



Ricardo Aveggio

El malestar y el goce en la sociedad del rendimiento

Un ensayo sobre psicoanálisis de
orientación lacaniana y las ideas de
Byung-Chul Han

aún

© Ricardo Avezgio, 2020

© Ediciones Aún, 2020

ISBN 978-956-401-654-2

Fotografía de portada:

© Berenice Abbott, 1938

Tempo of the City: I. Fifth Avenue and 44th Street, Manhattan

The Miriam and Ira D. Wallach Division of Art, Prints and Photographs:
Photography Collection, The NY Public Library

<http://digitalcollections.nypl.org>

Ricardo Aveggio

El malestar y el goce en la sociedad del rendimiento

Un ensayo sobre psicoanálisis de orientación lacaniana
y las ideas de Byung-Chul Han

aún

Presentación

Todo escrito tiene sus circunstancias, más aún aquel que trata sobre los modos de goce en sociedad. Este ensayo tiene, además, un antecedente directo: se trata de una intervención preparada para la Quinta Jornada del diplomado «Intervenciones psicoanalíticas en instituciones de salud» de la Pontificia Universidad Católica de Chile, cuyo título fue «Psicoanálisis e institución: nuevas formas de malestar en la cultura», realizada el 24 de noviembre del 2017. En «Lo real y el malestar en la cultura: sobre el síntoma en la sociedad del rendimiento» —así llamé mi presentación de entonces— comencé a materializar el interés que me llevó a investigar, durante el 2017, el lugar del malestar en la cultura actual. Luego, durante el primer semestre del 2018, dediqué algunas clases del seminario de enseñanza declarada en la nel-Santiago, denominado «Lo real en la práctica analítica», a la pregunta acerca del lugar de lo real en el malestar en la cultura y el síntoma social. Sin embargo, fue antes, durante el 2016, cuando comencé a leer a Byung-Chul Han, de quien me sorprendió, además de su estilo, la posibilidad de realizar una crítica a las consecuencias del neoliberalismo sin sostenerse en las trincheras ideológicas clásicas contra el capitalismo.

A lo anterior se sumó el debate abierto al interior de la Asociación Mundial de Psicoanálisis el año 2017 en torno a las crisis políticas en curso en diversos países, también respecto de sus consecuencias para nosotros, los miembros. Dicho debate culminó en la propuesta de Jacques-Alain Miller de considerar las incidencias del psicoanálisis en lo político.

Este ensayo surgió, entonces, como un grano de arena para la reflexión sobre la lectura psicoanalítica de lo social, lo político y sus síntomas. Es una puesta en acto de mi transferencia con Jacques-Alain Miller, a quien, sin conocer personalmente, agradezco los años de trabajo sostenido en la transmisión y elaboración de la orientación lacaniana. Dado que en Chile somos testigos «privilegiados» del neoliberalismo y sus consecuencias, me resultó ineludible la responsabilidad de decir algo al respecto.

El ensayo se compone de pequeños capítulos —piezas sueltas— que el lector puede articular según las resonancias que ellos provoquen. Todo con el fin de plantear un problema específico: las formas del malestar en la cultura,

propias del neoliberalismo, no son las mismas de la época de Freud, tampoco de Lacan.

Solo resta mencionar que el texto quedó terminado en septiembre del 2019. Producto de los acontecimientos de octubre del 2019, nominados, por ahora, *estallido social*, se realizaron algunas reflexiones complementarias. Lo mismo ocurrió con la irrupción de la pandemia —en marzo del 2020— y sus consecuencias.

Prólogo

La sociedad de la desconfianza y los impasses del saber

Alejandro Reinoso

Felicito este libro de Ricardo Aveggio. Por una parte, porque es un objeto-escrito-impreso y dispuesto para ser leído, una oferta que escasea en el contexto chileno. Por otra, porque convoca a analistas, también a público en general, a profundizar en variadas coordenadas de lectura: en primer lugar, reflexionar y leer la época contemporánea, el lazo social y los malestares que genera un cierto tipo de neoliberalismo, con su subjetividad correlativa; en segundo lugar, el libro pone a conversar conceptos del psicoanálisis con algunas tesis del filósofo Byung-Chul Han, autor universitario contemporáneo de alto impacto en la filosofía, las ciencias sociales y el debate sobre el estado de la civilización, un lector de la época que incluye al psicoanálisis freudiano entre sus referencias; y, en tercer lugar, el autor hace una lectura propia y propone una tesis precisa, que no adelantaré.

La sociedad contemporánea está articulada por el discurso del amo moderno: el capitalismo actual que se entrelaza directamente al discurso universitario, con su burocracia y el todo-saber sobre los fenómenos y la vida social. Ahí la producción y el rendimiento ocupan un lugar central tanto como el saber acumulado, con su vigencia, evidencia y carácter evaluable. La autoridad que se desprende de ese saber en tanto agente es el experto y sus comités de consenso de conocimientos, tal como se organizan las enfermedades mentales del dsm. La producción incluye el rendimiento y su reverso, la improductividad, la baja rentabilidad de lo útil y el síntoma de lo inútil no solo en el campo de la economía sino de la vida cotidiana, de la educación y del ocio, así como las relaciones en el campo de lo privado: la familia y la pareja.

Aquello que Byung-Chul Han subraya, desde la elaboración filosófica, es un sintagma producto del saber universitario: la sociedad del cansancio como expresión de la maximización y de autoexplotación del sujeto mismo, en el

marco de una sociedad articulada en torno al rendimiento y al exceso de positividad. Sus retoños serían el cansancio y la fatiga crónica del síndrome de desgaste ocupacional, el déficit atencional (con hiperactividad, en específico), el trastorno límite de la personalidad y la depresión. Todos ellos son elaboraciones de saberes universitarios considerados obstáculos a la producción y al rendimiento, a los cuales se asocian trastornos tipificados y protocolizados, coberturas crecientes a nivel sanitario avaladas e impulsadas como respuesta desde el saber universitario no solo sobre los diagnósticos, sino también en términos psicoterapéuticos y farmacológicos.

De manera parcial estos obstáculos coinciden, aunque desde otra perspectiva, con los llamados *síntomas del discurso universitario* que tematizaba, hace unos años, Juan Carlos Indart. En este discurso todos devenimos estudiantes, ignorantes —en términos de la *ignorantia docens*—, razón por la cual toda educación es imposible en tanto es insuficiente para colmar la posición del producto del discurso: el sujeto dividido. Hoy existe un empuje a hacer diplomados, a la educación continua y los cursos —incluso como padres— no con la lógica de la formación sino con la caducidad y la obsolescencia del conocimiento, con la lógica de mercado y el tráfico de títulos, certificaciones y acreditaciones. Este imperativo se traduce en la educación interminable desde lo preescolar hasta los cursos para la tercera edad. Los universitarios lo padecen con mayor fuerza: no basta el título, ni el posgrado 1, ni el diplomado 2... Es la aspiración al saber-total pero desde su impotencia. Es también el pasaje del amo clásico al maestro-profesor-experto-especialista acreditado, donde la acreditación es el significativo amo de la garantía universitaria deslizada al Estado y las empresas, asociado a un valor de mercado depositado en las agencias que hacen de respaldo ante el sin garantía del Otro que no existe. Es la modalidad contemporánea de aspiración a la completitud y consistencia curricular institucional que asigna al saber un soporte fálico ortopédico, pues es exógeno al saber singular del sujeto.

Se espera que el experto, con su S2, resuelva, solucione, haga consistir a un Otro con explicaciones, contenidos y métodos, del cual como producto se obtiene un saldo de división subjetiva en el lazo. Es un sujeto al que se le ofrecen explicaciones y sentidos, pero quien, en el fondo, no sabe qué le pasa pues está destituido en el propio saber sobre el goce de su síntoma. La autoridad de este saber universitario, con sus títulos y credenciales, extiende su poder en convergencia con el discurso político ofreciendo su lógica de

burocracia al Estado para que potencie, en teoría, su eficiencia y eficacia con el paradigma de la evaluación. De este modo, el rendimiento, con su cumplimiento de metas y su reverso (atravesado por el goce, por tanto, improductivo) de despilfarro e ineficiencia, se transforman en una coordinada desregulada que persigue la evaluación como paradigma.

El discurso universitario ocupa un lugar de agencia, de motor en la época; los expertos y saberes consistentes destinados a la producción de estudiantes, profesores y trabajadores orientados por metas, metodología y sistemas de evaluación. Además de los síntomas de cansancio y el desgaste ocupacional, más algunos problemas llamados «de salud mental» como la depresión, el déficit de atención y los trastornos de personalidad, cabe mencionar otros: los llamados fracasos académicos y problemas de rendimiento, fobias escolares, ausentismo y presentismo laboral, el problema de las licencias médicas y sus incidencias en el terreno ocupacional y en el control de la práctica médica, el uso de psicofármacos para «funcionar mejor», la «contabilidad» en algunos trastornos alimentarios, trastornos del sueño (toda vez que inciden en la atención y concentración necesarios para la *performance* de las funciones de la vida cotidiana), problemas vocacionales y cambios en los itinerarios laborales, postulaciones a establecimientos educacionales y selecciones de personal y sus inconvenientes, rendimiento, preocupaciones por el rendimiento y disfunciones sexuales y de pareja, entre otros tópicos. Cada uno de ellos ha sido nombrado y constituido como campo de saberes específicos, sujetos particulares (como el clásico niño hiperquinético o el actual adolescente con trastorno oposicionista) con ciertos dispositivos, campos de investigación y desarrollo de tecnologías particulares que lo forcluyen tanto como a su singular goce con su saber propio y, en consecuencia, forcluyen el campo del saber sobre el Uno-todo-solo sin sentido.

Todos estos obstáculos al rendimiento están atravesados por la frustración y la impotencia que en el terreno del deseo emergen con dificultades o la imposibilidad de motivarse y desear, la procrastinación, el aburrimiento. También se localizan problemas, saberes precisos sobre los conflictos en la institucionalidad educacional y laboral. Asimismo, hay algunos excesos como, por ejemplo, el consumo de alcohol y drogas, junto a otras adicciones desreguladas que pueden producir desinserciones del Otro que obstaculizan en modo radical y excluyente, que conllevan la expulsión del terreno del rendimiento operativo por vía del *acting out* o del pasaje al acto del sujeto

singular o bien por las decisiones, del mismo tipo, en las instituciones.

Las estrategias del orden de los *tips* técnicos masivos o psicoeducativos, de estructura protocolizada y la aparición de un derivado del saber universitario en el campo de la influencia —el *coaching*— se orientan a intentar reconducir ortopédicamente al sujeto a la adaptación estableciendo un impasse estructural: adquirir o no esas estrategias, sin el sujeto, no tiene destino.

Entonces, ¿cómo ese todo-saber universitario que, si bien domina, no convence e incluso produce increencia? Ya podemos anticipar que, pese a que entre el discurso universitario y la gobernabilidad política no hay relación sexual, el poder político sufre también las incidencias de la «evaluación» del discurso histérico cuyas coordenadas son las del síntoma, el deseo insatisfecho y la demanda de amor. La histeria introduce una objeción y denuncia el nexo del saber con el goce.

Ya Freud escuchaba la histeria que ponía en jaque al discurso científico médico con el síntoma. La histeria indócil se revela, avergüenza al saber médico, desenmascara y devela la impotencia de las ciencias ante el goce histérico de la privación y el deseo insatisfecho. Aquí tenemos una interacción clara entre discursos: el discurso histérico hace un tratamiento a esa hiperconsistencia con un saldo de saber que el discurso universitario castiga y segrega (los cuadros límites y los trastornos de personalidad). En el plano más discursivo, emerge una gran insatisfacción de época, malestar de masas ante el Otro del Estado, de la Iglesia, de los que gobiernan en distintos niveles, en nombre de la justicia, la victimización, la exclusión que se traduce en afirmaciones tales como «nadie me entiende», «nadie sabe gobernar», «no saben tratarme», etcétera. Es el rasgo social del «caído del Otro»: no hay Otro que alcance y, por ello, los discursos psicológicos del buen trato, del autocuidado y de la amabilidad de diverso tipo se propagan y llevan incluso a la amabilidad mercantilizada (como el saludo y trato con el nombre propio en un Starbucks).

El nuevo amo opera en política alternando criterios universitarios de gestión y administración con la vieja política de la represión autoritaria, que infunda miedo, y el clientelismo, que contempla ofertones y anuncios para atemperar al discurso histérico. El viejo truco de la sugestión e influencia social tiene en la actualidad un valor limitado, no solo en el campo político. A su vez, este actor directivo sigue leyendo en términos clásicos y médicos el síntoma histérico como una simulación, una exageración inauténtica. En este

proceso, el discurso político queda castrado e impotente, no encarna a ningún S1 que represente al sujeto ciudadano, crisis occidental del sistema representativo que implica bajas popularidades generalizadas de los líderes políticos, también de los partidos.

Esta «queja generalizada», cuando se evoca y dirige, busca a un otro que siempre tiene el rasgo del Padre que engaña, que abusa. Padre que, si bien está castrado, evoca al mismo tiempo un retorno del ideal. En tanto histérico, este discurso indica que la verdad es que el Padre está castrado, como también el discurso universitario lo está: no hay relación (no-todo) entre la ciencia y la gobernabilidad. Ahí hay un imposible que este discurso denuncia: no sirve porque no escucha, porque no entiende, por más evidencia y técnica con que se intenten autoavalar las ciencias, ello pues no apunta a la cuestión de la verdad y el goce. Por otra parte, qué del Padre idealizado podría quedar en la época de la evaporación del Padre clásico castrado por las ciencias. Los aires de la época indican no solo al amo feroz invisible que Lacan anunciaba el 68 y que tiene la deriva contemporánea del retorno de los fanatismos religiosos (por ejemplo, del poder evangélico que hace disyunción con las ciencias, de ese llamado al Padre en su vertiente de S1 y no del saber, también de élites católicas en rechazo de las ciencias y del psicoanálisis). Una respuesta resto de intento fragmentario de armar padres espantapájaros. Pero también aparece con mayor esplendor la destitución de cualquier S1 que pueda ocupar el lugar de agente, no solo por los visos fálicos que pudiera adquirir o atribuírsele, sino también porque de contrabando circula, en la oposición al todo-saber universitario epocal, el «cada uno con su saber sobre el goce» y cada uno con sus S1. En la primera declinación tenemos sin duda la sociedad del consumo con su oferta, pero, en la segunda, está la aspiración de ubicar en el lugar de agente al semblante de la fraternidad sin líderes. Un trazo de retorno del sueño del *communitas* que mezcla discurso religioso (sin serlo) y los «ecos de las utopías comunitarias», como indicaba Lacan. Sería un programa de investigación precisar esta relación del S1 político con las características del ideal, aunque ciertamente es un ideal que no hace de agente, sino que se goza.

El discurso universitario que permite el desarrollo de las ciencias y su discurso pone en el Otro el *plus-de-goce*, es decir, el objeto, para que no se active la función del deseo del Otro. De ahí el rechazo e incluso la desmentida de la transferencia en el campo de este tipo de saber: cuando la transferencia aparece se transforma en un problema pues la transmisión y la

suposición de saber se pone en juego y, por supuesto, se activa algo del no saber sabido del inconsciente del estudiante, pero ya no como a-lum-no (sin luz), sino con los afectos de amor y odio, nunca indiferencia. Es lógico: eso no se soporta. Cuando la suposición de saber se activa aparece invocado el amor de transferencia y el amor al saber del inconsciente. De ahí el rechazo estructural del discurso universitario al psicoanálisis, que incluye un agujero que empuja anudamientos hacia un otro saber.

El discurso histérico aloja —cuando puede operar— al sujeto dividido producto del discurso universitario, o bien opera como un tratamiento de la hiperconsistencia de este discurso, anteponiendo el malestar y, especialmente, el síntoma que el amo moderno quiere ordenar en protocolos y cursos de acción. El discurso histérico marca la impotencia, por vía de la queja y de la demanda insistente que el saber del discurso universitario posee, para dar cuenta del goce incluido en el síntoma. El discurso universitario, por su parte, contribuye a la desuposición de saber del sujeto del inconsciente, o bien, a no poner en función esta suposición, pues no escucha ese registro del saber mientras que «la experiencia analítica pone al centro, en el banquillo, al saber», dice Lacan en su seminario *El reverso del psicoanálisis*.

¿Cuál es la particularidad de esta época? Que a diferencia de las histerias que escuchaba Freud, los síntomas ya no hablan, no se dirigen a un Otro, muestra de la época del Otro que no existe —y que nunca ha existido—, pero que los semblantes se han encargado de hacer existir. Para hacerlos hablar el vector es la histerización y el pasaje por vía de la transferencia a un decir encarnado y, por ende, supone un cierto creacionismo del Otro, bajo transferencia. No obstante, los antiguos «picos de oro» hoy aparecen con actos desligados, angustias desatadas, estragos desgarrados, quejas rígidas que hablan sin dirigirse al Otro y, así, sin busca de intérprete, se enlazan al analista que ofrece y encarna un otro objeto al del consumo.

En la relación entre discursos —como dice Lacan— o en su interacción —como puntualiza Laurent—, entre el discurso capitalista y el histérico se producen interacciones. La sociedad de mercado nutre de objetos de goce cuya oferta fálica genera el efecto clásico de tener o no, pero, a diferencia del goce de la acumulación del mercader antiguo, la apropiación actual es sin la temporalidad de la duración. Sin la espera del intervalo y sin la fantasía mediadora imaginaria, emerge conclusivamente —«sé que no lo tengo»—, desimplicadamente —«no me lo dan»— o depresivamente —«no podré nunca obtenerlo»—. Esta modalidad del goce de la privación y su respectiva

queja insiste sin dialectizarse y se inflama en la sociedad de los objetos. Ahí el saber, en su relación al deseo y la suposición, es una operación clausurada.

La histeria denuncia al amo que abusa, a los saberes y secretos no develados, a las colusiones, los contubernios de poder y el goce de la sexualidad, así como la victimización forzada y silenciada de los cuerpos. Se orienta a develar los goces del Otro. Por ello, también encuentra una vertiente en el empuje a la sociedad de transparencia, al *accountability*, a las leyes de transparencia; en la justicia distributiva y retributiva; en la visualización de los pactos y el discurso de la protección social. Ello ha permitido, sin duda, contribuir a esclarecer y a establecer algunos pactos mínimos en el campo simbólico del reconocimiento, algo que Laurent llama un «no adaptarse a lo que hay». La indignación ética solicita restitución de dignidad. No obstante, está su reverso de posición de goce no develada en el rebelde: «como regla, el rebelde generalmente se convierte en aquello contra lo que luchó. Toma el lugar del privador, del opresor contra el que se rebeló. Si no es mártir, será amo. [...] Determinar cómo rebelarse de la buena manera, es lo que uno podría esperar de un psicoanalista, al menos de un psicoanalista como debería ser, es decir, habiendo aislado su imposible de soportar como sujeto y habiendo tomado alguna distancia con eso intolerable»^[1]. De este modo, una rebeldía analítica, a la siga de una heterodoxia, es aquella que está advertida del discurso en juego: el goce, la verdad, el saber, la relación con el Otro y el lugar del S1.

Una función que el analista cumple es introducir «un poco de salsa»: la vergüenza analítica ante una cierta certidumbre de estar colmados, ante el «estamos todos bien» del discurso *cool* o buena onda que, precisamente, tiene la obscenidad de la ausencia de pudor que Lacan, con una «severidad amistosa», introduce al hacer avergonzar a los universitarios de buen pasar de la época. ¡Un poco de real en la salsa!

El analista compite con el objeto de consumo en su lugar de agente para restituir una función eclipsada: el deseo del Otro y el lugar del enigma con que actualmente el discurso histérico arrebató, por vía de la queja y de los síntomas, las certidumbres del discurso universitario. Con el discurso analítico es posible leer y escribir el buen uso del discurso histérico, aquel que histeriza con una torsión que incluye el amor que, cuando no se mercantiliza, hace de recurso ante el goce promovido por el discurso capitalista. En ese buen uso se restituye la función del enigma ante el fantasma del saber totalidad que el universitario instaaura.

Por ello existe disconformidad con los expertos. Hay tantos que no se sabe a quién seguir, no se siguen del todo las prescripciones o surge algún S1 idealizado o la increencia, o bien emerge la figura de un Otro que hace gozar y que genera inmediatamente sospecha, desconfianza. De ahí la mayor desconfianza epocal ante el extraño, lo *umheimlich* extranjero, pero también cualquier figura que encarne al Otro (el Estado, la Iglesia, el educador, el empleador, etcétera). Sospechas ante el S1 clásico de la orientación. Una mezcla, a dilucidar, entre rechazo de la transferencia y transferencia negativa. En esa línea, Ricardo Aveglio avanza en su texto siguiendo la lectura de Eric Laurent sobre el lugar del fantasma en el lazo social.

Esta experiencia generalizada de los «desalojados» del Otro, de los «no tengo ningún lugar», el encuentro con el analista en su intervención mínima es ya una pista para las entrevistas preliminares —como indica Luis Tudanca en el prólogo al anterior libro de Ricardo^[2]—, es su reverso. Así es posible el paso de la increencia en el Otro a la transferencia que lo habilita y de otro modo. Ese pasaje puede permitir posteriormente ubicar o leer los Unos-totalmente-solos arribando, si se persevera, a un saber sobre el *sinthome* como anudamiento saldo de un análisis. Es por vía de la transferencia que se puede producir la creencia en el síntoma y, con ello, sucesivamente en la suposición de saber del inconsciente. Por eso el psicoanálisis puede ofrecer, con su discurso, un lugar a la vociferación histérica, sea en su versión incompleta o rígida, que le permita anudarse de otro modo. Ello no ocurre sin que el saber del propio goce pase por la interpretación en su vertiente de acontecimiento de cuerpo.

La sociedad de la desconfianza, envés del amor al Padre, tiene entonces el rasgo de una sociedad de la desuposición de saber generalizado ante los discursos del amo moderno universitario y del capitalista, donde el saber *prêt-à-porter* o *takeaway* del «para todos» no engancha con lo no sabido del saber propio. Asimismo, tras el objeto de consumo, hecho para todos, está la ausencia del deseo inédito del consumidor y, más que nunca, la sospecha del engaño y de la estafa, con o sin los fantasmas de abuso o anal de ser reducidos a excrementos. Ante el otro abusador que victimiza y ante la palabra que no cuenta en el trato económico se produce la judicialización del lazo, por las propias manos, en la figura contemporánea de la *funa* o bien introduciendo una «causa legal»: el litigio por vía de un tercero. Esta judicialización del lazo social es una de las respuestas en la sociedad de la desconfianza, una mediación suplente de la palabra y del bien-decir.

En estos tiempos de la sociedad de la desconfianza, consistente con los sintagmas de la sociedad del riesgo y de la sociedad líquida, cabe la pregunta por el amor, de la cual la transferencia nos entrega importantes pistas. Ante la forclusión del sujeto por parte de las ciencias y promovida por el discurso universitario, la impotencia que introduce la histeria, apuntando o no al deseo del Otro y el lugar del amor que se desprende, invitan a formalizar su lugar en los tiempos del amo capitalista contemporáneo que vaya más allá de las fórmulas sociológicas del «amor líquido». Si la torsión de un discurso produce efectos de amor, resta ahí el gran mérito del discurso analítico en las formulaciones sobre la histeria: historizar, histerizar, hysterizar. Su buen uso bajo transferencia tiene incidencias en intensión, en el lazo analítico y, consecuentemente, en algunas extensiones de este discurso. Esta pista amorosa emerge sostenida en la ética de la escucha del psicoanálisis que no solo restituye confianza, sino que también, con la suposición lógica, pone al centro la dignidad de la Cosa y la *docta ignorantia*.

Una experiencia de Escuela de psicoanalista introduce el discurso histórico en función de la buena manera para que el deseo circule, se anude al trabajo con un saldo de transferencia de amor al saber que incluya la lectura de los impasses y tenga presente, en su formación, el lugar de los discursos en la práctica analítica con los restos que los finales de análisis enseñan y transmiten acerca del goce y del amor.

Concluyo este prólogo en cuarentena. El mundo es otro desde hace pocas semanas. Un real sin precedentes en la historia contemporánea se cierne sobre nosotros. Los epidemiólogos, salubristas y virólogos no solo han estado preocupados por el virus Covid-19 y por el descubrimiento de una vacuna, sino también por el pánico colectivo («histeria», lo han llamado importantes virólogos) que ha llevado a colapsar servicios de distinto tipo (sanitarios, supermercados, pago de pensiones de jubilados, etcétera), la aparición de conductas contraproducentes a las medidas de distanciamiento social recomendadas para impedir los contagios, las cuales no se entienden sin una lectura del goce. En efecto, los estudiosos de las políticas públicas y los tomadores de decisiones no saben qué hacer con el goce de los seres hablantes. Byung-Chul Han subraya la insuficiencia de los Estados occidentales para manejar la crisis y hace un elogio del *China Way*, el control social a través del *Big Data*, normas estrictas y limitación de las libertades individuales versus la modalidad del individualismo occidental^[3]. ¿Nos volveremos cada vez más orientales en este rasgo?

El virus no goza, no es ni siquiera un ser vivo; los seres hablantes, sí. Los liderazgos sanitarios son convocados, buscados e interpelados en su saber, existen sospechas sobre su eficacia, suspicacias respecto a la transparencia de sus datos, de sus intenciones, orientaciones y planificaciones. El discurso de las ciencias apuesta a las matemáticas y a las cifras, a aplanar la curva de contagios y, por ende, la de muertos. La saturación de información es un modo precario de intentar dar sentido ante un horizonte temporal incierto. Invocaciones y elaboraciones filosóficas en busca de sentido han surgido desde los inicios de la pandemia: es la gran neurosis obsesiva que viene a cubrir la ignorancia muda que genera este real.

Los liderazgos presidenciales están puestos a prueba en términos de decisiones y de cohesión social. Se discute sobre los Estados que triunfan o sobreviven y aquellos que fracasan fálicamente. El capitalismo neoliberal muestra su peor cara: los intereses económicos en el mercado con especulaciones, alza de precios de bienes básicos infaltables para afirmar la seguridad y el control de la vida, mercado negro, la espera casi suplicante por que el Estado rescate y salve cierto tipo de empresas, negociaciones de impuestos. La sombra de crisis económica mundial y del desempleo está en curso.

