

Michel Sauval

www.sauval.com

El porvenir de las ilusiones "modernas"

Publicado en el número 15 (julio 2002) de la revista **Acheronta**

Acheronta
ISSN-0329-9147
Revista de Psicoanálisis y Cultura
www.acheronta.org

PsicoMundo
psiconet.com
psicomundo.com
La red psi en Internet

El porvenir de las ilusiones “modernas”

En un periodo más o menos breve de tiempo fui invitado a hablar sobre temas que, de un modo u otro, remitían a los desafíos del psicoanálisis frente a la actualidad.

- El lunes 6 de mayo de 2002 me invitaron para la mesa de cierre de las Jornadas "*La importancia de la enseñanza del psicoanálisis en la Universidad*", organizadas por el Departamento de Psicoanálisis de la Facultad de Psicología de la Universidad de la República Oriental del Uruguay, en Montevideo Uruguay.
- El martes 21 de mayo de 2002 expuse en el Ciclo de conferencias "[El psicoanálisis hoy](#)" organizado por el Hospital Torcuato de Alvear, donde tanto la temática como el contexto de la situación argentina marcaban fuertemente la cuestión de la actualidad.
- Y el sábado 6 de julio de 2002 me invitaron a la mesa de cierre del [III Encuentro de Cultura y Psicoanálisis: "Globalización y fin de la historia. Aperturas Psicoanalíticas"](#), organizado por la Sociedad de Psicoanálisis de Chile (ICHPA), en Santiago de Chile.

Las tres ocasiones tuvieron sus diferencias entre sí. Pero también tuvieron de común, tanto por sus temáticas como por sus contextos de realización, esta marcada preocupación por las relaciones del psicoanálisis con la actualidad política que mencionaba al principio.

Estas tres instancias, y los diálogos diferentes que cada una me brindó, me sirvieron como recorrido para repensar y abordar, desde distintos ángulos (o en polémica con diferentes interlocutores), las relaciones entre el psicoanálisis y algunas formas de lo que suele llamarse el agujero en lo social.

Podría haber redactado un cuarto trabajo que resumiera o sintetizara lo expuesto en cada una de estas conferencias. Sin embargo, me ha parecido que la diferencia de los interlocutores en juego así como la diferencia de los matices o ángulos tomados en cuenta en cada caso, amén de mis propios cambios de posición de una instancia a otra, justifican presentar cada intervención completa, a pesar de las parciales repeticiones que pudieran encontrarse en ellas.

Tenemos entonces:

- en Montevideo (el 6 de mayo 2002): "*Un psicoanálisis político polentudo*"
- en Buenos Aires (el 21 de mayo 2002): *El corralito psicoanalítico*
- en Santiago de Chile (el 6 de julio 2002): *El porvenir de las ilusiones "modernas"*

"Un psicoanálisis político polentudo"

Reconstrucción de la intervención en la mesa de cierre de las Jornadas
"La importancia de la enseñanza del psicoanálisis en la Universidad",
organizadas por el *Departamento de Psicoanálisis* de la Facultad de Psicología
de la Universidad de la República Oriental del Uruguay,
realizadas en Montevideo, Uruguay, del 4 al 6 de mayo de 2002

Introducción

Quiero comenzar agradeciendo la invitación que me han hecho para estar aquí a Victor Giorgi (Decano de la Facultad de Psicología) y Doris Hajer (Directora del Dpto. de Psicoanálisis), con quienes comparto, esta mesa de cierre. También quiero agradecer a Martín Wolf, así como a todos los docentes y estudiantes de este departamento de psicoanálisis, con los que compartí el trabajo de estos días, por la amabilidad y cariño con que me han tratado, y por el ambiente abierto y tranquilo que comparten en esta Facultad.

En ocasión de la mesa de apertura de estas jornadas, me permití hacer algunas preguntas. Creo que corresponde que incluya en mi intervención de ahora, alguna respuesta, aunque sea parcial, a las mismas.

Me llamó la atención, en esa mesa de apertura, que desde las diferentes intervenciones, de un modo u otro se subrayara un carácter revolucionario, o al menos subversivo, del psicoanálisis, para la sociedad y para la cultura, fundamentando esto, principalmente, en la persecución de que fue objeto durante los años de la dictadura, y que conllevaran el cierre de esta Facultad. Pregunté entonces qué es lo que haría que el psicoanálisis fuese menos revolucionario o subversivo, o al menos no pareciera provocar semejantes reacciones en época de democracia que en época de dictadura.

Surgió un debate muy interesante que culminó con una intervención que, por la carcajada de aprobación que generó, entiendo que supo resumir, de un modo sencillo y humorístico, los dilemas de la discusión. Esa intervención planteó la necesidad de "*un psicoanálisis político polentudo*"

De hecho, la relación entre psicoanálisis y política estuvo presente a lo largo de gran parte de los trabajos y discusiones que hubo en estas jornadas, y también en los extensos y distendidos diálogos que hemos tenido entre actividad y actividad.

Desde esta mezcla de circunstancias que es mi vida, donde coexisten, entre otras cosas, la práctica del psicoanálisis y el activismo político, no puedo dejar de sentir una gran simpatía por la búsqueda de este tipo articulaciones, que me remontan a las lecturas de Wilhelm Reich, a títulos como "*Psicoanálisis y materialismo dialéctico*", "*La lucha sexual de los jóvenes*", "*Psicología de masas del fascismo*", etc., o, en abordajes de algunas generaciones posteriores, como el clásico "*Psicología, Ideología y Ciencia*" que coordinara Néstor Braunstein, con la participación, entre otros, de Marcelo Pasternac (1).

No podría decir que no existen espacios o lugares en Buenos Aires donde las articulaciones entre el psicoanálisis y la política se planteen desde una perspectiva de izquierda, pero está claro que no es ese el común denominador de los ambientes psicoanalíticos porteños. En ese sentido, el ambiente que he respirado en esta Facultad durante estos días ha hecho eco de la agitación política que se respira en Argentina, reactualizando en mí viejos interrogantes.

Estoy lejos de tener alguna respuesta para estas preguntas.

Pero si estos interrogantes han quedado relegados hasta ahora también ha sido porque no he encontrado mejores respuestas, ni en quienes (al menos en Buenos Aires) se orientan por las

mezclas de freudismo y sociología política de izquierda, ni tampoco, en quienes desde el lacanismo, hacen de matemas como la estructura de discursos, una herramienta que permitiría explicar y/o interpretar cualquier realidad social.

Para intentar pensar el problema, oficiaré un poco de abogado del diablo, y si me permiten abusar un poco de vuestra generosidad, y en particular, si la autora del pedido de "*un psicoanálisis político polentudo*" me autoriza, tomaré esta frase para aplicarle un análisis que denominaré, no sé si correcta o incorrectamente, cortazariano.

No soy un especialista de Cortázar, y no sé si hay alguna forma de análisis que se le pudiera asignar como propia o característica, pero sí recuerdo que en Rayuela había un diálogo entre una pareja en crisis, donde uno de los partenaires le dice al otro "*te quiero mucho*", y el otro le responde "*cuanto le quita ese mucho al te quiero*".

Bien, mi propuesta de lectura es que en la expresión "*un psicoanálisis político polentudo*", cada término quizás quite más que lo que agrega a lo que le antecede, y que recorriendo la frase al revés, quitando uno a uno cada término, quizás encontremos algunas cosas interesantes que cada agregado ha ocultado.

Tendríamos entonces, de derecha a izquierda, 3 pasos para dar:

un (paso 3) psicoanálisis (paso 2) político (paso 1) polentudo

Paso 1

Comencemos entonces por ver qué le quita "*polentudo*" (2) a "*un psicoanálisis político*", o qué cosas quedan ocultas por el agregado de "*polentudo*".

En forma lógica, se deduce que si hace falta que el psicoanálisis político sea polentudo es porque en tanto psicoanálisis político, solamente, sería insuficiente. Y lo primero que cabe recordar, en ese sentido, es que la necesidad de ese refuerzo de polenta surgió como conclusión del debate sobre las razones por las que, aparentemente, el psicoanálisis se revelaría menos revolucionario (menos enérgico) bajo la democracia que bajo la dictadura. Es decir, el plus de polenta sería la vía para volver al psicoanálisis tan revolucionario en la democracia como lo era bajo la dictadura, para devolverle al psicoanálisis un filo subversivo que, no sabemos por qué, en democracia se habría mellado.

Podemos discutir mucho sobre cuáles serían las vías para esta energización del psicoanálisis bajo la democracia, pero lo que no se nos debería escapar es que este razonamiento deja intacta la idea de que, al menos bajo la dictadura, el psicoanálisis sería revolucionario, y que es desde la asunción de esta premisa que quedan definidas las subsiguientes problemáticas.

o bien que la democracia ha conllevado un adormecimiento o ablandamiento del psicoanálisis, del cual sería tiempo que se sacuda, en aras de retomar las sendas de la subversión y la revolución

o bien que la democracia y el psicoanálisis son consustanciales, lo que explicaría que el psicoanálisis sea revolucionario bajo la dictadura pero no bajo la democracia (lo que es equivalente a decir que la democracia es la solución revolucionaria que reclamaba el carácter revolucionario del psicoanálisis bajo la dictadura)

Les propongo considerar la posibilidad de que haya una falacia en la idea de que el psicoanálisis sea revolucionario en tiempos de la dictadura.

Es un hecho que los psicoanalistas fueron perseguidos. Pero de la persecución política a los psicoanalistas no creo que se pueda deducir un carácter subversivo del psicoanálisis, de la

misma manera que no podríamos deducir un carácter subversivo de la medicina porque muchos médicos hayan sido perseguidos bajo la dictadura, o un carácter subversivo del arte porque hayan sido perseguidos muchos artistas.

Hay un viejo vicio entre los psicoanalistas ante cual deberíamos estar atentos y prevenidos, sobre todo en este caso, en que se superpone y coincide con una clásica confusión política entre formas y contenidos.

En lo que al vicio psicoanalítico se trata, me refiero a la idea de que seríamos psicoanalistas tanto cuando atendemos pacientes como cuando caminamos por la calle o hacemos cualquier otra cosa en nuestras vidas. De hecho, hay psicoanalistas que dicen, mitad en broma, mitad en serio, que "viven" psicoanalíticamente (pienso por ejemplo en Emilio Rodríguez). De todos modos, sea que lo pensemos como un vicio, sea que lo pensemos como una posición personal, esta identificación entre los psicoanalistas y el psicoanálisis es la que abona la conclusión de que si muchos psicoanalistas son perseguidos por la dictadura, entonces es el psicoanálisis mismo el que sería subversivo.

Esta conclusión absurda se ve reforzada por el remanido prejuicio de identificar a la dictadura por su forma política antes que por sus intereses de clase, es decir, pensar la dictadura acotada a la represión de expresiones del pensamiento o al cercenamiento de libertades civiles, lo que, en general, nos lleva a perder de vista la función principal y los objetivos principales de cualquier dictadura, tenga la forma de una represión bruta e inculta, o tenga la forma refinada del infinito reciclaje democrático.

Es posible que no se lo recuerde con la frecuencia necesaria, pero dictadura militar y democracia burguesa no son más que formas políticas diferentes que se turnan para sostener lo fundamental: el modo de producción capitalista. Es decir, son diferentes formas de la dictadura del capital. Tanto la dictadura como la democracia son dictaduras de clase. Y es desde ahí que deben medirse sus consecuencias.

Si alguno piensa que exagero, no tengo más que remitirme al film "25 watt" que vimos, analizamos y discutimos en estas jornadas, para testimoniar del presente y futuro que la "democracia" le ofrece a estos jóvenes sin trabajo y condenados a ese círculo aniquilante que muestra la película, cuando no a la delincuencia, las drogas y la violencia sin sentido. Si me permiten una ironía que nos permita reciclar un momento gracioso de estas jornadas, diría que la única ventaja que puede ofrecerles la "democracia" a estos jóvenes es la casi seguridad de que nunca contraerán alzhéimer si, como decían en esa mesa sobre psicoanálisis y ciencias neurológicas, dicha enfermedad solo se contrae a partir de los 35 años, ya que es de suponer que estos chicos se morirán antes.

