

La interpretación socio-cultural en Freud y Lacan: las políticas del sujeto en el psicoanálisis.

La articulación política de la teoría psicoanalítica desde Freud no ha sido desarrollada principalmente desde el seno de la comunidad psicoanalítica, sino desde ámbitos por fuera del Campo freudiano, en el marco de discursos y teorías de diversa índole. En este contexto es posible situar desde las apropiaciones de Laclau y las elaboraciones de Žižek, hasta los análisis actuales de J. Alemán y de Byung Chul Han.

No obstante, el rechazo tradicional a esbozar una posición político-social dentro del discurso psicoanalítico actualmente presenta una discontinuidad: es posible encontrar diversas pronunciaciones de J.A. Miller respecto de las elecciones presidenciales en Francia, de los movimientos populistas en Latinoamérica, entre otras cuestiones. Incluso los debates actuales manifiestan una clara tendencia a posicionarse respecto de las perspectivas y discusiones de género, en el marco de una teoría específica relativa a los procesos de subjetivación en relación a los imperativos discursivos de la época.

Para dar cuenta de estos desplazamientos actuales y de los puntos de articulación o diferencia con las apropiaciones de otros discursos y disciplinas es preciso distinguir que las elaboraciones del psicoanálisis desde Freud no constituyen una perspectiva política en sentido estricto, sino que se manifiestan como desarrollos de una investigación concerniente a la experiencia clínica y las orientaciones del tratamiento psicoanalítico. En tal sentido, un punto de coincidencia entre Freud, Lacan y Miller es que tales desarrollos no pueden desatender las correlaciones culturales y sociales del paciente y/o el sujeto. Más aún si consideramos la teoría del sujeto del inconsciente que Lacan desarrolla en su relación con los procesos de significación en el lenguaje.

En la siguiente ponencia nos proponemos dar cuenta de los marcos principales en que estos exponentes fundamentales del psicoanálisis comprenden las dinámicas socio-culturales en las que se articulan sus especificaciones sobre el paciente o el sujeto, con el objeto de cotejar las condiciones para una articulación socio-política del discurso psicoanalítico contemporáneo.

Para ello, en primer lugar, analizaremos la teoría pulsional que Freud articula en torno a sus trabajos de 1930 para dar cuenta de las implicancias de la pulsión de muerte en la vida social y el desarrollo cultural. En segundo lugar desarrollaremos la continuidad respectiva que Lacan propone a partir del concepto de goce en sus elaboraciones desde mediados del siglo pasado, en especial, considerando su relación irreductible con el despliegue de concepción del sujeto que se encuentra en las antípodas de la concepción cartesiana. Finalmente, distinguiremos los análisis de época que plantea Miller, su posición respecto a los imperativos de época y el lugar que ocupa el goce en las relaciones socio-comunitarias. En esta perspectiva, el desplazamiento de la eminencia tradicional de los marcos simbólicos comunitarios (el *Otro*), hacia una experiencia colectiva articulada en discursos de mercado, aquellos que conminan al goce sin anclajes simbólicos estables y sólidos, implican una posición política de los procesos de subjetivación relativos a tales discursos.

De esta manera buscaremos contribuir no solo con la clarificación de los marcos pertinentes para los debates y apropiaciones que actualmente se comprueban en diversas perspectivas filosóficas contemporáneas, sino también con la clarificación y los desarrollos de las articulaciones políticas de la perspectiva psicoanalítica.

1.-La pulsión de muerte en los lazos comunitarios.

Desde las indagaciones desarrolladas por Freud en *El malestar en la cultura* se ha desarrollado una perspectiva que rechaza la orientación imaginaria hacia un sujeto unitario, colmado y pleno. Ello se debe en parte a una concepción de sujeto que se aparta de la tradición metafísica cartesiana: su división constitutiva no permite pensar en una ética que esté sostenida en la razón del mundo globalizado y que apunte a una orientación general para la humanidad. En tal sentido, Freud distingue un conjunto de tendencias que parecen dar cuenta de una ruptura con aquél concepto de sujeto pleno, central y autónomo.

La importancia creciente que tiene la pulsión en la práctica y primeros estudios de Freud permite distinguir dos grandes momentos de sus desarrollos conceptuales. En un primer momento, Freud parte de la oposición entre pulsiones sexuales y pulsiones del yo: en el primer caso, la descarga de tensiones se realiza a través de las zonas erógenas del cuerpo y su fin es la satisfacción a través de los objetos. En el segundo caso, el autor agrupa aquellas pulsiones de autoconservación del yo que se obtienen de la satisfacción de necesidades primarias, la protección del organismo, etc. Posteriormente, esto se articula a partir de un tercer modelo pulsional que distingue entre pulsiones de vida y pulsiones de muerte.