La dificultad ante la pérdida y la castración es evidente: exceso de salvoconductos innecesarios, acaparamiento de objetos, *virus-parties* (fiestas durante el toque de queda), sujetos que se desplazan a zonas vacacionales sin importar el deslizamiento de contagios y algunos perversos que contagian con una feroz voluntad de goce a otros, junto a otras canalladas. Está también la cara heroica, épica y sacrificial por el Otro, un clásico que revive. El empuje insoportable a la productividad escolar, universitaria, laboral e incluso del tiempo libre y del ocio está produciendo síntomas y *acting out*. El confinamiento empuja en ciertos casos a la violencia intrafamiliar y el maltrato, una epidemia colateral aún silenciada. En el campo de lo simbólico, la ausencia de discontinuidad en la vida cotidiana introduce extravío, desorientación y cansancio.

El Uno de la cifra, presente en la contabilidad diaria de las políticas sanitarias, es convocado una y otra vez en los medios de comunicación. Es un momento para preguntar a Ricardo qué elementos fantasmáticos se activan y hacen su entrada en la escena social. Tal vez, en alguna de las presentaciones que vendrán de este libro, pueda decir algo al respecto.

En suma, circulan interrogantes sobre el curso de lo Mismo y la eventual

o cierta aparición de lo Nuevo: apocalípticos e integrados, como decía Umberto Eco, optimistas incurables, propulsores de invenciones, apegos a la tradición, tensiones entre ortodoxias y heterodoxias y, también, algunas lecturas y escrituras de lo real en juego.

Esta pandemia genera múltiples interrogantes sobre el psicoanálisis, la práctica analítica y las extensiones del acto a nivel social. Me interrogo qué sería estar a la altura de esta época pandémica. Estamos en una temporalidad con complejidades entre el instante de ver y el tiempo de comprender. El psicoanálisis también es una peste. Freud se lo habría dicho a Jung y Lacan lo reiteró en los Estados Unidos en 1975, agregando que es un «síntoma social», es decir, produce lazo e incluye un «saber-hacer con». Jacques-Alain Miller, en su primera lección del curso *Un esfuerzo de poesía*, llamada «El psicoanálisis es una epidemia», indica que el adjetivo peste puede «dar al psicoanálisis un valor de castración social».

Alejandro Reinoso M.

Miembro AMP, NEL y SLP
AE de la Escuela Una (2018-2021)
25 de abril de 2020

El malestar y el goce en la sociedad del rendimiento

Un ensayo sobre psicoanálisis de orientación lacaniana y las ideas de
Byung-Chul Han

Ricardo Aveggio

Freud y el malestar en la cultura

En 1930, Sigmund Freud publica *El malestar en la cultura*, con la intención de interpretar la vida en sociedad desde el punto de vista psicoanalítico. Por entonces, ya contaba con gran parte del andamiaje conceptual del psicoanálisis. En dicha interpretación, relaciona las exigencias de la vida en sociedad con la emergencia de síntomas y sufrimientos psíquicos, organizando su comprensión del sufrimiento en torno a la idea de que este es resultado de una restricción al yo, cuyo estado original y primario en el desarrollo se encuentra ligado a las experiencias de placer. Este estado mítico del yo, ausente de toda restricción, es denominado *yo-placer* en su clásico texto *Introducción al narcisismo*, siendo el germen del yo-ideal. Pero en *El malestar en la cultura* sostiene que la referencia a un «sentimiento oceánico» en ciertas experiencias místicas sería una remisión a dicho estado del yo, al igual que los estados de intoxicación alcohólica, por ejemplo, que posibilitarían una independencia del mundo exterior evadiendo las restricciones.

La búsqueda de satisfacción sería, por tanto, el anhelo de un reencuentro con dicho estado originario. La felicidad y la ausencia de dolor, por su parte, serían estados episódicos, pasajeros, poco duraderos, alimentando con ello la nostalgia del reencuentro con el yo-placer. Se perfila así una tensión entre la felicidad del yo y la relación al Otro social. Desde esta perspectiva es que el mundo exterior, tanto como el cuerpo propio y las relaciones interpersonales, serán las tres fuentes de sufrimiento pues imponen límites, prohibiciones y negatividad al yo.

Respecto al cuerpo propio, este se transformaría en fuente de sufrimiento, en tanto sede de las pulsiones, las que al no poder satisfacerse, tendrían que encontrar otras vías de satisfacción recurriendo a desplazamientos libidinales que posibiliten sortear las limitaciones en la satisfacción. Freud enfatizará la posibilidad de transformar las metas pulsionales realizando un arreglo posible con las limitaciones a la satisfacción, una formación de compromiso, destacando, además, la necesidad de que el individuo encuentre fuentes de satisfacción en su inserción en la cultura, siendo el trabajo una de estas.

La cultura, el Otro social, es definida como una posible fuente de sufrimiento precisamente a partir de su función reguladora y organizadora:

La palabra cultura designa toda la suma de operaciones y normas que distancian nuestra vida de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: la protección del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos entre los hombres^[4].

Siguiendo estos razonamientos nos encontramos con que un destino posible de la insatisfacción pulsional que resulta de la relación al Otro de la cultura es la neurosis, ello porque el síntoma neurótico permitiría proveer de una satisfacción desplazada de la pulsión por su cualidad de formación de compromiso. La neurosis sería un refugio al malestar y un reducto de un goce recuperado luego de la pérdida operada tras el pasaje constituyente por el Otro. Definir la neurosis como el producto de las restricciones del Otro simbólico de la cultura hace inevitable la idea de que la eliminación de las restricciones que las normas que la cultura impone traerían felicidad y la desaparición del malestar.

En el texto mencionado, Freud insistirá en que el valor de la limitación cultural no es solo restrictivo, sino que posee también una función de protección respecto a la omnipotencia de la naturaleza, aportando certezas y orden. Por otro lado, es vía las producciones simbólicas de la justicia, el orden y la seguridad pública que, al mismo tiempo de limitar la satisfacción individual, se garantiza que esta no sea arrebatada del todo por los demás individuos, por los pares, los iguales. Así, la función simbólica de la ley, en la misma operación que limita, también habilita, restringe el goce, definiendo las vías de goce posible y permitido. La comunidad es el Otro auxiliar que realiza esta operación de límite y habilitación, siendo el núcleo de esta función de Otro auxiliar, la familia.

La familia edípica, como núcleo del proceso de interdicción libidinal, es el motor del desplazamiento de la libido, cumpliendo una función de determinación contingente de la constitución psíquica en la medida en que instituye la renuncia a la satisfacción pulsional autoerótica. De esta forma, el proceso de formación del psiquismo gira, para Freud, en torno a esta renuncia, pues ella provocaría agresividad, teniendo que ser regulada, también por la cultura, vía el desplazamiento libidinal. En consecuencia, la báscula entre renuncia y desplazamiento, o entre renuncia y recuperación de goce, definirá la dinámica psíquica. Una dinámica en la que el síntoma es una vía de recuperación de goce y, por lo tanto, un signo de la pérdida, de la renuncia de satisfacción operada por las restricciones del Edipo como

condición del lazo social. De esta forma, *Freud pone en el centro del desarrollo cultural la experiencia de renuncia a la satisfacción pulsional*. La ecuación que propone es renunciar a la satisfacción individual a cambio de seguridad por alienación al Otro. Una renuncia que no es inocua: ella tiene a la agresividad como una consecuencia posible. Habría entonces una agresión latente bajo el fundamento del lazo social mismo, por ser este una limitación de la omnipotencia yoica propia del narcisismo primario y del yo-ideal, constituyéndose en una potencial amenaza para la cultura y el lazo al Otro social. Freud, articulando la metapsicología y su concepción de la cultura, propondrá al súper-yo y la conciencia de culpa como instancias que posibilitan la tramitación, el curso y la reorientación de la agresividad. Este movimiento concibe la estructuración psíquica a partir del pasaje, de la transformación de la autoridad externa en una autoridad interna, de la angustia frente a la prohibición del afuera, en una angustia ante la prohibición del adentro. Se anuda así la lógica edípica de la castración en la que la renuncia a la satisfacción pulsional, como condición del lazo social, es introyectada y funda el aparato psíquico, dando como resultado las formaciones sustitutivas de síntoma que son una recuperación, una vía para la satisfacción recuperada producto de la renuncia originaria operada por la castración.

Más allá del Edipo: el goce positivo

La clínica freudiana, su doctrina y la práctica del psicoanálisis, se organizaron en torno a un concepto de inconsciente definido a partir de la represión como mecanismo psíquico formador de síntomas. El complejo de Edipo formaliza precisamente el conflicto originario de la constitución psíquica a partir de una prohibición castradora que condiciona el deseo y la pulsión a una falta de satisfacción, al mismo tiempo que posibilita indirectamente la satisfacción negada mediante el retorno de lo reprimido en las formaciones del inconsciente. Es esta la misma perspectiva desarrollada por Freud en torno al malestar en la cultura. Al mismo tiempo que esta clínica del inconsciente reprimido mostraba su consistencia, dibujaba también sus límites en el abordaje de fenómenos clínicos como las psicosis, los denominados trastornos límites, la adicción y la violencia, por nombrar algunos. Si bien para Freud el tratamiento analítico desembocaba ineludiblemente en la angustia de castración y en la envidia fálica, será la enseñanza de Lacan la que abrirá la posibilidad de una experiencia psicoanalítica que permita dar cuenta del goce que no se elabora de manera edípica. En primer lugar, con el concepto de objeto *a* y fantasía fundamental, luego con el de goce femenino y, por último, con el de *sinthome* como acontecimiento de cuerpo. Los tres conceptos aluden al mismo problema: la existencia de un goce pulsional que escapa, que sortea y elude la lógica de la prohibición edípica.

En *La topología de la violencia* y *La sociedad del cansancio*, Byung-Chul Han critica la noción de aparato psíquico de Freud afirmando que esta sería tributaria de una sociedad disciplinaria precisamente por el lugar asignado a la negatividad y a la prohibición edípica en su función constituyente del deseo y la pulsión. Afirma, también, que el concepto de súper-yo sería tributario de un «deber ser» y, así, recorre las descripciones de *El yo y el ello*, destacando la concepción del sujeto como constituido a partir de investiduras de objetos resignadas, perdidas e introyectadas, sosteniendo que la arquitectura de la doctrina freudiana depende de la negatividad edípica, para luego afirmar que esta no podría dar cuenta de la estructura del sujeto propio de la sociedad del rendimiento neoliberal, caracterizada por la

positividad y la potencia del «puedo», en lugar de la negatividad del «debo». Propondrá una relectura de los conceptos freudianos sosteniendo que el sujeto del rendimiento deja de experimentarse en relación al súper-yo para hacerlo en relación al yo-ideal, lo que le posibilita sortear las limitaciones edípicas y abrirse a una experiencia de libertad sin límites, que le permite proyectar su narcisismo con independencia del Otro, hacia lo que Freud llamaba «el sentimiento oceánico». Lo que los trabajos de Byung-Chul Han no incorporan es la evolución del psicoanálisis de orientación lacaniana sobre el problema de la articulación entre lo real del goce pulsional y el campo de lo simbólico. La enseñanza de Lacan fue y sigue siendo sensible al problema de la incidencia de los cambios en el lazo social, en las formas de constitución psíquica y en sus manifestaciones sintomáticas. Declinación del nombre-del-padre, ascenso al cenit del objeto *a*, feminización del mundo, caída de los ideales, el Otro que no existe; son algunas de las expresiones con las que se caracteriza dichas transformaciones del lazo, correlativas a nuevas manifestaciones y formas de organización del malestar.

¿En qué consiste la transformación del lazo social? Contamos con dos referencias a Lacan ineludibles. La primera, situada en el Seminario XVII titulado *El reverso del psicoanálisis*, en la que sostiene que el discurso del amo, fundamento del lazo social, ya no posee la misma estructura. El lugar del agente discursivo ocupado por la insensatez del significante amo, el S1, es reemplazada por el saber. Se trata de un pasaje desde el discurso del amo al discurso universitario que impulsa el desarrollo del «puro saber», sin sujeto, como forma de ejercicio de poder. Ese «puro saber» sin sujeto es la burocracia que se materializa en protocolos, manuales, guías y normas que ejercen hoy la función imperativa. La segunda referencia corresponde al texto *Hablo a las paredes*, donde también se detiene para establecer una modificación del discurso del amo, la que implicaría un «desvío», un «deslizamiento ínfimo» que consiste en el rechazo de la castración. Ahí donde el discurso del amo era por excelencia el agente de la castración, de la negativización del goce, el discurso capitalista anula dicha negativización.

Estas modificaciones del lazo social, entre otros aspectos, impactan directamente tanto la constitución psíquica como la formación de síntoma abriendo las vías de una «orientación por lo real», como la ha designado Jacques-Alain Miller en sus cursos y conferencias, sobre todo, a partir del año 2000. Lo que Miller ha destacado como la *ultimísima* enseñanza de Lacan, junto a sus propios desarrollos en torno a la orientación por lo real,

permite un cambio de paradigma en la práctica analítica y en su finalidad. Ya no se trata ni de desidentificación fálica ni de destitución subjetiva, sino de identificación al *sinthome* y del arreglo sinthomático. Correlativamente, la causación psíquica no queda remitida a una determinación simbólica con carácter de necesidad condicionada al ideal alojado en el campo del Otro, sino más bien a la incidencia del significante sobre el goce a título de acontecimiento de cuerpo contingente, sin responder a una cadena significativa organizada en el campo del Otro y sostenida en el nombre-del-padre como elemento edípico privilegiado de lo simbólico. La condición primaria de la letra, la huella, las marcas de goce, que resultan del traumatismo del significante sobre el cuerpo, será la materia de *lalengua* del inconsciente real, sobre la que el sentido fantasmático se edificará articulando sentido y goce. Así, la causación psíquica se desplaza del régimen del determinismo simbólico del significante encadenado por el nombre-del-padre y el ideal, al «régimen del encuentro» contingente entre el significante y el cuerpo.

En una intervención denominada *Breve introducción al más allá del Edipo*, Miller anticipa la orientación por lo real al sostener que el Edipo es un mito que intenta dar sentido a la relación del sujeto con el Otro social y el goce, proponiendo, no sin cierta ironía, un mito de la libido para dar forma a este problema:

Una vez robada, usurpada, Libido no sucumbió a la prisión donde la tenía el padre (puede imaginarse esta prisión en Pompeya, bajo el emblema del falo). Libido no murió sino que se hizo nube, agua, manantial, torrente. *Yo la vertía* —dice el Padre— *en el tonel de las Danaides; allí esta resguardada*. Pero nosotros sabemos lo que él no sabía: esa no era una caja que pudiera retenerla. *¿No ves, Padre, que huyo, que me escapo, que inicio el incendio?* No, Padre, no veía que libido se iba, y que en el desierto mil oasis florecían. Padre creyó ser enterrado junto a Libido. Y el sujeto le creyó —creyó que el Padre la tenía abrazada en la muerte. Durante ese tiempo, Libido se metabolizaba alegremente sin que nadie la reconociera. Y el sujeto era feliz, y no lo sabía^[5].

Este relato mítico propone identificar la existencia de una satisfacción

pulsional que sortea el obstáculo de la operación negativizante, del límite de la prohibición castradora propia del nombre-del-padre. Frente a la represión edípica, la libido, la pulsión y el goce encuentran formas de satisfacción que escapan, que eluden aquellas limitaciones que la función simbólica de la ley edípica que el padre simbólico implica. La idea de un goce que es capaz de realizarse, de satisfacerse haciendo un *bypass* a la función del padre simbólico y que, por lo tanto, no sería una formación de compromiso, conduce a Jacques Lacan a proponer, en sus últimos seminarios de los años setenta, una redefinición del síntoma. Miller ha contribuido a sistematizar su última enseñanza precisamente a partir de esta redefinición del concepto síntoma y del reordenamiento del psicoanálisis mismo a partir de lo real y no de lo simbólico. Se trata, entonces, de un goce no negativizado por la castración; negativización que se expresaba en la falta-en-ser del sujeto del inconsciente y que daba lugar al deseo insatisfecho y a la renuncia pulsional. Es un goce positivo imposible de negativizar. El deseo, dirá Miller en *Sutilezas analíticas*, implica una negatividad, mientras que el goce es siempre una positividad, un «más», proponiendo una práctica analítica que permita «liberar el acceso al goce como imposible de negativizar, que el sujeto no esté obligado a robar el goce a escondidas, si me permiten, que no esté separado sino que pueda hacer con él una nueva alianza».3

Será ese goce positivo el que dé fundamento a la reconceptualización del síntoma como acontecimiento de cuerpo y ya no como mensaje metafórico, redefiniendo también el concepto de inconsciente como *inconsciente real*.

La redefinición del síntoma y la orientación por lo real

La redefinición del síntoma consiste en dejar de concebirlo como una metáfora, como un sustituto, para concebirlo como un acontecimiento de cuerpo. Para Lacan, el síntoma deja de ser pensado como el significante de un significado reprimido y pasa a ser concebido en relación al cuerpo: «Dejemos el síntoma en lo que es: un acontecimiento de cuerpo, ligado a lo que: se lo tiene, se lo tiene del aire, se lo aira, del se lo tiene»^[6].

Se trata de un concepto que retoma las nociones freudianas de autoerotismo y de zona erógena. En este sentido es que el acontecimiento de cuerpo es el efecto, la consecuencia libidinal, que el significante provoca en el cuerpo con independencia del significado del discurso y se relaciona con el autoerotismo como un goce caracterizado por una propiedad reflexiva del cuerpo sobre sí mismo. Lacan lo describe como un cuerpo que «se goza». Miller agrega que se trata de un autogoce del cuerpo. Indudablemente se trata de un cambio en la concepción del cuerpo dado que este no quedaría remitido a la imagen del estadio del espejo y al yo-ideal; se trata más bien de un cuerpo que se goza a sí mismo en el acontecimiento «significante» sin sentido que lo marca.

Para Freud, el autoerotismo era el resultado de una experiencia de satisfacción que el infante buscaba repetir, pero, como carecía del objeto que había provocado dicha satisfacción, utilizaba, por ejemplo, el dedo, para recurrir a la evocación de una representación psíquica de la experiencia de satisfacción anterior. Esa representación evocada, la huella mnémica, sería la operación del significante sin necesidad de remitir a un sentido y que deja una marca de goce que habilita la condición de zona erógena del cuerpo y sus partes. Refiriéndose al acto masturbatorio, dirá:

Originariamente la acción era una empresa autoerótica pura destinada a ganar placer de un determinado lugar del cuerpo, que llamamos erógeno. Más tarde esa acción se fusionó con una representación-deseo tomada del círculo del amor de objeto y sirvió para realizar de una manera parcial la situación en que aquella fantasía culminaba^[7].

El autoerotismo, el autogoce del cuerpo, si bien responde a los procesos primarios, no es sin que el lenguaje y la palabra habiliten y pulsen esa condición corporal. Esa propiedad del lenguaje, como provocador y habilitador del goce sin sentido, es a lo que Lacan llamó *lalengua* y la letra, cuya función no es la producción de sentido sino percutir el cuerpo para producir un efecto de goce. Es en un segundo momento lógico que esa marca, esa letra, se articula al padre simbólico para producir sentido-gozado a través del fantasma, delimitando también el goce fálico que posibilita una articulación al Otro.

El goce del síntoma testimonia que hubo acontecimiento, un acontecimiento de cuerpo después del cual el goce natural entre comillas, que podemos imaginar como goce natural del cuerpo vivo, se trastornó y se desvió. Este goce no es primario, pero es primero en relación con el sentido que el sujeto le da, y que le da por su síntoma en tanto que interpretable^[8].

La concepción de Lacan de la letra no es la de las letras del alfabeto, no constituye una idea literal. La letra es el significante o incluso una frase que tiene un valor libidinal, una incidencia en el campo del goce con independencia de su significado, de ahí que se lo considere un acontecimiento de cuerpo. Jacques-Alain Miller, en su curso *El Uno-totalmente-solo*, lo explica del siguiente modo:

En este registro del goce el lenguaje introduce según Freud la castración, según Lacan una cosa diferente, que sin embargo la engloba, es decir la repetición del *Uno* que conmemora una irrupción de goce inolvidable. Desde ese momento el sujeto se encuentra ligado a un ciclo de repetición cuyas instancias no se adicionan y cuyas experiencias no le enseñan nada. Es aquello que hoy llamamos dependencia, en inglés *adicción*: pero no se trata de una adición, dado que las experiencias no se adicionan. Esta repetición de goce, que se produce fuera de sentido, es aquello de lo que se lamenta^[9].

El síntoma, entonces, es redefinido a partir de lo primario del autoerotismo, no de los mecanismos de simbolización secundarios que operan por vía metafórica. El síntoma es la reiteración de esa marca corporal en torno a la que queda articulada, organizada, una satisfacción; un goce del

cuerpo que carece de sentido. Es un goce fuera de sentido y por ello es inabordable por los mecanismos de desciframiento clásicos del psicoanálisis. Esta reiteración no es la repetición simbólica ligada al retorno de lo reprimido, es más bien una insistencia, una constante que permanece inmutable y que insiste como aquello que no se enlaza con nada del orden del sentido, de ahí la denominación de «pieza suelta» dada por Miller. Es un «más», un «etcétera», dirá Lacan.

El primer concepto de síntoma se diferencia del segundo en la medida en que en este último se expresa la positividad, el exceso de autoerotismo no regulado por lo simbólico. Mientras que en el primero se trataba de expresar una negatividad sobre el campo pulsional.

Esto cambia también la perspectiva de otro concepto clásico del psicoanálisis: la repetición. Con el primer concepto de síntoma la repetición era entendida como la insistencia de un significante o de la ausencia de uno, un dicho que no había sido dicho, una expresión que representa algo no expresado. Se trataba de un síntoma liberador, emancipador. En cambio, con este segundo concepto de síntoma no hablamos de repetición sino de iteración, es decir, de una reiteración de algo no disfrazado, no deformado por los mecanismos simbólicos. De ahí que Miller propone pensar como modelo de esta dimensión del síntoma la adicción, donde lo relevante es la reiteración de la misma experiencia de satisfacción sin necesidad de su procesamiento por desplazamiento y condensación. Mecanismos que Freud atribuía al trabajo de deformación, de ciframiento, que producía el inconsciente. La adicción reemplaza a la representación y, por qué no decirlo: desde esta perspectiva, se es adicto al síntoma porque en el síntoma el cuerpo está comprometido gozando de sí mismo. El síntoma, si podemos decir que representa algo, representa al cuerpo que goza de sí mismo vía la pulsión.

Bajo estas condiciones de transformación conceptual y práctica, el síntoma es renombrado por Lacan como *sinthome*. Con este cambio de perspectiva el síntoma es la reiteración de un goce que no se afecta por la represión. No es la consecuencia de una operación de negatividad, de una castración, es la expresión de una positividad. Es la expresión de un goce positivo «que hay» en el cuerpo. De ahí la expresión «hay de lo uno», que fue provocado por el significante sin importar su sentido.

El concepto *sinthome* quedará definido como un ser de goce determinado de manera contingente. La determinación simbólica de la ley del significante,

valorizada por Lacan en otros momentos de su enseñanza, será reemplazada por la contingencia insensata de las marcas, de las huellas que hacen acontecimiento de cuerpo por fuera del campo del sentido.

Hay un encuentro entre la lengua y el cuerpo, y de ese encuentro nacen marcas que son marcas sobre el cuerpo. Lo que Lacan denomina *sinthome* es la consistencia de esas marcas, y por eso él reduce el *sinthome* a ser un acontecimiento de cuerpo. Algo ocurrió en el cuerpo debido a la lengua. Esta referencia al cuerpo es ineliminable del inconsciente^[10].

El *sinthome* será el sistema hecho de marcas que no se presta a los efectos del sentido designando un «eso goza», es un goce del cuerpo autónomo respecto al significante y en el que no existe ninguna representación a ser revelada.

Del inconsciente freudiano al inconsciente y lo real

Una cita del «Prefacio a la edición inglesa del Seminario XI» permite situar la transformación del concepto de inconsciente a partir de la última enseñanza de Lacan:

Cuando el esp de un laps, o sea, puesto que no escribo sino en francés, el espacio de un lapsus, ya no tiene alcance de sentido (o de interpretación), solo entonces uno está seguro de estar en el inconsciente. Uno lo sabe, uno mismo.

Pero basta con que se le preste atención para salir de él. No hay allí amistad que a este inconsciente lo soporte^[11].

Una disyunción fundamental que consiste en separar el inconsciente del sentido, para dejarlo del lado del Uno y el acontecimiento de cuerpo. Eso hace Lacan en la cita anterior.

Para Freud el inconsciente era una especie de depósito de lo reprimido, espacio donde iban a parar las representaciones pulsionales de deseo cuya satisfacción resultaba incompatible con la realidad, el ideal, el yo y los imperativos del súper-yo. Lo inconsciente para Freud era el resultado de la prohibición y la castración, de ello resultaba el retorno de lo reprimido vía las formaciones del inconsciente que eran el síntoma, el chiste, el lapsus, el acto fallido y el sueño. Todas producciones eminentemente simbólicas generadas a través de los procesos de condensación y desplazamiento. Lacan llama a esta operación, en la que el inconsciente produce dichas formaciones, el *trabajo del inconsciente*. Se trata, según precisa, de un trabajo de ciframiento, de sustitución de signos y significantes con el objetivo de satisfacer aquello que fue reprimido. Desde esta concepción, el curso de un psicoanálisis queda definido como un proceso sistemático de desciframiento, siendo el fin de análisis la construcción y la destitución de la función de la fantasía fundamental que, en tanto matriz lógica, determinaba el proceso de ciframiento del trabajo del inconsciente. Para Lacan fue necesario ir más allá de esta concepción. Primero, por el hecho de que por más lejos que pueda ser llevado un psicoanálisis, siempre existe un resto sintomático incurable, que es lo real del goce de cada uno; y, segundo, por los cambios en la subjetividad

de la época que implicaron una presencia de lo real del goce no reductible al registro de lo simbólico. El desciframiento interpretativo del tratamiento analítico, que deshacía el trabajo de ciframiento del inconsciente, tenía un límite imposible de sortear. La elaboración de una orientación por lo real es precisamente una respuesta a ese límite, proponiéndose hacer frente al goce no negativizable con el que la experiencia psicoanalítica se veía enfrentada.

Jacques-Alain Miller, en su curso *El ultimísimo Lacan*, propuso diferenciar dos modos de inconsciente: el inconsciente transferencial y el inconsciente real.

El inconsciente transferencial es el inconsciente del desciframiento, del deseo reprimido y de las formaciones del inconsciente, susceptible de interpretación en la experiencia psicoanalítica. Este inconsciente coincide con la función del sujeto-supuesto-saber, en el sentido de que el desciframiento requiere el mecanismo de la suposición para poder llevarse a cabo. Así, el inconsciente transferencial es animado por el deseo de saber, un saber que es inconsciente y que se le supone al analista. Desde esta perspectiva, el resultado de la operación analítica es del orden del sentido, de la revelación de un sentido inconsciente como consecuencia de la interpretación, a diferencia del inconsciente real, que excluye el sentido.

