

**EN DEFENSA DE LO IMPOSIBLE
REBELDÍA E IZQUIERDA LACANIANA
Gibrán Larrauri Olgúin (1)**

Introducción contextual

México, 2010. Año en el que en ese país, como en muchos otros de Latinoamérica, se conmemora y se pretende festejar el bicentenario de la independencia de España. En suma, México 2010, no es sólo el punto de capitonado en el que converge la conmemoración de la independencia, también, es el año en el que en ese país se cumplen cien de lo que ha sido la primera revolución del siglo XX. Es así que, a lo largo de los últimos meses, se han producido una serie de reflexiones en torno a lo que este año en particular significaría para las subjetividades que están llamadas a pensarse a partir de esos dos eventos. Se escuchan las voces mediáticas y “oficiales” que llaman a sentirse orgullosos; se escuchan las voces académicas que apelan por una revisión histórica con la pretensión de resemantizar los significantes que aglutinan la importancia de las fechas, y así, por fin decir la “verdad” del pasado. Pero sobretodo, se escucha la voz popular (que no hegemónica) que en un vaivén trepidante de calificativos se debate entre el nacionalismo y el triunfalismo, para no obstante esa euforia primera, terminar en el derrotismo afirmando que en realidad “no hay nada que festejar”, al menos no en tanto la desigualdad en la repartición de los diversos capitales en juego en la cultura y la corrupción que la sustenta, persistan y se agraven. Y mucho menos dentro del estado de convulsión que paulatinamente se enraiza en el lazo social mexicano, producto de un Estado que declara como su principal acción política “la guerra contra el crimen organizado” y que a la fecha en la que se redactan estas líneas se ha cobrado alrededor de 30,000 vidas en aproximadamente cuatro años. Esto hace que, con humor negro, casi morado, y un espíritu fatalista como pocos, nos hace decir que a los mexicanos nos entra una sed roja cada cien años.

Siendo así, parecería que toda alusión al bicentenario y centenario dentro del presente mexicano no es otra cosa que la invocación de lo irresuelto, un “retorno de lo reprimido” diría Freud: el malestar social que se nos presenta tanto más llamativo en cuanto más se le parece negar desde la oficialidad discursiva mediante adjetivos bonhómicos y calificativos eufemistas. En el extremo, podría decirse que lo que impera en el común de los mortales mexicanos es la sensación de tener la obligación de festejar un par de actos fallidos en tanto existe el empeño de afirmarlos como logrados dentro de una actualidad en profunda crisis.

A este operador social que sirve de motivación para las siguientes ideas, se suma otro de amplitud más general y que desde diversos ámbitos del saber se ha nombrado:

“posmodernidad”. Afirmo que más allá de la particularidad social y cultural desde la que irremediablemente se escribe, hoy en día, resulta torpe perder de vista el estilo de vida que distingue al sujeto contemporáneo que deviene en las sociedades de occidente industrializadas y globalizadas, pues ese estilo de vida determina en más de un punto la particularidad social misma, reduciéndola cada vez más a una homogeneización necesaria para el ensanchamiento del capitalismo. Esto determina que se le adjudique al sujeto posmoderno, sobretodo a aquél calificado de “joven”, que cada vez es más individualista y por ende, que se hunde en un narcisismo sin precedentes, del cual, entre otras cosas, es reflejo su sentimiento de imposibilidad de gestar un cambio en la *polis*.

En este sentido, me sumo a la escena discursiva general, al menos de entrada, y me da por pensar alguna vía de rebeldía ante la realidad de mis días, en tanto joven, mexicano y posmoderno. Para tal efecto, me cobijo de dos posturas por siempre intrínsecamente vinculadas: psicoanálisis y filosofía. En específico, me serviré del psicoanálisis en su lectura e interpretación lacaniana y de la filosofía que propone un mal llamado “existencialista”: Albert Camus, pues encuentro en ambas posturas la posibilidad de dar un paso más allá de la imposibilidad de movimiento político que insinúan estos días, aunque paradójicamente, no será sin la defensa de lo imposible que habita a cada sujeto del discurso que pueda dar tal paso. Serán, pues, tres obras las que me permitan tal esfuerzo. De Albert Camus “El hombre rebelde”, y del psicoanálisis serán puntualmente dos libros de reciente aparición, cuyo autor es el argentino Jorge Alemán, propuesta indispensable para cavilar las vías de un cambio de inspiración psicoanalítica en la política. Las obras llevan por título: “Para una izquierda lacaniana...” y “Lacan, la política en cuestión...” (2).

Una vez sentadas las insignias contextuales de mi argumentación, me parece inadecuado asentar los puntos álgidos de mi argumentación sin antes ahondar en la concepción del sujeto que elabora el psicoanálisis, pues de esa matriz conceptual nace mi propuesta de rebeldía. Siendo así, que del sujeto se hable, lo cual por sí solo ya es un acto de rebeldía en esta época de homenajes al individuo y a la personalidad.

Sujeto y subjetividad desde el psicoanálisis

Tal vez la concepción más aguda que se desprende de las investigaciones psicoanalíticas inauguradas por Freud y continuadas por Lacan es que el sujeto está dividido, es decir, su existencia es ante todo una existencia en falta, falta a su vez que para el psicoanálisis se devela como incurable. La pregunta no se deja esperar: ¿por qué, o mejor dicho, por quién es que el sujeto está dividido? Respuesta: por el lenguaje, y más

precisamente, por el significante que al nombrar su carne lo separa de su ser incondicionado, sometiéndolo así, a existir en el campo del ser alienado, normativizado y legalizado de acuerdo a los parámetros culturales en los que nazca. De tal forma que el psicoanálisis, como su reputación lo advierte, va a la inversa de la mayoría de las posturas que suponen una adaptación plena entre organismo y cultura. Comúnmente se piensa que el lenguaje es una herramienta del humano, una capacidad intrínseca a él que por lo tanto domina, el psicoanálisis más bien plantea que el humano es una herramienta del lenguaje, o sea: que su existencia toda pasa por lo que del lenguaje recibe o no. Evidentemente, esto supone que para el psicoanálisis no hay esencia del sujeto de ningún tipo previa a su alienación en el lenguaje. Como lo menciona Lacan: “el lenguaje está antes que el hombre, lo que es evidente. No solo el hombre nace en el lenguaje, exactamente como nace en el mundo, sino que nace por el lenguaje.” (2006^a, p. 42)

Esta concepción del sujeto en tanto que dividido podría ser explicada de otra forma, si se quiere más poética, por Octavio Paz cuando señala que: “Por la palabra, el hombre es una metáfora de sí mismo.” (1998, p. 34), pues si su existencia se debe al significante que lo nombra dándole así un lugar en el mundo, y como Lacan se dedicó a constatar, el significante en sí mismo no significa nada sino es por su encadenamiento con al menos otro significante, en estricto sentido el sujeto está dividido entre un lenguaje que lo nombra pero que en el extremo no puede significarlo, no puede darle un sentido incólume al hecho de su existir. Esto por lo demás implica la aceptación de que es una impostura suponer que el sujeto es el centro productor de sentidos, y lo que es más, impide sostener que el sujeto, en tanto que existe en y por el lenguaje, es portador de una identidad autónoma, pues ésta más bien le es “prestada” por el orden simbólico. Una célebre fórmula puede ayudarnos a dimensionar el carácter dividido del sujeto. La fórmula dice: “el significante es lo que representa al sujeto para otro significante”, es decir, en tanto el sujeto sólo es representado por el significante, en relación a otro significante, es que resulta imposible que algún significante diga lo que ese sujeto *es*. Así pues, el significante otorga una identidad, pero la da al precio de una pérdida que desde el psicoanálisis podemos establecer como la pérdida del ser, del goce, de lo que se sería más allá del lenguaje, más allá de la metáfora. Representado esta concepción psicoanalítica del sujeto utilizando las matemáticas habría que decir que el sujeto es el 0, dado que es el número o instancia sin valor, número de la ausencia, pero que a la vez es el número de la posibilidad del encadenamiento de la serie, del sentido o posibilidad de los valores.