En detalle: en la época que estudia la neurosis de transferencia, Freud logra distinguir las pulsiones de autoconservación ligadas al yo, para luego reconocer allí la posibilidad de investimento libidinal: *la libido sustraída del mundo exterior (...) conducida al yo* (Freud [1914] (1986) pp. 72 ss.). En efecto, el autor distingue la libido narcisista que se halla ligado al yo, para diferenciar entre pulsiones libidinales del yo y pulsiones de objeto. En ambos casos, subraya que el psiquismo regula y somete las pulsiones a dos principios regulatorios: el principio del placer y el principio de constancia.

En este marco define la neurosis como *conflicto* entre el yo y las pulsiones sexuales (Freud [1914] (1986) p.76), así como también especifica el trauma como un excedente de energía no gobernado por el yo. En tal sentido es posible comprender su respectiva reelaboración: Freud reconoce excitaciones que entran y salen del aparato psíquico ante la pasividad del yo. De esta manera un estímulo pueda pasar por el aparato sin permitir ningún tipo de memoria o aprendizaje, incrementando así su posibilidad de repetición. En estos casos la repetición permite cuestionar el carácter universal del principio de placer para alcanzar estabilidad en el aparato psíquico. En la misma línea, este autor distingue la desmentida ante la realidad intolerable o dolorosa que conduce a la escisión del yo: su respectiva disociación logra establecer un dique a la contradicción, al precio de su propia deformación y de la alteración perceptiva de la realidad.

Más adelante, en *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915 b), Freud especifica que las pulsiones sexuales *no siempre alcanzan la meta de su satisfacción* (Freud[1915b](1986) pp. 121ss.), lo que le permite distinguir diversos destinos: la pulsión sexual puede ser reprimida, contrariada, sublimada, mudada de actividad a pasividad, rechazada, etc. (Freud[1915b] (1986)pp.122ss.). Pero Freud no logra dar cuenta de aquellas experiencias donde una parte de las pulsiones sexuales se sustraen a dichos principios regulatorios, tal y como se pone de manifiesto en ciertos fenómenos de repetición.

Por ello, en su trabajo *Más allá del principio del placer* (1920) analiza el fenómeno metapsicológico de la *compulsión a la repetición* (Freud [1920] (1986) pp. 19 ss.) a partir de hechos clínicos tales como la reacción terapéutica negativa, las neurosis traumáticas, etc. En este contexto identifica una modalidad de satisfacción basada en el sufrimiento, es decir, que no responde al principio del placer. Precisamente aquí circunscribe la pulsión de muerte (*Todestrieb*), un supuesto metapsicológico (es decir, que no parte de la observación clínica) que le permite dar cuenta de los obstáculos internos en sus investigaciones.

Específicamente, Freud da cuenta de una oposición inherente a todo individuo: las pulsiones de vida (*Eros*), aquellas que se ven orientadas a la auto-conservación y, en sentido inverso, las pulsiones de muerte (*Thánatos*) (Freud [1923b] (1986) pp.253s.). En este contexto define la pulsión como esfuerzo de retorno a un estado anterior cuando se recibe el impacto de fuerzas externas. Ello permite dar cuenta tanto de la capacidad humana de expresar en palabras la realidad, tendientes a ligar y articular investiduras móviles del aparato psíquico, como también la tendencia de todo organismo a retornar a lo inanimado, esto es, aquel estado primario y anterior de todo desarrollo. No obstante, este autor reconoce contradicciones y dificultades para distinguir una oposición tajante entre ambas: si bien las pulsiones de vida remiten a lo que liga y reúne, pueden reconocerse procesos de cohesión más cercanos a la destrucción.

En todo caso, la pulsión de muerte tiene como función eliminar el excedente de tensiones, en vistas de una máxima reducción posible. Ello es lo que Freud distingue como estado de Nirvana, aquel principio de inercia tendiente a la reducción de las tensiones a cero. Este grado cero de tensión se alcanza en la muerte o lo inanimado, donde es posible recuperar la experiencia originaria de alivio, previa a toda estimulación y excitación. A partir de estas distinciones, Freud busca dar cuenta del libre albedrío, las elecciones del sujeto y las relaciones socio-culturales. En especial, en *El malestar en la cultura* (1930) el autor estudia la pulsión de muerte proyectada fuera del aparato psíquico, a través de las pulsiones destructivas y sus implicancias para la vida en sociedad.

