos*, Editorial Grijalbo, Buenos Aires, 2001.

Salazar Garzón, Luis, *El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?*, editorial de la Universidad Autónoma Metropolitana (U.A.M.), México, 1997.

Savater, Fernando, *Humanismo impenitente*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1990.

_____*El contenido de la felicidad*, Ediciones El País, Madrid, 1987.

_____*La piedad apasionada*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977.

_____*Invitación a la ética*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1982.

Scruton, Roger, *Spinoza*, Grupo editorial Norma, Bogotá, Colombia, 1998.

Sennett, Richard, *Narcisismo y cultura moderna*, Editorial Kairos, Barcelona, 1980.

Spinoza, Baruch, *Ética*, Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1982.

_____*Tratado político*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1989. En especial la excelente introducción, traducción y notas realizadas por Humberto Giannini y María Isabel Flisfisch.

_____. *Tratado Teológico-Político*, Editorial Lautaro, Buenos Aires, 1946.

_____. *Epistolario*, Editorial de la Sociedad Hebraica Argentina, Buenos Aires, 1950.

Tabucchi, Antonio, “El hilo del desasosiego”, diario *El País*, 2 de junio de 2001.

Tatian, Diego, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, editorial Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2001.

Trias, Eugenio, *Tratado de la pasión*, Editorial Mondadori, Madrid, 1988.

Vázquez Montalbán, Manuel, *La literatura en la construcción de la ciudad democrática*, Editorial Crítica, Barcelona, España, 1999.

Vegetti, Mario, “Pasiones antiguas: el yo colérico” en *Historia de las pasiones*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1998.

Vera, Juan Manuel, “La disutopía”, revista *Iniciativa socialista*, N° 53, verano de 1999, Madrid.

Volnovich, Juan Carlos, “Las empresas comunitarias. Las mujeres en la comunidad” en Carpintero, Enrique y Mario Hernandez, compiladores, *Produciendo realidad: las empresas comunitarias. Grissinopoli, Río Turbio, Zanón, Brukman y Gral. Mosconi*, Editorial Topía, Buenos Aires, 2002.

Wertham, Frederic, *Leyenda oscura. Psicología de un crimen*, Editorial Paidós, Barcelona, 1980.

Wienpahl, Paul, *Por un Spinoza radical*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1990.

Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya y Mario Muchnik, España, 1995.

Zarone, Giuseppe, *Metafísica de la ciudad. Encanto utópico y desencanto metropolitano*, Colección Hestia-Dike, Pre-Textos, Universidad de Murcia, Valencia, España, 1993.



EDITORIAL

COLECCIONES

Libros Digitales

Autores Hoy

Psicoanálisis, Sociedad y Cultura

Fichas para el siglo XXI