Por lo tanto, para el psicoanálisis “El sujeto no sabe lo que dice, y por las mejores razones, porque no sabe lo que es.” (Lacan 1983, p. 367) Así, el lenguaje, razón de existir del sujeto en la cultura, nos presenta una paradoja: pues si bien a él se debe el sentido de los discursos con el que nos deseolvemos en la cordura social, al mismo tiempo abre una serie de preguntas para las que faltan o sobran las palabras. Tales preguntas se relacionan de manera directa con el ser, y con el deseo, esas inquietudes concomitante de la alienación del lenguaje. Ante las preguntas que nacen de esa alienación: ¿qué soy?, ¿quién soy?, ¿qué deseo?, el lenguaje no haya las palabras que pudieran responderlas. Siguiendo a Lacan: “Desde el momento en que el ser humano habla, estamos perdidos, se acabó esa perfección, armónica, de la copulación.” (1992, p. 34)

Existe pues, en la teoría elaborada por Freud y por Lacan, un cordón umbilical entre la característica deseante del sujeto, su alienación en el lenguaje y la falta de goce (del ser) de la que es portador por el solo hecho de advenir en el orden simbólico, un orden que siempre lo precede y lo marca incluso más allá de su muerte. Daniel Gerber puede aquí venir a resumir todas estas ideas:

Así, la lengua no puede nunca decirlo *todo*; paradójicamente, tiene demasiadas palabras y, a la vez, demasiado pocas para decir el todo del universo “real”. Hay un goce –el goce de decirlo todo- que al hablante se le escapa; es el goce desesperado de la lengua que el ser parlante vivirá como impotencia. Es el goce inalcanzable, innombrable, la grieta en el ser mismo del sujeto que habla, su falta-en-ser, causa de su condición de deseante y razón última de que su palabra sea demanda. (2007, p. 167)

Siendo así, el sujeto está dividido entre un goce que le es limitado por la ley simbólica que lo bautiza con el significante, goce propiamente del ser, y un deseo que sólo nace en cuanto el lenguaje se instala pero para el cual el lenguaje mismo carece de las palabras con las que pudiera ser ubicado el objeto de su satisfacción, pues tal satisfacción, tal ser, es lo que hay que pagar como peaje para circular por los rieles de la cultura. De aquí que para Lacan la división del sujeto del lenguaje se juegue entre el ser y el pensar propio del existir, al punto que afirme: “pienso donde no soy, luego soy donde no pienso”, o lo que es lo mismo: “Lo que hay que decir es: no soy, allí donde soy el juguete de mi pensamiento; pienso en lo que soy, allí donde no pienso pensar”, lo que lo lleva a rotular que “si lo que Freud descubrió no es eso exactamente, no es nada” (2005^a, p. 498). Es decir, el gran descubrimiento de Freud, el inconsciente, no puede más que entenderse como aquello que señala la fractura del sujeto en tanto que completo, gobernador del sentido y sabedor de lo que desea; señala, pues, que a la consciencia se le escapa precisamente aquello que tuvo que resignar para advenir: el ser que se opone al dis-curso y que será la continuidad deseada, imposible para la vida en cultura.

Podríamos aquí introducir el pensamiento de un poeta como Fernando Pessoa para apuntar de manera más nítida al núcleo al que se dirige la concepción psicoanalítica del sujeto dividido, núcleo que no es otro sino la crítica al Yo, esa instancia que históricamente se ha pretendido y ha sido postulada como el eje que comanda nuestra actividad anímica. Así, Pessoa, ese denunciante del “embuste de la unidad del yo” (Poulichet 1998, p. 101), escribe en su obra *Cancioneiro*: “Ser uno es una cárcel/Ser yo es no ser.” (1988, p. 134), lo cual querría decir que “ningún significante es capaz de definir su “ser”, y lo único que puede hacer es remitirlo al intervalo entre un significante y otro”. (Poulichet 1998, p. 105) De manera tal que Pessoa, inscribe a través de su ejercicio poético la verdad del sujeto del discurso. En sus propias palabras: “Poseer es perder”: poseer el Yo, es indicio, pues, de la pérdida del ser, es un *de-ser*, por lo tanto, el sujeto del lenguaje es, como habíamos dicho, una metáfora de sí mismo, lo que implica que existir a partir del lenguaje no nos haga ser otra cosa que “alguien postizo” (Pessoa 1992, pp. 260, 124-125).

En suma, en la obra de Lacan existen diversas sentencias lapidarias que son de común uso dentro del agro psicoanalítico, aunque, hay que decirlo, de tanto ser repetidas por momentos pierden su alcance, alcance que precisamente es la de ser estocadas hacia la represión que el sentido nos hace sostener y que implica mantener a suma distancia la verdad del sujeto: su división. Esas sentencias, tres, como lo señala Jorge Alemán (2010, p. 21), están hilvanadas por el “no hay” y versan sobre la imposibilidad del sujeto de reencontrarse con su ser en el campo del lenguaje al que le debe su vida como deseante y civil. Las sentencias son: “no hay relación sexual”, “no hay metalenguaje” y “no hay Otro del Otro”. Esto determina que “todo el problema del sujeto del inconsciente es que no hay ninguna representación que lo agote”. (Alemán, 2010, p. 34)

Es aquí en donde ahora puede llamarse a escena ese componente enigmático de la obra de Lacan, ese registro en el que precisamente se aglomera la imposibilidad del sujeto por adquirir una representación absoluta no solo de él mismo sino del mundo que lo circunscribe: lo real. Lo real en tanto es aquello que no cesa de no escribirse, decirse, aprehenderse, en suma, de simbolizarse, es esa parte maldita de su existencia (Bataille) con la que el sujeto del discurso tiene que lidiar, es también, la prueba de la existencia del inconsciente. Como lo señala Assoun: Freud, “este gran creador no “inventa” nada –entiéndase nada que no venga de lo real, de esa versión muy singular de lo real que se designa como “inconsciente.”” (2003, p. 21) Lo real sería pues la presencia en la subjetividad de una ausencia, punto oscuro alrededor del cual se producen los discursos. De acuerdo al mismo Lacan:

Lo real, ese del que se trata en lo que se llama mi pensamiento, es siempre un fragmento, un cogollo. *Ciertamente, es un cogollo en torno del cual el pensamiento teje historias, pero el estigma de ese real como tal es no enlazarse con nada.* Por lo menos, así es como concibo lo real. (2006b, p. 121, cursivas mías.)

De aquí que “Lo real no es el mundo. No hay la menor esperanza de alcanzar lo real por la representación” (Lacan 1988, p. 82), y que concomitantemente, lo real no esté de entrada para “ser sabido; es el único dique para contener el idealismo.” (Lacan 1992, p. 201) Volviendo a nuestro tres “no hay”, podemos junto al mismo Lacan sostener que en el lugar en donde “no hay Otro del Otro. Allí estaría el lugar de lo real” (2006b, p. 132). Esta es pues, la verdad que el Yo encubre en base a su dedicación a la sustentación de los ideales de armonía y completitud, infantables en todo grupo cultural de ayer, de hoy y de mañana.

Ahora bien, es menester distinguir entre lo que es el sujeto y la subjetividad, pue en ese camino es que se abre la posibilidad de dar el paso al establecimiento de los rasgos característicos del hombre posmoderno para pensar su posible rebeldía más allá de su sentimiento de impotencia producto de lo imaginario.

El sujeto, como hemos visto, es la resultante del choque entre el organismo gozoso con el orden simbólico, el encuentro traumático con el Otro. Choque del que surge su inneliminable división de la que el inconsciente es prueba. Por su parte, *la subjetividad es la manera en la que el sujeto da respuesta a esa división, digamos, su manera de vivirla.* Tal manera de vivirla evidentemente responde a los factores culturales de la época en la que se desenvuelva determinado sujeto. De manera esquemática podría afirmarse que la manera de vivir la división está, de manera hegemónica, edificada en plena correspondencia con los ideales de realización del Yo que se construyen a partir de los discursos dominantes. Así, si se respeta la clasificación de las tres últimas épocas que la humanidad ha conocido: premodernidad, modernidad y posmodernidad, puede asentarse que los ideales del Yo que estructuraban al sujeto premoderno estaban apoyados ante todo en los constructos religiosos, en los que la represión de la división subjetiva tanto como la posibilidad de su sutura pasaban por colocar en el lugar dominante a Dios. Por su parte, siempre de manera esquemática, puede decirse que para el hombre moderno el precepto máximo que configuraba su ideal del Yo, ideal mediante el cual se intentaba dar respuesta a la falta subjetiva, en el que se visualizaba pues, el pago de la deuda y la culpa para con el goce del ser, estaba signado por la creencia en el poder de la razón y la tecnociencia que ésta hace posible. Así, Dios y razón han sido dos de los significantes de los que se desprenden una serie de ideales a alcanzar en miras a responder a lo real que habita las entrañas del sujeto, o sea, en miras a simbolizar lo que en él aparece como angustia, sufrimiento, incógnita y deseo.