En dicho trabajo, Freud se muestra reticente a la comprensión tradicional que vincula la transformación político-social con los imperativos en torno a la felicidad y la vida plena, lo cual investiga en un conjunto de reflexiones sobre las relaciones antagónicas entre cultura y pulsiones, principalmente en *El porvenir de una ilusión* (1927), *El malestar en la cultura* (1930) y *¿Por qué la guerra?* (1933b).

Específicamente, en su texto de 1930 se destaca una reconstrucción de la filogénesis de la civilización a partir de la ontogénesis del sujeto: aquí, lo primitivo y primario en el origen de la cultura es equiparado a las dinámicas pulsionales en la etapa infantil del existente humano, lo cual supone proceder al estudio del caso clínico en línea con los estudios sobre la comunidad y la época.

En efecto, Freud retoma la mitología griega para articular su concepción de la vida del individuo como producto del entrelazamiento de aquellas tendencias pulsionales antagónicas. En dicho texto, ambas son articuladas con la función de la repetición en el destino de la civilización y la culpa generada por la conciencia moral. Así, las relaciones entre tales dimensiones establecen límites infranqueables en toda libertad de acción y en las ilusiones tradicionales de progreso, pues el sacrificio pulsional que implica la vida en comunidad torna imposible sostener aquellos ideales de una vida pulsional plena. En este sentido, el autor colige que no existe tal tendencia al progreso, más bien este debe entenderse como un ideal proyectado a partir de la represión de las pulsiones.

Desde esta perspectiva se pregunta por las causas de la infelicidad del individuo que vive en sociedad. Para Freud, la posibilidad de moderar el sufrimiento depende de las estrategias que los sujetos desarrollen respecto de sus pulsiones, en vistas de una renuncia gradual que implique represión o sublimación. Precisamente aquí se inscribe el malestar en la cultura, en relación a las exigencias culturales impuestas a la vida pulsional y a los imperativos implicados en la inserción socio-comunitaria.

Junto a ello se propone indagar en la cuestión del propósito de la vida humana, tradicionalmente ligado a la búsqueda de la felicidad, la dicha, el contento y la tranquilidad del espíritu, que este autor entiende como estados relativos a la satisfacción de los deseos. En tal contexto retoma sus elaboraciones en torno a los dos principios de la vida psíquica, para destacar el carácter episódico y fugaz de los momentos intensos de placer, lo cual cancela la

posibilidad de satisfacción total de pulsiones y deseos. Desde esta distinción subraya que la felicidad no es el objeto permanente y constante del existente humano, pues se ve constreñida por el principio de realidad que pone límite a la voluntad y su anhelo de omnipotencia.

En este marco, la cultura y la civilización se desarrollan en pos de paliar los sufrimientos emergentes. Aun así, tales paliativos también son fuente de malestar, pues al tiempo que funcionan como modo de adaptación al medio externo, también limitan el principio de placer de los individuos: *Se descubrió que el ser humano se vuelve neurótico porque no puede soportar la medida de frustración que la sociedad le impone en aras de sus ideales culturales.* (Freud [1930] (1986) pp. 86)

Por esta vía, Freud especifica los impedimentos de articular socialmente el imperativo ético-religioso *amarás a tu prójimo como a ti mismo*, al poner en evidencia la carga de hostilidad, crueldad, agresión y destrucción que el individuo humano porta como tendencia primaria (Freud [1930] (1986) pp. 106-109): el malestar en la cultura emerge cuando tales instintos agresivos se ven limitados por las barreras que levanta la cultura. Junto a ello, el autor reconoce que esta tendencia hostil se introyecta en el superyó, a partir de la intensificación de la conciencia de culpa.

En tal contexto, Freud distingue dos formas de tramitación: por un lado, dicha pulsión destructiva se auto-regula por renunciamiento frente al temor de la pérdida de estima, de reconocimiento por parte de los semejantes o de quedar excluido del entorno comunitario. Por otro lado, si el yo no pone un coto a su tendencia destructiva y externaliza tales mociones agresivas, entonces disminuyen las tensiones del individuo, al precio del *incremento de violencia* en el ámbito social (Freud [1933 b] (1998) p. 195). De esta manera, ante mayor sacrificio pulsional, más gratificación alcanza el individuo en los lazos comunitarios; por el contrario, cuanto menor regulación, más aumenta el potencial de violencia y destrucción de la humanidad.