Otra noción asociada al inconsciente transferencial es la de falta-en-ser, que es resultado de la castración y la dialéctica prohibición/permiso, que le es propia. Si de algo sufre la neurosis es del sentido de la falta-en-ser y de los artilugios que el sujeto se inventa para sortear su propia falta y la del Otro.

La perspectiva del inconsciente real prescinde del sentido como recurso para resolver los problemas del sujeto con el goce y conduce, ineludiblemente, a sustituir la noción de falta por la de agujero.

El concepto de un goce no negativizable, positivizado, imposible de desalojar de la experiencia del sujeto, «hace agujero» dado que se presenta como inaccesible al sentido, es decir, está estructuralmente excluido del sentido. De ahí la necesidad de hablar de *sinthome* como algo distinto al síntoma, porque el síntoma participa de los mecanismos del sentido, en cambio el *sinthome* es del orden de ese goce excluido del sentido que hace agujero. El inconsciente real «hace agujero» en la medida en que encarna el goce excluido del sentido constituido por las marcas, las huellas del acontecimiento de cuerpo que conforman al *sinthome*. Esos S1, esas piezas sueltas, esos unos que conforman el inconsciente real, encarnan las huellas de

goce autoerótico en las que el cuerpo *se goza* y, si bien se enlazan a otros significantes dando lugar al goce-sentido del fantasma, designan una satisfacción de una naturaleza muy distinta a la del ciframiento del sentido y la semántica.

Es esa satisfacción la que la sociedad del rendimiento empalma como consecuencia del rechazo de la castración que el discurso capitalista provoca.

Neoliberalismo

El neoliberalismo es mucho más que el modelo económico dominante en el mundo contemporáneo. Fue y es un programa intelectual, económico, político, cultural e, incluso, moral que se comenzó a desarrollar como consecuencia de la crisis económica de 1929 y en respuesta a las políticas económicas keynesianas del Estado de Bienestar.

Durante los períodos posteriores a las crisis de los años treinta e inicios de los años ochenta, las ideas económicas dominantes fueron las de John Maynard Keynes, quien consideraba la necesidad de la intervención estatal en una serie de áreas, con el fin de asegurar la estabilidad social con independencia de los vaivenes del mercado. Educación y salud gratuitas y públicas, regulación de los mercados, pensiones administradas mediante un sistema de reparto, impuestos progresivos sobre los ingresos, subsidios a la producción, impuesto a la herencia, seguros de desempleo, negociaciones colectivas que fortalecían a los sindicatos, derecho a huelga, amplias libertades en la formación de sindicatos y prestaciones sociales a los grupos más vulnerables son parte de las medidas que dan estructura al Estado de Bienestar o Estado de Compromiso, como también se lo suele llamar. Estas ideas se concretaron masivamente por todo Europa luego de la Segunda Guerra Mundial, produciendo un desarrollo económico que el economista Ha-Joon Chang ha denominado «la edad dorada del capitalismo», producto del crecimiento económico, de la estabilidad y el aumento del empleo. En paralelo al intervencionismo keynesiano del Estado se desarrolla el modelo socialista en la Unión Soviética, poniendo en escena el mensaje de que las ideologías y modelos colectivistas son una forma de gobierno real y viable.

En 1938 se realiza en París una conferencia internacional conocida, más tarde, como el Coloquio de Lippmann, cuya finalidad fue establecer una nueva agenda para el liberalismo. Asistieron, entre otros, W. Lippmann, W. Ropke, L.V. Mises y F. Hayek. En ella se creó un Centro de Estudios para la Renovación del Liberalismo y se formuló el nombre que adoptaría el movimiento. Se habló de «liberalismo de izquierda», de «individualismo», de «liberalismo positivo». Finalmente, se optó por *neoliberalismo*. El acuerdo básico era la restauración del liberalismo y del mercado junto con el combate

al colectivismo que surge de las ideologías comunistas. Se prioriza la libertad económica por sobre la libertad política, proponiendo que es en la impersonalidad del mercado donde radican las garantías de la libertad y el bienestar por sobre el intervencionismo estatal.

El liberalismo, antecedente del neoliberalismo, es un pensamiento político y social vigente durante los siglos xvii y xviii, cuya principal característica es la defensa de las libertades individuales y políticas frente al poder absoluto del Estado monárquico y despótico propio del Antiguo Régimen. Impulsa la división de los poderes del Estado —Ejecutivo, Legislativo y Judicial— y defiende el sufragio, la votación como forma de elegir y producir autoridad, cuestionando fuertemente el poder de la religión. Aboga por la legitimidad de la propiedad privada avanzando hacia una concepción del derecho universal e individual. Nace entonces una concepción naturalizada de la igualdad y la libertad entre los hombres que se transformará en el fundamento de la sociedad moderna. Para el liberalismo, el hombre, al nacer, es titular de derechos de libertad, igualdad y propiedad. Será desde estas ideas —originadas en John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Adam Smith, John Stuart Mill y Alexis de Tocqueville— que el neoliberalismo se desarrollará durante el siglo xx hasta transformarse en el espíritu de la época contemporánea. Desde el liberalismo clásico surgen las ideas económicas de Adam Smith, quien sostiene que el rol del Estado, en cuanto al mercado, es el de un espectador que «deja hacer» —*laissez faire*—, para que la competencia entre individuos, movidos por sus propios intereses, egoístas e individuales, permita el desarrollo de un orden mercantil espontáneo. El Estado no debe amenazar la libre competencia para hacer posible que el orden espontáneo opere como una «mano invisible» que garantiza que cada uno obtenga lo que se merece, movido por sus intereses.

El proyecto neoliberal, iniciado en 1938, es retomado por Friedrich Hayek, quien, durante la Segunda Guerra Mundial, exiliado en el Reino Unido, escribe *Camino de servidumbre*. Su idea central es que toda tendencia hacia la economía planificada, característica principal de la política socialista, puede desembocar en un totalitarismo, en una dictadura. Para Hayek, el Estado debe prescribir reglas generales que, si bien obligan a todos, hacen posible la libre elección de cada uno. Nunca el Estado debiese regular cuestiones concretas como la distribución de recursos o el apoyo a grupos sociales especiales a través de políticas específicas. El colectivismo es, para

él, una amenaza, ya sea en su versión socialista como nacionalsocialista. Terminada la guerra, el nacionalsocialismo ya no será el enemigo, sino la Unión Soviética.

Durante los primeros diez días de abril de 1947 se realiza en Suiza una reunión que convocó a 38 invitados, cuyo fruto será la fundación de la Sociedad de Mon Pelerin, presidida por el propio Hayek. La Sociedad mantuvo siempre un perfil discreto en lo comunicacional, formando una estructura mucho más amplia que incluyó centros de estudio, fundaciones y departamentos universitarios, con el fin de elaborar y difundir un sistema de ideas que capturase, en primer lugar, la mentalidad de las élites para, en segundo lugar, extenderse a la sociedad en su conjunto, como efectivamente ocurrió. No se trataba de un trabajo propagandístico, sino de un proyecto de desarrollo e influencia intelectual. Uno de los principales centros neoliberales será la conocida Escuela de Chicago, como se suele denominar al trabajo ideológico de un sector del Departamento de Economía de la Universidad de Chicago. Comienza así el proyecto de construcción de una teoría económica sobre cómo transformar al Estado para que garantice el funcionamiento del mercado.

El precepto central será el privilegio de la libertad y el interés individual por sobre cualquier formulación del «bien común» o «interés general», que podría conducir a un totalitarismo. El orden social, por tanto, no sería el resultado de una planificación intencionada, sino más bien un orden espontáneo que surge del funcionamiento del mercado, donde los individuos compiten e intercambian para obtener el beneficio de su interés individual mediante la autorregulación. Un orden no espontáneo sería producto de algún tipo de coerción, transgrediendo así la tendencia «natural» al ejercicio de la libertad. Se propone, entonces, una idea moralizante en torno al orden espontáneo del mercado y en contra del orden artificial de una ideología colectivista, lo que culminará en una reformulación de la concepción de naturaleza humana. El ordenamiento social que surge de la lógica del mercado se postula como superior moralmente y justo, por ser el resultado de la libertad individual elevada a su máxima expresión. Ello en oposición a la regulación política y económica que amenaza con llegar al totalitarismo.

Para Hayek, la libertad no es un resultado político producto de un contrato o pacto originario mítico, por el contrario, es la condición, natural al hombre, de actuar de acuerdo con sus intereses y propiedades. Una suerte de

derecho previo, anterior a la injerencia posible de una sociedad política o un Estado, por tanto, la labor de este último es, precisamente, garantizar el libre ejercicio de dicha libertad. Esta separación de la noción de libertad respecto a los derechos políticos es una diferencia y una discontinuidad del neoliberalismo respecto al liberalismo, aquello que permitirá a Hayek afirmar que una dictadura puede ser más liberal que una sociedad democrática. Así lo afirmó en su segunda visita a Chile en el año 1981, en plena dictadura militar. El Estado solo debe intervenir para garantizar y resguardar la libre competencia del mercado, de forma que este se autorregule. Será también un crítico acérrimo a la noción de justicia social y las políticas redistributivas. Defiende la igualdad solo en términos de la igualdad de oportunidades que todos deben tener para mejorar sus condiciones de vida a través del mercado. Así, el neoliberalismo se desentiende de las implicancias colectivas y sociales de su perspectiva, construyendo una filosofía política que se enuncia en términos de cómo «debe» operar la economía, la política y la sociedad, bañando de un tono moral, incluso religioso, muchos de sus planteamientos.

La implementación del modelo Y EL NACIMIENTO DEL SUJETO NEOLIBERAL

La oportunidad para poner en práctica el ideario neoliberal correspondió a la culminación del ciclo económico explosivo, la edad dorada del capitalismo regulado del keynesianismo, desde el final de la Segunda Guerra hasta mediados de los años setenta. La primera experiencia concreta en la que el modelo económico, político y social neoliberal se pondrá en práctica, será la reforma estructural realizada en Chile de la mano de los Chicago Boys, un grupo de economistas chilenos formados en dicha universidad y orientados de cerca por Milton Friedman, George Stigler y Gary Becker.

Durante la década de los ochenta culmina el proceso de transformación neoliberal. En Inglaterra, de la mano de Margaret Thatcher, se implementarán la reducción de impuestos y del gasto público, la supresión de las regulaciones del mercado y la privatización de las empresas públicas. A ello se sumó un programa moral tendiente a restituir las virtudes victorianas idealizadas: el espíritu de empresa, la confianza en sí mismo, la autoestima y la capacidad de sacrificio, constituyendo un *ethos* que se sumará a los valores de la familia y la propiedad. Algo muy similar al conservadurismo católico que caracterizó a los neoliberales chilenos que dieron lugar a la derecha pinochetista. El acento en el individuo quedará demostrado en la expresión de la primera ministra: *no hay alternativa, la sociedad no existe*. En Estados Unidos, fue el gobierno de Ronald Reagan el que enarbó las banderas del neoliberalismo económico en asociación con un nacionalismo moralmente conservador. Todo ello, en un clima de polarización frente al socialismo de la Unión Soviética. Nacerá por entonces la denominada «curva de Laffer», una idea que suponía que la baja de los impuestos aumentaría los ingresos del Estado, debido a que dicha disminución estimularía la inversión de los más ricos, provocándose, así, un «chorreo», una «filtración», un «goteo» en el que el aumento de las ganancias de unos se traduciría en el aumento de ingresos de otros.

El programa neoliberal se comenzó a propagar en los países «en vías desarrollo» a partir del Consenso de Washington de 1989, mediante una serie

de medidas acordadas por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional que los países debían aplicar como condición para recibir préstamos, en efectivo, para el desarrollo de distintos proyectos sociales. La aplicación de estas medidas se denominó Plan de Ajuste Estructural y fue lo que precisamente consolidó, a partir de los años noventa, el modelo neoliberal durante la recuperación democrática en Chile. Ello pese a que las reformas neoliberales se habían instaurado a fines de los setenta y durante la década de los ochenta, como consecuencia de la adopción del neoliberalismo por parte de la dictadura pinochetista. Estas medidas incluían: apertura a los mercados internacionales, liberalización comercial, control de la inflación, reducción del déficit público, reforma de la administración pública y privatizaciones, protección de los derechos de propiedad, reforma fiscal, defensa de la propiedad privada y fomento a la inversión extranjera. En otras palabras, evitar toda intervención estatal en los asuntos económicos.

De esta forma, la única estrategia viable para favorecer el desarrollo es dejar que el mercado opere en completa libertad. Cabe mencionar que esta es también una perspectiva radicalmente amoral, en el sentido que el privilegio a la lógica del mercado prescinde completamente del contexto histórico, social y valórico. De ahí que no existieran contradicciones entre la idea de libertad económica de los economistas neoliberales y la falta de libertad política, junto a la sistematicidad de las violaciones a los derechos humanos desarrollada por la dictadura de Pinochet. El neoliberalismo pudo convivir con la dictadura no porque sus fundamentos sean favorables a un autoritarismo totalitario, sino más bien porque sus fundamentos relativistas no lo impiden.

A partir de 1980, las reglas del nuevo sistema económico internacional se generalizan rápidamente hasta constituir una nuevo paradigma, una nueva cosmovisión, una nueva cultura neoliberal que conducirá el surgimiento de una forma de sujeto adecuado a la desregulación de los mercados, la idealización de la propiedad privada, al consumo y al individualismo como centro de la vida social.

El programa neoliberal incluirá también una nueva noción de sujeto y de su comportamiento, haciendo del mercado, el ideal mismo de libertad. Ello conduce a una idea muy particular de la naturaleza humana en correspondencia con la naturalización del mercado, que deja de ser una producción cultural. Así, en un mercado entendido como *natural* los

individuos serán siempre racionales, egoístas e informados, para que de manera consistente y constante logren maximizar su utilidad. La conducta egoísta y maximizadora será la forma básica y natural del comportamiento en cualquier circunstancia y contexto. Se trata de un proceso particular en el que se redefine la naturaleza humana a partir de una concepción económica. La nueva ciencia económica no necesitará recurrir a los sentimientos y pensamientos de los individuos para comprender su comportamiento, bastará con suponer una racionalidad costo-beneficio en la que siempre se está maximizando la utilidad para volver inteligible el comportamiento. El comportamiento humano tendería a un equilibrio en el que la utilidad tiende a disminuir, de ahí la necesidad del mercado de ofrecer nuevos objetos de consumo que relanzan la utilidad, una y otra vez. La reiteran. Se trata de una psiquis consumidora, una psiquis a imagen y semejanza del mercado. La utilidad y su maximización absorben todo propósito y motivo humano. Hacer el bien o ser altruista no son más que variantes del egoísmo, ya que quien sostenga comportamientos altruistas lo hace porque alguna utilidad obtiene de ello. Se trata de maximizar el propio bienestar; no solo de aplaudir el egoísmo sino de negar la legitimidad de otras motivaciones, de otras causas.

Esta perspectiva queda claramente plasmada en el trabajo de Gary Becker, economista de la Universidad de Chicago creador del concepto *capital humano*, quien publica, en 1976, *El enfoque económico del comportamiento humano*. En sus páginas sostiene que las personas actúan para maximizar su bienestar en cualquier actividad que desarrollen, ya sea para elegir una pareja, comprar un auto o ver una película.

He llegado al convencimiento de que el enfoque económico es un enfoque comprensivo que puede aplicarse a todo el comportamiento humano, al que involucra precios reales y al que juega con precios sombra, a las decisiones repetidas y a las infrecuentes, a las decisiones grandes y a las pequeñas, a los fines emocionales y a los maquinales, a las personas ricas y a las pobres, a los hombres y a las mujeres, a los adultos y a los niños, a las personas brillantes y a las estúpidas, a los pacientes y a los terapeutas, a los hombres de negocios y a los políticos, a los profesores y a los alumnos^[12].

El enfoque no supone que los sujetos sean conscientes de las razones que los llevan a maximizar sus elecciones, pudiendo describir o verbalizar las

utilidades de su comportamiento, pero sí que todo comportamiento es susceptible de ser explicado y predicho a partir de un cálculo racional de costos y beneficios.

De acuerdo con el enfoque económico, una persona decide casarse cuando la utilidad esperada del matrimonio excede la esperada de la soltería o de la búsqueda adicional de una pareja más apropiada. De forma similar, una persona casada pone fin a su matrimonio cuando la utilidad anticipada de permanecer soltera o de casarse con otra excede la pérdida de utilidad de la separación, incluidas en ella las pérdidas causadas por la separación física de sus hijos, la división de los bienes, las costas legales, etcétera. Como son muchas las personas que buscan pareja, puede decirse que existe un mercado matrimonial^[13].

Asistimos a la paulatina conformación de un sentido común de estos planteamientos, lo que los transforma y consolida en el lugar de *la verdad*. Lo humano se transforma súbitamente en capital, en valor agregable que puede administrarse y hacerse rendir, o bien despilfarrarse y malgastarse. El argumento del capital humano se relaciona con la capacitación del trabajador, sosteniendo que, si una empresa invierte en sus empleados, aumenta su productividad y, por lo tanto, sus ganancias. La educación se transforma en un factor determinante de la rentabilidad. Esto último probablemente explique el énfasis puesto por los Chicago Boys en la invención e instalación de un sistema de educación profundamente privatizado, tanto a nivel primario como secundario, a partir de la década de los ochenta, creándose todo un sector empresarial de universidades y colegios. El desplazamiento no se hará esperar: educarse, estudiar y capacitarse significa invertir en la empresa que es el propio individuo. Nace así no solo el hombre movido por el interés de maximizar sus satisfacciones, sino también el que puede potenciar su rendimiento: el empresario de sí mismo. La utilidad ya no se encuentra anudada al dinero pues cualquier cosa puede ser considerada utilidad ya que el prestigio, el reconocimiento, el poder, un cambio de casa, de trabajo, una relación amorosa, nuevas amistades, etcétera. El valor de lo «útil» se extiende a cualquier cosa, posibilitando que la fórmula del rendimiento infiltre todos los rincones de la experiencia humana. Todo puede rendir para producir la utilidad necesaria y maximizar el bienestar individual. Se proyecta un vector ilimitado hacia el «más», hacia la adición de objetos y experiencias en un horizonte de posibilidades cuyo beneficio siempre puede aumentar. El sujeto

racional que orienta su acción para maximizar su beneficio se enfrenta a un destino de posibilidades infinitas, de ahí que paulatinamente su racionalidad comience a dibujar, también, su extravío y su irracionalidad. La racionalidad del individuo maximizador de su bienestar se ofrecerá para explicar cualquier fenómeno social.

El enfoque económico se transforma en la teoría de la «elección racional», donde todo puede ser representado por un producto de interés individual, de utilidad y de beneficio maximizado. Estos elementos llevarán a la reconstrucción de una retórica moral, de un *telos*, un destino basado en el esfuerzo y el mérito por alcanzar las metas individuales de maximización. En el Chile de los ochenta se trataba de tener «un cartón», aludiendo al título universitario como la gran esperanza en la primera generación de profesionales de una clase media que miraba hacia el futuro. Es la construcción de una nueva moralidad del esfuerzo y el sacrificio que, luego, dará lugar al discurso de la meritocracia.

Esta idea de naturaleza humana, de sujeto, de racionalidad maximizadora se generaliza y se integra paulatinamente al sentido común. Individuo, eficiencia, costo-beneficio, maximización, utilidad y mérito pasan a ser parte de los modos de goce, de los modos de vida. No son ideas propuestas, no poseen una distancia ni requieren un esfuerzo de parte del sujeto para realizarlas, sino que, de manera sigilosa, pasan a ubicarse como la verdad natural del sujeto instalada por el neoliberalismo, lo que Mark Fisher denominó *realismo capitalista*, conduciendo también a una destitución valórica que resulta intrínsecamente necesaria a la realización del proyecto neoliberal:

Ninguna posición ideológica puede ser realmente exitosa si no se la naturaliza, y no puede naturalizársela si se la considera un valor más que un hecho. Por eso es que el neoliberalismo buscó erradicar la categoría de valor en un sentido ético. A lo largo de los últimos treinta años el realismo capitalista ha instalado con éxito una «ontología de negocios» en la que simplemente es *obvio* que todo en la sociedad debe administrarse como una empresa. El cuidado de la salud y la educación inclusive.

Fisher sostiene que el poder de este realismo capitalista radica precisamente en su capacidad de subsumir y consumir todas las historias,

todos los discursos, en un «sistema de equivalencia general» que resulta capaz de asignar valor monetario a todos los objetos, dimensiones y relaciones sociales.

Byung-Chul Han y la sociedad del rendimiento

La sociedad del rendimiento es la nominación que propone Byung-Chul Han para caracterizar el modo de sociedad, de lazo social al que conduce el neoliberalismo como superación del capitalismo industrial moderno. Ahí donde la modernidad impulsó la sustitución del poder soberano por el poder disciplinario, dando lugar a una sociedad de la disciplina profundamente analizada por Michel Foucault, el neoliberalismo financiero impulsará una sociedad del rendimiento cuyas características son muy diferentes a las de la sociedad disciplinaria. Byung-Chul Han nació en Seúl en 1959 y hoy es profesor de la Universidad de las Artes en Berlín. Sus ensayos tratan sobre las consecuencias subjetivas del capitalismo, la tecnología y los modos de trabajo actuales. Sus libros esenciales al respecto son *La sociedad del cansancio* (2010), *La sociedad de la transparencia* (2010), *La topología de la violencia* (2013), *En el enjambre* (2013) y *Psicopolítica* (2014).

¿Qué es la sociedad del rendimiento? Es el modo de sociedad que sustituye la denominada sociedad disciplinaria y que emerge como consecuencia del triunfo del neoliberalismo. Está constituida por sujetos del rendimiento en lugar de sujetos de la obediencia. La sociedad del rendimiento es la sociedad contemporánea en el contexto de una cultura neoliberal. No se trata de una desaparición de los dispositivos disciplinarios, sino más bien de una subordinación de la lógica de la disciplina al imperativo del rendimiento.

La sociedad disciplinaria es negativa y se define por la prohibición normalizante, un modo de vínculo organizado por el control y la obligación como modo de regulación del comportamiento. En la sociedad disciplinaria, quienes no se sometían a su normatividad quedaban en infracción como criminales, locos, pervertidos o anormales. Foucault estudió sistemáticamente estas infracciones en sus trabajos en torno a las prisiones, a la historia de la locura, a los anormales, al poder psiquiátrico, entre otros. El poder disciplinario sería la sustitución del poder soberano producto del traslado de ejercicios religiosos ascéticos desde las comunidades religiosas a otros tipos de comunidades, entre los siglos xiv y xv. Un rasgo fundamental del poder

disciplinario es que su ejercicio recaerá sobre el individuo *individualizado*. Es decir, que la sociedad disciplinaria requiere de la noción política de individuo para su instalación. Así la describe Foucault en *El poder psiquiátrico*:

El poder disciplinario es individualizante porque ajusta la función sujeto a la singularidad somática por intermedio de un sistema de vigilancia y escritura o un sistema de panoptismo pangráfico que proyecta por detrás de la singularidad somática, como su prolongación o su comienzo, un núcleo de virtualidades, una psique, y establece, además, la norma como principio de partición y la normalización como prescripción universal para todos esos individuos así constituidos^[14].

La sociedad disciplinaria se caracteriza por su negatividad coercitiva y prohibitiva, que opera sobre el individuo en su unidad somática y coincide, a su vez, con la condición de sujeto, en el sentido subjetivo, político y jurídico. Además, supone ese «núcleo de virtualidad» que es, precisamente, la interioridad del sujeto a la que el paradigma disciplinario no accede sino por sus dispositivos de control y al que, tal como plantea Byung-Chul Han, la sociedad del rendimiento logra acceso vía la noción de libertad y maximización individual propia del programa neoliberal. Por último, la sociedad disciplinaria opera con una normatividad universal —«para todos»— como forma de ordenamiento social, instituyendo a quienes no se ajusten a la norma como anormales, criminales, locos u otra figura de exclusión.

El paradigma del rendimiento, entonces, sustituye a la disciplina porque permite aumentar la productividad, por la sencilla razón de que en la sociedad del rendimiento los sujetos aceptan de buena manera las exigencias y prohibiciones del Otro social.

La sociedad disciplinaria modificaba la voluntad y el deseo de manera coercitiva, por ello tenía que enfrentarse con el fantasma de la revolución, de la rebeldía y la subversión como amenaza de ruptura a la norma y, si bien podría sofisticar sus técnicas de control sobre los cuerpos, de ahí la biopolítica, no le era posible acceder al dominio de la voluntad y el deseo. La sociedad del rendimiento ha superado ese obstáculo.

La técnica de poder del régimen neoliberal adopta una forma sutil. No se apodera directamente del individuo. Por el contrario, se ocupa de que el individuo actúe de tal modo que reproduzca por sí mismo el

entramado de dominación que es interpretado por él como libertad. La propia optimización y el sometimiento, la libertad y la explotación coinciden aquí plenamente. A Foucault se le oculta totalmente la técnica de poder que genera la convergencia entre libertad y explotación en la forma de autoexplotación^[15].

Si el problema del sujeto sometido de la sociedad disciplinaria era luchar para salir del panóptico que lo controlaba y oprimía, entonces la operación de la sociedad del rendimiento fue dar al sujeto, de manera radical, libertad, transformándolo en un sujeto libre de coacciones explícitas. Si la noción de sujeto implicaba ser sujetado, sometido a algo, ahora el sujeto del rendimiento goza de una libertad absoluta y se redefine como un proyecto libre, liberado al ejercicio de su propia libertad. Si hubiera que definir un ideal, una coacción y un imperativo superyoico propio de la sociedad del rendimiento, no sería otro que el «sé libre» o «ejerce tu libertad hasta las últimas consecuencias». Para Byung-Chul Han, este movimiento es un proceso en el que la libertad del capital se traduce en libertad individual. Es la transformación del capitalismo industrial en capitalismo financiero lo que a nivel individual se traduce en el reemplazo del trabajador por el «empresario» de sí mismo: el emprendedor. Esta mutación representa el movimiento de ampliación de los principios del mercado en que absorben aspectos de la vida que no pertenecían al mercado mismo, tal como lo proponía el citado Gary Becker.