De ninguna manera quiero decir que de forma unánime esos ideales eran los únicos mediante los cuales los sujetos han respondido a su falta-en-ser en los diferentes estadios de la humanidad, siempre, irremediablemente, han existido y existirán los sujetos que responden de manera subversiva ante la respuesta que el campo hegemónico espera de ellos, no hay una sola y única forma de vérselas con la falta y con el deseo, de hecho eso, en el fondo es un asunto de lo más singular, espacio en donde el sujeto se abre la puerta de salida de los determinismos culturales a partir de lo imposible. No obstante, resulta claro que las hegemonías han existido y existen, y por su criba pasan el grueso de las almas parlantes. Tampoco, lo recién explicado, querría insinuar que los ideales propios de una religión cualquiera como los que son paridos por la ciencia hayan desaparecido, todo lo contrario. A lo que apunto es a señalar que los impases a los que nos dirigen tales ideales son precisamente los puntos en los que la subjetividad posmoderna ve su nacimiento. De hecho, puedo decir desde ya que la posmodernidad es el producto del fracaso de realización que tanto la religión como la ciencia prometían y prometen, de aquí que cuando más se demuestran castrados en su pretensión de responder por la división subjetiva, más severos se vuelvan en su multiplicación y fundamentalismo como lo vemos en nuestros días.

Por este camino, es que ahora puedo partir hacia una explicación concreta de lo que entiendo por posmodernidad y de allí poder presentar algunos de los rasgos más característicos de la subjetividad en boga.

Rasgos de la subjetividad posmoderna

Producto de una concepción desfasada. Así se califica últimamente todo enunciado que pretenda argumentar sobre la posmodernidad. Hasta ayer era estar en la “onda” académica hablar de lo posmoderno. Hoy, se dice, es poco “sólido” su uso a nivel “epistemológico”. Fue un “invento de los historiadores”, una “trampa imaginaria” dicen algunos psicoanalistas. Lo de hoy, no es lo de ayer. De hecho, lo de hoy nunca existe: todo lo que pasa, ya pasó, ¿no es cierto? Y sin embargo... No hay día en el que no se constate que algo cambia y muy rápido, y que no huele a una continuación “moderna”, ni siquiera a su estado tardío. Más que la cola de una época, lo que asoma materia, sostengo, es la faz incierta de otra. Siendo así, pienso que para el psicoanálisis, al menos para él, no es ocioso pensar la posmodernidad, y por qué no, incluso hacer patrimonio de ese significante, sobretodo cuando el ímpetu por el último grito de la moda académica establece que hay que dejar esa piel sobre el pasto en este cambio de temporada conceptual (¿efecto posmoderno?). Y no es ocioso, sobretodo, porque como lo sostiene Pommier, autor que seguiré muy de cerca en este

apartado: “El psicoanálisis descubre al sujeto posmoderno. Naturalmente, no lo fabrica, éste existe sin él, como efecto de la ciencia del que partió. Pero muestra en qué condiciones un sujeto pide nacer.” (2002, pp. 132-133)

Pero, ¿a qué le llamaremos posmoderno? Y lo que es más: ¿cómo es la subjetividad que lo caracteriza? Seré enfático y diré que lo que caracteriza al hombre posmoderno es la paulatina ausencia de ideales del Yo, su rebajamiento a grados mínimos, entendiendo aquí por ideal del Yo el ancla que impulsa al sujeto desde su deseo a trabajar por un proyecto a futuro. Hoy en día me parece que esa fuerza del ideal del Yo ha sido sustituida por la orden de hacerse de un Yo ideal, en las veredas de la búsqueda del goce, aquí y ahora. En este sentido, es que si el hombre posmoderno cree en algo es en la posibilidad concreta de suturar su falta, eso se ha convertido por así decirlo en su ideal sin trabas. Así, “El posmodernismo es la época en la que el hombre ya no se entusiasma por un futuro que canta, prometido para antes o para después de la muerte. La esperanza de una realización del ser humano se difumina. Nadie piensa más en esto.” A diferencia de la premodernidad y la modernidad en las que:

la gente se entusiasmaba con la cercana emancipación de la humanidad. (...) Ya sea gracias a la ciencia, que triunfaba sobre la ignorancia, que rompía las cadenas del feudalismo (...) o por el contrario, que apostaba al capitalismo para vencer la pobreza, siempre se trataba de llevar a cabo una historia que culminaría en la felicidad y la libertad. (Pommier 2002, p. 9)

hoy en día, nadie osa pensar que la felicidad y el cese de la explotación es algo que sea someramente posible para la humanidad, lo que rompe todo proyecto de conjunto e insinúa a la par la búsqueda de la salvación individual en la satisfacción a ultranza. Y es que lo que ha sido roto, sobretudo por la matriz científica que propicia a la posmodernidad, es: “La tensión entre el yo ideal (el goce que habría sido necesario) y el ideal del yo (el goce que se espera)”, es decir, el lazo que “instaura una temporalidad subjetiva entre ese pasado y ese futuro.” (*ib.*, p. 25) Lo que ha sido roto, pues, es el dique que mantenía a raya la voluntad de hacerse del goce en favor de un deseo que sólo subsiste en tanto es deseo de deseo, en tanto está aglutinado por lo imposible. En otros términos, ya no se espera el goce para algún día en relación a un proyecto emancipatorio en el que codo con codo los hombres se reconocen como adeptos a un ideal mayor a su particularidad, hoy se le quiere en la inmediatez y en los rieles del individualismo.

Dios está muerto, lo matamos, lo mató la razón, nunca existió, y si existe, no le importa mucho lo que nos cuestionamos desde nuestra castración, da igual; la ciencia por su parte se descubre como la fuente de la objetivación, de la posibilidad de una violencia sin precedentes, de la extirpación de la responsabilidad sobre los síntomas propios de la animalidad parlante, dejando sin embargo, incólumes las preguntas más angustiantes: ¿por

qué y qué es la vida?, ¿por qué y qué es la muerte?, ¿qué deseo?, y lo que resulta más insoportable: ha vapuleado la ensoñación de la existencia mínima de ese Dios que, mal que bien, calma ante la insistencia de lo real. Si esto es así, ¿por qué el sujeto podría o tendría que adherirse a guardarse para el mañana en pro de un ideal inexistente sus intenciones por realizar su anhelo máximo, que no es otro que el de hacerse de ese goce que pone fin a su falta-en-ser? Dicho de otra forma, lo que a nosotros psicoanalistas, nos permitiría pensar la posmodernidad es precisamente que ésta está lacrada por el triunfo de un Yo ideal, sin fallas, en el que gobierna de manera subrepticia el mandato superyoico: ¡goza! Siguiendo a Pommier:

en la posmodernidad, la caída de los ideales concierne solamente a los que se relacionan con el futuro (...) (el ideal que cae hoy, es el Ideal del yo). De manera que si los ideales progresistas se derrumban, no queda nada que haga contrapeso a la regresión hacia el pasado: el yo Ideal triunfa y con él su sueño autárquico e incestuoso. (*ib.*)

Habría así una diferencia radical entre esos dos conceptos que fácilmente se prestan a la confusión o a ser tratados como sinónimos: Yo ideal e ideal del Yo. Mientras el ideal del Yo funciona, como lo dije, a la usanza de un ancla que jala hacia el futuro el deseo, y por lo tanto, encuentra su pivote en la división del sujeto, en la insistencia de la falta-en-ser, por su parte, el Yo ideal, no le da su lugar a esa falta, erradica lo imposible, se postula como el ideal en que la fisura no tiene ya más primacía, de allí que el Yo ideal esté muy centrado en fundar la unicidad de la identidad, que esté pues, orientado hacia que los significantes que constituyen la identidad borren por completo la verdad del sujeto. El Yo ideal es el ideal que apunta a hacer volver el cuerpo al estado de unidad previa al corte del lenguaje.

De aquí se desprenden varias características muy notables de la subjetividad posmoderna, entre las que han sido reconocidas varias de manera unánime por los campos de la sociología, la antropología, la historia, entre otras. Tales características son ante todo el narcisismo a ultranza, la proliferación de grupos o “tribus” (Maffesoli) que se aglutinan a partir de su semejante identificación con algún estilo de vida específico, la inmediatez en la satisfacción de las voluntades acompañada del estatus de desechable de las relaciones con los sujetos y los objetos, y sobretodo, la falta de creencia en la autoridad del orden simbólico, específicamente, en la instancia de los lugares que fungen como salvaguardas de la ley, es decir, en la instancia del Padre. Todos estos rasgos, de alguna forma, son efectos específicos de esa aspiración por estructurar lo que Anthony Giddens (1995) llama “proyecto del yo”, y que según el mismo autor es uno de los ejes a partir de los cuales se manifiesta la situación actual de los sujetos en lo que él llama “la modernidad tardía”.