Estas consideraciones son ampliadas en su trabajo de 1933, donde interpreta la guerra como trasposición de la violencia individual al ámbito comunitario/social: Freud reconoce allí una figura colectiva de las pulsiones destructivas, como un signo del fracaso en el desarrollo de la civilización y por tanto, del progreso cultural. Frente a ello, valoriza la contra-tendencia de Eros que se articula formas de obrar colectivo contra la guerra, tal como lo escribe en la célebre carta a Einstein: *Todo lo que promueva el desarrollo de la cultura trabaja también contra la guerra* (Freud [1933 b] (1998) p. 198).

En suma, estos análisis dan cuenta de una perspectiva socio-cultural donde la imposibilidad de satisfacción pulsional plena y total es correlativa a la coexistencia comunitaria, allí donde el individuo gana en seguridad e integración social, al precio de una regulación pulsional. En este sentido, la civilización se funda sobre un principio de renunciamiento y restricción, que Freud comprende como un paso cultural decisivo. En esta perspectiva ello supone un condicionamiento en las relaciones con el sí mismo y las dinámicas pulsionales que se muestran inescindibles de los desarrollos culturales.

2.- El goce o las relaciones sociales.

A diferencia de ello, los análisis de Lacan suponen un núcleo irreductible en la experiencia subjetiva que no puede tramitarse en las relaciones sociales. En tal sentido, las consideraciones sobre el goce (*jouissance*) atraviesan diversos momentos de la enseñanza de Lacan, especialmente en sus relaciones con el registro de lo simbólico y de lo real. En el primer caso Lacan distingue el carácter derivado del goce respecto al significante, como un efecto de éste operando sobre el cuerpo. Si en este primer momento se presenta articulado en la dialéctica del deseo, luego este autor especifica su ligazón con el registro de lo real, situado por fuera de lo simbólico e imaginario. Este concepto primero es abordado desde la

perspectiva energética de Freud, al equipararse con la satisfacción pulsional. Luego se propone tomar cierta distancia de aquel enfoque, para priorizar la cuestión de lo escrito del goce y las estructuras lógicas que permiten situarlo en el discurso, a partir de un desplazamiento en su enseñanza que va de la prioridad *del mito a la estructura* (Lacan [1969-1970] (2012) pp.125 ss.) en el discurso y la teoría psicoanalítica.

Esta categorización se articula como una recepción y relectura de las dilucidaciones de Freud en torno a las pulsiones más allá del principio de placer y a los modos de satisfacción de los síntomas. En este sentido, el goce no sólo remite al sufrimiento como formas de satisfacción o a las fuerzas pulsionales destructivas, sino también a sus efectos y relatos por parte del sujeto. Ello implica su articulación en un decir que pone en evidencia un carácter ambiguo: por un lado, la alteridad enunciativa y corporal en un sujeto que revelan sus marcos de desposesión e impropiedad respecto a lo que percibe como su sí mismo; por otro, se manifiesta como condición de la experiencia con el cuerpo, los otros y el medio.

En este sentido, Lacan distingue modos de goce, entre los cuales se destacan: fálico, del Otro, femenino, entre otros. En todo caso, más allá del campo de la necesidad, se trata de una satisfacción pulsional sustitutiva en el displacer de los síntomas y el sufrimiento correlativo. Precisamente por ello el autor subraya en una célebre frase que, a pesar de (y merced a) su padecer, *el sujeto siempre es feliz* (Lacan [1974a] (1988) p.526).

Ahora bien, el goce sólo es parcialmente aprehensible a partir de la estructura del lenguaje. En este marco, el sujeto como efecto del significante se encuentra marcado por una pérdida primaria de goce que lo constituye. Dado que esta dinámica de pérdida-constitución se da en el intervalo del efecto sujeto entre significantes es posible comprender o situar el goce en la interdicción, en aquello que se dice o manifiesta entre significantes, en aquello prohibido, rechazado, entredicho. De esta manera, con la relación cuerpo-goce-significante se introduce la dimensión de la pérdida, lo cual abre una vía para los caminos del deseo. Más aún: si por un lado, el significante se revela también como un medio de recuperación de goce por objetos y zonas del cuerpo determinadas; por otro, Lacan subraya que el goce de la pulsión es siempre parcial. Con ello, en línea con Freud, es posible desarrollar una clínica que parte de la imposibilidad de la satisfacción total de la pulsión, correlativo con el acceso a un goce no-todo, esto es, nunca total, pleno ni definitivo. Estas especificaciones son desarrolladas desde diversas perspectivas a lo largo de su enseñanza.