Esta transmutación subjetiva, que propusieron e implementaron los intelectuales neoliberales de la Escuela de Chicago, introduce en la existencia misma del sujeto la libertad y la elección como un ejercicio que se desenvuelve en la lógica mercantil, ahora naturalizada. El rendimiento pasa a ser una propiedad intrínseca de la libertad y de toda elección, más allá de la conciencia. Ciertamente se trata de un «inconsciente» muy distinto al psicoanalítico, en el que la maximización resulta ser la causa final de toda elección subjetiva. El individuo se transforma en un sujeto libre que en el ejercicio de esa libertad decide autoexplotarse en nombre de su beneficio. De esa forma, se desenvuelve en una condición emancipada del Otro explotador que representaba el empresario del capitalismo industrial. El trabajador de la industria no se fue, ni se escondió, ni merodea por nuestra ciudad, como cantaban Los Prisioneros a inicios de los ochenta. No, el trabajador «evoluciona» para transformarse en un empresario de sí mismo. En la

sociedad del rendimiento ya no hay lucha de clases, ni revolución, esa era una posibilidad propia de la sociedad disciplinaria. Hoy existen oportunidades y dependerá de los méritos individuales la realización del proyecto de vida individual orientado al beneficio y a la expresión libre de las propias capacidades, idealmente, exigidas al máximo. El sujeto del rendimiento se explota en forma voluntaria y apasionada, en una dominación interpretada como libertad. En la autoexploración, que es a la vez una violencia contra sí mismo y no de una clase sobre otra, se realiza una convergencia entre libertad y explotación.

El cambio de paradigma estará motivado por el siguiente hecho: la negatividad de la prohibición, de la sociedad disciplinaria, alcanzaría un límite en la capacidad productiva. El sujeto del rendimiento es más productivo que el de la obediencia, sustituyéndose las limitaciones por libertades, la negatividad del «debes» por la positividad del «puedes», abriéndose el horizonte de un desarrollo, un crecimiento y una productividad sin límite. El «debes» ya no se opone al sujeto, sino que se transmuta en un «puedes» que optimiza el rendimiento sin forzamiento, positivizando la relación de poder y haciendo posible la dimensión del exceso. Exceso de trabajo, de consumo, de ofertas, de actividades, de todo. En la sociedad del rendimiento ya no se trata de evitar o disminuir el sufrimiento, sino de alcanzar el bienestar positivizado.

En *La sociedad del cansancio*, Byung-Chul Han describe la extensión del capitalismo a lo humano señalando:

El hipercapitalismo actual disuelve por completo la existencia humana en una red de relaciones comerciales. Ya no queda ningún ámbito vital que no esté sometido al aprovechamiento comercial. El hipercapitalismo convierte todas las relaciones humanas en relaciones comerciales. Despoja al hombre de su dignidad reemplazándola por completo por el valor de mercado^[16].

Se abre ahora la pregunta por las consecuencias en los modos de goce, en el malestar subjetivo y social, de la positivación del imperativo de rendimiento bajo la forma de la libertad.

La sociedad del rendimiento y sus dispositivos de poder

Para Byung-Chul Han, la sociedad del rendimiento, al igual que la sociedad disciplinaria, posee sus propios dispositivos de poder. Propone, en consecuencia, una perspectiva que supera el análisis de Foucault sobre el panóptico como modo de ejercicio de poder de la sociedad disciplinaria e identifica al *big data* como la nueva estrategia y dispositivo propio del sujeto del rendimiento.

El *big data* surge no de la coacción panóptica, sino de la entrega de información libre y voluntaria por parte de los individuos. En la sociedad del rendimiento el control, si es que aún se le puede llamar así, es digital y, a diferencia del modelo panóptico, en el que la mirada del controlador no tenía acceso al «adentro» del sujeto controlado, en la era digital los sujetos del rendimiento abren las puertas de su interior con cada clic y con cada búsqueda en Google, desnudándose libre y voluntariamente, sin mediar coacción alguna. El *big data* sistematiza la transparencia del sujeto cuyos gustos, tendencias, deseos y fantasías son claramente predecibles, no inferidos con las estrategias probabilísticas de la era panóptica. La exactitud del cálculo es hoy mayor, pues ha sido el sujeto mismo quien ha brindado acceso e información sobre sí mismo. De ahí que la biopolítica es reemplazada por la psicopolítica. El *big data* conduce al totalitarismo digital convirtiendo todo en datos e información y permitiéndonos prescindir de toda lectura teórica del comportamiento humano, desencadenando una creencia en la mensurabilidad y la cuantificación. En *Psicopolítica*,

Byung-Chul Han lo describe como un dispositivo de cuantificación de sí mismo, en donde el sujeto en cuestión se automide y autocontrola con su *smartphone* entregando información a una memoria total que, luego, reutiliza dicha información con fines de mercado. Los *likes* de las redes sociales, las búsquedas, la información de las aplicaciones de salud, los localizadores, todo ello contribuye a la delimitación de un perfil en el que el sujeto se revela sin opacidades ni deseos ocultos. El deseo ya no se esconde porque se reveló

por vía de la confesión o la declaración, se evidenció en el «clickeo» infinito y voluntario, es decir, «libre». El análisis del *big data* permite, entonces, la posibilidad de poner de manifiesto patrones de comportamiento que el sujeto desconoce, transformándose en una suerte de inconsciente digital sin historia, sin memoria y sin identidad. La información se categoriza y clasifica construyendo distintas «clases sociales digitales», estableciendo objetivos de mercado más precisos. Otra característica de este dispositivo de poder digital es la imposibilidad del olvido ya que la información enumerada, clasificada y adicionada en sucesos, no forma parte de una narración histórica, sino de una acumulación asubjetiva y atemporal en la que «todo queda ahí», sin posibilidad de una operación subjetiva sobre ella. En esas condiciones, olvidar y borrar no es posible ya que, además, los datos no pertenecen al sujeto, sino a las empresas que manejan y gestionan eficientemente dicha información. En palabras de Han: «la era del Big data es una época sin razón»^[17].

Un segundo dispositivo será la *transparencia*, elevada prácticamente a un imperativo moral de evidencia facilitada por los instrumentos digitales. La positivación de la sociedad del rendimiento, en oposición a la negativización de la sociedad disciplinaria, requerirá la desaparición del ocultamiento y, con ello, de la intimidad en la que el sujeto mismo se negativizaba ante lo Otro. La transparencia deja ver información sin requerir de los laberintos de la representación: lo que antes necesitaba ser representado, hoy simplemente se presenta de manera evidente. Ello vuelve el ejercicio de control en un proceso sin oposición, sin ruptura ni límite. El «no ser visto» de la sociedad disciplinaria es sustituido por un «dar a ver», por un mostrar en el que dirigirse al Otro ya no requiere del esfuerzo representacional y sus deformaciones, sus ficciones. La transparencia elimina la negatividad de lo íntimo, lo propio y lo inaccesible, transformando al sujeto en un objeto de libre acceso. El imperativo incluso se institucionaliza, dando lugar, por ejemplo, al Consejo de la Transparencia, al que en Chile se le asigna la función de dar a conocer procesos gubernamentales como forma de garantía ética de la clase política. Pero la operación más radical de la sociedad digital no es la desnudez de la interioridad del sujeto, sino la anulación de la dimensión de la verdad al hacerla coincidir con lo evidente como resultado de la desaparición del límite entre lo manifiesto y lo latente. Entonces, la verdad es despojada de su dimensión histórica para coincidir con la información y el dato. La verdad equivale a la exposición muda, sin relato y sin sentido. Esta

coincidencia entre verdad y dato será retomada en la retórica científicista y en el sentido común bajo la forma del conocimiento «basado en la evidencia», para poner su función de dominio al servicio, no del control como lo era en la sociedad disciplinaria, sino del rendimiento y el libre mercado. Esta retórica, esta permanente y sistemática *adjetivación científicista en torno a la evidencia* es otro dispositivo de poder de la sociedad del rendimiento. Poco puede ser dicho, poco puede afirmarse en un debate, en una discusión, sin que el recurso o la pregunta por la «evidencia» se haga escuchar. Tomar una decisión, en la sociedad del rendimiento, requiere de evidencia supuestamente científica para garantizar el rendimiento de la decisión. La evidencia va al lugar de la verdad última que decide todos los debates y silencia los disensos. Desde la medicina basada en la evidencia hasta la necesidad de evidencia para respaldar decisiones gubernamentales, la necesidad de garantía científicista se introduce como la nueva figura de autoridad, anónima, impersonal e irresponsable. Cabe señalar que las «evidencias» no siempre están disponibles, pero se las supone existentes, se alojan en bases de datos y sitios web que acumulan las producciones académicas con códigos propios, constituyendo un verdadero mercado del saber, supuestamente científico, en el que se encuentran las tan anheladas evidencias. En la sociedad del rendimiento, la autoridad se afirma en evidencias que no siempre se muestran, pero que —se supone— en algún lugar existen. De ahí que la estrategia retórica se enuncia como «existen evidencias de que...», «la evidencia ha demostrado que...». Sin embargo, ese acto pocas veces va acompañado del acceso a las evidencias mismas. Se trata más bien de un ejercicio de autoridad que de las efectivas incidencias de la investigación científica.

Un tercer dispositivo lo constituyen los procesos de *evaluación y certificación* que se transforman paulatinamente en una operación de autorización y garantía habilitadoras para el desempeño competitivo. No se trata ya de la evaluación como medida del ajuste a una norma, sino de una acción que habilita y libera para libre ejercicio de las posibilidades. Jacques-Alain Miller y Jean-Claude Milner trabajaron en torno al tema en dos reuniones, durante diciembre del 2003, publicadas bajo la pregunta *¿Desea usted ser evaluado? Conversaciones sobre una máquina de impostura*. En ellas, la evaluación es concebida a partir de la igualdad como característica central de la democracia y de la lógica del contrato, del acuerdo entre partes,

entre pares equivalentes. En la democracia neoliberal, la autoridad se desplaza hacia un contrato social que ya no resulta de la limitación de las libertades individuales para dar soporte a una soberanía del «bien común». El contrato en la sociedad neoliberal resulta del ejercicio ilimitado, radical, de las libertades individuales, siendo el único bien común posible la satisfacción de los intereses de las partes implicadas en el contrato. Esta nueva forma de contrato posee una fuerza ilimitada, desarticulada de la soberanía como instancia disimétrica. El contrato, el acuerdo entre partes iguales, permitirá al individualismo radicalizado desarticularse de cualquier referencia a un Otro, para obtener su fuerza en el par, en el semejante, en la simetría que revive nuevas formas de colectivismos coherentes con el programa neoliberal y desmarcadas de las tradiciones de izquierda animadas por un proyecto de desarrollo, emancipación y realización histórica. En este contexto, la evaluación es un requisito que permite certificar las competencias y habilitar legítimamente para ingresar al juego del mercado. No se trata de evaluar para identificar la mayor o menor cercanía a un ideal normativo por encontrarse más cerca del «bien», se trata de evaluar para certificar el cumplimiento de una norma y quedar habilitado para participar del mercado. La autoridad de los agentes evaluadores, entonces, no radica en su capacidad de representar o garantizar el ideal normativo, sino en la igualdad y simetría que los une como iguales al evaluado, por lo que el cumplimiento de la norma sería evaluado de forma amoral, neutral y sin un sentido trascendental que aluda al «bien común». En la sociedad neoliberal se evalúa y se certifica para potenciar y estimular el rendimiento y la competencia, no para mantener el control social, como en la sociedad disciplinaria.

La *protocolarización* o *burocratización* de la vida y los lazos sociales es otro dispositivo de la sociedad del rendimiento. En el Seminario XVII, *El reverso del psicoanálisis*, Lacan define la burocracia con relación al discurso universitario, es decir, a un saber sin sujeto, un saber que aspira a ser amo y se propone como tal a condición de no representar ningún sujeto, ninguna enunciación, ni deseo, ni goce. Manuales, guías, reglamentos, protocolos, códigos, normas, son todos encadenamientos de saber con valor indicativo e imperativo que establecen un «deber hacer» pero que no representan a ningún sujeto. Es un saber anónimo, que no pertenece a nadie y cuyo origen, además, suele ser difícil de identificar y conocer. Un saber recubierto con una adjetivación cientificista que supone que, tras la elaboración de las

indicaciones burocráticas, existe una evidencia científica verdadera. Cuando la protocolarización no es soportada por la adjetivación científicista suele apoyarse en la figura del «experto» al que si bien se le atribuye una experiencia y un saber, a partir del que se lo convoca, el fundamento de su autoridad reside en que es un par, un igual de aquellos a quienes el protocolo rige, salvo que a su condición de igualdad se agrega el saber que posee.

Según Fisher, la ideología neoliberal denostaba la burocracia de los gobiernos de izquierda y sugería que su triunfo dejaría obsoleto el funcionamiento burocrático como un vestigio estalinista. Sin embargo, en lugar de desaparecer, la burocracia cambió de forma y pasó a cumplir nuevas funciones por fuera de las estructuras jerárquicas verticales. Se trata de una «ingeniería burocrática de la vida» que utiliza los objetivos, las metas y los resultados como una nueva forma de control que ya no ejerce una autoridad vertical, sino que es asumida por el trabajador como parte de sus labores, haciendo de ella un signo de autonomía y garantía de rendimiento. Ello transforma al trabajador en su propio auditor, en un «evaluador de su propio desempeño». Se trata de una burocracia al servicio del principio de maximización generalizado. Esta nueva burocracia capitalista posee, además, la característica de ser impersonal, a diferencia de la burocracia del capitalismo industrial o de los Estados de izquierda, que contaban con una autoridad superior identificable en la jerarquía de procedimientos burocráticos. No existe en la protocolarización neoliberal la autoridad central a la que remite el trámite, descansando todo el acto de poder en la procedimentalización de las acciones, las que, en muchas ocasiones, soportan su verdad en la apelación científicista de la evidencia certificada.

Big data, transparencia, adjetivación científicista, evaluación, certificación y protocolarización o burocratización, son instancias y operaciones de poder que trabajan a favor del empuje del rendimiento maximizador sobre el trasfondo de la libertad y la mercantilización de la vida y la naturaleza humana. Superan la disciplina y sirven a la realización de un proyecto, de una promesa en la que el bienestar yace en un futuro que debe ser recorrido en nombre de los méritos individuales y la libertad personal.

La sociedad del rendimiento y sus síntomas

Byung-Chul Han propone la existencia de modos de malestar propios de la sociedad del rendimiento, aquellos que expresan las tensiones propias del lazo social. En su libro *La sociedad del cansancio* se refiere a las patologías de la positividad, del exceso, en oposición al déficit. Depresión, déficit atencional, trastornos límites y *burnout* o síndrome de cansancio crónico serán los malestares de la sociedad del rendimiento, las manifestaciones del exceso de potencia que desborda los límites del sujeto y su relación a la alteridad del Otro. Es el exceso de positividad, de estímulos, de informaciones e impulsos, aquello que actúa modificando la estructura de la atención misma.

La sociedad del rendimiento es también la sociedad del dopaje, del fármaco que ayuda a controlar y regular, a normar el exceso que desborda. Desde esta vereda, Han critica a Freud, de manera muy razonable, sosteniendo que el aparato psíquico organizado por la represión responde a la sociedad disciplinaria basada en la negatividad de las prohibiciones, propias de la sociedad del deber. Así, según sostiene, el sujeto neoliberal del rendimiento sería posfreudiano. Ello porque sus máximas no son las del deber y la prohibición sino las del placer, la libertad y la voluntariedad. Es un sujeto narcisista cuyas vivencias van en la dirección de ampliar los límites del yo como resultado del despliegue de la libertad y sus posibilidades. En el modelo freudiano del conflicto, la curación es la toma de conciencia, es decir, la amplia

y cómo se cura el sujeto empujado a rendir, el sujeto que compite consigo mismo, en quien su coerción coincide con su realización, que lo obliga a superarse? ¿Se trata de detenerse? Y, si es así, ¿en nombre de qué se detendría? Esta es, tal vez, la pregunta que apunta al nudo del problema: ¿por qué detenerse?

¿Es realmente necesario y justificado hacerlo?

Estas nuevas formas de malestar en la cultura tienen un matiz de autodestrucción como resultado de la autorrealización. *Burnout* se traduce como «quemado y fuera», pero la jerga chilena no está lejos con su «estoy

reventado», «no doy más», «para de gozar», entre otras expresiones. En este contexto, no hay revolución posible ya que es la propia libertad la que engendra coerciones. Entiéndase bien que para Byung-Chul Han no se trata de la desaparición de la violencia de la sociedad disciplinaria, lo que ocurre es que esta se vuelca hacia el interior, ejerciéndola de manera autolesiva. La explotación del neoliberalismo es más eficiente cuando explotado y explotador coinciden, al igual que víctima y victimario. Este movimiento cambia también las formas y estructuras del malestar, del sufrimiento. Los síntomas de la época —el malestar en la cultura— ya no representan la renuncia pulsional, sino el exceso, la positivación del goce.

Depresión y cansancio serían por excelencia las formas del malestar en la sociedad del rendimiento.

El *cansancio* es el resultado del exceso de actividades, de compromisos, de trabajo y de estímulos que, llevados hasta sus últimas consecuencias, producen el *burnout*, el desgaste, la ruptura que deja afuera y hace caer al sujeto de la potencia activa. Este se anula a sí mismo en el exceso de rendimiento y se quema en el esfuerzo por maximizar su utilidad. Mark Fisher, en *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, publicado en el 2016, se refiere a cómo las tecnologías y la hiperconectividad amplían los límites del espacio laboral invadiendo el descanso y el tiempo libre. Trabajadores respondiendo *mails* fuera del horario de trabajo, desarrollando labores en horas de descanso (como los fines de semana), cargando en sus equipajes computadores personales y *tablets* para estar disponibles en vacaciones. Para el trabajador del neoliberalismo, la flexibilidad laboral se transforma en una disponibilidad incondicional en nombre de su libertad y su proyecto de realización personal meritócrata. Se trabaja sin lugar ni horario. El trabajo coloniza todo, sin límites geográficos ni temporales. Este movimiento se acompaña con la «privatización del estrés», movimiento característico del neoliberalismo que lo despoja de cualquier referencia a sus causas sociales y políticas, para ser atribuido, por completo, al individuo y sus resortes internos. Así, las dificultades para responder a este desborde son adjudicadas a una falta de potencia personal que impide avanzar en la carrera meritocrática. El sistema ha dispuesto, entonces, de recursos que permiten suplir la falta de potencia como los psicofármacos, la capacitación y el *coaching*. A esta ausencia de coordenadas espaciotemporales de la actividad laboral, se agrega la flexibilidad laboral y el trabajo *freelance* idealizados por el discurso capitalista, que introduce en el trabajador una incertidumbre que

lo acicatea para aumentar su productividad. El trabajo se precariza transformando al trabajador en un empresario de sí mismo, obligado a gestionarse eficientemente en un mercado laboral inestable y sin lazos contractuales de mediano plazo que le permitan una planificación de los costos de la vida.

El éxito del neoliberalismo tuvo como condición la captura de los deseos de los trabajadores, que querían desesperadamente liberarse de las restricciones del fordismo, aunque el consumismo individualista miserable en el que nos encontramos inmersos hoy en día no es la alternativa que buscaban^[18].

El cansancio y el estrés, síntomas preponderantes en la sociedad del rendimiento, encarnan en el cuerpo el modo neoliberal del trabajo positivizado, fuera de todo límite, desbordando fronteras y absorbiendo e impregnando otros espacios de la vida, sin conciencia ni reparos de parte de sujetos trabajadores que se piensan libres, emancipados y en vías de autorrealización en el mismo acto en que se subyugan, sin darse cuenta, a un régimen de exceso laboral y rendimiento.

El *déficit atencional* y la *hiperactividad*, supuestas epidemias de la infancia contemporánea, se inscriben en esta misma perspectiva. En Chile, durante los años noventa se implementó una reforma educacional que incluyó, entre otras cosas, la extensión de la jornada escolar en aproximadamente cuatro horas más de clases. Así, de un año a otro, niños que a las tres de la tarde jugaban debieron continuar estudiando, con sus cuerpos inmóviles y su atención alerta, en nombre de la modernización de un país que retornaba a la vida democrática.

Fisher habla de una *adicción* a la «matrix» del entretenimiento repleta de imágenes y estímulos excesivos que ofrecen acceso a experiencias placenteras. En ese contexto, la *incapacidad de mantener la atención*, estar concentrado y hacer foco es una consecuencia lógica. Así, la incapacidad de experimentar *displacer* fragmenta la subjetividad como consecuencia de una industria del entretenimiento que hace del exceso de objetos e imágenes la vía privilegiada del levantamiento de los límites, haciendo posible el acceso al sentimiento oceánico freudiano, sentimiento que hoy ha dejado de ser mítico para volverse realidad en las promesas del neoliberalismo.

Han retoma el problema de la *depresión* a partir del trabajo de Alain

Ehrenberg, quien, en *La fatiga de ser uno mismo*, ubica la depresión del lado de las patologías del narcisismo, de la pareja potencia-impotencia, sosteniendo que no puede ser explicada con el modelo edípico del conflicto psíquico. La depresión no respondería a la negatividad de la prohibición sino precisamente a la exigencia del «puedo», propia de la sociedad del rendimiento, donde el sujeto se lleva hasta el límite de su propia impotencia. La depresión no surge de la tensión con la alteridad del Otro, sino del exceso, de la presencia de lo positivo en la relación del sujeto consigo.

Esta enfermedad no implica ninguna dimensión de alteridad. Lo que causa la depresión —la cual, a su vez, desemboca a menudo en el burnout o «síndrome del trabajador quemado»— es más bien una relación excesivamente tensa, sobreexcitada y narcisista consigo mismo que acaba asumiendo rasgos destructivos. El sujeto que se ve forzado a aportar rendimientos y que termina quedando extenuado y siendo depresivo, por así decirlo, acaba desazonado de sí mismo. Se siente cansado, hastiado de sí y harto de pelear contra sí mismo. Totalmente incapaz de salir de sí mismo, de estar afuera, de confiar en el otro y en el mundo, se obceca consigo mismo, lo cual conduce, paradójicamente, a la horadación y al vaciamiento del yo. Se encierra en una rueda de hámster que gira cada vez más rápido sobre sí misma^[19].

El mudo digital y las redes sociales proveerán de los dispositivos para la circulación de la imagen narcisística, correlativa al imperativo de rendimiento y emplazada en el espacio virtual, para maximizar desde ahí la utilidad a través de los «me gusta» y las expresiones de reconocimiento que estos dispositivos proveen para la realización del yo-ideal de la manera más rápida posible. La imagen de sí mismo deja de ser un depósito de libido referida a un ideal del yo, para transformarse en un lugar de satisfacción referido inmediatamente al rendimiento y la obtención de signos de aprobación del semejante, del amigo que no se encarna y que existe en la red a través de imágenes y textos.

Ehrenberg examina la depresión exclusivamente en cuanto a la psicología y la patología del yo, sin tener en cuenta el contexto económico. El burnout, o el «síndrome del trabajador quemado», que a menudo antecede a la depresión, no remite tanto a aquel individuo soberano que se queda sin fuerzas «para ser dueño de sí mismo», sino

que, más bien, el burnout es la consecuencia patológica de una autoexplotación voluntaria. El imperativo de la ampliación, de la transformación y de la reinención de la persona, cuyo reverso es la depresión, presupone una oferta de productos vinculados con la identidad. Cuanto más a menudo cambie la identidad, tanto más se fomentará la producción. La sociedad disciplinaria industrial requiere una identidad inalterable, mientras que la sociedad posindustrial de los rendimientos, si quiere incrementar la producción, necesita una persona flexible^[20].

Fisher identifica como un rasgo del capitalismo la privatización de los problemas de salud mental, desarticulándolos de cualquier referencia al contexto histórico-social. Señala la «impotencia reflexiva» como una característica de los jóvenes británicos, entre los cuales el diagnóstico de depresión parece ser endémico. Los describe padeciendo una «hedonía depresiva». Usualmente la depresión es definida como anhedonia, es decir, como la incapacidad de disfrutar y de experimentar placer, entonces, lo que propone como hedonía depresiva es más bien la incapacidad para hacer cualquier cosa que no sea experimentar placer. Esta inversión propuesta por Fisher permite resituar lo depresivo ya no del lado del paradigma de la negatividad y de la dialéctica permiso/prohibición de la sociedad disciplinaria, sino del lado de la positividad de la sociedad del rendimiento, del exceso de placer y del imperativo a su obtención, extrayendo el intervalo de aburrimiento que solía estar presente en el juego infantil y del que surgía espontáneamente la creatividad y la fantasía, que envolvía los objetos para hacer de ellos una fuente de placer. Hoy el aburrimiento ha sido amputado y la necesidad de placer generalizado se hace cómplice de la oferta de imágenes y pantallas que permiten eludir el tratamiento lúdico de los objetos a través de las fantasías.

Los síntomas del capitalismo posindustrial, de la sociedad del rendimiento, no responden ni responderán al retorno de lo prohibido, sino más bien el exceso positivizado y no precisamente porque se trate de un goce permitido, ya que el permiso sigue siendo parte de la sociedad disciplinaria. Se trata más bien de un imperativo, de una exigencia superyoica que, más que un permiso y una habilitación en relación al ideal del yo, encarna una exigencia feroz, un empuje al rendimiento, a la realización de un proyecto

individualista, al despliegue de una libertad sin límites y a la consecución de placeres y satisfacciones inmediatas.

La positivización de la violencia en la sociedad del rendimiento

Byung-Chul Han aborda el tema de la violencia y el sujeto neoliberal en diversos textos de manera parcial, sin embargo, en su ensayo *La topología de la violencia* desarrolla en profundidad la particularidad de la violencia de la positividad.

En la *sociedad soberana*, según Foucault, la violencia aparece en escena como una forma de ejercicio del poder cuya figura central es la decapitación, la muerte como estrategia de dominación. En la *sociedad disciplinaria*, en cambio, se trata de corregir las deformaciones a través de dispositivos de normalización, control y disciplinamiento de los cuerpos, dando lugar a la biopolítica.

Pero en la *sociedad neoliberal*, la violencia se transforma. Con el pasaje de la sociedad disciplinaria a la sociedad del rendimiento, se vuelve anónima, desobjetivada y sistémica, coincidiendo con la sociedad misma. Es una violencia de la que no hay conciencia, que pasa a formar parte del sistema social interiorizado no opera excluyendo, sino incorporando a todos a formar parte del engranaje productivo y a experimentar su libertad. La violencia del sistema es anónima y no encarna en nadie identificable. Se trata de la desmesura, el agotamiento y la abundancia.

Es una transformación topológica que pasa del afuera de la psiquis a su adentro. Se diluye la negatividad del adentro y el afuera, también la del «yo y el otro», junto a la del «amigo y el enemigo». Así, la violencia de la positividad se ejerce sin necesidad de enemigos ni dominación, tomando la forma de las exigencias de sobrecapacidad, sobreproducción, sobrecomunicación, hipertensión, hiperactividad, en resumen, la violencia de lo positivo toma la forma de un exceso incorporado por el sujeto sin la percepción de oposición ni privación de libertad por un agente externo.