Esto para no hablar de la confiscación directa y desvergonzada a los ahorristas, o la confiscación de los ingresos de la población por vía de la devaluación y los tarifazos. En suma, todos hemos visto cómo, bajo la "democracia", en estos últimos 20 años, se ha desarrollado un grado de expropiación y explotación que ni las peores dictaduras hubieran imaginado lograr.

En consecuencia, a lo que le falta polenta no es a un psicoanálisis político sino a otras respuestas, específicamente políticas, y que, al parecer, se revelan insuficientes. El psicoanálisis, aún el político, si existiera (todavía no hemos avanzado en la separación de esas dos palabras), no tiene porqué cargar sobre sí una demanda insatisfecha de revolución social.

La demanda insatisfecha de revolución social es el resultado de posiciones políticas que insisten en ubicar el centro del problema en quejas distributivas y en sostener la tesis de que sería posible alguna forma de capitalismo que permitiese la justicia social. La queja distributiva es el discurso de "izquierda" con el que especulan todos los políticos (sean de derecha o de izquierda) para llegar al poder en democracia. Y una vez ahí no hacen más que condenar a la gente a las consecuencias del derrumbe capitalista: miseria, confiscación, desocupación y hambre.

Creo que es esa falta de respuestas a las consecuencias de la crisis capitalista la que genera una demanda insatisfecha de revolución social. Pero más valdría que, para dar respuesta a esas cosas, pensemos en una clase social que pueda erigirse como sujeto de ese proceso (para el caso, la clase obrera) antes que en psicoanalistas u otro tipo de profesionales de clase media (3).

Paso 2

Ya hemos liberado al psicoanálisis, incluso al eventual psicoanálisis político, de las demandas insatisfechas de revolución social, que no le incumben, y que solo podrían conducirlo a empantanamientos insalvables. Veamos entonces qué resultaría de quitarle lo "político" a "un psicoanálisis".

¿En qué lo político habría de mellar al psicoanálisis?

Reencontraremos aquí, en otro nivel, la misma pregunta de por qué el psicoanálisis no sería tan subversivo para la democracia como para la dictadura. Corresponde abordar aquí la segunda de las consecuencias previamente señaladas de la premisa del carácter revolucionario del psicoanálisis bajo la dictadura: en este caso, la hipótesis de una consubstancialidad del psicoanálisis con la democracia.

En un reportaje publicado en el diario Clarín, el pasado 21 de abril, René Kaës, ante la insistencia de la periodista por saber qué "podían hacer" los trabajadores para defenderse de las consecuencias patológicas de las nuevas formas de trabajo, respondía: *"No hace falta psicopatologizar estas problemáticas. El tratamiento psíquico no debe desviar la movilización de los obreros de la toma de conciencia de los problemas sociales y políticos (...) No podemos tratar psíquicamente problemas políticos y sociales. Creo que cambia el nivel de análisis (...) Me pregunto si el desarrollo de la cultura psicoanalítica en Argentina no ha sido un factor de disminución en la elaboración de propuestas políticas y sociales, de poner el acento en otra parte, de desviar la fuerza a esos campos"* (subrayado mío).

Lo que René Kaës denuncia, con esta pregunta, es el uso del psicoanálisis como recurso político, y en tanto tal, como recurso distraccionista en la medida en que se pretenda dar respuestas desde el psicoanálisis a problemas que son de otro nivel y que deben ser respondidos en ese otro nivel.

De hecho, la capacidad aparentemente infinita que tiene esta democrática dictadura de la burguesía de reciclar cualquier forma de protesta o de acción social, en gran parte se apoya en una constante confusión de los niveles de análisis, en un persistente juego de interpretaciones donde, según la moda del posmodernismo, lo real no se encuentra en ninguna parte, todo es cuestión de deconstrucción y deriva significante.

En ese marco, el psicoanálisis es convocado como una buena técnica de posmodernismo aplicado, transformando su punto de fuerza, es decir, la capacidad operatoria de la función del "no saber", en una consigna ideológica tendiente a mantenernos en una absoluta ignorancia respecto de los determinismos sociales.

En suma, y hasta nuevo aviso, parece que el agregado de lo político solo serviría para condenar al psicoanálisis a formar parte de la estafa política del intelectualismo pequeño burgués y procapitalista, diluyéndolo en el mar de los discursos posmodernos y culturalistas.

Lo que queda perdido, en ese caso, es "un psicoanálisis".

Paso 3

Para terminar, entonces, veamos que resulta de separar "psicoanálisis" de "un".

Encontramos aquí acumulados los efectos de los vaciamentos que produjeron todos los agregados anteriores. Esa acumulación consiste en la transformación del uno del particular en el uno universal.

Si decimos "un psicoanálisis x", cualquier cosa que sea esa x hace del "un" un universal, es decir, un psicoanálisis generalizado por el adjetivo que lo califica.

Pero si hay algo que podría caracterizar al psicoanálisis – al menos esa es mi experiencia – es que no hay "un" psicoanálisis universal, sino muchos psicoanálisis, tantos psicoanálisis como análisis han habido.

Es decir, cada análisis es el análisis de mengano con sultano. Esa dimensión particular del encuentro de un analizante con su analista, es ineliminable. Y no hay garantía, a priori, de que de un encuentro vaya a resultar un análisis (es decir, no existen las garantías analíticas, sean de didactas o de pase)

Según Freud, no hay dos análisis que sean iguales, puesto que cada caso debe ser el primero.

El sentido de lo que puede ser "un" caso para Freud lo da el ejemplo del primer congreso internacional de psicoanalistas, que se reunió en 1910 en Salzburgo (2 años antes de que se formara oficialmente la IPA). En esa ocasión, cuando todo el mundo hubiera esperado una exposición pormenorizada de la nueva teoría que era el psicoanálisis, ¿qué hace Freud? Expone un caso, el caso del hombre de las ratas, durante 8 horas.

¿Y porque no hay dos análisis que sean iguales?

Porque lo que importa en un análisis es lo estrictamente particular.

Los síntomas de diferentes personas pueden ser parecidos, pero lo mismo que ocurre hasta para las cuestiones culturales más generalizadas, no hay dos machistas que sean machistas de la misma manera, como no hay dos anoréxicas que sean anoréxicas de la misma manera o por las mismas razones.

En realidad, esto es algo que incluso forma parte de la historia de la medicina. Recuerdo un reportaje que le hicimos el año pasado a Juan Carlos Stagnaro (el director de la revista Vertex), para la revista *Relatos de la Clínica*, donde nos contaba que para la medicina antropológica (por ejemplo un Von Weizsaecker), "la" tuberculosis, por ejemplo, no existe. Lo que sí existe es la tuberculosis de "Juan Perez". Los clínicos decían "no hay enfermedad, hay enfermos"?. Lo que hace la medicina es agrupar regularidades de formas de disfuncionamiento del organismo humano, y esos agrupamientos permiten ubicar al sujeto consultante dentro de una "categoría". Pero eso no constituye la enfermedad. Para poder hablar de la enfermedad de fulano de tal, para esta medicina antropológica, hay que ubicar ese acontecimiento en la biografía del sujeto. Por eso, fumar podrá ser "perjudicial para la salud", pero siempre habrá gente longeva que fume como un escuerzo para demostrar que la relación de causa directa no existe.

Bueno, salvando las distancias, para el psicoanálisis, podríamos plantear algo parecido.

Podríamos decir que todo síntoma es resultado del trauma del malentendido que implica el lenguaje. Pero cada cual tiene su trauma particular. No hay dos traumas iguales, aunque, en tanto participes del mismo lenguaje, la gramática solo habilite un número relativamente acotado de síntomas que podrán ser tan "comunes" o "compartidos" como puede ser común o compartido el uso de las palabras de un idioma entre varias personas.

Ese es el punto a partir del cual se puede, también, delimitar el borde entre psicoanálisis y psicoterapia.

La psicoterapia, como lo ha señalado más de uno, funciona principalmente como una donación de sentido o, al menos, como una resignificación. Su límite, entonces, es el que supone el hecho de compartir esa significación.

El psicoanálisis, en cambio, implica ordenar esas resignificaciones parciales en un proceso de vaciamiento de la significación, de modo que el sujeto pueda acercarse o percibir algo de esa particularidad de su relación a la significación, punto absolutamente incompartible, inconmensurable, más allá de toda intersignificación o intersubjetividad. Solo a partir de ese punto un analizante podrá "curarse" realmente de su analista, porque solo desde ahí podrá concluir en la inutilidad radical del mismo, podrá captar el engaño estructural que implica la transferencia.

El psicoanálisis y la universidad

Esto me lleva entonces a concluir sobre el tema que fue, al menos formalmente, el convocante de estas jornadas: la enseñanza del psicoanálisis en la universidad.

Me remitiré a lo que dice Freud al comienzo de su texto "*¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la Universidad?*": "*Es indudable que la incorporación del psicoanálisis a la enseñanza universitaria significaría una satisfacción moral para todo psicoanalista, pero no es menos evidente que este puede, por su parte, prescindir de la universidad sin menoscabo alguno para su formación*" (Obras Completas, Editorial Amorrortu, Tomo XVII, página 169)

Más abajo, en esa misma página, Freud reseñará los motivos que hacen a "*la importancia del psicoanálisis para la formación médica y universitaria*".

Lo primero que quisiera subrayar es que no se trata de la importancia de la enseñanza universitaria *para* el psicoanálisis sino de la importancia del psicoanálisis *para* la formación universitaria.

El tema, obviamente, se presta a muchas bastardizaciones. Nunca faltan aquellos que, a partir del primer párrafo, pasan a despreciar olímpicamente a la Universidad (una situación muy típica desde las instituciones psicoanalíticas), como tampoco faltan aquellos que, a partir de la subsiguiente serie de motivos que hacen a "*la importancia del psicoanálisis para la formación universitaria*", intentan hacer de la Universidad el ámbito privilegiado del desarrollo del psicoanálisis (una situación muy típica en muchos países de América). Es más que probable que cada vez que la cosa se vuelva demasiado apasionada para un lado o para el otro, sea por la incidencia de otros intereses en juego, los cuales pueden ir desde algún tipo de identificación personal hasta el peso de los negocios y la forma en como gana su dinero cada cual y cada grupo.

Por mi parte, creo que el primer párrafo del texto de Freud es absolutamente consistente con la dimensión particular que señalaba para cada psicoanálisis, y la función esencial del propio análisis en la formación de cualquier analista. El resto de la formación, más ligada al estudio de los textos, puede hacerse en muchos lados: Universidad, instituciones psicoanalíticas, grupos de estudio, etc. Esto significa que es tan relativa y, hasta cierto punto, secundaria, la importancia tanto la Universidad como la Institución Psicoanalítica misma o cualquier otra instancia. Solo está claro que para cada cual será necesaria alguna instancia que le permita el estudio de los textos y la bibliografía. Pero no veo porqué solo podría serlo la Institución Psicoanalítica, de la misma manera que no veo porque solo podría serlo la Universidad.

En ese sentido, creo que habría que leer la idea de "*la importancia del psicoanálisis **para***" en el sentido de la extensión del psicoanálisis.

El psicoanálisis solo existe en cada análisis en particular. Pero para que haya analizantes y analistas, es necesario que el psicoanálisis se instale en la cultura, en la sociedad. Es

necesario que los psicoanalistas, es decir, aquellos que se reclaman del psicoanálisis, sean soportes de una transferencia social, cultural, favorable hacia el psicoanálisis.

Por lo tanto, me parece importante que el psicoanálisis se enseñe en la Universidad, de la misma manera que me parece importante que se difunda de diferentes maneras (4).

Pero no creo que eso sea necesario porque el psicoanálisis sea revolucionario, o porque el psicoanálisis tenga alguna función social importante que cumplir. Creo que, como dice Freud, "*la incorporación del psicoanálisis a la enseñanza universitaria*" significa, no sé si exactamente "*una satisfacción moral*", porque personalmente no tengo ninguna cuestión pendiente con la Universidad, pero sí una "*satisfacción*", a secas. Porque?

Porque implica una instancia más de difusión del psicoanálisis.

No será un "gran" motivo. No será un motivo "histórico" ni "necesario". Es un motivo simple.

Pero para mí es suficiente, y por pequeño que sea, amerita los esfuerzos que, desde diferentes lugares, se han volcado para su logro. A todos los que lo hacen posible, gracias.