Por ejemplo, en sus seminarios entre 1968-1970, Lacan especifica esta dimensión en aquello que se manifiesta como excedente de la red significativa, precisamente allí donde identifica el plus-de-goce (*plus-de-jouir*) como medio de recuperación de goce por la vía significativa (Lacan [1969-1970] (2012) pp.18ss.). En especial, en el seminario 16 (1968-1969), Lacan diferencia el plus-de-goce como otra función del *objeto a*, a partir de sus consideraciones de la falta irreductible en el Otro y su inconsistencia que implica una imposibilidad de cierre discursivo, así como también una pérdida o renuncia inicial de goce, esto es, aquél resto de goce que queda fuera de la mortificación significativa, pero que conserva la huella del significante. El concepto de goce es elaborado aquí en función de la pérdida, como resultado de la renuncia al goce por efecto del discurso que, sin embargo, mantiene sus ligazones con éste. No obstante el goce evidencia relaciones con el lenguaje y con el cuerpo: gozar del cuerpo implica tanto una relación con el propio cuerpo como con el de Otro: *no se goza sino corporeizándolo de manera significativa* (Lacan [1972-73] (1981) pp.32s.), aunque en ningún caso remite a un signo de amor y de don, pues el goce no remite más que a sí mismo.

Es por ello que en su enseñanza de la década de 1970 es posible distinguir una clínica de lo real del goce, en una dirección de la cura que apunta a un más allá de la dimensión socio-comunitaria. Específicamente, en el seminario 20 (1972-1973) este autor distingue dos tipos de goce a partir del reconocimiento de un resto no simbolizable ni representable: el goce

fálico y el goce Otro. En el primer caso se trata del goce del falo, entendido como significante de la falta en el Otro, que permite ordenar el discurso: ante la inconsistencia del Otro, Lacan identifica un significante que viene al lugar de esa falta para asegurar las significaciones y el sentido. Tanto en hombres como en mujeres, este goce remite a la tentativa de comprensión y explicación de la experiencia, esto es, a su faceta vinculada a la palabra que permite operar por la vía del lenguaje. No obstante, se especifica como un goce autoerótico (el *goce del idiota*, subraya Lacan) pues termina por desligarse de la relación con el Otro (Lacan, [1972-1973] (1981) pp.17s.; 98). En el segundo caso se trata de un goce femenino e independiente del goce fálico, que este autor caracteriza como enigmático e inefable por desplegarse en una dimensión más allá del sentido.

Ahora bien, dicho carácter irreductible de la relación lenguaje-sujeto-cuerpo aparta al psicoanálisis de una práctica de corrección, educación o acotamiento que conciba al goce desde una perspectiva patológica. Es por ello que se pueden encontrar discusiones en torno a la clínica y tratamiento del goce: acotarlo o reconquistarlo supone un domeñamiento que se inscribe en toda tentativa de educación. Frente a ello, el psicoanálisis desde Freud da cuenta de una dimensión pulsional que insiste y retorna con más fuerza al intentar reducirlo o contenerlo. En este marco, si todo síntoma produce y elabora un goce, entonces esta clínica no puede pretender alcanzar equilibrios y funcionamientos correctos. Siguiendo a Freud, el equilibrio, pacificación y aplacamiento pleno sólo es posible en la muerte, el estado anterior a toda dinámica pulsional. Por el contrario, estas elaboraciones de Lacan parten del desequilibrio y desposesión primaria del sujeto, para destacar el carácter suscitador y dinamizante de la falta.

En este sentido se encuentran discusiones en torno al marco de responsabilidad o maniobra subjetiva respecto a las modalidades de goce y las marcas en el cuerpo respectivas. En especial si se considera que el goce se origina en el discurso: como producto de la encarnación del lenguaje, el goce en ningún caso remite a la responsabilidad subjetiva del analizante. En su relación ineludible con el lenguaje, el goce implica una necesidad lógica ligada a un discurso, por ello, la clínica más que a un contenido debe atenderse la forma lógica. Así, hacia el final de su enseñanza, el análisis se orienta a la dilucidación de las constantes irreductibles del discurso del sujeto, reduciendo el sentido del síntoma para dejar expuesta la letra en su irreductibilidad, esto es, las marcas y trazas de escritura desde donde surgen las condiciones de goce. Más que responsabilidad subjetiva, se trata aquí de una pregunta por las condiciones de goce y sus marcas en el cuerpo, pues Lacan concibe al cuerpo inicialmente atravesado por un goce que luego el lenguaje evacua parcialmente, pero dejando marcas y trazas que lo singularizan.