La decapitación de la sociedad de la soberanía, como lo describiera Foucault, se vuelve innecesaria como demostración de poder y amenaza violenta. En la sociedad del rendimiento, el sujeto ya no requiere ser amenazado porque la coacción se ha trasladado a su propio interior y la experimenta como ejercicio de libertad. Se trata de una violencia «psíquica».

Allí donde la escena de la violencia era visible y ejercía su poder precisamente por su mostración, en la modernidad comienza a mimetizarse, primero en los dispositivos de normalización de la sociedad disciplinaria y luego en la interiorización del sujeto neoliberal.

Se trata de un proceso de naturalización y legitimación de la dominación violenta, que deja de ser percibida como una negatividad que se opone al sujeto. Entonces, el sujeto no está sometido a nadie, sino liberado para realizarse como un proyecto de desarrollo destinado a maximizarse, a coaccionarse internamente en nombre de esa libertad individual. La coacción interna es el modo de violencia propio de la autoexplotación que requiere la sociedad neoliberal. Para Byung-Chul Han, el proyecto se transforma en proyectil que impacta al sujeto mismo.

La violencia es una anulación del estatuto de la otredad como diferente. No posee un estatuto relacional porque la relación requiere siempre de un otro; en cambio, la violencia apunta a la desaparición del estatuto de un otro legítimo. La violencia persigue la imposición de lo mismo debido a que apunta a la anulación de la alteridad.

El poder se opone a la violencia en la medida en que persigue la continuidad y no la ruptura. El poder implica la mantención de una relación. El poder contiene una semilla de construcción; trabaja, organiza, norma e institucionaliza inscribiendo un orden simbólico que une y media. La violencia no trabaja ni construye, por el contrario, demuele y desinstitucionaliza. No hay una equivalencia entre el poder y la violencia. Cuando la violencia irrumpe, la relación de poder se rompe. El poder funciona simbólicamente conciliando y dando lugar a la relación. El poder construye lugares simbólicos, posiciones, jerarquías, interiores-exteriores, distribuye funciones; la violencia, en cambio, destruye las fronteras entre espacios vaciando, desinteriorizando. La violencia disuelve los límites. En la sociedad del rendimiento, esta diferencia entre poder y violencia comienza a perder vigencia dado que el poder pierde su capacidad simbólica de organizar y la violencia deja de situarse en el exterior, deja de encarnar en una alteridad para pasar a localizarse en el interior de la experiencia subjetiva bajo la forma del exceso positivizado. La figura de la violencia en la sociedad del rendimiento es la explosión, el estallido y no el ataque o la invasión, como en la sociedad disciplinaria. En la explosión y el estallido es el exceso interno el que revienta los límites, no la amenaza externa. La destrucción es autoengendrada por la positividad de lo igual, no por el enemigo como figura

de lo diverso. Lo explosivo ejerce su presión desde adentro.

La violencia en la sociedad del rendimiento también toma la forma de una exigencia y una necesidad de transparencia que diluye los límites de lo interior como inaccesible. Se trata de la disolución de la opacidad subjetiva que, iluminada en su totalidad, se ve despoblada de la intimidad que pasa a formar parte de una escena exterior y trascendente a la vida íntima. Las redes sociales se han puesto al servicio de la transparencia inaugurando un espacio virtual en el que el rendimiento, bajo la forma del éxito y la felicidad, puede circular en un campo narcisista.

El sujeto ya no es obligado a desnudarse y mostrar lo que podría ocultar: hoy la desnudez y la mostración son autoimpuestas como un signo de libertad en los escenarios digitales.

Otra forma de la violencia positiva es, para Byung-Chul Han, la globalización que, con su tendencia a lo igual, conduce a la pérdida de sentido vía la anulación de la dialéctica entre lo diferente y lo idéntico. La imposición de lo igual y la exclusión de lo distinto contribuyen a la creación de un sistema cerrado sobre sí mismo, globalizando también la injusticia y la exclusión de quienes no se integran al orden neoliberal. Lo distinto, lo diferente, pasa a ser vivido como ajeno y se lo empuja hacia afuera para segregarlo.

Nuestro autor afirma que el aparato psíquico de Freud es un aparato de negatividad que se manifiesta a través del súper-yo como agente de prohibiciones y del «deber», considerándolo un aparato psíquico de dominación represivo propio de la lógica de la sociedad disciplinaria. Lo que Han no considera al desestimar el psicoanálisis como una clave de comprensión de la sociedad del rendimiento es precisamente lo real del goce, abordado por la orientación lacaniana. Así, el punto que se le escapa es el del súper-yo como un imperativo de goce que empuja e incita a la reiteración de la experiencia de goce, que no la prohíbe. En esta perspectiva, el inconsciente ya no es el resultado de un deseo prohibido, sino de un goce, una satisfacción pulsional cuya realización escapa al régimen de la prohibición edípica. El concepto de inconsciente ha mutado para ser perfectamente compatible con el sujeto de la afirmación propio de la modernidad tardía. Hoy se trataría más bien de la desregulación que da lugar al exceso que violenta, diluyendo la consistencia del conflicto con lo prohibido como causalidad psíquica. El despojamiento de la negatividad que experimenta el sujeto de la sociedad del rendimiento lo enfrenta a sí mismo. Ahí donde el sujeto de la sociedad

disciplinaria se enfrentaba a un Otro en diversas manifestaciones —enemigo, Dios, aliado, maestro, padre, madre, Estado, etcétera—, el sujeto neoliberal se enfrenta a la inexistencia de ese Otro y a la soledad de su goce.

Jacques-Alain Miller, en el curso *El Otro que no existe y sus comités de ética*, dictado junto a Eric Laurent, dirá:

¿Podemos hablar de una gran neurosis contemporánea? De hacerlo, se dirá que su determinación principal es la inexistencia del Otro, que condena al sujeto a la caza del *plus-de-gozar*.

El súper-yo freudiano produjo cosas como lo prohibido, el deber, hasta la culpabilidad, que son términos que hacen existir al Otro, son los semblantes del Otro, suponen al Otro. El súper-yo lacaniano, que Lacan despejó en *Aún*, produce un imperativo distinto: ¡*Goza!* Este es el súper-yo de nuestra civilización^[21].

¿Cómo pensar la cuestión de la violencia de lo positivo desde el psicoanálisis, más específicamente, su relación al imperativo del rendimiento? Precisamente con relación al imperativo al goce, a ese goce positivizado que escapa a la operación negativizante del Edipo y que se define como un acontecimiento de cuerpo autoerótico, por fuera del mecanismo simbólico y metafórico. Se trata de esa cara del goce por fuera del sentido que el discurso capitalista ha hecho posible introducir en la escena social a través de la oferta de un objeto en calidad de *plus-de-gozar*, es decir, de un «más de goce» que se adiciona al infinito, sin límite, cierre o clausura, proyectando siempre la posibilidad de uno más y uno más...

En el Seminario V, *Las formaciones del inconsciente*, Lacan afirma: «¿No sabemos acaso que en los confines donde la palabra dimite empieza el dominio de la violencia y que reina ya allí, incluso sin que se la provoque?»^[22].

La violencia, como aquello que escapa a la función del discurso, se emparenta con ese real del goce positivizado fuera de la articulación significativa. Este argumento es el que permite señalar las consecuencias subjetivas de la sociedad neoliberal como violentas, en la medida que en silencio empalman con una modalidad de goce que invita a la desaparición del estatuto del sujeto para implicarse en un forma de vida en que el exceso de trabajo, de información, de deudas, de alimentos, de estímulos, de bienes, de aparatos tecnológicos, lo asedia al mismo tiempo que lo experimenta

como libertad y camino a la autorrealización. En la relación al modo de vida neoliberal no solo dimite la palabra sino también el deseo, su lazo al Otro, el amor y el síntoma como aquella invención que permite hacer de lo imposible una contingencia vivible.

Jacques Lacan y los cuatro discursos

La construcción de los cuatro discursos, por parte de Lacan, propone una comprensión psicoanalítica del lazo social. Considera la existencia de relaciones fundamentales y estables que se mantienen vía el lenguaje, donde el lazo social sería resultado de la relación entre significante y goce, entre representación y libido. Estas formas de relación suponen no solamente conjuntos de enunciados, de dichos que organizan el campo libidinal, sino también la presencia de un sujeto, de una intención de dominio del goce organizado por el régimen edípico de la castración, la prohibición y la negatividad. El discurso del amo, el discurso histérico, el discurso universitario y el discurso analítico son estructuras lógicas dependientes de la castración como operación simbólica del nombre-del-padre, cuyo resultado es la elementarización del goce bajo la forma del objeto *a* definido como *plus-de-goce*, como recuperación de la renuncia pulsional, de la pérdida y la renuncia al goce anterior al Edipo. Los cuatro discursos se enmarcan en la dialéctica de la renuncia y la prohibición.

Así, los vínculos sociales resultarían de la interacción entre deseo, significante y goce, dando lugar a formas estables de relaciones que definen las maneras en que los sujetos se articulan para organizar la satisfacción. Los discursos, como formas del vínculo social, son relaciones estables en las que se inscriben los enunciados emitidos y dirigidos desde un agente dominante a un Otro en posición de objeto dominado. Esta perspectiva permite abordar la cuestión del poder:

«Solo es factible entrometerse en lo político si se reconoce que no hay discurso, y no solo analítico, que no sea del goce, al menos cuando de él se espera el trabajo de la verdad»[\[23\]](#).

Lo político, la gestión del poder, es un discurso sobre las maneras de gobernar la satisfacción de los sujetos implicados en el lazo social. Y es precisamente por ser un discurso que pone en función una forma de tratamiento, de gobierno, de dominio del goce, que el psicoanálisis tiene también un lugar en el debate sobre lo político. La experiencia psicoanalítica

misma es del orden de la administración de un poder, del poder de la interpretación, de las palabras y sus efectos en el goce. El psicoanálisis es un acto político en el sentido de un acto que se enmarca en una política de la transferencia, en una maniobra del poder que la transferencia otorga al analista y que persigue producir una transformación de la relación del sujeto con su propia experiencia de goce. Es así como la propuesta de los cuatro discursos (para luego agregar un quinto) permite discutir el lugar que el psicoanálisis posee en el conjunto de las relaciones sociales y de los juegos de poder que son propios de ellas, así como de las consecuencias sobre el goce y sus impasses.

Cada discurso se define por cuatro lugares: dos de un lado de la relación y dos del otro. Dos lugares del lado dominante, de quien gobierna la enunciación —el discurso—, y dos de quien está en posición de destinatario, de objeto dominado:

El dominante	Destinatario
<p style="text-align: center;">El agente</p> <hr style="width: 20%; margin: auto;"/> <p style="text-align: center;">La verdad</p>	<p style="text-align: center;">El otro</p> <hr style="width: 20%; margin: auto;"/> <p style="text-align: center;">La producción</p>

En torno a estos cuatro lugares se ordenarán cuatro funciones de las que dependerá la forma de discurso producida. Los cuatro términos son:

S1: el *significante amo*

S2: el *saber*

\$: el *sujeto barrado* o en falta

a: el *goce* o *plus-de-goce*

El *significante amo* es, entre muchas denotaciones que posee en la enseñanza de Lacan, la función *significante de la identificación*. Por un lado, es la *marca contingente* que proviene del Otro para operar el dominio, la organización del goce que constituye la sedimentación de las huellas mnémicas que hacen al sujeto. Por otro lado, es la función *significante con la que el sujeto se representa en la cadena significativa siempre encadenado a otro significativo*. «Soy la hija preferida de mi padre», en donde el S1 es «hija preferida» y el S2 es «mi padre». El S1 representa al sujeto como una insignia, como un emblema que le otorga el brillo de la identificación fálica,

por ello el S1 posee siempre el rastro del deseo del Otro y sitúa, localiza, el goce del sujeto con relación a ese deseo.

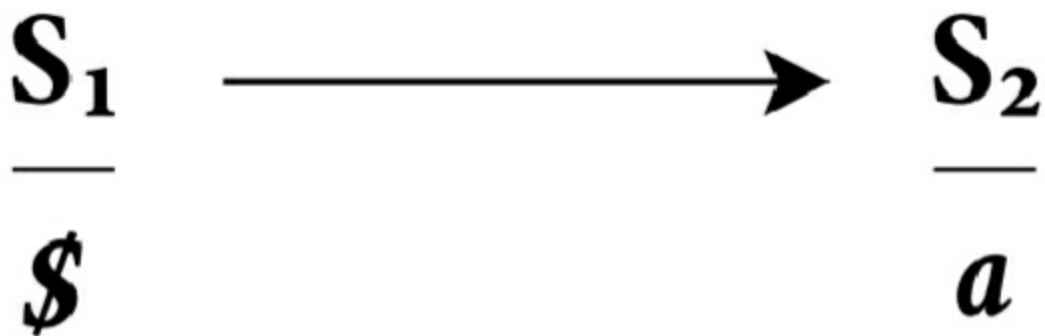
El *saber*, el S2, es la función de un segundo significante que, al encadenarse al primero, produce un efecto de sentido retroactivo habilitando la cadena significativa. Lacan llama saber al encadenamiento entre significantes que puede no guardar relación ni con el sujeto, ni con el goce. Un manual, un protocolo, es un saber sin sujeto: el manual formaliza un procedimiento impersonal, anónimo. El saber, por tanto, puede ser empaquetado, intercambiado y circular sin que pertenezca a alguien específico. Las tesis universitarias son un buen ejemplo de un saber sin deseo, sin sujeto, ya que en ellas el autor no habla en primera persona.

El sujeto, más específicamente el *sujeto del inconsciente*, es el sujeto barrado, quien experimenta su deseo como una falta-en-ser y desconoce el goce que lo habita, orientando su comportamiento a partir de una repetición inconsciente que hace a su destino. Un destino articulado al deseo del Otro y comandado por una fantasía inconsciente fundamental en la que el sujeto se encuentra determinado por su relación al objeto.

El objeto *a* es para Lacan un *plus-de-goce*, una noción construida con relación al concepto de plusvalía. Es un goce que se agrega, un más de goce que se obtiene como consecuencia de la pérdida de goce operada por la estructuración edípica. Es un proceso análogo al descrito por Freud en *Introducción al narcisismo*, cuando señala que el narcisismo primario se pierde y el yo debe apuntar a ese sentimiento, pero obteniendo el amor de los objetos, dando lugar al narcisismo secundario. Los objetos *a* —mirada, voz, heces y pecho— serán modalidades de goce «agregado» a todas las relaciones de objeto del sujeto, son el *plus* que se agrega realizando un empalme entre el deseo y el goce. El objeto *a* es un goce parcial localizado en el lazo al Otro.

Estas cuatro funciones se combinarán para dar lugar a los discursos como formas del vínculo social. Cada discurso será un dispositivo destinado a dar sentido a lo real, a cubrir con sentido el goce que el propio discurso aborda. Así, el objeto *a*, como *plus-de-goce*, será el resultado de esa operación de atribución de sentido que cada discurso realiza sobre el goce. Los discursos realizan una operación de inscripción de los cuerpos que gozan en el Otro, proponiendo siempre alguna modalidad significativa, que crea sentido, como una forma de inscribir lo real en lo simbólico.

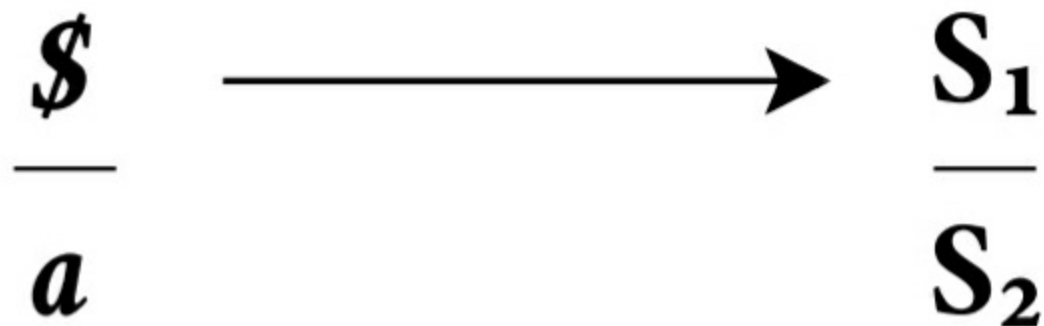
El *discurso del amo* es una estructura lógica que permite comprender diversos procesos. Por ejemplo, el fundamento mismo de todo lazo social, en la medida en que todo lazo se funda en el ejercicio de la autoridad y la ley como condición misma de la convivencia entre sujetos. Es, también, la estructura del discurso del inconsciente, ya que representa la articulación de la cadena significante y la relación del sujeto con el objeto de goce como resultado de las combinatorias de la cadena. Veamos su estructura:



En el lugar del agente, de la instancia dominante, se ubica el S1, que es el significante de la identificación del sujeto. Se trata de un significante que tiene el valor de fijar al sujeto, de coagularlo en una identidad. Es el significante que lo representa frente a otro significante, el S2. El S1, también denominado —por Lacan— *significante amo*, cumple la función del amo antiguo, donde el saber queda del lado del esclavo. En este caso, del lado del destinatario se encuentra precisamente el saber (S2) se encuentra ubicado en el lugar del Otro. Existe una disyunción entre la posición del amo y el saber. El amo no sabe, pero regula. El S1 no es articulación de saber, sino agente de fijación y localización del sujeto potencialmente dialectizable en el proceso de concatenación significativa con S2. El saber, puesto en el lugar del otro es el que trabaja, el que procesa, el que elabora. El resultado de ese trabajo es la producción del objeto *a* como *plus-de-goce*, como excedente de satisfacción que resulta por la concatenación de S1-S2. El objeto *a* es el resultado de dicha articulación del significante. Del lado de la verdad tenemos la condición dividida del sujeto de la enunciación representado por el \$. La división del sujeto es la verdad de la cadena significante. Así, el sujeto solo se capta en el redoblamiento yoico imaginario a partir de su condición alienada a la cadena significante. En los lugares inferiores de la dominante y el destinatario se encuentran los mismos términos implicados en la estructura

del fantasma, razón por la cual Lacan señala que el discurso del amo es el discurso del inconsciente, ya que la articulación S1-S2 soporta el funcionamiento de la relación del sujeto con su goce. El discurso del amo es la función de la ley que regula el goce articulándolo a una prohibición, por ello es esencialmente una garantía del orden social. El discurso del amo no refiere al amo autoritario, sino al lazo posibilitado por el Estado de derecho. Una dictadura no es una encarnación del discurso del amo, sino del goce del Otro, es decir, de una lógica en que el orden simbólico de la ley ha sido destituido para dejar al sujeto como objeto de un Otro cuyo goce queda del lado de la perversión. Un policía en dictadura no encarna el discurso del amo ya que no posee al Otro de la ley como el referente de su acción; un policía en dictadura es la figura de un Otro a cuya voluntad el sujeto queda expuesto sin mediación alguna. Un ejemplo mundano del discurso del amo es la relación que se puede tener con un aparato de gps durante la conducción de un automóvil. El gps entrega significantes amo como «doble», «siga 400 m», «gire a la derecha», etcétera. Todos esos S1 gobiernan nuestra conducción, que es el «saber conducir». El gps no conduce, es el amo que no sabe pero que entrega los S1. Quien conduce, si bien sabe conducir, no sabe cómo llegar a destino, de ahí su condición de sujeto barrado. En estas condiciones obtendrá la satisfacción, el *plus-de-goce*, de llegar a destino siendo guiado por los S1 del aparato que hace de agente discursivo impersonal.

El *discurso histérico* ubica en el lugar del agente al sujeto dividido:



Es desde esa división que caracteriza a la indeterminación del sujeto que el enigma histérico, signo mismo de dicha indeterminación, se dirige al significante amo para interpelarlo y denunciar su incapacidad de realizar de forma absoluta la determinación simbólica que caracteriza a la fijación. Interpelación que estimulará la producción del saber. En este sentido, la pregunta, el enigma es por naturaleza una forma del discurso histérico, pareja

del discurso analítico ya que para que el análisis se lleve adelante se requiere una histerización discursiva donde el sujeto interpele sus propios S1 para producir un saber sobre su goce. De igual forma, la contingencia de origen del psicoanálisis mismo muestra la manera en que el síntoma histérico introdujo en los significantes amo de la medicina de la época una división que, al ser alojada por Freud, dio lugar al método psicoanalítico. En el lugar de la verdad del discurso histérico se alojará al *plus-de-goce*. La verdad de este discurso es la satisfacción que obtiene y se reserva con la indeterminación de la división subjetiva como consecuencia de la cadena significativa. La histerización del discurso y, en cierto sentido, también del síntoma, es fundamental para la iniciación de un análisis, ya que el acto analítico en la dirección de la cura orientará la pregunta histérica hacia sus propios S1 como una forma de producir un saber que permite al sujeto acceder a la verdad, que es su propia economía de goce. Un ejemplo cotidiano es el momento en que los niños comienzan a interrogar con sus «por qué» al mundo instalando preguntas como «¿por qué con el verde del semáforo se puede pasar?» o «¿quién le puso el nombre silla a la silla?». El discurso histérico se sostendrá en una falta de saber que interpelará al Otro para hacer vacilar su saber, pero desconociendo el goce que lo habita como agente de discurso.

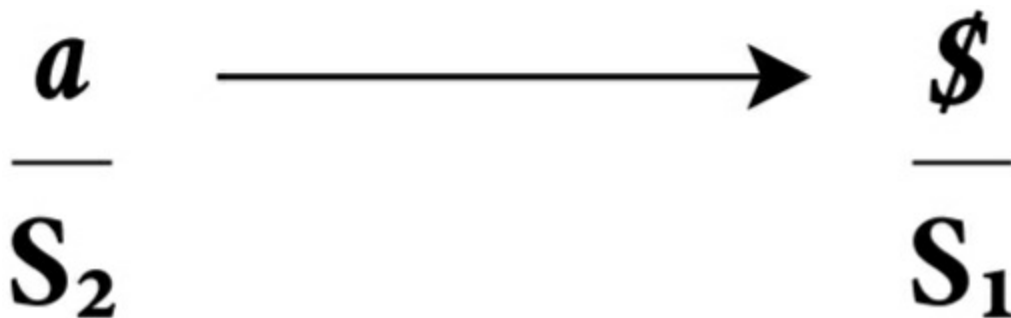
El *discurso universitario*, por su parte, soporta una forma de vínculo social dominado por el saber. Se trata de un saber sin sujeto que opera como garantía al ejercicio del lazo. En el Seminario XVII, *El reverso del psicoanálisis*, Lacan plantea que el ejemplo extremo del discurso universitario es la burocracia en donde el saber se autonomiza de manera mecánica estableciendo secuencias procedimentales, depositadas en una instancia impersonal que define las secuencias de acciones a seguir. La verdad de este discurso sigue siendo el significante amo, sin embargo, el efecto de fijación se esperaría de la articulación de un saber y no de un significante único. Del lado del destinatario y en el lugar del otro se encuentra el objeto *a*. Es el Otro reducido a la función de goce del saber expuesto, es el estudiante cuya condición subjetiva queda capturada por los efectos sugestivos del saber sostenido sobre el S1. El producto de esta operación es la división del sujeto, la producción de la falta como operación del saber. El universitario está siempre en falta en la medida en que siempre espera un saber proveniente desde el lugar del Otro donde encontrar la última palabra, sin embargo, es precisamente ese señuelo el que reduce su condición

subjetiva a la de ser el objeto a del saber. La regulación, propia de la función dominante, se esperaría del saber acumulado. Es la exacerbación de esta lógica lo que ha dado lugar a la función del experto, del profesional capacitado en un saber ajeno, lejano a la condición de la opinión. El experto no es nunca el que produce el saber, sino más bien aquel que optimiza los resultados de su utilización.



En el seminario mencionado, Lacan afirma que el amo antiguo fue sustituido por el discurso universitario como forma moderna del ejercicio del poder político. El fundamento del poder ha pasado a ser el saber que, ubicado en el lugar de la autoridad, rige con una burocracia optimizada de acuerdo con los valores del neoliberalismo, los lazos sociales.

Respecto del *discurso analítico*:



Lacan ubica al objeto a en el lugar del agente y, en el lugar del Otro, al sujeto barrado. Existen distintas maneras de circunscribir dicha posición. Por un lado, es el lugar del objeto causa de deseo. En tanto causa es aquel que produce un efecto y ese efecto es la división subjetiva desde la que el sujeto se abriría a la asociación libre. De este vínculo se esperaría la producción de los significantes que fijan al sujeto, aquellos que determinan en su

inconsciente el modo de goce organizado bajo la forma del síntoma del sufrimiento psíquico. La elaboración de saber que se espera del discurso analítico es precisamente la del circuito que esos S1 especifican, marcan, organizan en la economía psíquica del sujeto. La otra forma de pensar la posición del analista en el lugar del objeto *a* es que la función del analista es posibilitar en el sujeto la subjetivación, de que la causa de su comportamiento es el goce que obtiene con él. Así, si bien el par S1-S2 da cuenta de lo que hay de determinante en la estructura, es en el goce donde se debe ubicar la función de la causa. Por otro lado, es en la función transferencial que el actualizará el papel de satisfacción que ciertos objetos *a* tienen para él. Así es como la cara de repetición que posee la transferencia se regirá por las dominancias que las formas del objeto *a* adquieran para el sujeto. En el lugar de la verdad se ubica el saber. Esta posición es el resultado esperable por parte de un proceso psicoanalítico ya que es el advenimiento del saber en el lugar de la verdad lo que un psicoanálisis debe producir. La coincidencia entre verdad y saber designa también la superación de la división del sujeto del inconsciente y, en consecuencia, la finalidad de un análisis.

Los discursos no son estables, sufren cambios. Lacan ha mencionado dos modificaciones históricas al discurso del amo. La primera es aquella en la que pasa a ser el discurso universitario el dominante, la segunda es aquella en la que el discurso del amo se modifica para transformarse en el discurso capitalista. Cabe mencionar que, en estricto rigor, todos los discursos son «un discurso amo», en el sentido de que todos intentan establecer una relación de dominio de lo real. Pese a ello, todos abordan dicha operación de manera diferente.