Notas

1 Ver al respecto, un artículo retrospectivo de Marcelo Pasternac, "*Freud y Lacan*" de Althusser *un cuarto de siglo después*, publicado en el [número 9](#) de Acheronta

2 "polentudo" viene de "polenta", que en Argentina y Uruguay es una sémola de maíz, sinónimo de energía en la alimentación de la gente pobre.

3 En todo caso, esa es la enseñanza que deberíamos extraer de lo que fue la experiencia del Frepaso y el gobierno de De la Rúa, en la Argentina. Experiencia que, a pesar de su fracaso, hoy intentan repetir, con nombres diferentes pero con una estrategia similar, tanto en Argentina como en otros países de Latinoamérica.

4 No por casualidad dirijo el más importante portal en Internet dedicado al psicoanálisis ;-)

El "corralito" psicoanalítico

Reconstrucción de la conferencia dictada el 21 de mayo, como parte del ciclo de conferencias "[El psicoanálisis hoy](#)", organizadas por el Servicio de Consultorios Externos del Hospital de Emergencias Psiquiátricas Torcuato de Alvear Buenos Aires, Argentina

1 - Introducción

El "corralito" es el nombre que se le ha dado a la mayor estafa que se haya realizado en la historia de este país, una maniobra por la cual se pretende pagar una parte importante de la deuda externa con los ahorros de la gente. El corralito es el nombre de una expropiación, pero también de la quiebra falsamente confesada de todo un sistema de relaciones sociales y económicas.

Evidentemente, esto le da otro sentido a la palabra, porque, en realidad, aunque el término se utilice para señalar una hipotética restricción al movimiento del dinero, lo que ocurre realmente es que ese dinero ha sido robado, y lo que la palabra corralito señala es un agujero que se revela de dimensiones catastróficas.

Como los psicoanalistas no son extraterrestres (aunque seguramente a más de uno le gustaría serlo), ellos también están confrontados a este agujero. Pero, a diferencia de los ingenieros, músicos, u otras profesiones, donde nunca nadie pensaría en apelar al cálculo diferencial o a las escalas dodecafónicas para reflexionar sobre el problema, los psicoanalistas, en cambio, jamás podrían hablar de ese asunto (como de cualquier otro) sin hacer alguna referencia o uso de conceptos de la teoría psicoanalítica, mecanismo por el cual suele ocurrir que los problemas que son propios de los psicoanalistas pasan a serlo también del psicoanálisis.

En otros términos, esta situación ha vuelto a animar y agitar, con los condicionantes de la actualidad, el viejo problema de la relación del psicoanálisis, o de los psicoanalistas, con lo político y/o lo social.

El objetivo de mi intervención, hoy, es analizar algunos ejemplos de situaciones o respuesta de este tipo. Siguiendo el dicho popular de que de muestra basta un botón, creo que de esos pocos ejemplos podremos extraer algunas reflexiones de orden más general, sobre lo que serían los desafíos o dificultades que enfrenta el psicoanálisis hoy.

Es una situación paradójica, porque esto implica intentar hablar de un modo general de una experiencia que es siempre diferente en cada caso, en cada análisis, una experiencia que debe tomarse vez por vez, y que a la hora de evaluar si ha funcionado o no, difícilmente pueda reducirse a alguna generalidad en relación a las posiciones que tenga cada analista o cada analizante respecto de los agujeros en lo social (salvo que supongamos y podamos articular alguna relación entre los agujeros en lo social y el agujero particular de cada caso).

En otras palabras, aunque las reflexiones que vayamos a desarrollar aquí no nos permiten deducir generalizaciones aplicables en forma directa a cada análisis en particular, creo que de algún modo pueden llegar a orientarnos respecto de la dimensión general de algunos problemas.

El dilema al que se ven confrontados los psicoanalistas es el que ya planteaba Freud respecto de las "cosmovisiones", en *Inhibición, Síntoma y Angustia*: "*Dejémoslas [las cosmovisiones] para los filósofos, quienes, según su propia confesión, hallan irrealizable el viaje de la vida sin un Baedeker (1) así, que dé razón de todo*". Ese dilema resulta del hecho de que más allá de declaraciones y declamaciones, está muy metida en la cabeza de todos los psicoanalistas la idea de que desde el psicoanálisis podemos interpretar casi todo.

Según palabras de Echegoyen (el presidente de la IPA que tuvimos los argentinos) en la famosa entrevista que le hicieron junto a Miller en la revista Vertex, el psicoanálisis es una teoría que ofrece "*una perspectiva integral del ser humano*" (opinión que, señalemos al pasar, Miller no consideró pertinente discutir, sea por cuestión de oportunidad, sea por la opinión en sí).

En suma, la situación es la siguiente: por un lado casi no hay psicoanalista que no **diga** que el psicoanálisis no es una cosmovisión, pero por el otro lado, casi no hay psicoanalista que no **piense** que el psicoanálisis es una teoría poderosa que permitiría abordar casi cualquier fenómeno humano. En otros términos, hay una distancia entre enunciados y enunciaciones (cosa que, por supuesto, el psicoanálisis también enseña)

Sabemos que es muy sencillo, diría casi "natural", seguir los pasos contrarios al consejo de Freud. Para ello basta hacer del psicoanálisis, un punto de referencia desde el cual abordar todo, y estaremos haciendo del psicoanálisis una cosmovisión, ya que, de últimas, una cosmovisión no es más que la pretensión de poder ordenar las cosas, todas, desde un solo punto.

De entre las diferentes modalidades por las que el psicoanálisis suele operar como una cosmovisión quisiera señalar dos vías: los usos de la "ética" y los usos del "no saber". Son dos latiguillos, dos referencias muy usadas por los psicoanalistas, en particular para ubicarse respecto de lo social.

Comencemos por el primero de ellos: la cuestión de la ética.

2 - Los usos de la ética

No voy a desarrollar ahora una discusión profunda acerca de la cuestión de la ética.

Simplemente voy a fijar una posición a partir de una frase de Lacan, y voy a desarrollar algunas consideraciones a partir de esa posición (2)

La frase en cuestión se encuentra justo antes del seminario sobre la ética, en la última sesión del Seminario 6 sobre *El Deseo y su Interpretación*. Ahí Lacan dice que "*el análisis no es una simple reconstitución del pasado, el análisis tampoco es una reducción a normas preformadas, el análisis no es una epos, **el análisis no es un ethos**. Si lo comparara con algo, es un relato que sería tal que el relato, él mismo sea el lugar del encuentro del que se trata en el relato*" (el subrayado es mío).

Ya analicé esta referencia, en un artículo que encontraran en la revista *Relatos de la Clínica* (3) (justamente a partir de este fragmento surgió el nombre de esa revista orientada a dar cuenta de la clínica).

Lo retomo ahora por dos cuestiones.

Por un lado porque es una referencia donde Lacan plantea claramente que "**el análisis no es una ética**".

Y por el otro, porque en ese mismo artículo, también hice unos comentarios sobre un libro, comentarios que bien podrían servirnos como primer ejemplo para el tema que nos ocupa hoy.

2.1 - De la ética del psicoanálisis a los fundamentos de la sociedad civil

Se trata de un libro cuyo título es "*Psicoanálisis de los derechos de las personas*", donde se presentan los resultados de la experiencia de trabajo, de un amplio grupo de psicoanalistas, en hospitales públicos e instituciones no gubernamentales.

Uno de los autores de ese libro resume, a mi entender, la pregunta de conjunto: "¿Qué política para el psicoanálisis en las Instituciones?".

Su respuesta no es quizás de las más afortunadas pero, quizás por eso mismo, puede ser muy ilustrativa de ciertos prejuicios u opiniones compartidas por el conjunto: "La orientación de la pregunta hace necesario considerar el lazo social que se funda a partir de la práctica discursiva que hace a un dispositivo. El pase del discurso analítico es verificado por el acto y se soporta en una posición ética que se sostiene por la presencia y el deseo del analista".

Lo que se deduce de este párrafo es que la política del psicoanálisis en las instituciones remitiría a la posibilidad de un pase, de un cambio de discurso, es decir, que se pueda pasar de un discurso a otro, y que a ese discurso al que se pasa sea el analítico.

Pero el problema, justamente, es cómo se presenta y se verifica la posibilidad de ese pase. Y es ahí donde se nos hace difícil entender la frase, porque el recurso retórico de invertir la secuencia de las determinaciones oculta que ahí donde se esperaría la explicación de algo no haya más que la reiteración de una misma afirmación de principios (que por efecto mismo de la repetición se supone quedará asegurada)

Analicemos la frase, paso por paso, siguiendo el orden correcto de determinaciones

- Primer paso: la sola presencia de un "analista" y su deseo ya alcanzan para sostener una posición ética. Dicho de otro modo, el "analista" es un a priori, y su deseo y su presencia fundan una posición ética.
- Segundo paso: tener una "posición ética", nos asegura el "soporte" para el acto que, por supuesto, será "analítico".
- Tercer paso: si tenemos el acto, eso "verifica" el pase del discurso analítico.
- Cuarto paso: si tenemos verificado el pase del discurso analítico, tenemos funcionando su dispositivo como lazo social, aún dentro de las Instituciones.
- Último paso: si tenemos verificado el funcionamiento del dispositivo analítico tenemos confirmado el punto de partida, es decir, hemos confirmado que tenemos la presencia de un analista y su deseo.

Es el perro mordiendo la cola.

Pero lo importante es ver cómo el recurso a la "ética" permite recubrir al "analista" como a priori. Así como en los orígenes de la psiquiatría el médico constituye el campo de la locura a partir de la anticipación de una suposición de saber, aquí se pretende constituir un espacio "analítico" en las instituciones por la sola anticipación que el "analista" haría de su "presencia", su "deseo" y su "ética".

Por eso no nos sorprenderá que la presentación, en la contratapa del mismo libro, culmine en una afirmación como esta: "nos reúne el interés por **la ética del psicoanálisis que hace emerger los derechos de las personas por el acontecimiento de un decir**" (el subrayado con línea es de los autores, el subrayado con negritas es mío).

Más allá del recurso retórico a las asociaciones con Badiou (acontecimiento), y la pretensión de que el "un" del "un decir" remita a lo particular, lo que ahí se plantea es que **de** la ética del psicoanálisis emergen los derechos de las personas. Esto significa que **el psicoanálisis podría operar como fundamento de una sociedad civil** (lo que le otorga un sentido muy diferente al "un" del "**un decir**" que subrayan los propios autores porque ya no remitiría a lo particular de "un decir" sino a lo "bien fundado" que permite que haya "**un decir**").

Y, de hecho, creo que muchas "instituciones psicoanalíticas" responden a esta operatividad. Como denuncia Alan Sokal (4), no son pocas las vertientes del lacanismo que podrían pensarse como una religión laica.

En suma, la deducción es absolutamente lógica: si el psicoanálisis tiene una ética, de una manera u otra la misma será una fuente de inspiración y/o un punto de referencia (para quienes la sostengan) para ubicarse ante cualquier problema.

2.2 - Un psicoanálisis "derrideano"

Quisiera pasar ahora a una idea que plantea Jean Allouch en un libro muy interesante, que se titula "*Etificación del Psicoanálisis. Calamidad*" (5).

Este libro surge a raíz del escándalo que se armó en la presentación, en París, en 1997, del libro de Helena Bessermann Viana, sobre el caso Lobo (un médico, analista en formación en una sociedad de la IPA de Río de Janeiro, que era miembro del ejército o de la policía, y participaba en sesiones de tortura de presos políticos).

Más allá del análisis en particular que desarrolla sobre ese caso, el planteo que hace Allouch que quiero retomar es el de que uno de los nombres de la etificación es la idea de un psicoanálisis derridiano.

Dicho planteo surge de poner en serie esa presentación del libro de Bessermann Viana, en 1997, en París (presentación que fue organizada por René Major y que contó con la participación de Derrida), con otros dos encuentros previos (también organizados por René Major, y donde también, en cada caso, intervino Derrida).

El primero de ellos tuvo lugar en 1981, en Jerusalén, bajo el título de *Geopsicoanálisis*. Allí, Derrida intervino desde la siguiente perspectiva: "*la hipótesis en que me sitúo y en la que creo que ustedes se sitúan históricamente, la de una transformación radical en curso que debería, tarde o temprano, desembocar en la disolución de la IPA fundada por Freud y en su reemplazo por algo distinto, completamente distinto*", es decir, promoviendo la creación de una nueva internacional de psicoanalistas que tuviese "*en vista un nuevo socio psicoanalítico*" (6).