3.- Nuestra época y el psicoanálisis.

Ahora bien, estas consideraciones en torno a los desarrollos de la enseñanza de Lacan tienen como correlato una serie de elaboraciones en torno a la época y las cuestiones socio-políticas. En tal sentido, con la expresión *la subjetividad de la época* Lacan busca dar cuenta de los modos en que cada época va constituyendo y marcando la subjetividad que a su vez determina las expresiones sintomáticas de los sujetos. Como un modo de actualizar esta comprensión, Miller y Laurent realizan un conjunto de análisis, tanto de finales del siglo XX como de comienzos del XXI.

En efecto, por una parte, Miller sostiene que el fin de siglo XX en occidente puede caracterizarse como época de la errancia, de los desengañados del Otro, un Otro en tanto campo socio-simbólico susceptible de estabilidad y consistencia. Desde allí se ha extendido la cautivación de los semblantes para la subjetividad contemporánea, en una frenética tentativa de sutura ante la inconsistencia que ha quedado manifiesta: frente a la inexistencia

del Otro, el superyó obliga a gozar como efecto de la pérdida de confianza en el significante amo y la nostalgia por grandes designios.

En este marco, entiende que la variabilidad y provisionalidad de las identificaciones va acompañada de una proliferación de etiquetas y un empuje a devenir imagen, incluso para las propias situaciones de la vida cotidiana, tal y como influye sobre los cuerpos y las maneras individuales de vivir la pulsión, al punto de distinguir que: *una civilización es un modo de goce, incluso un modo común de goce, una repartición sistematizada de los medios y las maneras de gozar* (Miller 1996-1996, p.18). Desde esta puntualización queda manifiesto el carácter construido del lazo social y se tematiza críticamente sus implicancias e impacto en los cuerpos, los cuales son constantemente evaluados y normalizados por el mercado con su imperativo superyoico.

Si en épocas anteriores el significante amo respondía por la identidad del sujeto, ahora el autor distingue que el enjambre de significantes se desplaza y multiplica frenéticamente: ya no se sostiene una identificación, sino varias, sin soportes ni garantías en ideologías consistentes. Ello se ve reflejado en la proliferación de los comités de ética como una suerte de conversación entre los desconectados del discurso del amo, que se ven obligados a evaluar, deliberar y discutir, ante una falta de clausura del discurso.

En este contexto social, el goce contemporáneo se liga al plus de gozar: ante la desaparición del *punto de basta* del Otro, el lazo social toma su función. Con la referencia al *punto de basta* el autor remite a la generalización del Nombre del Padre en las neurosis, al modo de un aparato que engancha e hilvana. En la clínica de la última enseñanza se trata solo de un sí o un no al *punto de basta*, lo cual no descuida las consecuencias que tiene la operación significante sobre el goce (Miller 1999, pp.319 ss.). En este marco socio-histórico, el empuje al goce subyacente va acompañado con la democracia del decir del goce, el orgullo del goce propio, al punto que la perversión ocupa la función de ideal y deviene la nueva norma social.

Este panorama del discurso y subjetividad de fin de siglo tiene como correlato una específica manifestación del Otro en el plano social. Por un lado, la idea vertiginosa de progreso se acompaña con un renacimiento del discurso de la homeostasis, la impaciencia y la inmediatez (Miller, 2002-3, pp. 46ss.). Aquí los sujetos contemporáneos no convalidan la evaluación representativa realizada por el Otro, componiendo y auto-atribuyéndose sus propios significantes, lo cual coloca al analista en una disyuntiva: elegir entre invalidar el significante amo que eligieron para sí mismos (y optar por los significantes de la tradición), o bien someterse a esta invención del sujeto en la experiencia clínica. Por otro lado, Miller reconoce que *asistimos a un retorno sensacional del discurso del amo* (Miller 2002-2003, p. 204), que no parece haber dicho su última palabra en este contexto de época. En línea con ello, la creciente xenofobia y la problemática migratoria actualizan la fórmula del imperialismo que Lacan circunscribe en *Televisión* (1973a): el imperativo por el cual *imponemos al Otro nuestro modo de gozar bajo el nombre de democracia* (Miller 2002-2003, p. 230) es correlativo con la proyección del subdesarrollo y degradación (constitutivo del goce) al goce del Otro.