Por mi parte, en un trabajo previo titulado “El discurso psicoanalítico y su implicación en la era posmoderna” (Larrauri 2008), he señalado algunos otros rasgos que, a mi entender, tanto son productos como reforzadores del sentimiento de impotencia por gestar un giro en la convivencia con los otros propio de nuestros días. A saber, he señalado que esta era posmoderna, su ideología primordial, está constituida por la tendencia por la homogeneización de los gustos, de la lengua, de las necesidades, de la moneda, del entretenimiento, de las patologías, en suma, la tendencia a homogeneizar la forma de vivir la división constitutiva. De manera concomitante, existe en la posmodernidad una búsqueda por la eficiencia sin precedentes, es decir, buscar lo útil y práctico en las diversas esferas de la vida, lo cual evidentemente va acompañado del deshecho de todo aquello y aquél que se debele como innecesario y no apegado a la producción de la ganancia en el menor tiempo posible y con el menor gasto. Dicho rasgo encuentra su equivalente en el pensamiento de Giddens (1995) cuando éste caracteriza a nuestras sociedades actuales como “sociedades de riesgo” que necesitan un “sistema de expertos” en relación a la cada vez más creciente necesidad de los Estados por prever el surgimiento de lo que rompería su devenir, así como eventualmente restaurar el daño o maleficio que se podría presentar. También, la búsqueda enardecida por la eficacia puede relacionarse cabalmente con la importancia que se le da actualmente al significante “seguridad” alrededor del cual se agrupan nuestras paranoicas intenciones por hacer de la vida una vida despojada de muerte como lo ha afirmado Jorge Alemán recientemente (2010).

Por otro lado, he observado que en la posmodernidad asistimos al surgimiento de que llamo “narcosis generalizada del tejido social”: la recurrencia por utilizar diversas drogas, sean legales y recetadas o ilegales demandadas, ya sea para elevar el feliz rendimiento o para acallar el malestar intercambiándolo por la sonrisa y la mirada de estupor, en última instancia en beneficio de lo rentable y de la adaptación ideal al estilo de vida que impone el capitalismo, lo cual representa el empobrecimiento del registro simbólico y el acrecentamiento de la química del goce.

Por último, he acuñado un calificativo en el que convergen todas estas características y las mencionadas por otros autores, calificativo que he nominado como “el reinado del Superyo” el cual implica que en la posmodernidad lo que toma el lugar del significante amo alrededor del cual se forja el ser con los otros, es ni más ni menos que la reproducción de las experiencias góceras, es decir, el goce en la posmodernidad es elevado a la categoría de la realización del hombre, para lo cual existen vías que fenomenológicamente se presenta como antagónicas, pues por un lado van de la tendencia hacia la bonhomía, la salud total, el

higienismo, la seguridad, el cuidado de ser presa del exceso, etc., mientras que por el otro lado, van hacia las tendencias de disfrutar de lo obscuro, de lo pornográfico y lo excesivo en un libertinaje que se sostiene a partir del moderno derecho a la democracia que defiende encarnadamente la diferencia en la libertad de expresión. Lo llamativo de todo esto es que desde ambos lados, tanto del lado del cuidado de caer en excesos, lo que implica la restricción como operador clave, como del lado del gobierno del desenfreno, gobierno supuesto como lugar sin ley, se propone un mismo objetivo a alcanzar: el Bien Supremo, aquello que en su adquisición apagaría el fuego que abre el deseo, o sea, quiero decir que en ambos lados del reinado superyoico lo que hace las veces de ley es, evidentemente, la ley del goce, en tanto la experiencia a alcanzar al final del recorrido de las pistas de lo estable y lo apático, tanto como de lo patológico y lo desenfrenado, no es otra más que la experiencia del cierre de la falta. Así: “El sujeto posmoderno está dividido en un maniqueísmo entre lo bueno y lo malo pero perseguido por ambos lados por el Bien Supremo (la Cosa) que se ubica, él también, en ambos lados como consigna.” (Larrauri 2008)

De acuerdo a Pommier, estos fenómenos impulsados por el empoderamiento del Superyo en el centro de nuestra convivencia en beneficio de la instalación del Yo ideal y en maleficio del ideal del Yo, su ordenanza por el goce instantáneo, solo ha sido posible por el discurso de la ciencia y la técnica cuya intención última es la eliminación de lo imposible, pues:

Ya que la ciencia es capaz de objetivar lo real, ¿por qué no hacer lo mismo con el sujeto, que de esta manera se liberaría de sus tormentos? Este juego de malabares consiste en hacer una inferencia entre lo que está determinado (la materia) y lo que no podría serlo (el sujeto). (Pommier 2002, p. 39)

Y es que la ideología de la ciencia instala la posibilidad “real” de responder por lo que le falta a la subjetividad para ser una unidad, propone ofrecer el objeto del deseo perdido tanto como propone la posibilidad de una libertad sin trabas a partir del cemento de una identidad cerrada (*ib.*, p. 41), cosas todas que a lo largo de la existencia del sujeto han representado los anhelos máximos para su realización final. Por lo demás, esa ideología de la ciencia, su creencia ciega, está en total concordancia con el sistema capitalista que rige al mundo actualmente. Entre ciencia y capitalismo hay, pues, plena concordancia pues:

La ideología de la ciencia entra en resonancia con el fetichismo de la mercancía porque si la primera atañe el fin de las ideologías del progreso, el segundo está interesado en promover la idea de que el estado actual no va a cambiar nunca, que el liberalismo está instalado para siempre: ¡los negocios andan mejor si no se anuncia una revolución! Mercancía entre las mercancías, lo somos, mucho más cuando el genetista nos dice que estamos programados así, y que no tenemos otra cosa que hacer que callarnos. (*ib.*, p. 45)

Habría entonces que añadir otra característica central de la subjetividad posmoderna a partir de las agudas afirmaciones pommerianas: la sensación de que el capitalismo llegó para eternizarse como el modo que regirá nuestros intercambios a todo nivel, y sobretodo, el modo que condiciona nuestro individualismo en tanto nuestra relación con el mundo cada vez se ve más apegada por valorar más al objeto que al sujeto, al punto que los sujetos pueden, y de hecho son, tratados como objetos de los que se espera extraer goce y nada más. Siendo así, estaríamos planteando que la perversión invade nuestra subjetividad en tanto objetivamos el mundo en razón de la ley del goce. En otra palabras: “Fetichismo de la mercancía” significa que el hombre busca su realización en las relaciones con sus objetos (...) y no en las relaciones con sus semejantes – a través de lazos sociales y político, por ejemplo-.” (*ib.*)

En suma, la sensación de que el capitalismo literalmente llegó para quedarse, en otras palabras, que su existencia se perfila como el último y más acabado modelo de sociabilidad es, seguramente, el factor determinante que ha provocado que desde varios lugares se afirme que el Otro ya no existe. Más allá del carácter vernáculo de tal idea, pues difícil resulta sostener tal afirmación, encuentro que contiene algo de verdad dado que si el Otro, o en términos de Bourdieu, “el campo social general”, está determinado por el capital económico, es decir, es la economía el factor que en el fondo rige la totalidad de nuestros intercambios, podemos decir que el Otro se ha vuelto monotemático, monocromático, unidireccional, etc., lo que no deja de hacernos pensarlo como totalitario, absoluto, y en tanto tal, inexistente. Esto equivaldría a decir que si el mundo es todo de color blanco, en estricto sentido, el blanco no existe, pues no hay nada que pueda contrastarlo y darle en ese camino su singularidad. Viéndolo de esta forma, en efecto, el Otro no existe, o al menos, el Otro de hoy en día se desprende cada vez más de su intrínseco carácter de fisurado. Recurriendo al pensamiento de Slavoj Žižek reflejado en el célebre documental de Astra Taylor (2005), el halo de eternidad con la que se nos presenta el capitalismo, la imposibilidad de pensar un sistema otro, nos lleva al punto de que como lo señala el esloveno: es más fácil imaginar el fin del mundo mediante la irrupción de un virus letal, de un meteorito magnánimo, o mediante la invasión de extraterrestres superdotados de tecnología, que imaginar el fin del capitalismo.

Así, podemos decir que el derrumbe del Otro, al menos en su versión premoderna arraigado en los ideales religiosos, y en su versión moderna, afincado en los ideales de progreso y emancipación, es tal vez el meollo del apareamiento de la subjetividad posmoderna, centrada ésta en un narcisismo inédito que intenta, y logra, con diferentes medios, tecnocientíficos sobretodo, la eliminación de la falta-en-ser, es decir, la exclusión de lo imposible que acompaña la existencia en tanto fundada por el lenguaje.