El segundo encuentro tuvo lugar en 1988, en París, organizado por Major y por el Colegio Internacional de Filosofía (de Francia), bajo el título de "*Lacan con los filósofos*". La operación política desarrollada por Major para ese encuentro se encuentra condensada en el título con que intentó presentar su trabajo "*Después de Lacan, ¿existe un psicoanálisis derrideano?*". Como esta intervención constituía el cierre del Coloquio (junto a la intervención del propio Derrida, titulada "Por amor a Lacan") dio lugar a un duro cuestionamiento por parte de Badiou, quien se opuso a que "*en este lugar temporalmente concluyente intervengan el significante 'Derrida' – único filósofo vivo, o 'no clásico', en ser mencionado a todo lo largo del coloquio – y más aún la mención de un posible relevo de Lacan por Derrida hasta el corazón del psicoanálisis mismo, me parece que satura el significado de nuestros trabajos. Pasar por Platón, por Kant, por la filosofía analítica, por Heidegger: ahí están los 'con' cuyo estatus es totalmente diferente, lo sabe usted bien, de aquel del que usted ofrece la marca, sobre todo ya no a modo de un 'con', justamente, sino de un 'en lugar de'*" (7) (subrayado con negritas de Badiou, subrayado con línea mía)

En esta secuencia del 81', 88', 97' se dibuja el proyecto de un relevo, primero de la IPA, y luego de Lacan, por Derrida. Se comprende que un psicoanálisis derridiano implica, forzosamente, la inscripción del psicoanálisis dentro del campo de la Filosofía. Por eso no es de extrañar que, en la presentación del 97, ese proyecto venga a completarse con el relevo del método freudiano por el predominio de cuestiones "éticas" (si hay un tema caro a los filósofos, en la modernidad, ese es el campo de la ética), es decir, con ese tipo de cuestiones que Freud recomendaba que dejáramos a los filósofos.

A esa serie han seguido otros eventos que, obviamente no están referenciados en el libro, pero que quizás podrían incluirse en esa serie. Ese podría ser el caso del encuentro de julio del año 2000, de los Estados Generales del Psicoanálisis, donde también estuvo Derrida (8).

2.3 - Método freudiano vs ética

En ese sentido, este libro de Allouch no deja de apoyarse en otro planteo suyo muy anterior que consiste en plantear que lo que inventa Freud, no es una teoría, sino un método.

En efecto, basta recorrer sus 5 historiales para ver que en ninguno de ellos Freud aplica teoría a un caso, sino que es un método (de la asociación libre y la interpretación) el que acoge al caso. Y la teoría, como ocurrió en la mayoría de esos casos, hubo de adaptarse al caso. Esa es la única manera, de que cada caso, pueda ser un caso. Porque si es teoría que se aplica al caso, la teoría, en tanto común denominador, anula los casos en tanto tales.

Recordemos que en la primera reunión internacional de psicoanalistas, en 1908, en Salzburgo, es decir, en la primera ocasión que se le ofrece a Freud para presentar el psicoanálisis ante un público internacional, allí donde más de uno hubiese esperado una presentación minuciosa de la teoría, lo que presenta Freud es un caso: el del Hombre de las Ratas. Y para ello habla 8 horas sin parar, 8 horas hablando de un caso.

Siguiendo con la idea de que de muestra basta un botón, los remito a una pequeña investigación que hice sobre las referencias a la [anorexia en la obra de Freud](#) (que fue publicado en el segundo número de la revista *Relatos de la Clínica*) (9). Esa pequeña investigación resultó muy interesante porque, como supongo que todos habrán oído, la anorexia suele asociarse a ese conjunto de cosas a las que está de moda llamar "patologías actuales", es decir, una denominación que nos ubica claramente en el campo de los cuadros médicos o psiquiátricos. Ahora bien, lo más llamativo e inmediato de este pequeño recorrido por todas las citas de Freud que, según el índice temático de la edición de Amorrortu, o la traducción de Ballesteros, remiten a la anorexia, es la diferencia entre las situaciones que refieren a un caso o un cuadro médico. Por ejemplo, si toman el caso del Hombre de los Lobos, de la media docena o más de referencias, hay una sola donde dice literalmente anorexia, y es la que corresponde a una referencia a la neurosis que se presenta en las "*niñas que se hallan en la época de la pubertad*", es decir, una referencia a un cuadro. Todas las demás citas corresponden a descripciones de síntomas del hombre de los lobos, y ahí Freud no dice anorexia sino "*perturbación en el comer*".

El punto interesante de esta pequeña investigación es que, además de verificar que lo que suele presentarse como nuevo, muchas veces ya fue visto y presentado hace mucho tiempo, esta diferencia entre caso y cuadro salta inmediatamente a la vista, y permite apreciar (o recordar, una vez más), cuanto tiende uno a alejarse del psicoanálisis cada vez que abordamos las cosas por el lado de los cuadros médicos o psiquiátricos. Leer a Freud implica, en cambio, seguir la descripción de un síntoma hasta poder encontrar la gramática con la cual ese síntoma se inscribe como un caso.

No veo, en cambio, cómo, desde la ética, podría sostenerse un caso.

Y no es el aforismo de la "ética del bien decir" el que me resuelve, al menos todavía, la contradicción que sigo encontrando entre ética y método.

2.4 - Psicoanálisis y posmodernismo

Luego de esta breve excursión por la cuestión del método freudiano, retornemos al problema político del "psicoanálisis derrideano". Yo quisiera extender la crítica de Allouch y señalar, detrás de esa relación entre los psicoanalistas y Derrida, y más allá de los movimientos institucionales que pudieran estar ligados más o menos directamente a la persona misma de Derrida (o Major), como una expresión más general de los intentos de inscripción del

psicoanálisis en el campo de la ética o de los derechos humanos, la confusión que suele plantearse entre psicoanálisis y análisis deconstructivo.

Esta confusión es la que alimenta las proximidades que muchos intentan sostener entre psicoanálisis y postmodernismo (de hecho, casi todas las variantes de postmodernismo derivan del análisis deconstructivista de Derrida).

Voy a proponerles dos ejemplos para medir los efectos de "proximidad".

En primer término, el análisis que, del hombre de los lobos, nos proponen Abraham y Torok. Se trata de dos psicoanalistas de la IPA, muy fuertemente influenciados por Derrida (de hecho el libro lleva prólogo de Derrida). Este análisis nos muestra el extremo al que se puede llegar cuando no hay más límites para la deriva significativa que la fantasía propia de los autores, así como las consecuencias que resultan, en un análisis, de la ausencia de relación con lo real de la enunciación, con algo que haga límite, haga objeto, con la consecuencia que cualquier cosa vale cualquier cosa.

Los remito para eso a un artículo de Marcelo Pasternac, titulado "*Lacan, Derrida y verbario de Abraham y Torok*", publicado en el primer número de la revista *Relatos de la Clínica*, y que luego constituyó uno de los capítulos de su libro "*Lacan con Derrida*" (10).

En segundo término, y aplicando el criterio de "dime con quién andas y te diré quién eres", propondré como ejemplo para nuestro análisis un texto de un historiador posmoderno muy de moda en amplios círculos de psicoanalistas. Se trata de un artículo publicado en el número de abril de la revista *Agenda Imago*, donde el autor analiza la movilización de la gente a la plaza de Tribunales reclamando la destitución de la Corte Suprema. El artículo se ordena en 12 ítems, y le lleva 11 de ellos para llegar a la siguiente conclusión: "*el cambio que la gente requiere en el modo de producción de jueces, no es técnico, sino que comporta una subjetividad judicial distinta*". Pero si alguno espera de esta capacidad de hablar diferente la correspondiente delimitación de una vía acción, habrá de frustrarse porque, sea por razones de espacio, o por las razones que fuera, la conclusión política tendrá tan poco de original como de rica: "*¿Qué modo de aparato de justicia es compatible con la subjetivación de la crisis en Tribunales? Es un problema abierto*". Es decir, el autor habla mucho, pero sigue sin saber qué hacer. El plus de saber que parecía aportar la referencia a una nueva "*subjetividad judicial*" ha resultado totalmente estéril, en la medida en que no delimita nada en concreto.

En realidad, es algo propio del postmodernismo "hablar" mucho para "decir" poco (decir, en el sentido de algo que tenga consecuencias). Y lo mismo vale para cualquier práctica de deriva significativa sin límites, sin bordes.

Este ejemplo nos permitirá hacer el puente hacia la otra de las modalidades, señaladas más arriba, por las cuales el psicoanálisis opera como cosmovisión. Me refiero al uso del "no saber".

3 - Los usos del no saber

Hay una cuestión estrechamente ligada a la infinitud derridiana, al análisis infinito postmoderno: como se piensa la función del no saber.

Les voy a proponer algunos ejemplos para ver cuán de moda está "no saber". Podríamos, incluso, ir más lejos, y señalar que el colmo de la erudición, e incluso de lo "democrático", es no saber. En muchos lugares, si ante algún problema a alguno se le ocurre decir "*yo creo que habría que hacer esto*", rápidamente será tildado de dogmático, de líder iluminado, o cosas por el estilo. Decir "*yo creo que habría que hacer tal cosa*", es decir, correr el riesgo de equivocarse (como no puede ser de otra manera si uno quiere plantear una vía acción, o una alternativa de intervención) parece haberse transformado en una acción tiránica.

Voy a introducir el problema con un primer ejemplo: en una nota de *Clarín*, ya no recuerdo si de febrero o marzo, invitaron a ocho sociólogos para hablar del fenómeno de las asambleas populares y de lo que ocurría, en general, en la Argentina.

¿Cuáles creen Uds. que fueron los sesudos y eruditos comentarios de estos estudiosos de la realidad social? "No sé", "esto es nuevo", "tenemos que estudiarlo", "hay que ver", "se van generando cosas nuevas", etc. Juntan a 8 que se supone que saben, o que al menos se supone que tienen algo para decir (sino, ¿para qué entrevistarlos?), y lo único que obtenemos es una serie de "no sé".

Con buena voluntad podríamos pensar que, objetivamente, ese es el cuadro de situación del problema: que nadie "sabe" o que nadie tiene más cosas para decir que esos 8.

Pero aún en ese caso, hay algo tramposo en ello porque no saber no es igual a decir "no sé".

¿No es este un problema típico de la práctica de concurrentes y residentes de los primeros años? ¿Cómo se hace funcionar el no saber en la clínica?. La primera enseñanza, en cualquier formación clínica, es que no saber no es ni igual a decir "no sé", ni es igual a quedarse callado. Si a algo puede parecerse el "no saber" es al preguntar. El "no saber" es una función que tiene un carácter muy activo.

Y por eso mismo opera como un límite.

El "no saber" no puede ser un complemento. Si es un complemento, es un saber.

El "no saber" solo es tal en la medida en que implica un límite práctico impuesto al saber supuesto, en la medida en que opera alguna inversión o algún vaciamiento de algún saber ya constituido.

Si el "no saber" funciona como un complemento es porque se ha transformado en una mera consigna, es decir, se encuentra del lado del saber. Y eso, justamente, es lo que está de moda: la erudición del "no sé", es decir, hablar mucho, pero siempre como variaciones del "no sé".

3.1 – "¿Por qué no nos entregan el poder?"

Veamos otro ejemplo muy ligado a la palabra corralito y que nos permitirá analizar en forma precisa este uso del "no saber" como un complemento. Se trata de un reportaje que le hiciera el diario *La Nación* a Germán García.

En un momento de dicho reportaje, este psicoanalista, desde una foto que lo presenta sentado en su sillón de analista, junto al diván, dice: *"La idea es que somos impotentes individualmente frente a la confiscación de nuestra plata, de nuestras cajas de ahorro, pero tenemos la posibilidad de juntarnos y eso nos da la sensación de que tenemos potencia, al punto tal de derrocar presidentes. Si es así, si derrocamos presidentes, lo que todavía no se comprende, es porque no nos entregan el poder"*.