Por esta vía, Miller y Laurent desarrollan la perspectiva psicoanalítica en torno a la denominada la *feminización del mundo*, expresión que designa una modalidad que caracteriza esta época (Miller 1996-1997, pp.107-109): frente al tradicional sistema político, basado en la excepción paterna que ubicaba al líder como el que funda un marco de todos-iguales, ambos distinguen esta época por la declinación del Padre, el cual deja de funcionar como garante de la excepción, una época cuya característica principal es la tendencia a la lógica del no-todo, allí donde prima lo múltiple, lo ilimitado, lo contingente y lo des-localizado.

Ambos autores también destacan la convivencia con diversos abordajes terapéuticos, algunos de fuerte ligazón con los imperativos de la sociedad neoliberal contemporánea.

Tomando la frase de Lacan en *Radiofonía* (1970), con la cual prevé el ascenso al *cenit social* del *objeto a* (Lacan [1970] (2012), p.436), estos autores distinguen una época de producción masiva del significante que conmina a desarrollar la distinción entre psicoanálisis y psicoterapias.

Para este autor, las psicoterapias buscan preservar la (supuesta) omnipotencia del Otro, al tiempo que rechazan tematizar la cuestión del goce, en especial, al promover la restitución de la identificación al sujeto que padece su respectiva vacilación (Miller 2000-2001, pp.107-111). Ello representa una figura de la mutación y el paso del discurso del amo antiguo al moderno, lo cual confluye en el discurso capitalista.

Dicho discurso remite a una modificación del discurso del amo, tal y como Lacan lo específico desde 1972, al distinguirlo por su inversión del primer término del discurso del amo: en lugar del significante, el agente que comanda pasa a ser el sujeto dividido, el sujeto en falta bajo el imperativo (a gozar) del significante amo. En líneas generales este discurso representa una *modalidad radical de obturar la falta* (Goldenberg, 2013).

Miller alienta a los analistas a desplazarse de las coordenadas socio-comprensivas del siglo XX, con el objeto de distinguir la mediación binaria de los discursos de la ciencia y el capitalismo en este nuevo siglo. El nuevo discurso social, en su tendencia a la desorientación y lo desligado, tiene como correlato clínico las bulimias, toxicomanías, depresiones, hiperactividad, etc. En líneas generales ello se vincula con la declinación del Nombre del Padre¹.

En este contexto Laurent amplía y especifica el modo en que la clínica actual se inclina hacia la vertiente del no-todo, donde se destacan patologías centradas en el narcisismo (Laurent, 2013, pp. 29 ss.): ante la imposible universalización de las singularidades proliferan nombres y categorías para cada uno, sin puntos de referencia. Así, la caída del padre y el declive de lo viril se evidencian como correlatos de la creciente feminización del mundo. En tal sentido, ante la caída del Otro, la excepción que sostiene el universal es ocupada por el mercado. Ello repercute en la instauración de lo ilimitado que impone a los sujetos el imperativo al goce, en detrimento de la dimensión del deseo que articula las dinámicas del sujeto. Esto confluye en un marcado rechazo por lo singular y diferente, frente a una totalidad de iguales ante el mercado, de una subjetividad de consumidores más afín a la noción de excepcionalidad.

En el marco de la recepción de estas especificaciones, Soler distingue que los discursos actuales operan sobre las modalidades de goce, pero ninguno logra ordenarlo en su totalidad. Ello deja un resto de goce en cada sujeto que no logra ser encadenado con nada de la discursividad contemporánea. Aquí, el discurso del capitalismo se plasma sobre el goce maximizable como plus de goce, lo que implica una cuantificación respecto de la posibilidad de gozar poco, suficiente, de poder acumularlo, gestionarlo, compararlo, etc., *ahora hablamos de nuestro goce en términos de acumulación, de concurrencia, de comparación y de gestión* (Soler, 2004, pp.207s.). En esta línea, Laurent en *El reverso de la biopolítica* (2016) distingue que la caída de los ideales confluye en un nuevo hedonismo que condiciona la alegría de vivir a las exigencias superyoicas sobre el cuerpo y el goce (Laurent, 2016, pp.10 ss). Aquí proliferan discursos que perseveran en la tentativa por *desunir el síntoma del inconsciente*, en el rechazo de aquello que no marcha en el sujeto, en vistas de un horizonte de salud mental pleno y consistente (Laurent, 2008, pp. 57 ss.). Junto a ello, el uso extendido de medios tecnológicos impacta también en esta modificación de época, lo cual requiere de una articulación de intereses entre el discurso analítico y la democracia, donde el analista,