La psicoanalista francesa Marie Hélène Brousse, en la conferencia «Violencia en la cultura» dictada en el marco de las Novenas Jornadas de la Nueva Escuela Lacaniana (nel) y publicada en la revista *Bitácora Lacaniana* con el título «Violencia y explosión de lo real», aborda de manera muy precisa la cuestión de los cambios en el discurso del amo dominante en cada época. ¿Qué produce un cambio, permitiendo que un significante desplace a otro de su lugar de agente del discurso? Lo que hace posible el cambio es que nuevas formas de goce, que hasta un determinado momento eran modos de goce prohibidos, interdictos, indebidos y considerados fuera de la norma, se transforman en goces reconocidos, habilitados y posibles, por tanto, aspiran a transformarse en significantes que pueden ocupar el lugar del agente dominante del discurso. Esta cuestión es central a la hora de abordar la

emergencia del discurso capitalista, ya que posibilita formular la pregunta por el goce que deja de habitar el terreno de lo prohibido para pasar a formar parte de los modos de goce habilitados por la norma. Esta cuestión es central al momento de abordar la modificación del discurso del amo que da lugar al discurso capitalista.

Cuatro discursos, cuatro formas de interpretar psicoanalíticamente los vínculos sociales en función de la dialéctica de la pérdida y la recuperación del goce operada bajo la forma del objeto *a*. El lugar del goce en la sociedad neoliberal requiere ubicar la modificación discursiva que Lacan identificó, permitiendo precisar qué modo de goce ha dejado de ser prohibido para ser, incluso, exigido.

Jacques Lacan y el discurso capitalista

Jacques-Alain Miller aborda el malestar en la cultura a partir de la sustitución del discurso del amo por el discurso capitalista en su curso *El banquete de los analistas*, señalando la importancia que Lacan otorgó a la contribución de los psicoanalistas a la hora de identificar la estructura de los impasses de la civilización. Siguiendo la lógica de Freud, precisa que la función del súper-yo es llevar a la renuncia a las exigencias pulsionales para, luego, en un segundo momento, apropiarse de ese goce pulsional y alimentarse de él, tal como lo precisó Freud en *El malestar en la cultura*. Esa reapropiación del goce renunciado por parte del súper-yo es el *plus-de-goce* del objeto *a*. Sería una suerte de reciclaje del goce que produce un movimiento perpetuo y sin obstáculos. Un ciclo de pérdida y recuperación de goce: «Así pues, Freud muestra que el funcionamiento de la cultura es intrínsecamente perverso y que la renuncia al goce que parece predicar es de hecho el imperativo que se nutre del goce de la renuncia»^[24].

Freud entiende la cultura como aquello que rompe el estado mítico del «buen salvaje», sin embargo, el giro del capitalismo cambia el modo de cultura represiva que Freud tomó como paradigma. Lo que Lacan denominó *discurso del amo*, es el «movimiento perpetuo» de renuncia y recuperación articulado por el súper-yo, de ahí el carácter civilizador del discurso del amo a través del mantenimiento del «goce de la renuncia». En este sentido, la inversión del discurso capitalista rompe el movimiento perpetuo operado por el discurso del amo y su función en el corazón de la cultura: «Sin entrar en detalles, señalemos que en el capitalismo se restablece el circuito ente *a* y \$, hay una conexión entre ambos términos, a diferencia del discurso del amo, donde hay ruptura»^[25].

En el discurso capitalista, la operación que mantiene vigente el goce de la renuncia es desmontada. En muy pocas ocasiones Lacan se refirió al discurso capitalista considerándolo una modificación del discurso del amo o, más específicamente, su sustitución. En una conferencia inédita realizada en Milán el 12 de mayo de 1972, realiza una de las referencias más

contundentes, al sostener que existe una crisis abierta del discurso capitalista en tanto sustituto del discurso del amo. Aclara que no se trata de que el discurso capitalista sea débil (más bien lo considera *astuto*), pero afirma que estaría destinado a reventar pues sería insostenible. Han pasado más de cuarenta y cinco años y aún no es seguro afirmar que el capitalismo está reventado. Es indudable que presenta crisis y manifestaciones de malestar que invitan a preguntarse por su viabilidad, pero todavía no es posible afirmar que estamos ante su fin. Lo cierto es que el capitalismo está reventando los cuerpos, quemándolos (*burnout*) con el cansancio y la reorganización del goce que ha producido. Pero, por ahora, su discurso sigue operando. ¿Responde, la opinión de Lacan, a que el capitalismo industrial aún no estaba optimizado en su totalidad en su versión neoliberal, instalada durante los años ochenta? Es una posibilidad.

Lo insostenible, para Lacan, radicaba en una inversión operada en el discurso del amo entre el S1 y el sujeto barrado que, al conducir hacia el consumo, culminaría en la «consunción» del capitalismo, es decir, consumiéndose a sí mismo, extenuándose. ¿Qué hizo que triunfara esa pequeña inversión entre el sujeto y el S1?

El mismo año, en la conferencia publicada como *Hablo a las paredes*, dirá:

[...] la historia muestra que ese discurso [discurso del amo] vivió durante siglos de una manera provechosa para todo el mundo hasta que cierto desvío, en razón de un deslizamiento ínfimo que pasó inadvertido para los mismos interesados, se convirtió en el discurso del capitalismo, del que no tendríamos la menor idea si Marx no se hubiera dedicado a completarlo, a darle su sujeto, el proletario, gracias a lo cual el discurso del capitalismo se expande donde quiera que reine la forma del Estado marxista.

Lo que distingue al discurso del capitalismo es la *Verwerfung*, el rechazo hacia afuera de todos los campos de lo simbólico, con las consecuencias que ya dije. ¿El rechazo de qué? De la castración. Todo orden, todo discurso, que se emparente con el capitalismo deja de lado, amigos míos, lo que llamaremos simplemente las cosas del amor. Ya ven, ¡eh! No es poca cosa^[26].

El rechazo de la castración del discurso capitalista es la operación de

Verwerfung que Freud atribuye al mecanismo psíquico de las psicosis y que Lacan tradujo como *forclusión del nombre-del-padre*. El rechazo de la castración, como falta-en-ser, deja de lado las cosas del amor ya que estas se articulan precisamente a partir de la dialéctica en la que cada amante se ofrece como el objeto que falta al Otro, alojándose en la hendidura del inconsciente que la castración opera en el sujeto.

El rechazo de la castración y la inversión entre S1 y el sujeto son operaciones correlativas cuyo efecto es desarticular la operación de pérdida y recuperación de goce propia del inconsciente como discurso del amo. Se trata de desmontar la lógica de la renuncia al goce pulsional operada por lo simbólico, por el Edipo, y el retorno de esa renuncia bajo la forma de una satisfacción sustitutiva que Lacan denominó objeto *a*, como *plus-de-goce*. Este desmontaje, esta desarticulación, no es sin efectos en la posición subjetiva, en el modo de satisfacción pulsional del sujeto y en su lazo al Otro social. Se trata de una dialéctica fálica desensamblada, lo que libera al goce de la consistencia lógica que encontraba en el objeto *a* como objeto pulsional perdido. Un matema lacaniano de la identificación fálica, de la insignia y su consecuencia de goce, es ϕ , que designa el goce que retorna, el goce que el sujeto recupera de la pérdida operada en la constitución psíquica a través de una identificación al ideal del yo como enlace al deseo del Otro. El rechazo a la castración implica la destitución de la operación negativizante del goce que implicaba el Edipo. Esta inversión del discurso capitalista destituye la localización del goce bajo la forma del objeto *plus-de-gozar* operada por el S1 y por el inconsciente, dejando al sujeto confrontado a un estatuto diferente del goce. El discurso capitalista introduce en el lazo social la naturaleza positiva del goce, transformando la propiedad negativizante que tenía el S1 en el lugar del agente en el discurso del amo. Ese estatuto diferente del goce es el que la última enseñanza de Lacan destaca especialmente a partir de la redefinición del síntoma como acontecimiento de cuerpo.

Retomando la orientación de Miller en torno a la última enseñanza de Lacan, se trata del goce en su estatuto «natural entre comillas», anterior con relación al sentido. Es el cuerpo que «se goza», habilitando un goce imposible de negativizar y que es producto de la marca del significante con independencia del sentido operado por el nombre-del-padre. El neoliberalismo ha hecho posible el acceso a un goce que ya no requiere ser robado, usurpado ni recuperado por la vía del síntoma como retorno de lo

reprimido. Se trata del goce positivizado. No será sino hasta los años ochenta que el discurso capitalista, en su versión neoliberal, se transformará en un modo de lazo social naturalizado que absorbe toda la realidad, dando lugar a lo que Mark Fisher denominó *realismo capitalista*, penetrando la familia, el amor, el deseo, y pariendo una nueva «naturaleza humana», tal como lo planteaban Becker y la Escuela de Chicago. Nace entonces, en ese momento histórico, el sujeto neoliberal, el sujeto del rendimiento de Byung-Chul Han.

Lacan identificó de manera precisa el efecto del rechazo a la castración que hace posible la presencia del estatuto autoerótico del goce positivo, como lo llama Miller, que el rechazo a la castración del discurso capitalista producía. Ese goce, propio del síntoma como acontecimiento de cuerpo es, según Lacan, opaco al sentido, es decir, se mantiene en una autonomía respecto al campo del sentido. Esto llevó a la redefinición del psicoanálisis mismo, cuya culminación consistiría en la identificación sinthomática, en un arreglo con aquel goce autoerótico del síntoma que se logra aislar como consecuencia del recorrido de un análisis, tras haber construido el fantasma como axioma que determina el sentido. El malestar en la cultura, el síntoma social del neoliberalismo, puede ser leído de manera más precisa desde la última enseñanza de Lacan porque esta da cuenta de la experiencia de goce más allá de la castración y el Edipo.

La inversión entre el S1 y el sujeto del discurso capitalista destituye el estatuto mismo del objeto *a*, enfrentando al sujeto a una experiencia fuera de los límites de lo simbólico.

Ya no se trata de la repetición sino de la iteración que sigue, como lo señaló Miller, la perspectiva de la adicción, de aquello que persiste sin la estructura de la formación sustitutiva. En su conferencia de cierre de las Jornadas de Estudio de Carteles de la Escuela Freudiana del año 1975, Lacan ubicaba a la droga como una ruptura con el falo, como algo que permitía al sujeto romper con la dialéctica fálica del deseo accediendo a un modo de goce fuera del régimen del nombre-del-padre. El consumo del discurso capitalista abriría las puertas a un modo de goce fuera del sentido, fuera de los límites del nombre-del-padre; por ello, el malestar en la cultura no tomará solamente la forma del retorno de lo reprimido, sino del síntoma como un goce fuera del sentido con relación al autoerotismo. En otras palabras, se trata de ubicarlo bajo la forma de la iteración, de la adicción, no solo de la repetición y el retorno.

En 1967, en su texto *Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el*

psicoanalista de Escuela, Lacan realiza otra referencia ineludible al capitalismo: «Nuestro porvenir de mercados comunes encontrará su contrapeso en la expansión cada vez más dura de los procesos de segregación»^[27]. Segregar alude a separar, a marginar a alguien o a un grupo por motivos políticos, sociales o culturales. ¿Qué relación existiría entre la globalización de los mercados y la segregación?

Miquel Bassols, en *Lo bárbaro*, propone distinguir dos segregaciones. A la primera llama «segregación estructural», aquella que dice relación con la exclusión de un goce o de un objeto producto de la operación de lo simbólico. A ella responde el mecanismo freudiano del retorno. Es decir, lo no simbolizado retorna vía lo simbólico, como las formaciones del inconsciente, o vía lo real. Si consideramos que la consecuencia del discurso capitalista es el rechazo de la castración —operación simbólica por excelencia—, entonces concluiremos que la expansión global del mercado traerá consigo rechazos simbólicos y retornos en lo real. Rechazos simbólicos que van desde la sustitución del idioma de un país por el idioma inglés, hasta la necesidad de estandarización internacional de procesos y normas de producción desancladas de los medios de producción local. Por otro lado, existe una segregación que constituye un discurso del vínculo social y que tiende a identificar en el Otro, en la Otra raza, en el Otro grupo, en el discapacitado, en el enemigo, ese goce que la segregación estructural rechazó y por ello hace de ese Otro una alteridad que encarna lo extranjero, un goce extraño y segregado. La segregación social es posiblemente el retorno del rechazo de la castración que incita el discurso capitalista, haciendo fracasar la segregación estructural que hace a la conformación del aparato psíquico. El odio y la violencia se dirigirían a ese Otro ajeno para buscar su aniquilación y su desaparición, ya que ese Otro encarna el goce ilimitado que consume al sujeto del rendimiento desde sus tripas y que, al estar liberado de la operación simbólica de la castración, busca encontrar en el Otro un punto de localización.

Una cuarta referencia ineludible de Lacan al capitalismo y a la política es una respuesta dada durante una charla con estudiantes de la Universidad de Yale en noviembre de 1975. Al ser consultado por las implicancias políticas de sus investigaciones psicoanalíticas, responde: «En todo caso, que no hay progreso. Lo que se gana por un lado, se lo pierde por el otro. Como no sabemos lo que perdimos, creemos que ganamos»^[28].

«No hay progreso». ¿Qué significa eso en el contexto de un

neoliberalismo en que la noción de desarrollo económico ha sido central, proclamando incluso una noción de felicidad asociada a la realización de un proyecto de desarrollo individual, como expresión de la libertad intrínseca del ser humano? Significa que, a nivel del goce del síntoma, como acontecimiento de cuerpo, no hay desarrollo, no hay progreso hacia un estado superior, no hay evolución, no hay la superación de una etapa por otra mejor. A nivel del goce autoerótico, de lo real, nada cambia, todo sigue en el mismo lugar. Si se gana de un lado, se pierde de otro y viceversa. A nivel de lo real del goce no hay ni pérdidas ni ganancias, hay iteración de lo mismo. El campo pulsional no evoluciona hacia un estado superior. De ahí la precisión hecha por Miller en términos de adicción que no adiciona nada: no se trata de una acumulación que avanza, sino de un más de lo mismo que se queda en el mismo lugar. La experiencia de goce, tal como la pudo aislar el psicoanálisis de orientación lacaniana, revela el estatuto de una satisfacción que permanece inalterada respecto al empuje desarrollista del neoliberalismo y del proyecto emancipador de la izquierda.

La emergencia del discurso capitalista implica un cambio en el discurso del amo, donde ese goce positivo de la iteración adictiva deja de ser el goce prohibido y fuera de norma, para ser representado por diversos significantes que le permiten ser reconocido, pudiendo ocupar el lugar del agente dominante del discurso. Rendimiento, mérito, éxito, maximización, desarrollo, eficacia, bienestar, felicidad, libertad, emprendimiento, empresario de sí, autodesarrollo, todos ellos son significantes que permiten representar el goce ilimitado que ya no se encuentra fuera de la norma ni prohibido, pudiendo establecer una nueva modalidad de vínculo social propio de la sociedad del rendimiento. De ahí la particularidad de las nuevas formas de malestar en la cultura contemporánea. Lo real del goce singular es una dimensión de la experiencia que resulta imposible absorber tanto en el proyecto desarrollista del neoliberalismo, como en el progresismo emancipador de la izquierda. Ahora bien, ello no significa que permanezca inalterado. Precisamente, la inversión aislada por Lacan en el discurso capitalista muestra la manera en que la época modifica, toca al goce, transformando no solo síntomas, sino también las formas del malestar en el lazo social. El síntoma, en la sociedad del rendimiento, se relaciona con lo real del goce fuera de sentido a causa de la inversión producida por el discurso capitalista.

El goce y el vínculo social

Desde el psicoanálisis, la civilización —la cultura— puede ser vista como un sistema, una estructura de distribución de goce, de organización y ordenamiento de satisfacciones y deseos. El Edipo, como mito freudiano, dio cuenta de esa distribución vía la identificación que resultaba de la prohibición. Con la identificación el sujeto obtiene un goce a partir de un rasgo que toma del ideal para definir su ser. Lacan, por su parte, introdujo el concepto de objeto *a* como *plus-de-goce*, como «más de goce» producto de la operación de recuperación del goce perdido por prohibición edípica. En otras palabras, el goce se satisface pese a la prohibición. Por último, introdujo la noción de *acontecimiento de cuerpo* para dar cuenta de un goce que no se negativiza y que se satisface de manera indeformable, sorteando todos los obstáculos simbólicos.

«Una masa primaria de esta índole es una multitud de individuos que han puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar de su ideal del yo, a consecuencia de lo cual se han identificado entre sí en su yo»^[29]. Así describe Freud el fundamento edípico de la colectivización y el vínculo social organizado en torno al ideal del yo y la prohibición. Se trata de dos formas de identificación: una con el ideal y otra con el semejante. La primera promete el goce fálico y la segunda el júbilo del reconocimiento en la imagen del semejante. La identificación, como forma de organizar la libido, es una modalidad propia de la sociedad disciplinaria ya que se sostiene en el paradigma de la prohibición y la castración edípica relacionadas al ideal.

Lo que Lacan llama el «ascenso al cenit social del objeto *a*», en *Radiofonía*, abre a la posibilidad de incluir el goce en la concepción del vínculo social. La elaboración de los cuatro discursos responde precisamente a su esfuerzo por articular la idea de un goce que, si bien se relaciona a la identificación significativa, es de otra estofa, es decir, no es significativa. De esta forma, es con el concepto de objeto *a*, que el goce puede ser situado con relación al vínculo social.

Jacques-Alain Miller, en la conferencia titulada *Una fantasía*, trabaja en torno a esta cita para intentar abordar las particularidades del lazo social

actual. Sostiene que el objeto posiblemente comienza su ascenso desde que la agricultura, como anclaje terrenal de la producción, cedió su lugar dominante a la industrialización de la sociedad, desarrollando la producción masiva para el consumo. Si la brújula de la subjetividad de la época ya no es el ideal de la identificación, es porque, tal vez, el objeto *a* como *plus-de-gozar*, ha ocupado ese lugar. El objeto como *plus-de-goce* supone la producción de objetos de consumo, de parte del discurso capitalista, cuya oferta al sujeto es la de aportarle un goce que se agrega, un goce que se suma a la experiencia y que representa un valor de goce agregado más allá de las necesidades. Se trata de la renovación infinita del teléfono celular, de la compra de vestimenta para renovar la de la temporada anterior, de la compra de alimentos altamente procesados y llenos de valor agregado porque entregan distinción y permiten destacar, etcétera. El objeto, en el cenit social, hace del consumo la actividad a través de la que el sujeto pretende tapar la falta constituyente de su deseo. Sin embargo, al tratarse de un objeto que se articula al goce como *plus-de-goce*, no hace más que llevar hasta el infinito la falta sin límite simbólico alguno, tal como lo especifica la escritura del discurso capitalista al poner al sujeto en relación al objeto. El consumo de objetos, mecanismo central en el capitalismo industrial, explota la cualidad del objeto *a* como *plus-de-goce*, como recuperación del goce perdido, desplazando el lugar de la identificación de la función de brújula subjetiva.

Este desplazamiento de la identificación al objeto como *plus-de-goce* fue un primer desplazamiento que impulsó al consumo como la ruta a través de la cual el goce pudo ingresar al lazo social, ya no vía la transgresión que permitía el acceso al goce prohibido. En este punto, el imperativo de maximización se dirigía hacia la mercantilización y la relación a los objetos de consumo, sin embargo el neoliberalismo impulsó otro desplazamiento respecto al capitalismo industrial, que va desde el consumo al rendimiento por la vía de los nuevos significantes amo que representan el goce positivo anteriormente prohibido. Desde el consumo de objetos, como una forma de obtener el «más de goce», hasta el rendimiento como una relación del sujeto consigo mismo a través de la que el «más de goce» se estimula. Estamos frente a un nuevo matiz cuando se habla de rendimiento y no de consumo. En el concepto de rendimiento, el «objeto» es el sujeto mismo. De ahí la necesidad de recurrir a las nociones de zona erógena y autoerotismo que, en la última enseñanza de Lacan, se articulan a conceptos como acontecimiento de cuerpo y *sinthome*.

Interpretar el vínculo social no desde la identificación, sino desde el goce, permite introducir la relación del sujeto al goce. Contamos con dos vías para ello: la del objeto *a* como representación fantasmática de un goce localizado, de un goce-sentido, del *plus-de-goce*; y la de lo insoportable como presencia del goce positivo, excluido del sentido, de la zona erógena, que es *sinthomático* y que, al ser tramitado por el fantasma, adquiere la posibilidad de volverse sintomático.

Tanto en *El reverso de la biopolítica* como en *El traumatismo del final de la política de las identidades*, Eric Laurent señala esta necesidad de repensar el vínculo social no solo a partir de la identificación, sino también de la fantasía fundamental inconsciente, debido a que este sería un concepto que da cuenta del goce que no se subordina a la identificación. Ahí donde el fantasma da cuenta del goce que no se subordina a la identificación, el *sinthome* da cuenta del goce que no se subordina al fantasma. Este prisma permitiría entender formas de manifestación del malestar en la cultura contemporánea que no es posible explicar desde el modelo de la identificación desarrollado en *Psicología de las masas y análisis del yo*. Los movimientos de protesta de los indignados españoles y los *Occupy* estadounidenses serían más bien una consecuencia de la democracia —neoliberal, se puede agregar—, cuya operación es evocar en el lazo social, en la unicidad del «todos», la desaparición del sujeto como momento simbólico constituyente del psiquismo.

La desaparición se produce a nivel de la división subjetiva. A nivel del deseo, en democracia, el Uno de la unión siempre se pierde. En esta pérdida a nivel del deseo, tenemos un eco de la operación del fantasma, en la que el sujeto se capta como *plena pérdida* de él mismo. Esto define un funcionamiento de la psicología de las masas distinto de la identificación positiva con un rasgo tomado del Otro, tal como Freud lo esclareció, anticipando en los años veinte lo que iba a ser el funcionamiento del partido totalitario de los años treinta del siglo pasado.

La oposición entre el vínculo social fundado en una identificación con un rasgo unario, o con un bigotito, y aquel fundado en el fantasma como respuesta a la angustia original, nos permite leer de otro modo la marcha del domingo tras los atentados de los días 7 y 8 de enero de 2015. Se inscribe en la serie de las respuestas a la crisis, que se han formulado en movimientos espontáneos, sin una consigna unificadora,

en la Europa latina bajo el significante «indignados», en los Estados Unidos y en los países anglófonos bajo el significante «Occupy». Sin dudas se trata de ocupar un lugar todavía indefinido, el de una enunciación en la que el sujeto pueda recuperarse en su desaparición. Es un grito del sujeto contra el Otro infernal que lo deja sin lugar en el mundo^[30].

La función del fantasma o fantasía fundamental (inconsciente) es ubicar al sujeto respecto al deseo del Otro y al goce, en una función mediadora respecto al Otro y al propio goce. A diferencia de un movimiento social que se hace representar con una demanda, una reivindicación o una consigna en el lugar del ideal que los unifica ante un Otro al que dirigen el reclamo, ciertos movimientos representan otra cosa. Se trata de la desaparición del sujeto, la angustia originaria, el goce del Otro y el grito como elementos de una psicología colectiva que no pasa por el ideal, sino por el goce. La angustia originaria es aquella en la que el sujeto es objeto del Otro, es producto de la ausencia de separación simbólica, es una angustia que responde a la existencia de demasiada cercanía. Para el psicoanálisis lacaniano, la angustia es producto del fracaso de la separación simbólica. Allí el sujeto desaparece de su condición de sujeto para ser el objeto de un Otro a cuyo goce se encuentra sometido. En otras palabras, es el rechazo a la castración lo que deja al sujeto a merced de un Otro gozador. De ahí que la respuesta a ello no es del orden ni de la demanda, ni del síntoma, ni del retorno de lo reprimido, sino del grito que no es portador de un mensaje. Es un malestar que excluye el sentido y que en su estatuto de grito apunta a conmover al Otro, agujereándolo. En el contexto de la sociedad disciplinaria, del discurso del amo en cualquiera de sus formas, la producción de colectividades se organizaba bajo la égida de los ideales desde los que dirigía una demanda al Otro. En la época del predominio del discurso capitalista, en cambio, las colectividades se organizan como un grito que, sin necesariamente saberlo, pretende agujerear al Otro para restituir las condiciones simbólicas que hacen posible un lugar, un alojamiento que los extraiga del mecanismo circular de la maximización en la que la dignidad del sujeto desaparece para incluirse, como un elemento más, al circuito de producción y consumo donde el *plus-de-goce* se alimenta.

Esta es una concepción que aún concibe al capitalismo desde el paradigma del capitalismo industrial, centrado en la producción de objetos y

mercancías. De ahí el parentesco entre plusvalía y *plus-de-gozar*. La cuestión del objeto, como *plus-de-goce*, no incorpora el viraje del neoliberalismo que ya no se organiza exclusivamente en torno al objeto de consumo, sino hacia el estatuto mismo del sujeto, como lo ha identificado Byung-Chul Han, quien, pese a ello y por aludir solamente al psicoanálisis edípico, no reconoce el compromiso pulsional del sujeto del rendimiento que experimenta el goce positivizado en el acontecimiento de cuerpo.

El grito de indignación es una pura enunciación que reenvía al momento de la pérdida. Una prueba de esto es lo difícil que es articular dicha enunciación a un programa de reivindicaciones comunes. Se trata del momento en que el sujeto no puede inscribirse en ningún enunciado del Otro. En consecuencia, el cuerpo, desde donde sale el grito de desesperación dirigido al Otro, no es un lugar de inscripción de un saber, de una cadena articulada, sino un lugar de pura pasión. Es un cuerpo que goza marcado por el afecto de la angustia.

Con el neoliberalismo y el imperativo al rendimiento el sujeto es reconducido a una relación al goce aún más originaria que la del *plus-de-goce* enmarcado en el fantasma. Es una relación al goce que escapa a la de la dialéctica de la falta propia del paradigma del permiso/prohibición. Tal como lo promovía G. Becker, economista de la Escuela de Chicago, la ideología neoliberal se propone generalizar el principio de maximización, de costo-beneficio, a todas las áreas del comportamiento humano: la educación, el matrimonio, la familia, el amor, las amistades, el trabajo, etcétera. Se trata, en síntesis, de una erótica de la maximización y el rendimiento que, al anudarse con la naturaleza adictiva del goce uno, es capaz de penetrar todos los rincones de la experiencia humana. Ello ha sido posible, además del rechazo a la castración que implica el discurso capitalista, porque la erótica de la maximización posibilita la destitución del Otro simbólico y del objeto como *plus-de-goce*. La consecuencia es el acceso en el sujeto a esa vivencia de satisfacción que Freud califica, en *Fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad*, como una «soldadura» entre el autoerotismo y la representación psíquica. Esa soldadura es lo que Lacan llamó el Uno, como el efecto de goce del significante separado de toda significación. Miller desarrolló ese Uno a partir del acontecimiento de cuerpo como efecto del significante en el cuerpo, cuya consecuencia es la producción de un goce que se resiste a inscribirse en la estructura lógica de la fantasía inconsciente y que se presenta como el goce

positivizado que itera haciendo presente lo incurable del sujeto, lo que no cambia, el *sinthome*. Se trata de una experiencia de goce autoerótica liberada de su articulación fantasmática al Otro y que se emparenta con la lógica de la adicción como lo que no tiene límite ni lugar, empalmándose con el imperativo de maximización y rendimiento.