El efecto es casi inmediato: parece que G. García estuviese interviniendo desde una cierta exterioridad respecto del discurso político y, poniendo en acto (con esa pregunta final) la función del no saber, marcara límite y cuestionara un saber prejuicioso (y por ende falso) sobre la potencia que podrían tener los fenómenos de masas.

¿Pero es realmente ese efecto de sorpresa de la pregunta final, un efecto de verdad o, como ya lo sabían los sofistas, y también lo saben los políticos, habremos de descubrir que dichos efectos también pueden ser el simple resultado de las astucias de la retórica?

¿Desde donde interviene Germán García? ¿Acaso nadie habría pensado antes que él, en particular entre quienes realizan las movilizaciones, en el problema de la toma del poder?

Si seguimos leyendo el reportaje, lo primero que podremos comprobar es que Germán García no habla desde alguna exterioridad al discurso político, sino desde una explícita posición política, la misma posición política que sostienen los defensores de un recambio político "ordenado" (Carrío, ARI, Frenapo, etc.). Esta posición consiste en suponer que la raíz de la crisis de Argentina sería la corrupción, y que lo que habría fallado serían los mecanismos de participación y control, por parte de la gente, en "comisiones" y otras opciones institucionales tradicionales, al modo en que, según el propio G. García, lo harían los yanquis (lo cual, como leemos en los diarios, no parece haberlos vuelto más inmunes a las mayores defraudaciones y estafas que se hayan visto en la historia de los Estados Unidos y el mundo).

Pero si el problema es la corrupción, entonces el problema no es el régimen de producción capitalista sino las imperfecciones de este último, subsanables con las reformas y adecuaciones que cada cual quiera plantear. En otros términos, Germán García integra ese amplio abanico de posiciones cuyo común denominador es la adhesión a la tesis de Fukuyama sobre el fin de la historia, es decir, la tesis de que el capitalismo es el último estadio de la humanidad y que la transformación de la clase obrera en sujeto de la historia (revolución proletaria), o cualquier otra transformación histórica de régimen social, es una pura ilusión que, como personas adultas y razonables, deberíamos abandonar. Ya no habría posibilidad de cambios históricos, sino solo de reformas parciales.

Pero entonces la pregunta acerca de "*porqué no nos entregan el poder*", en boca de Germán García, no funciona como límite ante un saber eventualmente falso, sino como complemento a un trillado prejuicio político (11). Allí, donde esa misma pregunta, en boca de otros, podría llevar a una reflexión sobre la caducidad histórica de este régimen (es decir, sobre la necesidad de ir más allá de las simples reformas, y sobre las vías para una transformación social radical), la pregunta Germán García oficia más bien como una respuesta que viene a insistir con la cantinela de que "*no se puede*" y que la acción colectiva y organizada de la población solo genera una ilusión de poder.

Cabe preguntarse, sin embargo, cual es la trampa retórica específica de Germán García, porque recién entonces podremos comprender cuál es el uso que ahí se hace del psicoanálisis.

Creo que la trampa (esa misma que genera un cierto efecto de sorpresa), puede encontrarse, como en los chistes, en un cambio brusco de vías en el sentido. Germán García comienza presentándonos algo parecido a un análisis "psicoanalítico" de lo que se ocultaría detrás del fenómeno de la movilización callejera de la gente. Nos recuerda que, desde la psicología individual, el recurso al fenómeno grupal puede tener por finalidad ocultar nuestra impotencia individual, convocando, así, en forma implícita, a la común lectura que probablemente tienen tanto los psicoanalistas, como mucha otra gente en Buenos Aires, imbuida de la cultura analítica, de los textos freudianos sobre la cultura y las masas. Y una vez que nos tiene bien orientados en ese sentido, de golpe nos cambia el escenario, y nos confronta con una pregunta propia de la problemática política. Es decir, pasamos rápidamente de la psicología al problema del poder en el campo de lo social, de modo que el sentido por el que veníamos transitando (ese pseudo saber analítico con el que veníamos "acordando" respecto de la impotencia individual) se vierte en este hueco abierto sorpresivamente, constituyendo como respuesta un silogismo tan sencillo como falso:

- si la acción colectiva no soluciona la impotencia individual,
- y si la acción colectiva no es más que un fenómeno ilusorio que solo sirve para ocultar esa impotencia individual,
- es "lógico" que la acción colectiva herede dicha impotencia individual y sea, a su vez, incapaz de modificar la realidad, o sea inoperante ante la fuerza de los hechos.

Como buenos analistas que hemos asumido la "castración", deberíamos ahora "comprender" porqué la revolución social sería imposible. Y la prueba de ello es que, a pesar de todo lo que haga la gente.... "no nos entregan el poder"!!!!.

La trampa radica, entonces, en darle un estatuto universal a la perspectiva individual desde la cual puede deducirse algún carácter ilusorio o engañoso de los fenómenos de masas. En otros términos, la trampa radica en constituir el nivel de análisis individual en nivel de análisis general y universal, negando el estatuto y las reglas de análisis diferenciados que pudieran tener los procesos colectivos en tanto tales.

Pero la pregunta por el poder no puede abordarse a nivel individual (salvo que pensemos que la política pueda reducirse a un simple juego maquiavélico de conspiración imaginario). Por lo tanto, responder al problema político del poder y de las transformaciones sociales por medio de nuestra impotencia individual es una trampa retórica, que más allá de los efectos que pueda generar en el auditorio, solo viene a repetir una vez más un prejuicio más viejo que la misma humanidad: que de nada sirve rebelarse.

Al pretender constituir el nivel individual y los recursos conceptuales del psicoanálisis en elementos de análisis universales, Germán García hace funcionar al psicoanálisis como una cosmovisión. Y esto en un doble sentido: primero, y como vimos, en tanto hace funcionar al psicoanálisis como complemento de los prejuicios políticos más atrasados. Pero también en el sentido de cómo se autoriza para interpretar a "todos" de la misma manera. Porque hablar de impotencia individual y del recurso a lo colectivo como forma de engañar esa impotencia es algo que, quizás, pueda ser válido en el caso de un paciente en particular (lo cual, habilitaría, eventualmente, y en ese solo caso particular, a una interpretación como esa, en la medida en que, además, la misma se adaptara al caso). Pero suponer algo así para "todos" ya es una generalización que hace suponer que esa "interpretación" es más una posición ideológica de quien la sostiene que una interpretación válida para cada uno en particular.

Como se ve, el lacanismo no es menos inmune que otras corrientes a la repetición del viejo error de erigir los prejuicios del analista en criterios de interpretación.

3.2 – La deriva culturalista

Voy a presentarles un último ejemplo, que funcionará por el absurdo.

Se trata de un artículo titulado "*Para recuperar nuestra identidad*", publicado en el Clarín del 15 de mayo, que aborda los problemas de identidad cultural en Argentina. Voy a leerles algunas de las frases que el propio Clarín ha seleccionado y puesto en negritas, para transmitirles la tónica del artículo:

- "las teorías chocaron contra la realidad"
- "hay problemas de asimetría entre el nuevo mundo y los otros mundos"
- "los pueblos fueron sacrificando su capital máspreciado, su identidad"
- se ha desarrollado una "cultura del desarraigo"
- "las víctimas del modelo globalizador han sido desterradas de nuestra propia patria"
- "hemos perdido nuestro ser social"
- "el precio por la pérdida de la identidad suele ser demasiado alto"

Como ven, arranca con el clásico escepticismo epistemológico que sienta bien a cualquier presentación intelectual, sigue con definiciones y descripciones a tono con el nivel del paso anterior, desenvuelve el conflicto social como un proceso de expropiación y/o destrucción de la cultura y la identidad nacional, y termina tratando de sostener algo parecido a un "basta, no va más", "tenemos que reaccionar". Podemos descartar rápidamente que sea el texto de un

lacaniano, al menos de los que ese adjetivo suele designar como tales, ya que los mismos suelen ser más afrancesados y utilizan un lenguaje más rebuscado. Pero enseguida pensarían en alguien de la cultura, o quizás, en algún psicoanalista postfreudiano, o un sociólogo, etc. En suma, seguramente no lo perciban como algo extraño (12).

Los dejo con la curiosidad (13) de ir a ver quién es el autor... y verán como cualquiera puede decir cualquier cosa y "*está todo bien*", verificaran hasta qué punto, entre los discursos que impregnan los circuitos de los medios de comunicación, no hay límites, no hay diferencias, es todo un mismo *blablabla* culturalista o lingüístico, un parloteo interminable y esterilizante.

4 - El corralito psicoanalítico

Llegando entonces al momento de las conclusiones, me parece que ese es el peligro al que se enfrenta "el psicoanálisis hoy".

Creo que ante el agujero en lo social, los psicoanalistas son convocados por el establishment a participar de esa producción masiva de lo que, en el mejor de los casos, podríamos llamar filosofía política, pero que, en el fondo, no es más que tratar de ocultar ese agujero con una retórica parlanchina y estéril.

A veces me sorprende ver lo difícil que le puede resultar a tantos intelectuales comprender algo tan sencillo como, por ejemplo, que la única manera de parar la escapada del dólar, la hiperinflación y la debacle económica, es expropiar al gran capital y poner bajo control de los trabajadores la banca, el comercio exterior y las empresas privatizadas, así como toda fábrica o empresa que quiebre o cierre (medidas todas incluidas hace mucho en los programas de las asambleas populares y en los programas de las asambleas nacionales piqueteras). En cambio, parece que cualquier elucubración sobre la identidad nacional y la cultura, o cualquier desvarío semántico al estilo de la "subjetividad judicial", parecen atraparlos y seducirlos, como si fuera la expresión mayor de la civilización.

Comprenderán porque ya no nos sorprende que un gran sector de los psicoanalistas franceses haya considerado pertinente firmar, no solo a título personal, sino también, a título de sus instituciones "psicoanalíticas" (14), la declaración emitida, inicialmente, por la Sociedad de Ciencias de Francia, llamando a votar por Chirac porque era el "único candidato republicano".

Nótese, además, que este llamado explícito a votar por Chirac demuestra, por retroacción, que también habrían llamado a votar por Chirac o sus similares todas las veces anteriores, y que el cuento de la "neutralidad" no se sostuvo más que porque el grado de las crisis políticas previas no los asustó tanto como para tener que mostrarse, como esta vez, en toda su impostura.

Creo que ese es el corralito en el que los psicoanalistas no deberían dejarse atrapar.

Y esto por una razón muy sencilla: participar de estas complicidades políticas no es algo que será sin costos. Lo que hoy parece un simple divertimento mañana será pagado caro en términos de una pérdida de transferencia de la gente hacia el psicoanálisis. Obviamente, esto nunca es generalizable en forma absoluta. Supongo que, si no siempre, al menos por mucho tiempo, habrá gente que se quiera analizar.

Pero dilapidar de esta forma la transferencia ganada ante la población, el capital acumulado de prestigio para el psicoanálisis, es algo triste y lamentable, al menos para aquellos que, por una razón u otra, queremos, o estamos comprometidos con el psicoanálisis.

Gracias por vuestra atención.

Notas

1 Los Baedeker, eran unas guías turísticas muy conocidas en tiempos de Freud.

2 Una de las primeras cosas que aprendí, cuando comencé a estudiar a Freud y Lacan, es la importancia que tiene considerar una obra en su conjunto, tratar de sacar, de las contradicciones, sea en Freud como en Lacan, algo que pueda funcionar como síntesis, que responda o resuelva la contradicción, ver qué aporta un elemento a otro supuestamente contradictorio. Por ejemplo, no descartar un "primer" Freud en aras de un "último" Freud, o no descartar un Lacan del "esquema Lambda" en aras de un Lacan de los "nudos", y buscar más bien que aporte cada uno al otro. Esa es una enseñanza que va, sobre todo, en el sentido de lo formal y de los conceptos. Pero más adelante también aprendí que a veces no tiene sentido preocuparse tanto por encontrar esa articulación, por buscar la coherencia, en insistir para que la obra se sostenga siempre, salvando todas sus contradicciones. A veces, puede rendir sus frutos tomar un pedazo y trabajar sobre ese pedazo, sin importar si otro pedazo eventualmente pueda ofrecer algún tipo de contradicción, incluso violenta (eventualmente el asunto será tomar después ese otro pedazo)

3 Ver en <http://www.psicomundo.com/relatos>

4 Demostrando una vez más que de falsedad puede obtenerse verdad

5 Ver en <http://www.psicomundo.com/libros/presentaciones/etificacion.htm>

6 Jacques Derrida, en "*Geopsychoanalyse, Les souterrains de l'institution*", Paris, éditions Confrontation, 1981.

7 Lacan con los filósofos, Biblioteca del Colegio Internacional de Filosofía, Siglo XXI Editores. Por la amenaza de Badiou de retirar su trabajo de la publicación del libro, los organizadores tuvieron que incluir en el mismo las cartas y debates que hubo.