Camus y la pasión de nuestra época

Es ahora que puedo introducir la figura de Albert Camus para consolidar mi reflexión sobre las características centrales de esta era en la que nos encontramos. Si duda, la claridad con la que el nacido en Argelia piensa nuestro estilo de vida, puede servir de atajo claro a las ideas que más me interesa asentar en estas páginas.

Me referiré aquí a dos aseveraciones que aparecen en esa obra multicitada, publicada en 1951 y que lleva por título *El hombre rebelde*, ideas que me parecen de gran valor cuando se piensa la rebelión y la revuelta. De acuerdo al filósofo de “lo absurdo”: “La verdadera pasión del siglo XX es la servidumbre” (Camus 1996, p. 275), lo que lo lleva a colegir que: “Estamos en la época de la premeditación y el crimen perfecto” (*ib.*, p. 17). De manera obvia, podemos decir que no solo el siglo XX se distingue por tener como pasión la servidumbre, habría que incluir aquí este siglo XXI que Camus no tuvo oportunidad de vivir aunque sí de predecir. En suma, intentando una fusión de ambas sentencias que además incluya las reflexiones previamente vertidas, podría yo decir a mi vez que: en nuestra época posmoderna, la servidumbre, las más de la veces sostenida de manera inconsciente, es una servidumbre al estilo de vida que impone la tecnociencia y el capital, los cuales en su despliegue instalan la premeditación de los actos, y cuyo crimen perfecto, en tanto que libre de culpa y adepto a las virtudes de la razón y la producción, es un crimen que implica no otra cosa que la objetivación del sujeto, es decir, su anulación en la ideología de la “cosidad” que lo destina ya sea a lo subordinado por el mercado, ya sea a ser un desecho de dicha ideología en caso de rehusarse a adaptarse a ella o en caso de no acceder a los medios necesarios para jugar en tal campo.

Según Camus, la ciencia, la abstracción que irremediamente forja su fuerza universalizante y que constituye el corazón del dinamismo de la ideología capitalista “ha sustituido a las verdaderas pasiones, que pertenecen al dominio de la carne y lo irracional.” (*ib.*, p. 281) En términos psicoanalíticos, podríamos decir que las cosas, o “letosas” como diría Lacan en el Seminario XVII, productos y rasgos de la personalidad que se publicitan como lo que habría que desear y obtener para así por fin “ser”, han substituido casi de manera total la causa inconsciente del deseo que no es una presencia sino una ausencia preactiva en cuya insistencia el sujeto se diferencia del objeto y del animal. De tal forma que para Camus la irrupción del elenco de las técnicas que apuntan a minimizar la intrínseca inadaptación del sujeto a su existir, en tanto están “Guiadas por una hipótesis determinista, calculando los puntos débiles y el grado de elasticidad de las almas”, es que se posicionan como las

producciones que “han hecho retroceder los límites del hombre (...) Han creado la física de las almas.” (*ib.*, p. 280)

No obstante el claro crimen que tal ideología totalitaria representa para la legalidad del sujeto del deseo, como lo menciona el mismo Camus, éste se muestra más bien servil ante tal sistema. Más allá de que se queje, de que manifieste diversos síntomas que dejan ver su sufrimiento ante la ordenanza, el hombre posmoderno en realidad se ofrece de manera más o menos dócil a servir al funcionamiento óptimo del capitalismo y la tecnociencia. ¿Por qué? La respuesta es sencilla, al menos desde la óptica psicoanalítica: porque tal ideología lo desresponsabiliza de su deseo, y por lo tanto, de sus actos. Al sólo representarse como un sujeto más dentro del mar de los sujetos, cuya ingerencia en la realidad de grupo es mínima, el sujeto posmoderno se encasilla en la jaula que se le asigna, pues mal que bien, funciona, le evita la pena de encarar su faz oscura y le otorga el alivio de estar incluido dentro de la ideología popular, y en tal sentido, el sujeto contemporáneo se ilusiona con suponerse normal y acompañado dentro de su soledad. De alguna forma, la ideología propia del capitalismo y de la tecnociencia que la apoya, libra al sujeto de hacerse cargo de su castración, aunque eso suponga en el extremo su paulatina desaparición en tanto sujeto que cuestiona a partir del palpitar singular de su deseo.

La servidumbre es, pues, un significante que liga el pensamiento de Camus con añejas elaboraciones de autores tales como De la Boétie, autor del célebre “Discurso sobre la servidumbre voluntaria”, y con el pensamiento del mismo Marx, quien llegara a declarar que el hombre suele comportarse como un esclavo que no por quejarse de su condición deja de besar sus cadenas. También, Camus se emparenta aquí de manera directa con Lacan cuando éste afirmaba que el sujeto en el fondo siempre es feliz (dado que en su sufrimiento halla cierta satisfacción puesto que de eso goza), y quien dos años después del tratado camusino sobre la rebeldía, en 1953, dijera que los psicoanalistas “tenemos que vérnoslas con esclavos que creen ser amos y encuentran en un lenguaje de misión universal el sostén de su servidumbre con las ligas de su ambigüedad.” (Lacan 2005b, p. 282)

Pero si bien la servidumbre es un rasgo innegable de lo humano, lejos se estaría de promover su existencia al rango de lo perenne. De hecho, la actitud contraria, la rebeldía, es la otra faz de esa cara penosa que nos muestra el animal que habita en el lenguaje o como lo llamara Lacan: *parlêtre* (3). Veamos entonces la concepción de la rebeldía que alberga el pensamiento de Albert Camus.

El hombre rebelde

La concepción de rebeldía de Camus es indisociable de ese concepto que hace las veces de eje de su disquisición, a saber: lo absurdo. Tal aporte camusino aparece desplegado de manera puntual en lo que a mi parecer es, junto a su novela *El extranjero* y su ensayo sobre *El hombre rebelde*, el cenit de su legado, me refiero al *El mito de Sísifo*, obra de 1942 en la que lo absurdo es definido como el sentimiento propio del sujeto que le implica habitar el mundo a partir de “un exilio sin remedio, pues está privado de los recuerdos de una patria perdida o de la esperanza de una tierra prometida.” (Camus 2004, p. 18). Tal noción de lo absurdo se puede complementar con esta otra: el sujeto habitado por lo absurdo se dice a sí mismo: “Entre la certidumbre que tengo de mi existencia y el contenido que trato de dar a esta seguridad hay un foso que nunca se llenará. Seré siempre extraño a mí mismo. En psicología, como en lógica, hay verdades pero no verdad.” (Camus, 2004: 32) Así, para Camus lo absurdo nace de la confrontación entre un sujeto habitado por una única certeza: la muerte, y un mundo despojado de garantías para el ser, lo que representa a su vez una constante para el psicoanálisis y es que el sujeto está en incurable exilio interno. Sin embargo, lejos de que la elevación de lo absurdo a calificativo de la vida humana proponga una apatía o melancolía sin remedio, como a veces se ha entendido, lo absurdo para Camus es la única garantía para que la vida valga la pena de ser vivida, por ello es que “La conclusión última del razonamiento absurdo es, en efecto, el rechazo del suicidio y el mantenimiento de esa confrontación desesperada entre la interrogación humana y el silencio del mundo.” (Camus 1996, p. 20) Podemos decir, pues, que la rebeldía es para Camus la consecuencia que emana del sentimiento de lo absurdo, en tanto está motivada por una la constatación de una fatalidad en la que se teje la vida, cuyo sentido todo, lo extrae paradójicamente de su seguro destino en la comarca de la muerte, esa faceta de lo real por excelencia.

En adición, Camus dice que “El hombre es la única creatura que se niega a ser lo que es.” (*ib.*, p. 25) Es decir, el hombre es la única creatura que está radicalmente desadaptada al mundo, en tanto está habitado por el lenguaje que lo separa de lo natural abriendo en él la grieta de su condición subjetiva en falta y por ello deseante. Es precisamente en relación a la defensa de esa profundidad deseante, la cual es siempre una incógnita abierta a la inventiva, que podemos apreciar lo que Camus entiende por rebeldía. Veámoslo.