¹ Desde finales de la década de 1950 Lacan destacó la función operatoria e instrumental del Nombre del Padre, en tanto significante que hace existir la batería significante, como representante de la ley en el Otro.

como ciudadano, favorece la interrogación y la evaluación de prácticas y sentidos sociales. Así lo distingue este autor:

(...) el campo de la cultura ha desaparecido con los nuevos medios de información, se ha transformado. (...) El tiempo de Sartre, el tiempo de Lacan, ya no es nuestro tiempo. Ahora un intelectual, un profesor, puede decir cualquier cosa y... ¿entra en el sistema de los mass media como opinión y sale convertida en basura! (Laurent, 1996, p. 125).

4.- Consideraciones finales.

El último modelo pulsional freudiano, aquél que tematiza las implicancias clínicas de la pulsión de muerte en el paciente o individuo le permiten, a su vez, establecer algunas correlatividades en el campo de las relaciones sociales, especialmente en el contexto de las relaciones del individuo con la vida en comunidad. Es precisamente este campo de relaciones lo que le permite a Freud dar cuenta de un malestar persistente e irreductible en la vida social y una tendencia constante al incremento de violencia, destrucción y tensión en la vida comunitaria. En tal sentido, la política que puede desprenderse de sus investigaciones remite a dar por tierra con los ideales de vida plena y de progreso, aquellas herencias del iluminismo que no son más que figuras sintomáticas colectivizadas.

Por su parte, la comprensión del sujeto en la teoría de Lacan y sus elaboraciones en torno al goce, como una recepción de la pulsión de muerte freudiana, conducen al psicoanalista francés a un conjunto de elaboraciones donde el campo del goce del sujeto y el campo de lo social, el Otro o lo simbólico se encuentran en una relación imposible. Es decir, en un punto donde la no-relación es la base desde donde se levantan todas las tentativas de la cultura. No obstante, los enunciados estrictamente políticos en los diversos momentos de la enseñanza de Lacan se encuentran intercalados en el desarrollo de un creciente estudio clínico donde confluyen diversas perspectivas y disciplinas.

Precisamente con las reelaboraciones de J.A. Miller las cuestiones políticas y sociales adquieren un estatuto más preciso. La cuestión de la escisión del sujeto, el carácter primario del campo simbólico, del Otro, respecto de la constitución subjetiva, las marcas de goce como lo más propio e irreductible del sujeto y su pérdida constitutiva a partir de la inscripción del sujeto en el campo simbólico, abren un conjunto de variabilidades en las relaciones socio-comunitarias que se actualizan de un modo singular en cada época. Es por esa razón que podemos encontrar numerosos cursos de Miller donde desarrolla un análisis de la subjetividad de época en este siglo XXI: desde la caída (y retorno feroz) del Otro en tanto campo de estabilización para la constitución subjetiva, hasta las relaciones de estímulo entre el mercado y el goce, sus implicancias para el cuerpo, las relaciones con el prójimo, el entorno y el sí mismo. Como destaca con insistencia Miller, las categorías del psicoanálisis de orientación lacaniana permiten dilucidar la situación de época de cada subjetividad para articular una orientación clínica pertinente, en línea con el legado freudiano del rechazo a la homeostasis, el progreso y la vida plena como orientación de la cura, pues este mismo rechazo constituye la propia constitución subjetiva y sus dinámicas pulsionales.

Si bien son numerosas las críticas que podemos encontrar en el propio ámbito psi a un pronunciamiento puntual en la arena política específica de países como Francia, Argentina, entre otros, el carácter irreductible de la relación lenguaje-sujeto-goce permite trasponer las categorías del psicoanálisis más allá de los muros del consultorio clínico, tal como lo podemos reconocer en los análisis de Laclau, Žižek; J. Alemán y por supuesto, el propio J.A. Miller. Ello se debe a que, desde las elaboraciones de Freud, la comprensión del individuo, el paciente, el sujeto no se articula en un modo aislado respecto de sus relaciones socio-comunitarias, más bien las supone, sea en el orden de la relación como en el de la no



relación. Y es en los modos de no-relación donde podemos hoy dar cuenta de aquellas políticas del sujeto que las categorías del psicoanálisis y su discurso permiten articular con un concepto más amplio de política.