8 El texto de Derrida, "*Etats d'âme*", es la exposición que hizo en ese encuentro

9 Relatos de la Clínica – <http://www.psicomundo.com/relatos>

10 Ver presentación en <http://www.psicomundo.com/libros/presentaciones/derrida.htm>

11 Otra sería la situación en una asamblea piquetera, donde esa misma pregunta no solo no es original, sino que es planteada a menudo como una forma de abordar problemas prácticos y concretos que permitan desarrollar una estrategia política conducente a la caída de este régimen social (es decir, del gobierno de Duhalde, pero también del parlamento y otros órganos de poder) y a un gobierno de trabajadores.

12 ¿Cuánto no tiene de común con este texto la declaración del Movimiento Argentina Resiste, que firmó un gran número de intelectuales y psicoanalistas?

13 Para quienes ya no son auditores sino lectores, digamos que el autor es Aníbal Fernández, el Secretario General de la Presidencia de la Nación, es decir, el vocero de este mismo gobierno que está hundiendo a la nación y su población en la más espantosa catástrofe económica, social y... cultural!!!

14 Ver declaración en <http://www.acheronta.org/acheronta15/lappelde2.htm>

El porvenir de las ilusiones "modernas"

Reconstrucción ampliada y modificada de la exposición realizada en el 3° Encuentro de Cultura y Psicoanálisis "[Globalización y fin de la historia. Aperturas psicoanalíticas](#)", realizado el sábado 6 de julio de 2002 en Santiago de Chile, organizado por la Sociedad Chilena de Psicoanálisis (ICHPA)

1 - Introducción

El tema de este encuentro no deja de ser ambicioso, pues nos confronta con problemas que incumben, no solo al psicoanálisis, sino a la humanidad en general. En efecto, la referencia a la globalización podría mantenernos en un nivel de análisis más bien descriptivo y parcial, pero la referencia al fin de la historia implica de lleno el problema de la transformación de la organización social de la humanidad en su conjunto.

Lo primero que debería llamarnos la atención de esta situación es que la fórmula del fin de la historia se haya hecho famosa en asociación con el nombre de Francis Fukuyama, cuando en realidad remite a un concepto que puede remontarse al menos hasta Hegel (como lo reconoce el propio Fukuyama).

Podría pensarse que ello se debe al peso de los medios de comunicación en la cultura. Y quizás por eso sea tan frecuente, en los debates o discusiones que se han generado en torno a este tema, el uso de un tono despectivo en las críticas que los intelectuales (sobre todo los progresistas) suelen dirigir contra Fukuyama. Cuando leo o escucho esas críticas tengo la impresión que la reacción de estos intelectuales podría expresarse con una frase como esta: "*Desde cuando un simple funcionario yankee podría venir a enseñarle Hegel a la elite pensante y progresista de occidente?*". Sin embargo, por más "funcionario" y/o "yankee" que pueda ser Fukuyama, el hecho es que 13 años después de la publicación de su artículo, la fórmula del fin de la historia sigue asociada a su nombre. ¿Remite ello solamente a algún predominio de los medios de comunicación frente a la intelectualidad más culta? ¿O hay alguna fuerza mayor en el planteo mismo de Fukuyama?

¿Han dado prueba, los organizadores de este encuentro, de un anquilosamiento mental, o un atraso cultural o subordinación intelectual a los medios de comunicación digno de un rápido olvido? ¿O, por el contrario, han dado prueba de agudeza para ubicar los problemas actuales en el centro de este encuentro?

Está claro que no soy él más recomendado de los presentes para emitir un juicio sobre esa decisión de los organizadores, puesto que mi presencia hoy aquí también se debe, en gran medida, a ellos, lo cual anula la supuesta neutralidad desde donde se suele pensar que deben provenir las palabras más sabias.

No obstante, y a riesgo de que se nos acuse de embellecimientos cómplices y mutuos, me atreveré a sugerir la segunda opción. Y voy a decir ya mismo porque pienso eso y, consecuentemente, cuál será el objetivo de mi intervención.

Con todas las limitaciones que cada cual quiera imputarle, y más allá de todo el desprecio con el que cada cual quiera tratarlo, parece que en el planteo de Fukuyama insiste una pregunta que no encuentra respuesta ni solución en ninguna de las críticas que se le han formulado. Esa situación sugiere que, en el fondo, todos los críticos de Fukuyama se equivocan del mismo modo que el propio Fukuyama, o lo que es lo mismo, que todos sus críticos, en el fondo, acuerdan con Fukuyama en lo esencial de su planteo.

Y lo que intentaré mostrar es que este fukuyamismo generalizado es una ilusión moderna a la que podría aplicársele gran parte de las consideraciones que Freud desarrolló respecto de la religión hace 75 años.

2 – Fin de la historia y conflictividad social

¿Qué es lo que plantea Fukuyama?

El planteo de Fukuyama retoma la noción de historia como transformaciones de la organización social, noción desarrollada anteriormente por Hegel y Marx. En ese sentido, si la historia hubiese llegado a su fin es porque, como lo dice el propio Fukuyama, "*el igualitarismo de los Estados Unidos de hoy representa el logro esencial de la sociedad sin clases previsto por Marx*". En otros términos, el régimen económico y político de los Estados Unidos constituiría el desarrollo último de la organización social, el estadio final donde habrían quedado resueltas las contradicciones esenciales de la sociedad. Decir "fin de la historia" es equivalente a decir que ya no habrá transformaciones sociales de fondo (o, a la inversa, solo hay historia si, y solo si, hay transformaciones sociales de fondo).

Como lo señaló el propio Fukuyama desde un principio, esto no significa que no vaya a haber más conflictos sociales o diferencias culturales, o que no vayan a haber crímenes o guerras. Lo que significa es que el capitalismo y la democracia liberal constituyen el último estadio en la evolución social y que, por lo tanto, todo lo que puede esperarse del futuro es el inexorable proceso de extensión de esa organización social desde los países centrales hacia el resto de los países donde aún perduran formas atrasadas de organización social.

Queda descartado del horizonte de los hombres la necesidad de una nueva transformación global y general de la sociedad, es decir, queda descartada la perspectiva de la revolución proletaria, en la medida en que, justamente, las necesidades a las que podría responder esa transformación social ya estarían satisfechas por el régimen actual.

La particularidad en el razonamiento de Fukuyama (¿por influencia de su condición de funcionario del Departamento de Estado norteamericano?) radica en pensar la lucha de clases (es decir, la raíz de la conflictividad social que plantea la necesidad de la revolución proletaria) en términos de geopolítica, es decir de confrontación de Estados, asociando a cada Estado a un "sistema de gobierno": democracia liberal, fascismo o comunismo. Por eso Fukuyama deduce el fin de la lucha de clases y el fin de la historia a partir de la derrota de Hitler, la caída del muro de Berlín y el hundimiento del régimen burocrático estalinista de la ex URSS. Esta serie de hechos consagran, para Fukuyama, el triunfo del primer sistema ante los otros dos e implican que el fin de la guerra fría es equivalente al fin de la lucha de clases y al fin de la historia.

No obstante, me parece que esta "deformación profesional" en el análisis de Fukuyama no alcanza a quitarle la fuerza o radicalidad que su planteo conserva (aunque más no sea en la continuidad de la expresión "fin de la historia" y la referencia a Hegel y Marx). En otros términos, más allá de los argumentos y razonamientos que esgrima Fukuyama, creo que la fuerza de su planteo radica en la insistencia de la pregunta que conlleva: ¿es el modo de producción capitalista el último estadio en la evolución de la organización social de la humanidad?, ¿ha dado respuesta el capitalismo y la democracia liberal a las necesidades de la humanidad?

Podremos juzgar, entonces, las críticas que se le hacen a Fukuyama, evaluando cómo las mismas responden, o no, a dicha pregunta.

En ese sentido, lo primero que podremos verificar es que la inmensa mayoría de esas críticas funcionan a partir de un llamativo "desplazamiento".

Tomemos como ejemplo a uno de sus críticos más "coherente" (según palabras del propio Fukuyama). Me refiero a Samuel Huntington, el sostenedor de la fórmula del "choque de civilizaciones".

Según este autor, la política mundial posterior a la guerra fría seguiría presentando líneas de falla, conformadas ahora, por cinco o seis zonas culturales importantes, que podrían coexistir, pero nunca convergir, en la medida en que carecen de "valores compartidos". En consecuencia, más que avanzar hacia un único sistema global, el mundo permanecería enfangado en un "choque de civilizaciones".

En otros términos, apoyándose en la propia "deformación" geopolítica de Fukuyama, su contrincante **desplaza el problema de la conflictividad desde el terreno de la historia y las revoluciones sociales al terreno de la cultura**. Por lo tanto, para Huntington, de un modo mucho más burdo que en Fukuyama, el "fin de la historia" ya no remite al problema del desarrollo de las fuerzas productivas y a la conflictividad que resulta entre dicho desarrollo y las formas históricas de la organización social, sino al fin de cualquier tipo de conflicto. Es decir, **se opera una metáfora por la cual el "fin de la historia" adquiere el sentido de un "fin de la conflictividad social"**. El problema ya no es la historia, el problema pasa a ser la "conflictividad" en forma abstracta.

Veremos que este pequeño desplazamiento es fundamental, y que es común a casi todas las críticas que se le hacen a Fukuyama, a pesar de que el propio Fukuyama había descalificado desde el principio este tipo de críticas al señalar que el fin de la historia no debía equipararse con el fin de los conflictos entre los seres humanos (sobre todo para todo el periodo que aún requerirían la democracia liberal y la economía de mercado para expandirse a la totalidad del planeta)

Veamos cuales son las dos consecuencias inmediatas de este desplazamiento:

- En primer término, que esas críticas dejan intacto el núcleo del planteo de Fukuyama, es decir, la suposición de un triunfo histórico del modo de producción capitalista (lo cual se acompaña de la habitual adhesión, de parte de estos críticos, a la vigencia de la democracia liberal y la economía de mercado)
- En segundo término, el hecho sorprendente de que, al asignar la causa de la conflictividad social a las diferencias culturales, de un modo u otro, todos estos críticos revelan una aspiración a una "sociedad sin conflictos", es decir, su adhesión al aspecto más idealista y ridículo de la teoría fukuyamista del fin de la historia (retomaremos esto más en detalle cuando veamos, específicamente, el tema de las ilusiones "modernas")

Verifiquemos esto en otro ejemplo.

Para ampliar el espectro, crucemos el océano y tomemos las palabras de un argentino residente en Francia, típico intelectual progresista y occidental, Ernesto Laclau. En un reportaje reciente al diario Clarín decía: "*Cuando uno pensaba el sujeto emancipatorio a principios del siglo XX pensaba en la clase obrera, pensaba en una simplificación de la estructura social bajo el capitalismo. Era un discurso en torno de la homogeneización y la eliminación progresiva de las diferencias. Hoy ocurre lo contrario: hay una explosión de diferencias y el problema político fundamental es cómo reunirlos en un proyecto de emancipación más global. Desde el punto de vista de la izquierda, el desafío ahora es **seguir ampliando los niveles de acceso de los excluidos** y, a la vez, **encontrar un discurso político articulador para la enorme proliferación de diferencias**" [1] (subrayado mío).*

Queda claro que si el sujeto emancipatorio ya no es la clase obrera y que si la perspectiva es "*ampliar los niveles de acceso*", eso quiere decir que el tiempo de las revoluciones se ha terminado y solo caben correcciones y reformas, en perfecta consonancia con lo que, para

Fukuyama, es el periodo de expansión y generalización de la democracia liberal y la economía de mercado al conjunto del planeta.