A la pregunta: “¿Qué es un hombre rebelde?” Camus responde: “Un hombre que dice no. Pero negar no es renunciar: es también un hombre que dice sí desde su primer movimiento.” (*ib.*, p. 29) ¿A qué dice que no el hombre rebelde? Camus es enfático y nos dice que el hombre rebelde dice que no al desconocimiento de lo que en él “no puede reducirse a la

idea”, por lo que en el movimiento de rebelión “no se elige un ideal abstracto.”(ib., p. 35). Aún más, el rebelde: “No reclama solamente un bien que no posee o del que le hayan privado. *Aspira a hacer reconocer algo que él tiene y que ya ha sido reconocido por él, en casi todos los casos, como más importante que lo que podría envidiar.*” (ib., p. 34, cursivas mías). En este sentido, para Camus el “no” del rebelde que es de manera paralela un “sí” lo es en relación a que “el movimiento de rebelión se apoya, al mismo tiempo, en el rechazo categórico de una intrusión juzgada intolerable y en la certidumbre confusa de un buen derecho”, tal buen derecho para Camus “Demuestra con obstinación que hay algo en él que “vale la pena”.” (ib., p. 29)

¿Qué sería pues eso a lo que el hombre rebelde dice que sí al decir que no a cualquier tipo de sumisión o dominación que inevitablemente implica un “desconocimiento” de lo humano por excelencia, qué es ese algo, pues, que no se “reduce a la idea” ni a cualquier tipo de síntesis idealista sino una alusión al deseo mismo, a ese deseo en tanto motor del andar subjetivo que da la vida y el sentido a la misma solo si no es ninguneado ni dominado? Difícil me resulta pensar lo que implica la rebeldía para Camus que no sea bajo la égida del deseo, sobretodo cuando nos dice que el hombre rebelde “Lucha por una parte de su ser.” (ib., p. 34) Desde mi perspectiva esa parte del ser por la que se lucha, pedazo retroactivo de la castración, no es otra cosa más que la constancia de un más allá de las cosas que anida en todo sujeto del discurso, que tiñe su singularidad y lo vuelve repelente a todo influjo que pretenda erradicar de sí su distancia con la condición del objeto. Pues ¿qué es lo que hace al humano humano sino su radical separación de la animalidad a través de un lenguaje que lo subvierte, instalando en su corazón la carencia de la que se alimenta el deseo, instalando, dígame, lo posible a partir de una imposibilidad que no se confunde con la impotencia imaginaria?

A continuación me propongo exponer lo que casi seis décadas después de la publicación de *El hombre rebelde* se ha producido dentro del campo del psicoanálisis lacaniano, desde una posición de izquierda, la cual, como es evidente, históricamente siempre se ha presentado como respuesta rebelde ante la pretensión de totalización o sutura de la subjetividad. Una vez establecido lo que un autor como Jorge Alemán entiende por izquierda a partir del bagaje psicoanalítico, podré asentar los puntos de unión entre la filosofía de lo absurdo y el psicoanálisis, y con ello, las coordenadas por las que me parece que se puede ejercer una defensa de lo imposible en la era de su reducción al “todo se puede”.

Para una izquierda lacaniana...

En el Seminario VII, ese único seminario que Lacan quiso convertir en libro alguna vez, se puede encontrar la siguiente afirmación: “El *Wunsch* no tiene el carácter de una ley universal, sino por el contrario el de la ley más particular –incluso si es universal el que esta particularidad se encuentre en cada un de los seres humanos.” (Lacan 1995, p. 35) En otras palabras, para Lacan, el hecho de que la particularidad del deseo exista en todo sujeto del discurso, no implica de ninguna manera que a partir de esa constante se pueda establecer o señalar de igual forma el objeto universal que lo satisfecería en todos los casos. Sin duda, de esta afirmación que la encontramos en espíritu en realidad en toda la obra de Lacan y en la del Freud más enfático y agudo, es que históricamente el escepticismo ha bordeado todo intento por adjudicarle al psicoanálisis alguna afiliación política, pues al no poder universalizarse el objeto que le conviene al deseo de cada cual, resulta una impostura poder abogar desde el psicoanálisis por alguna posición política en tanto invariablemente éstas tienden a proponer un “Bien” para la masa, lo que de manera directa implica la institucionalización de lo que habría que hacer o no en relación a llegar a esa realización. Esto de alguna forma es lo que Lacan comenta en 1959, en ese su séptimo seminario, la *Ética del psicoanálisis*, en donde remite a los intelectuales de izquierda a la *follery* (necedad ingenua), y a los de derecha a la *knavellery*, es decir, a la canallada. También, ese escepticismo del psicoanálisis en relación a la política consiste en como lo dice Jacques-Alain Miller en que:

A los ojos de Lacan, la política procede por identificación, manipula sus significantes-amo, busca con esto capturar al sujeto. Éste último, hay que decirlo, no pide otra cosa, al hallarse, como inconsciente, falto de identidad, vacío, evanescente, como el *cogito* precisamente, antes de que el gran Otro dividido lo establezca [...] *el psicoanálisis va en contra de las identificaciones del sujeto, las deshace una por una, las hace caer como las capas de una cebolla. Devuelve de este modo al sujeto a su vacuidad primordial, lo que al mismo tiempo, despeja el fantasma inconsciente que ordena sus elecciones y su destino y aísla aquello que lo sostiene, se lo llame como se lo llame: cuántum de libido, objeto a, condensador de goce.* (en Zarka 2004, p. 127, cursivas mías)

O sea, en tanto la política, su ejercicio más tradicional, está sustentado en el discurso del amo, el cual tiene como premisa reprimir a verdad del sujeto, su intrínseca división, es que se perfila como inapropiado para el psicoanálisis acomodarse a un lado de cualquier orientación política. Así, siguiendo a Miller: “no sólo los psicoanalistas no son militantes, salvo a veces, y no forzosamente para su felicidad, sino que tienden más bien a decepcionar a los militantes.” (Miller, en Zarka 2004, pp. 135-136)

Dicho lo cual, ¿cómo es que un autor como Jorge Alemán, tan agudo y avezado con las ideas emanadas del discurso de Freud y de Lacan, puede escribir un par de libros en el que

sostiene que el psicoanálisis podría ser el suelo de nacimiento de una nueva concepción de la izquierda? ¿Cómo sostener que es viable construir una “izquierda lacaniana...”?...

Una respuesta apresurada que se me ocurriría es decir que tal opción hoy resulta viable y sustentable puesto que hoy en día el amo en turno además de ser anónimo, o puede ser que gracias a eso, ya no solo atenta en pro de cierta alienación, de cierta idealización del bienestar, sino que atenta contra el corazón mismo de la subjetividad, es decir, contra lo imposible mismo que le da legalidad y subsistencia y que no puede reducirse de manera masiva a un mismo estilo de vivirla. En suma: hoy en día, la promesa del amo ya no es metafórica sino literal: eleva el goce a la dignidad de lo que le falta al sujeto, es cierto, nada nuevo, sin embargo, hoy cuenta con los recursos científicos y técnicos para hacer de esa ilusión una posibilidad concreta e inmediata. Esto conlleva la idea de que sin importar las condiciones propias de una sociedad, el mandato de goce se instala en su lazo mismo, reduciendo al sujeto a la categoría de lo despoblado de falta. Como es notable, tal ideología de satisfacción solo puede ver su propagación a partir del carácter universalizante de la objetivación, el cual es de manera directa lo que posibilita que el capitalismo se expanda sin barreras en el mundo. Así, por un lado, la ciencia y la técnica reducen cada vez más el carácter divisorio de la subjetividad al tratarla en términos de cosa mensurable, despojada de su enigma, y por otro lado, el sistema capitalista hace posible que todo cuanto habita y se produce en el mundo sea susceptible de que se le extraiga al menos un quantum de goce que en su adquisición llena el vacío subjetivo causado por la castración. Por último, y lo que es aún más llamativo: *la ideología del amo posmoderno cuenta con la característica de presentarse como una no-dominación, todo lo contrario: se presenta bajo la bandera del ofrecimiento de una felicidad asequible, democrática, de “libre elección”*..

Dicho lo cual para Alemán en estos días posmodernos “ser de izquierda implica insistir en el carácter contingente de la realidad histórica del capitalismo.” (2009, p. 17) Pues si “La esencia del *discurso capitalista* es el rechazo de la modalidad “imposible” propia de la *castración*” (*ib.*, p. 48), la izquierda de nuestros días, no puede ser otra que la oposición ante ese rechazo. El psicoanálisis lacaniano podría hoy ubicarse claramente dentro de una izquierda renovada puesto que en el centro de su despliegue clínico y en la estructura de su teoría lo imposible juega un rol fundamental, pues es a partir de esa insistencia que el sujeto haya su singularidad. En palabras de Alemán: “la singularidad del goce y el deseo no es subsumible en el “para todos lo mismo” de la cosa política.” (Alemán 2010, p. 19)

Insistimos y decimos que:

Precisamente entramos en un tiempo en que podemos ver las consecuencias de lo que Heidegger entendía por técnica: un modo de provocar a las existencias para que éstas solo se mostraran en su dimensión calculable, planificable. Tratar a las existencias como material de trabajo, en términos de cálculo, producción, rentabilidad.” (*ib.*, p. 53)

Tal pretensión apunta a que en la posmodernidad hay “una especie de animalización de las existencias desde el momento en que se las pretende reducir a procesos de verificación en donde no haya nunca ni “decir a medias” ni ocultamiento.” (*ib.*, p. 59) De manera tal que el discurso del amo actual hace una operación que intenta forcluir que hay algo en el sujeto que “no puede ser intercambiado como Valor” (*ib.*, p. 24) Ese algo no es otra cosa que su manera particular de subjetivar su falta.