La subjetividad de la época ha transitado por diversas formas de articulación entre el goce y el lazo social. Desde la prohibición propia de la sociedad disciplinaria centrada en la represión del goce y el retorno de lo reprimido en las formaciones del inconsciente, pasando por la articulación entre pérdida y recuperación a través del *plus-de-goce* del discurso capitalista y la dominación del objeto, hasta el goce positivizado del exceso adictivo de la sociedad del rendimiento en la que el sujeto parece poder prescindir de todo objeto para encontrar en la zona erógena, marcada por el significante, la iteración de una experiencia de satisfacción sin límite. Un imperativo de rendimiento y maximización que al modo de «uno más, uno más, uno más», lleva al sujeto en su relación al cuerpo hasta lo que Han llama el *infarto*. La autoexplotación violenta, que conduce a la autodestrucción y el exceso, termina en estallido. No hay duda de que las formas de distribución de goce en la civilización varían y responden a distintas estructuras, al mismo tiempo que conviven. También varían las formas del malestar en la cultura que, cuando se trata del goce ya no como prohibido, no posee la misma función. Tampoco las mismas consecuencias.

Lo real del malestar y la sociedad del rendimiento: el exceso y la manifestación

Lo real del malestar en la cultura, en el contexto de la sociedad del rendimiento, es de un orden distinto del malestar que representa un retorno de la satisfacción reprimida descrita freudianamente. Lo real del malestar en la cultura implica escuchar y leer el malestar no representado, no organizado, aquel que no se manifiesta como un pedido, un reclamo, una queja al Otro, a las autoridades. Aquel que simplemente se sufre en silencio porque no tiene nada que decir, porque no representa nada, no se subjetiviza. Es un malestar mudo, disperso, sin sentido y opaco, que no posee mensajes ni intención de representación. Es el malestar en la cultura del lado del síntoma como acontecimiento de cuerpo y no como formación sustitutiva, como mensaje. Es el malestar de la sociedad del rendimiento, de la inversión que transformó el discurso del amo en discurso capitalista y que continuó mutando hacia el neoliberalismo. Precisamente, aquel que surge como consecuencia del goce positivizado, de la violencia de la autoexplotación adictiva, sin que los sujetos tomen —siquiera— conocimiento de ello. Es el malestar que se secreta a partir de los significantes que, ubicados en el lugar del agente de dominación discursiva, impulsan a formas de goce sin límite.

El malestar y el exceso

El malestar del goce fuera de sentido yace tras el enorme aumento de diagnósticos de depresión y licencias médicas asociadas a dichos diagnóstico y que, en un número no menor, responde a tensiones laborales o estudiantiles, es decir, a rendimientos. Es la consecuencia de jornadas laborales de mucho más de ocho horas, de la obsesión por seguir perfeccionándose hasta el punto de asistir a capacitaciones y jornadas de estudio fuera de los horarios laborales. Es el sobrepeso que se estimula con estrés y ansiedad, esos pequeños tics y fasciculaciones que invaden el cuerpo. El endeudamiento en un país como Chile, donde el sistema bancario considera normal estar endeudado hasta en nueve veces el valor del sueldo. Las patologías del

metabolismo como hipertensión, hiperglicemia, colesterol alto, etcétera; el exceso de «derechos» desarticulados de «deberes» que hacen que un paciente pueda amenazar de muerte a un psicólogo clínico y el director del establecimiento de salud pública se niegue a llamar a la policía, en nombre del espíritu comunitario del centro de salud; la obligación expresada por una jefatura directa de un terapeuta que tiene que seguir atendiendo a un paciente porque este *tiene derechos*, pese a que ha realizado comentarios subidos de tono y amenazadores en torno a su persona. Estos ejemplos no son metáforas. Ciertamente, el malestar asociado a las prohibiciones, a la negatividad y al conflicto represivo no ha dejado de existir en nuestra cultura, pero se hace necesario también identificar y elaborar ese «Otro malestar» que no es producto de la renuncia pulsional, sino del exceso.

En este «Otro malestar» no se trata de la figura de ciudadanos organizados exigiendo soluciones a sus demandas de parte de la autoridad política, se trata más bien de sujetos agobiados por los excesos, por sus propios goces, por sus síntomas, por lo más singular que poseen, empalmado a un modo de lazo social que fomenta la condición ilimitada y continua del goce, haciendo de ella un ideal de utilidad financiera y maximización que se ha instituido como el fundamento de la verdad y la moral nacional. Es el malestar en la cultura neoliberal, donde la emancipación como respuesta a la sociedad disciplinaria queda *offside* —«fuera de juego»— porque en la sociedad del rendimiento el sujeto ya se encuentra emancipado, liberado en la realización de su proyecto individual en el que la utilidad siempre deberá ser maximizada para autorrealizarse, sin darse cuenta de la explotación de la que él mismo se hace víctima y victimario, todo a la vez, como lo señala Byung-Chul Han.

La manifestación del malestar

Este «Otro malestar» no cede a la colectivización y al comunitarismo con el que las ideologías de izquierda tradicionalmente se propusieron como representantes de las consecuencias del malestar propio de la prohibición y la negatividad. Para la ideología de la derecha neoliberal, el malestar social no existe, solo existen expectativas aspiracionales, propias del sistema, por lo que su resolución debe seguir el curso del esfuerzo, el mérito y el aprovechamiento óptimo de las oportunidades que da el mercado. Este contrapunto entre las ideologías de izquierda y derecha se vio reflejado en el

debate sobre el malestar social chileno durante el año 2011, un año testigo de muchas y masivas protestas. Periódicos y noticieros hicieron saber de las movilizaciones que repletaban Plaza Italia y la Alameda. El tema central era la gratuidad universitaria; más específicamente, el «no al lucro». Paulatinamente se fueron agregando otros temas, sin embargo, lo central era la educación. Se instaló un debate intelectual que pretendía interpretar el proceso social. Dicho debate es posible de sintetizar en dos libros: *El derrumbe del modelo* de Alberto Mayol, por un lado, y *El malestar de Chile: ¿teoría o diagnóstico?* de Marcel Oppliger y Eugenio Guzmán. Ambos textos representan un contrapunto en la discusión, pues muestran las posiciones interpretativas que era posible tomar. El «derrumbe del modelo» es una interpretación de las manifestaciones en términos de que estas representan — simbolizan— un cambio en el sentido común de los chilenos consistente en la pérdida de legitimidad del orden social neoliberal existente. En la otra esquina, el libro de Oppliger y Guzmán cuestiona la idea de la existencia misma de un «malestar social», interpretable en tanto signo de algo que no funciona. Para ello enumeran una serie de factores que indicarían objetivamente los avances en el desarrollo que Chile ha tenido como, por ejemplo, la alta alfabetización, la estabilidad democrática, el régimen de derechos, la disponibilidad de productos y servicios, la apertura económica, el ingreso de nuevas tecnologías, entre otros. Desde este marco interpretan las manifestaciones del 2011 como fenómenos comprensibles dentro de las expectativas que genera el propio desarrollo y crecimiento económico. Más que una profunda desilusión del sistema, denotan una confianza razonable en la capacidad de dar soluciones a las expectativas. El malestar, entendido como síntoma, sería entonces el signo de un deseo de «más de lo mismo». Mejorado, pero más de lo mismo para satisfacer las expectativas propias del camino al desarrollo. Del otro lado, el malestar como síntoma es la manifestación de un deseo de otra cosa, de un cambio. El punto relevante es que en ambos casos el malestar es remitido a un deseo, a un anhelo cuya satisfacción está negada. En ambos casos el malestar es comprendido como producto de un deseo insatisfecho, de una prohibición, de una negativización que castra, pone en falta una satisfacción. Estas posiciones interpretan el malestar social a partir de la definición freudiana del síntoma como una formación de compromiso entre el deseo inconsciente, reprimido por la prohibición y la realidad del mundo exterior. Para ambas, el síntoma es el resultado de una renuncia pulsional.

Tanto la *colectivización de demandas* como la *frustración de expectativas* se enmarcan en la dialéctica permiso/prohibición y dependen de la relación entre la identificación y el ideal del yo desarrollada por Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo*.

Concebir la colectivización, como lo hacen las ideologías de izquierda, como una forma de expresión del síntoma social, es una posibilidad que se enmarca en una tradición política que debió enfrentar la tarea de responder a las injusticias del capitalismo industrial. La colectivización depende entonces de lo que Lacan denominó, en el Seminario XXIV, una identificación hecha de participación, aludiendo a la identificación por el síntoma, aquella descrita por Freud que consistía en una identificación a partir de un punto de coincidencia reprimido de dos o más sujetos. ¿Puede el malestar que surge del neoliberalismo, de la sociedad del rendimiento, tomar la forma de una lógica participativa como la descrita? ¿Es la colectivización con relación al ideal una forma de tratamiento de las consecuencias del discurso capitalista respecto al goce a partir de la modificación que imprime al discurso del amo? No siempre lo es, ya que la colectivización es una respuesta enmarcada en la lógica de la prohibición, de la negatividad y del retorno de la renuncia pulsional. La colectivización requiere del ideal, del nombre-del-padre y de la castración para tomar cuerpo, organizándose en torno a la insignia, al , a la identificación dependiente de la estructura del inconsciente como discurso del amo. El colectivo persiste en su amor al padre, al padre muerto y reivindica, desde el discurso histérico y su relación al S1, la identificación fálica sostenida en la identificación a ese padre ideal. Es posible —es una pregunta abierta— una probable incompatibilidad estructural entre la lógica colectiva de la psicología de las masas y el goce como acontecimiento de cuerpo, que itera como la adicción. De ahí la importancia de la lectura propuesta por Eric Laurent en torno a una colectivización por vía del fantasma para la comprensión de ciertos fenómenos sociales en la lógica de la sociedad capitalista. Una incompatibilidad que el neoliberalismo ha dejado al descubierto y fomentado a partir de la elevación del rendimiento al lugar de un significante amo, produciendo así la naturalización del interés maximizador individual como el motivo central del comportamiento humano.

Más allá de las ocasiones en que algunos procesos políticos logran colectivizar ciertas consecuencias del capitalismo, lo relevante es que permanecen malestares que responden a una lógica diferente y que

representan un punto de imposibilidad de la movilización como expresión y retorno simbólico, emergiendo y haciéndose presente en impasses y en malestares que toman la forma de aquello que no se engrana, que obstruye, que obtura y que no encaja en el imperativo del rendimiento como nuevo orden social. De ahí que se trate de un impasse más que de un malestar y una disconformidad del sujeto frente a alguna circunstancia.

Fenómenos ante los cuales la producción de un síntoma social, como retorno de lo reprimido, no es posible, porque no se han producido

en función de la negatividad que implica el ideal, respondiendo más bien a la positivación de la sociedad del rendimiento descrita por Byung-Chul Han y al goce fuera del paradigma de la castración edípica. Se trata de aquello que no hace pancarta, no organiza movilizaciones, no denuncia la injusticia en redes sociales, ni es recogido por la élite de la clase política. No se trata de deslegitimar ni de menospreciar la movilización como agente del síntoma social, sino de señalar que *hay un resto*, que no-todo el síntoma social responde a la misma estructura.

¿Qué destino entonces para lo real del malestar social? ¿Qué lugar para la implicación pulsional del goce en el circuito del neoliberalismo y el principio del rendimiento maximizador?

¿Qué destino más allá de la reiteración muda de un padecimiento desubjetivado que conduce a la consumación de los cuerpos hiperestimulados, a la declinación depresiva del deseo, al narcisismo virtualizado?

Sería apresurado sacar conclusiones definitivas, pero resulta plausible considerar los acontecimientos de octubre del 2019 ocurridos en Santiago de Chile bajo la pregunta de si estos constituyen una manifestación de lo real del malestar que produce el neoliberalismo. Ello partiendo de la base de que el denominado «modelo chileno» es la implementación radical y experimental del neoliberalismo en dictadura.

Dichos acontecimientos fueron nombrados por la opinión pública, las autoridades y la prensa como un *estallido social*.

El estallido social y las manifestaciones de octubre del 2019 en Chile

La sola expresión —*estallido social*— nos deja en la pista de las consecuencias del exceso, de lo «híper» que revienta, como la figura del

infarto utilizada por Han. Un infarto social, una ruptura, un desgarro del que brota la rabia, la frustración y el dolor. No se trata de una movilización social orientada políticamente bajo la égida de algún S1, de algún significativo ideal que represente a los sujetos y su demanda ante un Otro de la autoridad política, como sí lo fueron «no al lucro», «no más AFP» y «ni una menos», propios de movimientos vistos en años anteriores. Tampoco se trata de convocatorias orientadas por alguna fuerza política o un partido. Se trató de un desborde, un estallido, una ruptura que tomó múltiples y diversas formas; claramente, no la vía del colectivo organizado en torno a un ideal. Si bien presentaba ciertas similitudes con la lógica de los movimientos de indignación como el rechazo a las injusticias del capitalismo, la espontaneidad de algunas manifestaciones pacíficas y la multiplicidad de motivos de indignación y demandas de justicia social, se diferenciaba de estos tanto por su magnitud, pues abarcó varias regiones, como por la presencia de violencia social y violencia de Estado, que distan mucho de la insurrección pacífica que promueve el ideario de la indignación. Además, una de sus características centrales fue el *impasse*, la interrupción, la ruptura que el estallido implicó para el funcionamiento del país durante las semanas que duró: «una civilización que ya dejó la edad del malestar para entrar decididamente en la época del *impasse*»^[31].

El denominado «estallido» comenzó con la evasión en el pago del metro (tren subterráneo capitalino) producto de un alza en la tarifa, una «insurrección pacífica», como se diría en el ideario de la indignación. Continuó con el incendio de varias estaciones, saqueos y ataques a locales de empresas símbolos del neoliberalismo. Todo ello precedido de comentarios de ministros de Estado ofensivos respecto a los más pobres, haciendo presente, mediante la ironía, la desigualdad y la injusticia encarnada en la clase política misma. El denominado «estallido», con sus esquirolas saltando en direcciones incalculables, fue abordado por un gobierno y una clase política pusilánime que rápidamente renunció al diálogo para implementar un estado de emergencia y entregar el mando a los militares, rasgando las cicatrices de un país que durante diecisiete años vivió una dictadura implacable, con violaciones a los derechos humanos sistemáticas, asesinatos, torturas y desapariciones inaceptables desde cualquier punto de vista que se precie de político. «Estamos en guerra», dijo Sebastián Piñera, presidente de la República en ejercicio, intentando justificar la decisión de su gobierno. Lo inadecuado del enunciado fue replicado por el propio militar a cargo del

estado de emergencia, quien respondió a la prensa diciendo: «soy un hombre feliz, no estoy en guerra con nadie». Mientras, en paralelo a la violencia social y la violencia de Estado que conducía a violaciones a los derechos humanos, se produjo una enorme movilización ciudadana, pocas veces vista, en donde marchas, cacerolazos^[32], manifestaciones artísticas y concentraciones de manifestantes —espontáneas y coordinadas— se formaban en distintos puntos de la ciudad para expresar su descontento, llegando a realizarse una marcha de más de un millón doscientas mil personas. Un descontento que se transformaba en una multiplicidad de demandas alusivas al sueldo mínimo, al sistema de pensiones, a los costos de la educación y la salud, a los altos costos de la vida, a las extensas jornadas de trabajo, al alza del peaje por el uso de autopistas concesionadas, entre otras. Si bien podrían agruparse bajo las ideas de «desigualdad» e «injusticias sociales», no eran estos significantes ideales que unificaban la manifestación del descontento al modo del ideal de la colectivización freudiana, sino más bien se trataba de una diversidad de dolores sociales expresados con la rabia y el hastío de una ciudadanía cansada, extenuada por la lógica de la maximización neoliberal de la cual Chile ha sido laboratorio desde los años ochenta. Paulatinamente fue tomando fuerza la necesidad de establecer un nuevo pacto social, traducido en una nueva constitución que reemplace la de 1980, elaborada en dictadura. A la diversidad de demandas y la violencia se sumaron otras características del «estallido social», la total ausencia y crisis del lazo representativo entre la ciudadanía y la clase política profundamente deslegitimada, la inexistencia de un discurso de impugnación del modelo neoliberal, sino múltiples discursos de indignación respecto a sus injusticias. Si bien de ello podría deducirse una obvia impugnación del modelo, no lo era explícitamente. Se puede agregar la ausencia de una concepción política alternativa, más allá de que los sectores de centroizquierda intentaron «capitalizar» políticamente el «estallido», las movilizaciones no estuvieron motivadas por el deseo de un modelo de Estado socialista. Un aspecto ya mencionado fue el carácter de impasse, de ruptura abrupta que detuvo el «orden social» imperante. Esta fue una explosión repentina, no fue el punto culmen de una movilización que venía creciendo. Por último, cabe señalar el enorme componente afectivo de las manifestaciones, resultando incluso un tanto contradictorio observar, por un lado, la rabia, el miedo y el dolor, y, por otro, la euforia y la algarabía carnavalesca que presentaban algunas marchas y concentraciones.

No sería lógico pretender esclarecer en su totalidad, desde el psicoanálisis, un fenómeno tan profundo como el denominado «estallido social» de octubre. No obstante, sí existen algunos puntos muy acotados a subrayar.

El primero de ellos es que el «estallido social» no responde de manera precisa a la concepción freudiana del malestar en la cultura. No posee el valor simbólico de representar una insatisfacción, no se enmarca en las coordenadas de un retorno de un deseo desalojado por una instancia prohibitiva, negativizante, edípica. No hay un mensaje cifrado ni la formulación de una demanda, una solicitud que represente un descontento que reclama por la satisfacción negada. No se trata de un mensaje político, sino más bien de una ruptura del lazo social que, ciertamente, posee un valor político, un estatuto político.

Si rastreamos las trazas, las huellas significantes del estallido, encontramos que ellas no están precisamente del lado del reclamo por el déficit de manera explícita, por la falta, por aquello que sería necesario restituir para rellenar la distancia que falta respecto a algún ideal asociado a un sistema político. De ahí que no se trate de una manifestación de acontecimientos atribuibles a una tendencia política. No es una reacción de izquierda a un gobierno de derecha, más allá de que las particularidades de un gobierno de derecha facilitaron bastante la explosión. Una huella significativa del estallido es «no +...», es decir, no más de lo que ha habido. No se trata de querer o exigir tal o cual cosa, sino más bien de decir «no más» a los distintos aspectos injustos o perjudiciales del sistema político, social y económico. Lo que se quiere se deduce de lo que se rechaza, de aquello a lo que se dice «no». En otras palabras, se trata de un estallido ante el exceso, ante la positividad de la violencia sistémica y la implicación de goce al que condujo la sociedad del rendimiento neoliberal.

Por otro lado, el estallido es una ruptura del orden y no un desorden dentro de un orden. Considerando la teoría de los discursos de Lacan, el estallido no sería una reacción al discurso del amo, no se trata de una interpelación al S1, sino más bien de una restitución de la ruptura, de la discontinuidad entre el sujeto y el goce que el discurso capitalista borró. La modificación a la que conduce el discurso capitalista implica precisamente la puesta en continuidad del sujeto y el goce vía el rechazo a la castración, desdibujando la imposibilidad que los otros discursos poseen en su estructura.

El estallido, como retorno en lo real, restituye en lo real mismo la discontinuidad. Va más allá del grito de indignación que pretende encontrar un destino en el Otro, una inscripción simbólica a través de la indignación, la resistencia y la insurrección pacífica, como lo proponen los principios de dicho movimiento. En el estallido se trata de la violencia, en diversas formas y grados, que irrumpe para obstruir el orden social y el modo de goce que existía hasta ese momento. Pese a la radicalidad, la conmoción y el estatuto político del estallido, ello no señala la dirección en la que irán sus consecuencias, políticas y sociales, que acontezcan con posterioridad.

Lo real del malestar y la sociedad del rendimiento: las marcas, las huellas y los síntomas

Lo real del malestar puede rastrearse en la opacidad muda de un padecimiento lateral que no transita necesariamente por la Alameda y que apremia, que marca los cuerpos, incidiendo en los modos de goce de la civilización. Se trata de leerlo en la presencia de trastornos mentales, licencias médicas y consumo de fármacos en nuestra población, en el lugar que posee el consumo de bienes y el endeudamiento, en la cantidad de horas laborales, en las condiciones contractuales y en la satisfacción de los trabajadores. En el consumo de drogas, de azúcares, de «energéticas» que se ofrecen como pilas recargables para los emprendedores de sí mismos. En los jóvenes endeudados por tarjetas de crédito que reciben del sistema bancario siendo aún estudiantes. En el consumo de fármacos para optimizar el rendimiento de las horas de estudio porque el café ya no es suficiente.

El *burnout*, el cansancio, el déficit atencional, la hiperactividad, la adicción, la depresión —síntomas identificados por Byung-Chul Han— son síntomas mudos, que no portan un mensaje, sino que designan un modo de goce que responde al exceso. Son las marcas del rendimiento en un sujeto asediado por la iteración de un goce positivizado, posible, sin lazo al límite que enmarca separando lo posible de lo imposible.

Recientemente la Organización Mundial de la Salud incorporó el *burnout*, el desgaste laboral o el síndrome de agotamiento laboral como un problema de salud asociado al empleo. ¿Se puede imaginar un futuro en el que el Estado obligue a los seguros de salud a garantizar la atención de trabajadores cansados, producto de las exigencias de rendimiento y las condiciones laborales que el mismo Estado permite y fomenta? ¿Se puede imaginar una concentración en Plaza Italia y posterior marcha hacia el palacio de gobierno para protestar por el cansancio laboral?

Tampoco resulta muy coherente imaginar un tratamiento vía la colectivización del malestar de los niños sobrediagnosticados y sobremedicados por el déficit atencional, sobre todo cuando ello ha ocurrido con el apoyo de padres, docentes y médicos. O de los niños que hoy permanecen institucionalizados luego de la jornada laboral en un *afterschool*

en jornadas de doce horas, mientras los padres se autoexplotan trabajando.

Las patologías metabólicas del exceso de sobrepeso, la hiperglicemia, la hipertensión y el colesterol alto indican precisamente ese goce que desborda en silencio al sujeto y al cuerpo infartándolo, literalmente reventándolo.

La hiperconexión de las redes sociales que activan a toda hora demandando respuestas, acciones, clics y *likes*, mantienen al sujeto en un alerta permanente y sin medida. En abril del 2019, la Contraloría General de la República se pronunció para establecer que una red social de mensajes no es un canal de comunicación laboral válido, un gesto relevante para acotar la invasión laboral de la vida privada, si es que aún es posible hablar de vida privada.

Para todo ello, el *big data* recolecta información sobre los modos y las elecciones de goce, traduciendo esa libertad en el perfil predecible con que la oferta se personalizará, volviendo transparente el interior de la subjetividad. Los clics y los *likes* transitan desde el campo de la libertad al de la maximización sin registro subjetivo alguno. La cientificidad supuesta, junto al mercado de la evidencia, se ofrecerán como la nueva verdad que legitima y garantiza las ofertas del modelo. El mérito, las capacidades y la autorrealización se someten a la evaluación y las certificaciones burocráticas para demostrar sus posibilidades, sus niveles y participar del éxito prometido. El protocolo se transforma, finalmente, en la punta de lanza anónima con cuya implementación el rendimiento es resguardado de toda interferencia subjetiva, individual y parcial.

Reconocer las huellas de la violencia neoliberal requiere leer lo que no se escribe y lo que no se dice. La violencia sistémica no irrumpe desordenando el funcionamiento social, por el contrario, coincide con él bajo la forma de la desmesura, la abundancia, las exigencias de sobrecapacidad y el exceso incorporado como libertad. Es la coacción trasladada a la interioridad.

Con ideas como el mérito, el éxito, las capacidades personales, la felicidad, la autorrealización y el rendimiento personal, el neoliberalismo ha naturalizado y legitimado una dominación que resultó en una violencia no percibida como una negatividad que se opone al sujeto, pero que hiere desde el interior, conduciendo al estallido y la rotura interna de los límites del goce-sentido fantasmático del sujeto.

La violencia sistémica de la sociedad del rendimiento desarticula también las estructuras jerárquicas del poder. El poder hace lazo, limita e instituye vía

algún tipo de contrato o acuerdo entre partes. La violencia, en cambio, demuele lo instituido no desde la exterioridad del ataque o la invasión, sino desde la explosión producto de la tensión, de la presión que sobrepasa los umbrales internos.

De esta forma, el sujeto neoliberal es reconducido a esa angustia originaria, aquella en la cual el infante encarna aún el objeto del goce del Otro, ese estado en el que la sujeción aún no opera por el corte separador y en el que el sometimiento primario deja a la espera la emergencia del deseo del Otro —la falta en el Otro—, para dar los pasos lógicos que hacen a la constitución psíquica. Ante la ausencia de separación, el grito, fuera de sentido, es una consecuencia posible ante la destitución de la función subjetivante del fantasma que implica la modificación del discurso del amo en discurso capitalista, poniendo en continuidad al sujeto y al goce. El grito indica el impasse bajo una forma que no es la del mensaje.

Es esa iteración del goce del Uno la que el discurso capitalista ha introducido en el lazo social, generando las condiciones para pasar del consumo a la consunción, a su agotamiento, según Lacan. Más allá del recurso a la segregación, como un intento de extraer ese goce ilimitado del propio cuerpo localizándolo en el Otro a segregar, todo apunta a que la estructura del neoliberalismo conduce a que algo reviente, explote o estalle. El neoliberalismo no ha sido un modo de lazo social en oposición al goce pulsional, más bien ha hecho de la naturaleza autoerótica de la pulsión, un aspecto central.

Estas observaciones no pretenden zanjar ninguna discusión, sino abrirla desde lo que la práctica del psicoanálisis enseña: la posibilidad de contribuir al debate sobre el malestar social desde una perspectiva que considere los fenómenos sociales que no se estructuran bajo la forma del retorno de lo reprimido. Un malestar que, a título de goce positivizado, no se expresa con la claridad del mensaje, sino como un ruido cuya presencia no ensordece, pero hiere.