A pesar de su lenguaje europeo y moderno (que implica, por ejemplo, el uso de referencias marxistas), Laclau produce el mismo desplazamiento que señalábamos más arriba, y se ubica en el terreno de las problemáticas culturales ("*encontrar un discurso político articular para la enorme proliferación de diferencias*"), es decir, acuerda con Fukuyama en la cuestión de fondo del triunfo histórico del modo de producción capitalista.

Volviendo al planteo de Samuel Huntington sobre el "choque de civilizaciones", es interesante ver la respuesta que da Fukuyama a la revitalizada idea de una lucha más amplia entre civilizaciones, especialmente entre el Islam y occidente, partir del atentado del 11 de septiembre. A pesar de sus consabidas distorsiones geopolíticas respecto del sentido de lo que es un cambio social, sigue sosteniendo este elemento como elemento central para todo juicio, y con mucho menos verborragia, así como con mucho más marxismo que el que pretende manejar un Laclau, Fukuyama puede responderle a Huntington que el atentado del 11 de septiembre no alcanzó "*el nivel de **hecho histórico***" (subrayado mío), es decir, no implicó una transformación de fondo, o importante, de la organización social económica y política: "*Seguimos estando en el fin de la historia porque sólo hay un sistema de Estado que continuará dominando la política mundial, el de Occidente liberal y democrático. Esto no supone un mundo libre de conflictos, ni la desaparición de la cultura como rasgo distintivo de las sociedades (en mi artículo original señalé que el poshistórico seguiría presenciando actos terroristas y guerras de liberación nacional)*" [2].

En otros términos, para Fukuyama lo que importa no es la conflictividad o las diferencias en sí mismas (por impactantes que puedan ser), sino el carácter histórico de los hechos, es decir, su relación con las fuerzas principales del desarrollo social.

3 – Capitalismo y derechos humanos

Pero hay algo más que quisiera subrayar en este texto, donde Fukuyama discute las interpretaciones sobre el atentado del 11 de septiembre. Un poco más adelante dice: "*la fuerza primordial en la historia humana y la política mundial no es la pluralidad de culturas sino el avance general de la modernización, cuyas expresiones institucionales son la democracia liberal y la economía de mercado. El conflicto actual no es parte un choque de civilizaciones, mas es sintomático de una acción de retaguardia por parte de quienes se sienten amenazados por la modernización y, en consecuencia, por su componente moral: **el respeto por los derechos humanos***" [3] (subrayado mío).

Este punto me parece interesante porque un planteo típico del progresismo es la defensa de "*un capitalismo con derechos humanos*". El progresismo suele dirigir sus críticas contra los excesos y defectos de lo que acostumbran llamar "*neoliberalismo*" o "*capitalismo salvaje*", como opuestos a las posibilidades que ofrecería un "*capitalismo humanitario*". Pero ese es también el punto de vista de Fukuyama. De hecho, cualquier planteo político de "*capitalismo humanitario*" es equivalente a una adhesión a los principios de la política internacional de los Estados Unidos.

Como buen teórico de dicha política, Fukuyama repite la vieja operación de la doble metáfora naturalista y jurídica que ya se utilizara para fundar al sujeto del derecho burgués hace mas de dos siglos [4].

Veamos como procede su razonamiento:

- Paso 1: la última fuente de derechos es la naturaleza
- Paso 2: existe un substrato de "humanidad" común a todos los hombres, es decir, natural, y por ello mismo, universal

- Paso 3: si los derechos humanos son la expresión en lo jurídico de ese substrato universal y natural, ¿no deberíamos exigir su implementación en todo tiempo y lugar?

Por eso no debería sorprendernos que, en aras de estos principios morales, Fukuyama desconfíe, por ejemplo, de las consecuencias que implicarán los desarrollos en biotecnología:

*"Creo que los seres humanos son, en un grado aún mayor que los ecosistemas, conjuntos naturales complejos y coherentes, cuya evolución ni siquiera estamos comenzando a entender. Más aún, **tenemos derechos humanos a raíz de esa naturaleza específicamente humana**. Tal como dijo Thomas Jefferson hacia el final de su vida, los norteamericanos gozan de iguales derechos políticos porque la naturaleza no dispuso que determinados seres humanos nacieran con monturas sobre sus espaldas, listos para ser montados por congéneres mejores que ellos. Una biotecnología que busque manipular a la naturaleza humana no sólo corre el riesgo de sufrir consecuencias imprevistas sino que puede minar también la propia base de los derechos democráticos igualitarios" (subrayado de Fukuyama, negritas mías)*

4 – La realidad de la catástrofe capitalista

Me parece que la única crítica coherente con relación a Fukuyama es aquella que pudiese plantear el agotamiento del modo de producción capitalista, la catástrofe humana a la que dicho modo de producción nos conduce, y la necesidad histórica de una revolución social que permita una transformación económica y política de la sociedad en su conjunto.

Cualquier desplazamiento al terreno de las diferencias y conflictividades culturales implica una concesión sobre este punto que revela un acuerdo político de fondo con Fukuyama y la política internacional de una u otra variante del imperialismo.

Es una situación muy propia de aquellos que viven en algún estamento, zona o periodo de estabilidad económica y con sus principales necesidades satisfechas. Pero basta vivir la experiencia social del descalabro de la ex Unión Soviética, la catástrofe humanitaria de África, las consecuencias de la crisis económica en el Sudeste asiático, o ahora, las consecuencias de la crisis en Argentina, que se propaga a Uruguay y Brasil, etc., etc., para darnos cuenta que algo no marcha bien, y que los problemas no se limitan a alguna injusticia distributiva.

El centro del problema, incluso, no se encuentra en esta serie de países marginales que he mencionado, sino en los propios Estados Unidos. El hundimiento bursátil que se viene produciendo desde el famoso pico de principios del año 2000, cuando el índice del Dow Jones superó los 10.000 puntos, ha provocado una pérdida patrimonial de 6 billones de dólares. ¿Y quiénes pierden con esos 6 billones de dólares? La clase media norteamericana, en un proceso confiscatorio de dimensiones muy superiores al que se haya realizado en cualquier país periférico. Hay Estados como el de California o el de Nueva Jersey que están mucho más quebrados que la Argentina o Nigeria, motivo por el cual, esos Estados, al igual que otros que componen los USA, han dejado de realizar los aportes a los fondos de pensión, provocando un agujero que las publicaciones especializadas estiman en 60 veces más que la quiebra del monopolio Enron, que hundió a sus acreedores en 40.000 millones de dólares. En otros términos, el agujero del sistema financiero de previsión social de los EE.UU sería de 2 billones 400 mil millones de dólares. Y podría seguir con la quiebra del WorldCom, los desfalcos de la AOL-Times Warner, etc., etc.

¿Quién va a cargar con esa monumental quiebra?

Creo que es importante comprender que el centro de la crisis se encuentra en los propios Estados Unidos (no porque Estados Unidos sea geográficamente centro de algo, sino porque New York es la Roma del capitalismo, y la crisis es la crisis del capitalismo), y que es desde ahí que se generan las catástrofes que están hundiendo a la humanidad en la barbarie.

¿Alguno vio de cerca lo que es a un niño morir por desnutrición?

Pues eso es lo que ocurre por millones en este planeta donde el capitalismo, según Fukuyama y el conjunto del establishment político, incluido el progresista, estaría resolviendo los problemas de la humanidad.

Para completar este ítem, señalemos que si la intelectualidad y el establishment político juegan a negar esta realidad, ese no es el caso de los propios capitalistas, quienes tienen otros intereses en el asunto y son perfectamente conscientes del problema. Hace ya más de dos años que el Banco Internacional de Basilea (el equivalente a un Banco Central Mundial, puesto que reúne a todos los bancos centrales del mundo), señalaba en un informe que *"la economía global se encuentra al borde del abismo"* que resultaría de *"un rebalanceo global horrible, focalizado en un derrumbe del dólar"* (que es justamente lo que está ocurriendo actualmente con la fuga de capitales desde los Estados Unidos)

5 – Una extrapolación freudiana sobre la ética

Una pregunta que podría plantearse es porqué, si los propios capitalistas son conscientes de la catástrofe que se avecina, los intelectuales, y en particular los progresistas, prefieren seguir la política del avestruz y negar lo innegable.

Este es un tipo de preguntas que nos lleva, muy a menudo, a trampas y pantanos. El principal problema con que nos confronta es que cualquier respuesta que se pretenda ofrecer debe precisar, primeramente, que tipo de sujeto toma en cuenta. Es decir, se plantea el problema del límite y validez de las extrapolaciones psicoanalíticas a grupos de personas.

Personalmente, suelo dejar esas preguntas en manos del discurso del materialismo histórico, que tiene su consistencia, coherencia y experiencia para dar cuenta de los fenómenos sociales. Siempre me ha resultado problemática la extensión y aplicación de conceptos psicoanalíticos a fenómenos grupales: tengo la impresión de que cada iniciativa en ese sentido termina en un fracaso estrepitoso, en un cocolicho sin consistencia.

No obstante, hoy me permitiré hacer un pequeño ejercicio de extrapolación freudiana, a ver qué da.

Como seguramente saben, la última década en la vida de Freud ha estado marcada por sus abordajes de la cultura. Ya había habido algunos antecedentes, como por ejemplo con *Tótem y Tabú*, pero a partir de 1927, con la publicación de *"El porvenir de una ilusión"*, comienza una serie de grandes textos: *"El malestar en la cultura"*, *"Moisés y la religión monoteísta"*, la última de sus *"Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis"*, etc.

Según nos cuenta el propio Freud en su presentación autobiográfica, *"tras el rodeo que a lo largo de mi vida di a través de las ciencias naturales, la medicina y la psicoterapia mi interés regresó a aquellos problemas culturales que una vez cautivaron al joven apenas nacido a la actividad del pensamiento"*.

El punto de conflicto esencial radica, según Freud, en que *"todo individuo es virtualmente un enemigo de la cultura que, empero, está destinada a ser un interés humano universal"* [5]. En consecuencia, se establecerá una relación conflictiva, o al menos problemática, entre aquello que sea lo más propio del individuo y aquello que sea lo más propio de la cultura. Para el individuo, lo más propio es lo que Freud llama los *"deseos pulsionales"* [6] (el incesto, el canibalismo y el gusto de matar). Para la cultura tenemos que *"en ningún otro rasgo creemos distinguir mejor la cultura que en la estima y el cuidado dispensados a las actividades psíquicas superiores, las tareas intelectuales, científicas y artísticas, el papel rector atribuido a las ideas en la vida de los hombres. En la cúspide de esas ideas se sitúan los sistemas religiosos"* [7].

Según Freud, "la principal tarea de la cultura, su genuina razón de existir, es protegernos de la naturaleza". El elemento central o principal de esa "protección" radica en el desarrollo de nuestro conocimiento de dicha naturaleza y su dominio o control.

Pero la cultura también ofrece lugar para una protección más fantasiosa que real: "las representaciones religiosas provienen de la misma necesidad que todos los otros logros de la cultura: la de preservarse frente al poder hipertrófico y aplastante de la naturaleza" [8]. Motivo por el cual Freud señala que puede darse este curioso resultado: "justamente las comunicaciones de nuestro patrimonio cultural que podrían tener para nosotros el máximo valor, pues su misión es esclarecernos los enigmas del universo y reconciliarnos con las penas de la vida, justamente ellas, decimos no pueden aducir sino los más débiles testimonios en su favor" [9]. Es decir que esas representaciones, "que se proclaman enseñanzas, no son decantaciones de la experiencia ni resultados finales del pensar", sino ilusiones. Según Freud, "llamamos ilusión a una creencia cuando en su motivación esfuerza sobre todo el cumplimiento de deseo" [10], es decir, en la ilusión prevalece la motivación del cumplimiento de deseo antes que la objetividad y realidad.

Como la crítica a la religión ha sido algo ya muy remanido, les propongo que veamos la aplicación de estas consideraciones a las cuestiones éticas, abordando un pequeño ejemplo de nuestra cotidianeidad intelectual.

Para Freud, "la institución de un orden ético del universo asegura el cumplimiento de la demanda de justicia tan a menudo incumplida dentro de la cultura humana" [11].

¿Habrán leído esto las veinte destacadas "personalidades" del mundo que fueron convocadas por la UNESCO, a principios del 2002, para meditar sobre el futuro de los valores morales?