A manera de recapitulación, tenemos que “la expresión “izquierda lacaniana”, es entre otras cosas un modo de volver a poner en cuestión el valor de la decisión, cuando se toma desde un fondo indecible y sin garantía.” (Alemán 2009, p. 11) Ese “fondo indecible y sin garantías” es la distancia que siempre hay entre la representación del sujeto y lo que éste es más allá de esa(s) representación(es). Hoy que “ese hiato entre lo representado y lo representable, constitutivo de la democracia, está siendo cada vez más obturado por la coalescencia del mercado y la técnica” (Alemán 2010, p. 34), es cuando tal vez se necesite *real-izar* la dimensión más profunda del psicoanálisis que es la de ser un dispositivo que propone hacer la experiencia de escudriñar “la decisión ética cuando se nos ofrece sin un fundamento último de demostración “científico técnica””, en la cual “se trata de aceptar la condición contingente e incurable que *lalengua* le impone a la “existencia” parlante, sexuada y mortal, tres nombres que remiten a distintas modalidades de lo imposible.” (Alemán 2009, p. 14) En suma, el psicoanálisis es aquella “experiencia que intenta transformar en “causa” el fundamento ausente” (*ib.*), y esa es, pues, la subversión que imprime en el auge del totalitarismo en el que nos enclavamos, y por ello es que puede ser una renovada izquierda.

Rebeldía lacaniana

Entonces: ¿en qué consiste la rebeldía lacaniana? En oponerse a la sutura de la subjetividad apoyándose en lo imposible, es decir, en el talante inobjetivable del deseo que nos habita. Si de acuerdo a Camus en el acto de rebeldía “no se elige un ideal abstracto, por pobreza de corazón, y con un fin de reivindicación estéril. Se exige que sea considerado lo que en el hombre no puede reducirse a la idea.” (1996, p. 35) Y si de acuerdo a Alemán lo que se defiende o al menos se debería intentar defender desde la izquierda es la “singularidad irreducible a la identidad.” (2010, p. 51) Me parece nítido que lo que acuño como “rebeldía

lacaniana” implica no ceder ante la tentación de goce a ultranza y mantener a la vez la brecha abierta entre la subjetividad y la identidad, pues en esa brecha germina la dimensión deseante.

Así, la rebeldía lacaniana debe de diferenciarse por un lado del resentimiento y por el otro de los encantos de la identidad, pues en ese trabajo es que el sujeto no solo asume su falta-en-ser sino la de ese Otro que en nuestros días se nos presenta como sin falta y por ello mismo como absoluto. Se trataría pues de persistir en que por más de que el amo en turno se crea sin falta, puesto que opera bajo los cánones de la objetividad científica, y por más de que tenga el poder de convertir el mundo entero en objeto de intercambio, aún así existe dentro de ese mundo algo que escapa tanto a dicha objetivación como a ser comercializado. Ese algo, ya se ha visto, no es otra cosa que el deseo.

En este sentido, la rebeldía no es la revolución, pues como Camus lo indica la revolución está cargada de resentimiento, de voluntad de revancha, y en tanto tal implica deleitarse “de antemano con un dolor que querría que sintiese el objeto de su rencor.” (1996, p. 34) La revolución no sale de la suposición de la existencia de un Otro completo al que eventualmente se le tiene que arrancar esa completitud para ser absorbida. Más claro: la revolución niega lo imposible y pone las cosas en un sistema maniqueo en el de un costado están los completos y del otro los incompletos. Lo propio del rebelde es la asunción del carácter incompleto del sujeto y del Otro, por ello es que su acto no supone la intención de imprimir los valores o significantes propios a la totalidad de los sujetos. Así, el rebelde “No reclama solamente un bien que no posee o del que le hayan privado. Aspira a hacer reconocer algo que él tiene y que ya ha sido reconocido por él, en casi todos los casos, como más importante que lo que podría envidiar.” (*ib.*)

Aquí encontramos por qué la izquierda para Alemán no se limita a la defensa de la identidad, ese significante que precisamente los sujetos que se creen los más subversivos es lo que defienden, y en donde en realidad más que oposición ante la totalización, lo que alimentan es una adaptación idónea al sistema que dicen repudiar. La identidad, si bien es indispensable, en su extremo implica la obturación de la falta-en-ser del sujeto y con ello impide que se haga la experiencia de lo imposible. Los significantes de los que se forma toda identidad, son también bienes que se prestan a su comercialización con la promesa de que en su adquisición el sujeto pueda desembarazarse de la pregunta por su deseo, de aquí que la defensa de la identidad sea enteramente compatible con el sistema capitalista, pues en tal terreno se abren una serie de posibilidades de marketing inauditas, y no solo eso, sino que además se acalla al sujeto y se le complace con la ilusión de unidad. Sustentada desde la *yocracia*, la identidad, sea ésta “zapatista”, “fútbolera”, “orgánica”, “budista”, “indigenista”,

“hipster”, “lacaniana”, o lo que sea, siempre implica la clausura. Retomando a Alemán: “hay una afinidad entre el multiculturalismo y el capitalismo en este punto, ya que el capitalismo invita a esta producción de identidades.” (2010, p. 51) Por ello, como arriba lo asentaba: “lo verdaderamente crucial” al menos para una izquierda despojada de idealismos de armonía y revanchismos “es siempre esa singularidad irreducible a la identidad” (*ib.*), es decir, la singularidad del sujeto y no de la “persona” o “individuo”. Ahora bien, no se trata de atentar contra la identidad sino de dar un paso más allá y apuntar a su “franqueamiento” en donde de un solo golpe se salva al deseo y se demuestra el estatus de en-falta del Otro.

En añadidura, Alemán considera que al sistema capitalista no le molesta en absoluto que se le luche a través de la defensa de la identidad, después de todo: “Al capitalismo no le molesta que los explotados se mantengan en su identidad. Es decir que los oprimidos se mantengan en la identidad de oprimidos.” (*ib.*, p. 50) Lo que le supone al psicoanalista argentino plantear que lo radical de la explotación que imprime el capitalismo en los miserables no es tanto en relación a la usurpación de sus bienes sino que más bien supone hacerlos presa de un exceso: “La miseria, es en este sentido, el estar a solas con el goce de la pulsión de muerte en el eclipse absoluto de los simbólico. O mejor dicho, estar a solas con las “insignias” que congelan al sujeto en una ideología del goce” (Alemán 2009, p. 23), aún más claro: “de lo que se despoja a las multitudes excluidas es la posibilidad de hacer del encuentro traumático y solitario con *lalengua*, un lazo social.” (Alemán 2010, p. 23) Podemos pues apreciar por qué sostengo que nuestra era es la era del mandato de goce, aquello que en el extremo rompe el lazo social, pues del lado de los no miserables su actividad está centrada en acceder a los objetos y significantes que prometen siempre un plus de goce renovado e instantáneo, mientras que el lado de los miserables su pobreza implica una carencia de bienes, es cierto, pero sobretodo, implica la carencia de los recursos simbólicos para defenderse de la pulsión de muerte. Por ello es que como Lacan lo señalara en su día, para el psicoanálisis debe de estar clausurada la intención de que sus practicantes se hagan “garantes del ensueño burgués” (Lacan 1995, p. 362), así como debe hacerse notar que “confundir la verdad analítica con la revolución” (Lacan 1992, p. 58) desemboca irremediabilmente en una traición al deseo y una desviación de la ética del mismo, pues:

La ética del análisis no es una especulación que recae sobre la ordenanza, sobre la disposición, de lo que se llama el servicio de los bienes. *Implica, hablando estrictamente, la dimensión que se expresa en lo que se llama la experiencia trágica de la vida.* (Lacan 1995, p. 372, cursivas mías)

Siendo así, la rebeldía lacaniana no supone la búsqueda del confort sino la confrontación con lo imposible, con el estatuto trágico de “la vida que habla”. Será así que

junto a Camus y a Alemán que puedo proponer que las vías para imprimir un cambio en el sistema totalitario propio de nuestros días posmodernos solo podrá advenir en tanto le demos lugar a la verdad que nos habita. Quiero decir que la fuerza de unión de la masa para sobreponerse a su ninguneo tecno-capitalista se puede hallar no a través de las coordenadas imaginarias que se comparten (identidad) sino a través de lo que está detrás de ellas y que es sobre lo que recae la violación de nuestros tiempos, es decir, sobre la estructura del sujeto.