De ese cónclave participó gente como Paul Ricoeur, Jean Baudrillard, Edgar Morin, Gianni Vattimo, Julia Kristeva, etc. Un informe del mismo fue redactado por Jerome Binder (Director de Estudios Prospectivos de la UNESCO) y Jean-Joseph Goux (Profesor de Filosofía de la Universidad de Rice, Texas), y publicado en los principales diarios del mundo (en Argentina, en el Clarín del 13 de mayo)

El punto de partida de nuestros filósofos es la "caída" de las pretensiones de universalidad y eternidad que han sufrido los valores morales. Se acabó el tiempo en que un Voltaire podía decir que "solo hay una moral, de la misma manera que solo hay una geografía", y esta "caída" se debería, principalmente, a la revelación del origen absolutamente humano de esos principios, lo cual entraña su inmediata relativización.

Viendo las cosas hasta aquí alguno podría pensar que este cónclave de personalidades ha leído a Freud y se apresta a extraer reflexiones de esa enseñanza. Pero no, la conclusión del informe será la postulación de nuevos valores para lo que denominan una "ética del futuro" que "vuelva a dar un sentido a la aventura del ser humano". "Una ética del futuro semejante ya ha sido esbozada por la considerable evolución de tres conceptos: la **responsabilidad**, que antaño se orientaba hacia nuestras acciones pasadas y hoy en día se refiere en gran parte a las posibles consecuencias de nuestras acciones presentes; el **principio de precaución**, que nos enseña que la Tierra, las sociedades, la especie humana y la biosfera son perecederas y que por consiguiente, su suerte futura depende en gran medida de nosotros; la **noción de patrimonio**, que al extenderse a todas las culturas y al conjunto de la naturaleza ha dejado de ver un simple resto del pasado para convertirse en vector mismo de su transmisión a las generaciones venideras" [12]. Estas son las "soluciones" o "respuestas" que nos ofrecen estas personalidades para contrarrestar los fraudes y estafas tipo WorldCom (*responsabilidad*), las guerras de Afganistán e Irak (*principio de precaución*) o el calentamiento de la tierra, las inundaciones, la deforestación, la manipulación genética (*noción de patrimonio*).

El vicio de este razonamiento radica en la generalización misma del planteo de la caída de los valores morales como fuentes de certidumbres. En otros términos, es esa misma

generalización la que los lanza a una nueva proyección idealista, en la medida en que no les permite tomar debida nota de los campos y personas concretas de donde surgió la crítica a ese idealismo moral. Es de suponer que para esta gente, reconocerle al materialismo dialéctico o al psicoanálisis (entre otros campos), y a Marx o a Freud (entre otras personas), aquella histórica función, sería pecar de un clasicismo poco acorde con los clichés culturales del posmodernismo. ¿Pero qué otros campos, aparte de estos, han aportado tanto a esa caída de los valores éticos?

Ahora bien, si el materialismo dialéctico y el psicoanálisis han sido los elementos principales en la "caída" de los valores éticos es porque no se sustentan en ese tipo de valores sino sobre ciertas prácticas. Esos campos no obtienen sus certidumbres por la proyección de un ideal sino a partir de los resultados, siempre a posteriori, de su acción práctica. La lucha de clases no es un valor ético sino un método de análisis para orientar la acción política. Del mismo modo el inconsciente no es un valor ético sino el nombre que le damos a los efectos de la aplicación de un método de análisis en el marco de un dispositivo.

Pero como la perspectiva de una práctica y de una transformación está excluida del pensamiento de nuestros autores, su razonamiento no puede ir más allá de algunas generalizaciones para luego seguir repitiendo los mismos errores que pretendían criticar, en la medida en que no hay ningún real que haga límite a sus divagaciones y solo importe lograr unos simples cambios de forma.

Una clara medida de la debacle intelectual de esta gente se expresa en párrafos como este: *"Actualmente no hay un patrón fijo de los valores, sino que todos ellos fluctúan en un vasto mercado donde sus cotizaciones suben y bajan al ritmo de los caprichos, pánicos y envites más subjetivos"*. ¿Qué diferencia esta antropomorfización de los "mercados" de la antropomorfización de los elementos meteorológicos (trueno, lluvia, etc.) que podían hacer los hombres primitivos?

O por ejemplo cuando dicen que *"la información instantánea ha suplantado el sentido de la historia y el reconocimiento de sus tendencias a largo plazo que han llegado a ser indescifrables"*. ¿Es con esta renuncia al entendimiento y doblegándose ante los hechos como si estuviesen consumados que esta gente pretende justificar su posición de "personalidades" en el campo de la intelectualidad y la razón?

¿Cómo no reconocer en la inconsistencia de estas elucubraciones "éticas" y en esta incapacidad para entender la propia acción de los hombres, la misma insuficiencia objetiva y el mismo exceso de fantasía con que Freud caracteriza a las ilusiones?

Quizás lo que esta gente señala como un problema no sea más que la confesión de sus propios anhelos, cuando dicen que *"cada uno de nosotros se ve compelido en su vida personal a crear por lo menos su propia existencia, es decir a inventar un estilo de vida"*, porque si hay algo que caracteriza a los tiempos modernos es la creciente homogeneidad cultural y de los "estilos de vida", así como la creciente interdependencia de todas las esferas de la vida social.

6 – Las ilusiones modernas

Está claro que, a nivel de la gran masa del pueblo, sigue siendo siempre la religión la principal ilusión.

En cambio las ilusiones que predominan en las clases medias y los intelectuales, parecen ser de características más laicas, al modo de los valores éticos, o cualquier otra retórica que permita la ilusión de "escapar" a la tragedia capitalista. El fin de la historia que nos cuenta Fukuyama es un cuento que, en el fondo, ha sido adoptado por la mayor parte de la intelectualidad, incluida la progresista, donde, como lo muestra el ejemplo de las personalidades reunidas por la UNESCO, la ilusión laica consiste en mantener la reflexión

llamada erudita en los ámbitos de la metafísica (ética), de las deconstrucciones lingüísticas y literarias, y, en general, de las derivas postmodernas.

De alguna manera, las palabras del interlocutor que se inventa Freud, parecen ser válidas: "*Si pretende eliminar la religión de nuestra cultura europea, sólo podrá conseguirlo mediante otro sistema de doctrinas, que, desde el comienzo mismo, cobraría todos los caracteres psicológicos de la religión, su misma sacralidad, rigidez, intolerancia, y que para preservarse dictaría la misma prohibición de pensar*".

De hecho, la intelectualidad, y en particular la progresista, ha podido prescindir de la religión pero solo a cambio de una nueva ilusión, para el caso, la deriva infinita del posmodernismo, que le permite seguir creyéndose dueña de sus actos.

Alguno podría argumentarme que no son el fukuyamismo generalizado y el posmodernismo las ilusiones modernas sino los supuestamente perimidos discursos del materialismo histórico y la revolución proletaria.

Está claro que en todo discurso, y en toda persona, hay alguna cuota de ilusión. De hecho, hoy podemos reconocer que la confianza que Freud tenía en la ciencia no dejaba de tener su cuota de ilusión.

Pero así como Freud señala que "*a la larga nada puede oponerse a la razón y a la experiencia, y la contradicción en que la religión se encuentra con ambas es demasiado palpable*" [13], análogamente podría decir que la contradicción en que se encuentran el fukuyamismo generalizado y los discursos posmodernos respecto de la razón y la experiencia también es demasiado palpable.

Como he señalado en otras intervenciones y otros trabajos, lo que me preocupa de este problema es el alineamiento de parte de muchos psicoanalistas en este campo de ilusiones, y las consecuencias que esto tiene en términos de ideologización y descalificación del psicoanálisis en general. Por eso me opongo tenazmente a cualquier confusión que juegue con la inclusión del psicoanálisis en el campo de la ética, de los derechos humanos, o de cualquier otra variante política que pueda adoptar el fukuyamismo intelectual, y en particular el progresista.

*"No importa cuán a menudo insistamos, y con derecho, en que el intelecto humano es impotente en comparación con la vida pulsional. Hay algo notable en esa endeblesz; **la voz del intelecto es leve, mas no descansa hasta ser escuchada**. Y al final lo consigue, tras incontables, repetidos rechazos. Este es uno de los pocos puntos en que es lícito ser optimista respecto del futuro de la humanidad, pero en sí no vale poco"* [14] (subrayado mío).

Notas

(1) [Reportaje a Ernesto Laclau](#) en el Diario Clarín del 27 de julio de 2002

(2) F. Fukuyama, "*Seguimos en el fin de la historia*", http://elpais.com/diario/2001/10/21/opinion/1003615207_850215.html

(3) F. Fukuyama, "*No hay choque de civilizaciones*", La Nación, noviembre 2001, <http://www.lanacion.com.ar/354542-no-hay-choque-de-civilizaciones>

(4) Ver "*El loco de la república*" de Dominique Laporte, en los números 7 y 8 de Ornicar?. Ver también

(5) Sigmund Freud, "*El porvenir de una ilusión*", Obras Completas, Ed. Amorrortu, Tomo XXI, página 6. Esta afirmación, por supuesto, es por demás discutible. Creo que es evidente que en Freud la psicología de las masas siempre se desprende de la psicología individual.

(6) Es todo un problema precisar qué serían estos "deseos pulsionales". Pero por ahora, vamos a quedarnos en ese mismo nivel de ambigüedad o malentendido en que se maneja Freud.

(7) Sigmund Freud, "*El malestar en la cultura*", Obras Completas, Ed. Amorrortu, Tomo XXI, página 92/3

(8) Sigmund Freud, "*El porvenir de una ilusión*", Obras Completas, Ed. Amorrortu, Tomo XXI, página 21

(9) Ídem, página 27

(10) Sigmund Freud, "*El porvenir de una ilusión*", Obras Completas, Ed. Amorrortu, Tomo XXI, página 31

(11) ídem, página 30

(12) Jérôme Bindé y Jean-Joseph Goux, "[Cómo armar una ética del futuro](#)", Clarín del 13 de mayo de 2002

(13) Sigmund Freud, "*El porvenir de una ilusión*", Obras Completas, Ed. Amorrortu, Tomo XXI, página 53

(14) Sigmund Freud, "*El porvenir de una ilusión*", Obras Completas, Ed. Amorrortu, Tomo XXI, página 52



Michel Sauval nació en Montevideo, Uruguay, de padres franceses, lo que le ha habilitado dos lenguas y dos nacionalidades: Francia y Uruguay. En los 70 emigró a la Argentina, a la ciudad de La Plata, en cuya Universidad Nacional estudió, se recibió de Ingeniero Electricista (con "medalla de oro" al mejor promedio), fue Profesor en la Facultad de Ingeniería (en la cátedra "Teoría de las Máquinas Eléctricas") y trabajó como investigador en el IITREE (*Instituto de Investigaciones Tecnológicas para Redes y Equipos Eléctricos*, dependiente de la UNLP) durante toda la década del 80.

Pero esa profesión no sería su destino. Comenzó a estudiar Historia del Arte en la Facultad de Bellas Artes (entre 1984 y 1987), hasta que la circunstancia del encuentro con un psicoanalista (como respuesta a una consulta) le dio otro cauce a sus síntomas y su historia. Luego de un primer análisis, estudió Psicología en la Universidad Nacional de Buenos Aires (haciendo la carrera en 3 años: entre agosto de 1984 y diciembre de 1987).

Fue docente en las cátedras de "Psicopatología" y "Escuela Francesa" en la

Universidad Nacional de La Plata, y participó de la vida institucional psicoanalítica en La Plata, hasta 1992, cuando se mudó a Buenos Aires, donde reside y desarrolla su práctica desde entonces.

En 1995 fundó la revista [Acheronta](#) (cuya dirección ejerce desde entonces), y poco después, el portal [PsicoMundo](#), en torno al cual se ha desarrollado una de las experiencias editoriales psicoanalíticas más importantes de la Internet de lengua latina (entre cuyas áreas cabe destacar el Programa de Seminarios por Internet, [EduPsi](#)).

Ha dictado seminarios y publicado numerosos artículos y trabajos.

Practica el [psicoanálisis](#) en Buenos Aires y La Plata

ISSN-0329-9147
Acheronta
Revista de Psicoanálisis y Cultura
www.acheronta.org

psiconet.com
psicomundo.com
PsicoMundo
La red psi en Internet

EduPsi.com