En términos psicoanalíticos: será solo a partir de nuestra común falta estructural que podríamos acceder a una nueva forma de estar con los otros alejada del “para todos lo mismo”. En palabras más agudas: “el solitario encuentro con lo real de *lalengua*, el primer traumatismo, es paradójicamente el único punto que demuestra la existencia de lo Común como aquello diferente al “para todos” homogeneizante de la “psicología de la masas”.” (Alemán 2010, p. 22). Hacer consciencia de esa soledad incurable podría entonces ser el germen de una rebelión aparatada de los idealismos de la revancha o del progreso armónico, por ello, es que pienso que Camus puede escribir que “La consciencia nace con la rebelión.” (1996, p. 31) De tal forma que entre consciencia y rebelión habría una relación moebiana en la que no hay una sin la otra. Se trataría pues de acceder a tener consciencia de esto: “Soledad: Común” (Alemán 201, p. 17). Esto es lo que sin duda podría hacer nacer una subversión que de alguna forma trastoque el camino sin freno al que nos lleva la locomotora posmoderna instrumental. Nuestro filósofo argelino así lo dice:

El esclavo se alza por todas las exigencias al mismo tiempo cuando juzga que con tal orden se niega algo que hay en él y que no le pertenece a él solo, sino que constituye un espacio común en el cual todos los hombres, incluso el que le insulta y le oprime, tienen una comunidad dispuesta. (Camus 1996, p. 32)

Así: “El mal que experimenta un solo hombre se convierte en una peste colectiva.” (*ib.*, p. 39) Tal “peste colectiva” podría verse acompañada de la peste psicoanalítica, despliegue discursivo que pone énfasis en la imposibilidad de universalizar la manera en la que se habita lo común de la castración.

Puedo entonces cerrar este escrito diciendo junto a Alemán que la rebeldía lacaniana comprendería:

Un estar juntos, un ser con los otros en un proyecto sin garantías, donde lo Común no está dado de antemano sino que es la contingencia que se puede encontrar en el arte, en el amor, en el orden específicamente político. Pero para esto hay que admitir que la única constancia material de esa matriz de lo Común con la que han tenido que ver los seres parlantes es el encuentro con lo real de *lalengua*. (2010, p. 22)

Y digo, junto a Camus, que ese lugar común es el lugar “que funda en todos los hombres el primer valor.” (1996, p. 39)

Notas

- (1) Psicoanalista. Maestro en “Psicoanálisis y Cultura” por la Escuela Libre de Psicología de Puebla, México. Docente de los departamentos de Comunicación y de Educación en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México (UIA). Docente del Colegio de Psicoanálisis Lacaniano (CPL), México, D.F. Ha publicado diversos artículos sobre Psicoanálisis en México, Argentina, Ecuador y Colombia. Actualmente desarrolla junto a la Mtra. Diana Plaza Martín la línea de investigación “Psicoanálisis y Ciencia Política”. Sus áreas de interés son: Cultura, Creatividad, Política y Posmodernidad. E-mail: larrauriol@yahoo.com.mx
- (2) Al lector familiarizado con el cruce que en los últimos quince, o tal vez veinte años, se ha dado entre el psicoanálisis de orientación lacaniana y la ciencia y filosofía políticas, le puede resultar llamativo el hecho de que en este trabajo solo retome las formulaciones de Jorge Alemán en lo que respecta al espectacular significante de “izquierda lacaniana”, y deje de lado las elaboraciones del pensador de origen griego Yannis Stavrakakis quien a últimas fechas ha alcanzado una popularidad notable al utilizar tal significante. Mi selección tiene una justificante mayor: si retomo solo lo dicho por Alemán y dejo por el momento de lado el trabajo de Stavrakakis, es en relación a que pienso que hay una diferencia radical entre ambos: mientras Stavrakakis, a mi entender, “usa” la teoría psicoanalítica a lo largo de su libro titulado *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría y política* (2010), ante todo para reformular la ciencia y la filosofía políticas, Alemán más bien intenta reformular el psicoanálisis mismo en tanto que acto político, lo lleva hacia direcciones insospechadas a partir de una sostenida actividad clínica. Pienso, así, que la posición de Alemán, posición de psicoanalista, logra ofrecer una agudeza sobre las elaboraciones lacanianas que es más difícil encontrar en quienes no se encuentran inscritos en tal posición, y por ende, suelen idealizar al psicoanálisis mismo. Por lo demás, y como el mismo Alemán me lo ha comunicado, “izquierda lacaniana” es una expresión que ya desde el 2000 venía utilizando, por lo que se colige que la autoría de la misma le pertenecería más a él que a Stavrakakis a diferencia de lo que comúnmente se viene pensando.
- (3) Neologismo que conjuga los verbos franceses *parler*, “hablar” en castellano, y *être*, lo que a su vez equivaldría a los verbos “ser” y “estar”, y que en su inscripción, Lacan intenta nominar la dimensión del sujeto en tanto organismo atravesado por el lenguaje.

Referencias Documentales

- Alemán, Jorge. (2010) *Lacan, la política en cuestión...* Buenos Aires: Grama
- Alemán, Jorge. (2009) *Para una izquierda lacaniana...* Buenos Aires: Grama
- Assoun, Paul-Laurent. (2003) *El freudismo*. Traducción de Tatiana Sule Fernández. México: Siglo XXI
- De la Boétie, E. (2009) *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Traducción de Toni Vicens. La Plata: Terramar.
- Camus, A. (2004) *El mito de Sísifo*. Traducción de Luis Echávarri. 18ª edición. Buenos Aires: Losada.
- Camus, A. (1996) *Obras Completas, 3*. Traducción de José María Guelvenzu. Madrid: Alianza Editorial.
- Gerber, Daniel. (2007) *Discurso y verdad. Psicoanálisis, saber, creación*. México: Escuela Libre de Psicología de Puebla.
- Giddens, Anthony. (1995) *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Traducción José Vericat. Barcelona: Península/Ideas.
- Lacan, Jacques. (2006a) *Mi enseñanza*. Traducción de Nora A. González. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques. (2006b) *El Seminario de Jacques Lacan, Libro 23. El sinthome 1975-1976*. Traducción de Nora A. González. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques. (2005a) “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, En *Escritos I*. Traducción de Tomás Segovia. 24ª EDICIÓN. México: Siglo XXI.

- Lacan, Jacques. (2005b) “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, En *Escritos I*. Traducción de Tomás Segovia. 24ª EDICIÓN. México: Siglo XXI.
- Lacan, Jacques. (1995) *El Seminario de Jacques Lacan, Libro 7. La ética del psicoanálisis 1959-1960*. traducción de Diana S. Rabinovich. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques. (1992) *El Seminario de Jacques Lacan, Libro 17. El reverso del psicoanálisis 1969-1970*. Traducción de Enric Berenguer y Miguel Bassols. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques. (1988) *Intervenciones y textos 2*. Traducción de Diana S. Rabinovich. Manantial: Buenos Aires.
- Lacan, Jacques. (1983) *El Seminario de Jacques Lacan, Libro 2. El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica 1954-1955*. Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires: Paidós.
- Larrauri, Gibrán. *El discurso psicoanalítico y su implicación en la era posmoderna*. In: *Acheronta, revista de psicoanálisis y cultura*, volumen. 25, diciembre de 2008. acheronta.org
- Le Poulichet, Sylvie. (1998) *El arte de vivir en peligro. Del desamparo a la creación*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Taylor, A. (2006) *Žižek! Zeigest, USA/Canada*. [DVD]
- Paz, Octavio. (1998) *El arco y la lira*. 12ª edición. México: FCE.
- Pessoa, Fernando. (1992) *Le livre de l'intranquilité, t. II*. Traduit par Isabelle Pereira. Paris: Christian Bourgois.
- Pessoa, Fernando. (1988) *Cancioneiro*. Traduit par Isabelle Pereira. Paris: Christian Bourgois.
- Pommier, Gérard. (2000) *Los cuerpos angélicos de la posmodernidad*. Traducción de Pula Mahler. Buenos Aires: Buenos Aires.
- Zarka, Yves Charles (dir.). (2004) *Jacques Lacan. Psicoanálisis y política*. Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires: Nueva Visión.