La relevancia de este nuevo estatuto del síntoma, que el psicoanálisis de orientación lacaniana formaliza, es que permite leer estos fenómenos reorientando no solo la clínica, sino también la contribución a las incidencias de lo social en los nuevos modos de goce, y viceversa. El oficio psicoanalítico no trae ninguna novedad, ninguna promesa. Tampoco ofrece un futuro mejor. Por el contrario, la verdad que revela es que «hay un real»,

un real del inconsciente que es también un real del lazo social. Ese real es la naturaleza autoerótica del goce, aquello que lleva a Lacan a afirmar que «no hay progreso» porque el goce del acontecimiento de cuerpo, de la soldadura freudiana, es autónomo respecto a la dialéctica de lo simbólico, presentándose ante ella bajo la forma de lo insoportable. Hay un goce que no se rige por la dialéctica de la pérdida y la recuperación, del costo y el beneficio, pero sí la parasita, para satisfacerse sin tomar nota de pérdida o ganancia alguna.

Ese goce es un real singular, no eliminable e imposible de absorber en el entramado simbólico-imaginario del sujeto, el lazo social y la política, haciéndose presente bajo la forma de un fracaso, de lo insoportable ante los ideales que se agitan, por ahora, en los distintos momentos históricos. Un real que las ideas de izquierda se han propuesto tratar por la identificación participativa, haciendo del colectivo, el ideal en el que reabsorber ese real. Un real que las nuevas derechas neofascistas pretenden tratar con significantes amos, con un S1 cuya consistencia radica en la invención del enemigo, del *Otro malo*, de un Otro que, por su diferencia, debe ser rechazado, expulsado, segregado y aniquilado. La memoria es frágil, sobre todo en Chile, por lo que el riesgo es grande. Las atrocidades del siglo pasado, cuando la reducción del semejante al estatuto de objeto, de resto, condujo al exterminio, no son, ni pueden ser, un destino posible. De ahí la importancia ética del estado de derecho.

Un real que el neoliberalismo ha desarticulado de la castración infinitizando el goce y desbrujulando el deseo con la promesa de una imposibilidad rechazada.

Lo real del malestar en la cultura es precisamente ese empuje a la realización del goce, dado que el discurso capitalista ha sabido tocar la iteración pulsional, específica del goce autoerótico, positivizado, no edípico y fuera de sentido para transformarlo en ganancia, una «ganancia supuesta» para todos y cada uno que toma la forma del ejercicio de la libertad, la autorrealización y el rendimiento.

¿Cuál podría ser la contribución del psicoanálisis ante lo real del malestar en la cultura? No es tarea del psicoanálisis ofrecer soluciones ni proponer nuevos ideales o nuevas formas de un «deber ser». Sí lo es interpretar, así lo ha sido desde sus inicios, considerando siempre que la elaboración que el analizante hace con esa interpretación es contingente y singular.

Se trata de una interpretación que no se enuncia como verdad, sino que se orienta por ese real del síntoma que es propio de cada uno. No tiene que ser diferente cuando los psicoanalistas participan de los debates sociales y políticos. Interpretar en dichos debates es señalar, apuntar a ese real siempre presente. Es ofrecer una interpretación prudente, que sepa hacerse escuchar sin apasionarse por denunciar en el Otro sus identificaciones. Una interpretación que no haga del psicoanálisis, tampoco de «lo analítico», una posición de superioridad que pretenda enunciar una verdad totalizante, reinstalando el discurso del amo. Una interpretación que se aleje de cualquier ideal político y que considere que en el campo del goce hay algo que no cambia, que no progresa ni se desarrolla, que hace a lo más íntimo de la relación de cada sujeto con su goce, constituyéndose en el punto estructural en el que toda voluntad y proyecto político, ineludiblemente, fracasa. Ello supone una orientación indeclinable hacia las funciones del discurso, la palabra y el diálogo. Un diálogo que, orientado por el «no todo», agujeree las posiciones totalitarias, que siempre suponen el silencio del oponente de turno. Cuando la palabra declina se abre el terreno para la violencia, la del acto, la del discurso y la del rendimiento.

Una interpretación así se orienta en una política de lo real, que implica considerar que los tratamientos que el lazo social hace de él son siempre contingentes y no representan ningún ideal trascendente que valga más que otro. Son, a fin de cuentas, una invención para posibilitar el lazo. Ello conduce a una ética que no empuja a abandonar soluciones sin que exista la posibilidad de que sean reemplazadas por otras. Una política de lo real no busca suprimir lo real vía el lazo social, sino más bien cernirlo y precisar el saber-hacer que implica, tanto como su función de enlace para estimular y hacer posible la contingencia, junto a la invención de estilos de vida que alojen modos de goce siempre singulares.

Anexos

A continuación se anexan dos textos ligados íntimamente con las ideas desarrolladas hasta aquí. El primero constituye un intento, un tanto abrupto, de atrapar algo de la lógica del rendimiento en el inicio de la pandemia en Chile. El segundo posee un vínculo mucho menos evidente ya que explora el problema de la autoridad y la política desde la experiencia analítica misma. Es, probablemente, un primer gesto de las inquietudes y preguntas que el trabajo de este libro habilitó en torno a lo político y las incidencias del psicoanálisis en dicho debate, específicamente a partir del concepto de goce, la noción de transferencia y la finalidad de un análisis. No le son ajenos, a los intereses de dicho texto, los problemas en torno a la autoridad y la política en las instituciones psicoanalíticas.

Pandemia y rendimiento: EL RECHAZO DE LA CASTRACIÓN EN EL CHILE NEOLIBERAL

A partir del lunes 16 de marzo, Chile fue entrando paulatinamente en cuarentena, un aislamiento social como medida sanitaria ante la pandemia producida por el virus Covid-19. Se suspendieron clases en colegios y universidades y se comenzaron a posponer eventos masivos, mientras las autoridades instaban a que quienes pudieran trabajar desde sus hogares, lo hicieran. Fue así como el pulso de la sociedad del rendimiento pareció ir enlenteciéndose casi hasta el adormecimiento. Nadie sabía muy bien cómo responder ante esta detención del automatismo y el empuje productivo. Muchos siguieron como si nada estuviera pasando, desconociendo la amenaza de la pandemia y las pérdidas humanas que estaba acarreando en el mundo. Otros reaccionaron raudos a aislarse en sus hogares y comenzar su teletrabajo. Pero, lamentablemente, también estaban quienes debían seguir adelante, rindiendo, sin poder aislarse debido a que su empleador o sus condiciones laborales, sumados a la falta de claridad en el discurso de las autoridades, no les permitían ponerse a resguardo. Una desigualdad sanitaria.

Por entonces, el intendente de Santiago, Felipe Guevara, hizo una aclaración para la sociedad chilena: «no estamos de vacaciones».

Quedaba claro que el imperativo de maximización no se detenía y que había que encontrar nuevas maneras para seguir rindiendo. Se ponía en marcha una respuesta subjetiva neoliberal a la pandemia consistente en seguir, no detenerse, no pausar, dar continuidad, llegando incluso a difundirse en redes sociales mensajes en los que se preguntaba cómo se iba a aprovechar el aislamiento, dado que escritores y científicos del pasado habían producido grandes obras, precisamente, en períodos de cuarentena. En gran medida Chile respondió a lo real de la muerte sin ley, que representaba la posibilidad de contagio con el virus, con un rechazo a la castración, un rechazo a la pérdida que el aislamiento social implica. Si bien esta es solo una arista de lo que conlleva una pandemia y sus consecuencias, que en ningún caso agota su análisis, es una posible de discutir a partir de la investigación en torno a los trabajos de Byung-Chul Han sobre la sociedad del rendimiento y aquello que

el psicoanálisis de orientación lacaniana puede decir del lugar del goce en el lazo social.

Rendimiento y rechazo a la castración

Hay quienes todavía creen que el neoliberalismo es solo un modelo económico-político impuesto, en dictadura, durante los años ochenta. Lo fue, es cierto, pero hoy no es solo eso. El neoliberalismo —y la forma social de la sociedad del rendimiento— es también un modo de vida, un modo de goce. Uno que empuja desde el Otro social, desde las instituciones, desde las autoridades políticas, desde las empresas, desde los empleadores, desde el seno familiar e incluso desde el interior de nuestra propia subjetividad libidinal. Es ese empuje de un goce no acotado por la castración lo que el discurso capitalista, siguiendo a Lacan y Miller, hace ingresar a la experiencia subjetiva y social.

El rendimiento es el modo de lazo social, la formación subjetiva que resulta de la positivización del goce y la remoción de la dinámica pérdida-recuperación operada por el discurso capitalista. El rendimiento reemplaza a la producción, conduciendo a una más allá del capitalismo industrial. La maximización costo-beneficio optimiza la plusvalía del objeto-mercancía por situarse en una relación del sujeto consigo mismo y ya no solo en la dinámica del intercambio de objetos.

Para Lacan, el discurso capitalista es una modificación del discurso del amo consistente en la inversión de los lugares del sujeto barrado y el significante amo. Dicha inversión posibilita el acceso del sujeto al *plus-goce* del objeto, abriendo la posibilidad de un circuito de goce permanente, sin interrupción. El discurso capitalista rompe con el movimiento de pérdida-renuncia y recuperación de goce. Lacan llama «rechazo a la castración» a la consecuencia de esta modificación, una consecuencia que desarticula la pérdida-renuncia y la recuperación, dando lugar al autoerotismo del Uno como un modo de goce capaz de ponerse en circulación. Así, al haber ruptura con la pérdida se hace posible un más allá de la repetición, esto es, la iteración de lo mismo. Destituida la castración como operación negativizante del goce, se destituye también su localización bajo la forma de la recuperación que requiere —siempre— la identificación y el ideal como intermediarios. Por estas vías es que el goce positivo, sin sentido, es

introducido en el lazo social bajo la forma del rendimiento.

«No estamos de vacaciones» es un signo, entre otras cosas, del empuje de ese goce bajo la forma del rendimiento. Es una muestra de las formas en que la castración es rechazada en la respuesta chilena a la pandemia. Una respuesta en la que el imperativo al rendimiento no deja de iterar en cada uno de nosotros y en nuestro enlace al Otro.

Byung-Chul Han y la crisis del capitalismo

En su texto *La emergencia viral y el mundo del mañana*, publicado en el periódico *El País* el 22 de marzo del 2020, Han realizó una lectura de las consecuencias de la pandemia sobre las sociedades. En él plantea que Asia la estaría controlando mejor que Europa, lo que atribuye a una mentalidad autoritaria por tradición cultural, por la que las personas están más dispuestas a obedecer a la autoridad, junto a una vida cotidiana más organizada que la europea. Lo anterior los haría disponibles a la vigilancia digital a través de celulares, cámaras digitales y gestión de control basada en el big data, optimizando la bio y la psicopolítica. En Oriente, la esfera privada no se encontraría asociada a la libertad individual como en Occidente, por lo que la conciencia crítica sobre la vigilancia digital no existe. Así, el big data sería más eficiente que el cierre de fronteras. La pandemia habría reintroducido en la sociedad del rendimiento al enemigo, la amenaza externa, restituyendo el paradigma inmunológico propio de la sociedad disciplinaria en la que la distinción del enemigo y la amenaza permitían dar consistencia a la identidad. La globalización y la paulatina extensión de la sociedad del rendimiento diluyeron las fronteras identitarias, forzando una redefinición del peligro desde la positividad del exceso y no desde la negatividad de la oposición al enemigo. En la sociedad del rendimiento la amenaza proviene del propio sujeto, de aquello que empuja desde su interior. El virus, por tanto, reintroduce el pánico en la sociedad neoliberal, que ahora, sin fronteras fuertes, debe enfrentar el retorno del enemigo desde afuera. El pánico a la detención del desarrollo económico y a la caída del sistema financiero se instala, precisamente, comparándolos con las crisis de la posguerra. Pero el pánico no es introducido solo por la muerte y la caída de las economías, sino también por la conmoción que las fake news provocan en la relación de los sujetos con la realidad. No se sabe a ciencia cierta qué es realidad y qué no. La verdad se revela modelada de acuerdo a las intenciones de quienes

producen información, especialmente en las redes sociales.

Con relación a la posible crisis y superación del capitalismo, Byung-Chul Han difiere de Žižek, quien piensa que el virus ha dado un golpe mortal al capitalismo. En *Coronavirus: un golpe a lo Kill Bill al capitalismo*, este último sostiene: «Mi modesta opinión es mucho más radical: la epidemia de coronavirus es una especie de ataque de la “Técnica del corazón explosivo de la palma de cinco puntos” contra el sistema capitalista global, una señal de que no podemos seguir el camino hasta ahora, que un cambio radical es necesario». Han no milita en la misma ilusión, al contrario, piensa que el éxito de Oriente podría ser, incluso, un argumento a favor de la lamentable idea de un «Estado policial digital» a partir del éxito en el control de la pandemia. No ve ninguna razón de peso para que el capitalismo no continúe su impulso de maximización. «El virus no puede reemplazar a la razón», dirá aludiendo a que las vías alternativas al capitalismo deben construirse a partir de la racionalidad, la solidaridad y la capacidad de soñar un modo de vida distinto. Para Han, el virus no constituye una revolución. Las restricciones al capitalismo deben provenir de un impulso a repensar su naturaleza y sus consecuencias. Pensar que el miedo, el virus y la muerte son una razón suficiente para la institución de un colectivismo que supere el neoliberalismo es seguir fijado en un fantasma revolucionario, suponiendo que la relación al capitalismo sigue siendo una relación de opresión. Esta perspectiva desconoce el compromiso libidinal que existe con relación al rendimiento, aspecto que tampoco incorporan los trabajos de Byung-Chul Han. Por ello, tal vez, termina recurriendo a la razón, a la solidaridad y a los sueños, como agentes de conmoción del neoliberalismo.

Resulta singular que los filósofos e intelectuales de las ciencias sociales tiendan a asociar la pandemia con una crisis general del capitalismo y no con una crisis económica dentro de la lógica neoliberal misma. Como deseo es algo perfectamente legítimo, sin embargo, ese deseo sigue creyendo que el neoliberalismo es un orden económico sostenido por una clase social opresora. Lo es, sin duda, pero no es solo eso. No se trata de murallas a ser derribadas pues el neoliberalismo es también un modo de satisfacción pulsional, un modo de goce. La pregunta más inquietante es, entonces, acerca de cómo puede ser conmovido ese modo de goce y qué relación resultaría posible entre un modo de goce diferente y una forma de lazo social distinta.

Sin duda se podría apelar a los colectivismos y los comunitarismos ideológicos ya conocidos. El problema es que, en ellos, el fundamento del lazo social pasa por la identificación al ideal y al semejante, justamente aquello que el discurso capitalista puede sortear en la relación del sujeto al goce producto del rechazo a la castración. «No estamos de vacaciones» y «aprovecha tu cuarentena» son, precisamente, pruebas de que, si bien los mercados pueden entrar en crisis, ello no significa que el rendimiento, como modo de goce, esté llegando a su fin.

Lo insoportable, el rendimiento y una pregunta necesaria

Lo real se presenta como lo imposible de soportar. Esa es una de las últimas definiciones de lo real en la enseñanza de Lacan. Pero no se trata de aquello que resulta imposible soportar del Otro, no se trata de la queja ni de la demanda insatisfecha. Se trata del goce imposible de soportar en uno mismo, de aquello que, si bien vía el fantasma se le imputa al Otro y su falta, no hace más que insistir, iterar, empujar y satisfacerse pese a la propia subjetividad. Lacan lo llama *sinthome* y lo describe compuesto por marcas significantes carentes de sentido que conducen una deriva de goce pulsional orientada, pero sin otro destino que la simple satisfacción de lo mismo. Lo real, como lo imposible de soportar, es ese goce que pulsa y empuja desde la propia erogeneidad del sujeto. Es ese residuo del goce autoerótico que excede a las posibilidades de tramitación del fantasma y el síntoma. Lo insoportable es el goce positivo, que no es negativizable por la operación edípica de la castración.

Agamben, en un breve texto llamado *Reflexiones sobre la peste* publicado el 27 de marzo del 2020, se pregunta cómo fue posible que millones de personas aceptaran tan fácil y rápidamente, tan de buena manera, dejar el ritmo de su vida cotidiana, sus empleos, sus estudios y su libre circulación para recluirse en cuarentenas (en algunos casos voluntarias y, en otros, por la condición de estados de emergencia excepcionales). Su hipótesis es que las condiciones de vida previas ya resultaban en buena medida intolerables, por ello, la más mínima señal fue suficiente para dejarlas y recluirse de ese exceso de positividad que caracteriza a la sociedad del rendimiento. Recluirse en una cuarentena indefinida, sin indignación ni protestas, podría ser la consecuencia de que el empuje al rendimiento del modo de vida neoliberal se está volviendo insoportable. Lo real del propio goce que se satisface en el

rendimiento puede ser un exceso imposible de soportar. Seguir, no detenerse, no pausar, dar continuidad, son imperativos del rendimiento y la maximización que, si bien satisfacen la pulsión, estimulan hasta llevar el exceso de positividad a la violencia. Entonces se pregunta si, superada la emergencia, será posible volver a vivir como antes.

Es una pregunta de enorme relevancia ya que toca, al menos desde el psicoanálisis, la íntima relación de cada uno y su modo de goce, su modo de vida. Ciertamente se podría volver a denunciar al Otro maligno del neoliberalismo y sus élites, lo que no estaría del todo errado. Pero, si imaginásemos que de pronto el mundo deja de ser capitalista, ¿estaríamos absolutamente dispuestos a abandonar nuestra implicación de goce en el rendimiento y a la posibilidad del beneficio con un bajo costo? Esa es una pregunta que alude al uno por uno. ¿Se puede decidir dejar de gozar de lo que se goza? En caso de serlo, claramente no tiene que ver con lo que se gana, sino con lo que se pierde, con lo que se cede. Es en la posibilidad de un modo de goce que no pretenda ganar sin perder, que se podrían encontrar alternativas contingentes al empuje del rendimiento y a lo insoportable a que dicho imperativo conduce.

Santiago, 11 de abril del 2020

Política y real: consideraciones sobre la política en la experiencia y la práctica psicoanalítica

*En la política lacaniana: aguardo, es decir observo, no fuerzo las cosas, siguen su curso. Pero no espero nada, así no me decepcionaré.
Es la gran fórmula de la política lacaniana.*

Jacques-Alain Miller

En *Política lacaniana*, Jacques-Alain Miller sostiene que en psicoanálisis podemos hablar de política desde tres perspectivas. La política del gobierno de los individuos. El problema de la formación del analista y el gobierno de las instituciones analíticas. Por último, la cuestión de la política de la cura psicoanalítica misma, es decir, todo aquello que atañe a la autoridad y el ejercicio del poder del psicoanalista cuyas consecuencias son el inicio, el curso y la conclusión de la experiencia psicoanalítica.

No es sino a partir de esta última que el pronunciamiento de un psicoanalista en torno a los problemas, debates y discusiones de lo político puede tener algún alcance. Ello debido a que existe siempre el riesgo de transformar al psicoanálisis en una ideología cargada de promesas y fórmulas de un mundo mejor, devaluando su especificidad y las interpretaciones mismas que es posible realizar respecto del Otro social.

Escogemos entonces la vía de la política de la cura como la vía regia para situar lo político y lo real.

Poder y dirección de la cura

En *La dirección de la cura y los principios de su poder*, Lacan aborda el problema del poder y la política en psicoanálisis. En sus líneas sostiene que el analista dirige la cura y, con ello, ejerce un poder. Se trata, eso sí, del ejercicio de un poder que no es del orden de la dirección de conciencia. Dirigir la cura no es dirigir el comportamiento, los pensamientos, los sentimientos ni la vida de quien se analiza. ¿Qué sería dirigir la cura sin que

sea simplemente el ejercicio de un poder?, se pregunta Lacan. Se responde: hacer aplicar la regla analítica y hacer olvidar que se trata solo de palabras. Es una respuesta muy precisa, analíticamente hablando, ya que sitúa el efecto político de la dirección de la cura a nivel de la asociación libre, es decir, de la división del sujeto y su apertura a la interrogación por el goce inconsciente. Lo político en psicoanálisis implica lo inconsciente del goce. Ante la pregunta acerca de cómo obtener asociaciones que permitan acceder a lo inconsciente del goce, Lacan sostendrá que si afirmamos que el poder radica en la persona del analista, en su rasgos, en su integridad, en su carisma, entonces nos vemos rápidamente conducidos al concepto de contratransferencia, haciendo de la identificación el soporte fundamental del ejercicio de dirección de la experiencia psicoanalítica.

La política, para Lacan, estará referida al manejo de la transferencia y al desdoblamiento que sufre la persona del analista, señalando que el secreto del análisis es este: frente a ese desdoblamiento, el analista responde con la falta-en-ser. Lo analítico, es decir el consentimiento a la asociación libre como vía de acceso al goce inconsciente, no depende, para Lacan, de la interpretación o del prestigio del analista, depende del manejo que el analista haga de la transferencia y de cómo ubique la falta-en-ser con relación al desdoblamiento que sufre su persona. Que una interpretación sea analítica no depende de la interpretación misma, sino del lugar desde donde esta es emitida; de ahí que el consentimiento de un sujeto a la interpretación está determinado por el manejo analítico de la transferencia. La autoridad de una interpretación requiere de la transferencia y su maniobra.

La interpretación es recibida como proveniente de la persona que la transferencia supone, afirma Lacan, y agrega que esa suposición implica que proviene del Otro y del ser que el sujeto atribuye a ese Otro. En otras palabras, es en nombre de la relación primordial al Otro, en lo constituyente y en lo fantasmático de la relación al objeto, que la acción psicoanalítica puede tener efectos. Desde esta perspectiva es que la incidencia del psicoanalista en el campo de lo político, más allá de la experiencia psicoanalítica misma, debe considerar una intervención que no apunta a la falta-en-ser del sujeto o del Otro, sino más bien que interviene desde la falta-en-ser del Otro, lo que es radicalmente diferente. No es lo mismo dirigirse a la falta del Otro, que desde el lugar del Otro en falta. Se trata de un decir que implica el lugar de la falta

en el Otro. *Deseo del analista* es el nombre que Lacan da a la cualidad de intervenir desde el lugar de la falta-en-ser en el Otro.

La disparidad como principio de lo analítico

El Seminario VIII, *La transferencia*, inicia así:

Anuncié para este año que voy a tratar sobre la transferencia en su *disparidad subjetiva, su presunta situación, sus excursiones técnicas*.

Disparidad, no es un término que haya elegido fácilmente. En lo esencial destaca que aquello de lo que se trata va más allá de la simple noción de disimetría entre los sujetos. Se rebela, por así decir, de

entrada contra la idea de que la intersubjetividad pueda proporcionar por sí sola un marco donde se inscribe el fenómeno^[33].

Esta disparidad subjetiva con la que caracteriza el fenómeno transferencia y, con ello, a la experiencia analítica misma, no significa otra cosa sino que en ella no hay dos sujetos. La presencia del analista no es una presencia de sujeto; en un psicoanálisis solo hay un sujeto y es quien se analiza. El analista está a título del desdoblamiento que sufre su condición de sujeto, siendo el deseo del analista precisamente aquello que designa su abolición como sujeto para maniobrar con el Otro al que el analizante demanda de manera inconsciente.

En un texto denominado *El principio de disimetría*, Graciela Brodsky aborda la cuestión de la disparidad subjetiva del análisis señalando la existencia de tres formas de disimetría en la enseñanza de Lacan que aluden a la constitución subjetiva. La primera disimetría pertenece a lo imaginario y consiste en la fragmentación del sujeto, previa al estadio del espejo, con relación a la ilusión de completitud que provee la identificación a la imagen. La segunda disimetría se ubica en lo simbólico y se da entre el sujeto, como sujeto del inconsciente, y el lugar del Otro como lugar de identificación al significante. Por último, la tercera disimetría es del orden de lo real ya que opone al sujeto y al objeto *a* como lo real, para luego dar paso el *sinthome* en la última enseñanza.

Desde esta perspectiva, la disimetría sería uno de los fundamentos de la autoridad analítica, es decir, del poder de la interpretación y la efectividad del

acto analítico. La autoridad analítica no surge de alguna modalidad ideal de contrato social entre dos sujetos para hacer surgir una terceridad en la que se soporte la autoridad, no se trata de un operador de justicia distributiva. Tampoco lo hace desde el consenso igualitarista en el que la autoridad se funda en el colectivismo y la intersubjetividad. Ni mucho menos lo hace en el individualismo democrático, representativo y neoliberal en el que el relativismo de la verdad remite a la satisfacción inmediata del sujeto empoderado, emancipado.

La autoridad analítica surge de la posibilidad de introducir, por la vía de un lazo social específico, la dimensión pulsional del goce inconsciente que constituye lo más real y singular del sujeto. Se trata de una autoridad que no surge del régimen de una verdad para todos ni de

una demanda por sumisión, sino de una posibilidad contingente para un sujeto singular.

Una política de la transferencia

La transferencia psicoanalítica es un fenómeno que surge como resultado de una maniobra estratégica que realiza el analista sobre un fenómeno no psicoanalítico. A ese fenómeno no psicoanalítico Freud lo denominó, en *Psicología de las masas y análisis del yo*, sugestión, al que no dudó en emparentar con el enamoramiento. Lacan, por su parte, ubicó la sugestión como el resultado de la satisfacción de la demanda de amor, de aquella demanda en la que el sujeto pide al Otro ser identificado con aquello que colma la falta-en-ser de este Otro. Una política psicoanalítica de la transferencia supone un esfuerzo por evitar la sugestión, que es el nombre de la política no psicoanalítica de la transferencia.

Hablar de una política de la transferencia implica considerarla como aquello que funda la autoridad de la intervención psicoanalítica y que se diferencia de la sugestión como satisfacción de la demanda. Requiere del anudamiento de dos aspectos: la elección o consentimiento del sujeto y la maniobra analítica que hace al lazo transferencial, posibilitando una experiencia en la que no hay dos sujetos presentes.

Del lado de la elección y el consentimiento del sujeto tenemos el modelo de la elección forzada trabajado por Lacan en el Seminario XI sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Se trata de una elección que incluye la pérdida de una satisfacción como condición de la ganancia de

otra satisfacción. La elección forzada es una condición estructural del sujeto en la que se realiza la operación de pérdida y recuperación de goce en el proceso de constitución con el Otro.

Del lado de la maniobra transferencial se trata de la ubicación, por parte del analista, con relación a la falta en el Otro, al objeto *a* o al agujero, como distintos momentos de la imposibilidad en la enseñanza de Lacan. Constituye, precisamente, el desdoblamiento de la persona del analista antes mencionado. En este sentido es que la elección forzada no es el resultado de una demanda de analizarse o de devenir analizante de parte del analista, sino del consentimiento del sujeto a la respuesta que el analista dio a la demanda de ser lo que completa al Otro de parte del sujeto que acude a análisis. Ello supone la existencia de esa demanda como condición transferencial para una respuesta que se precie de analítica.

La autoridad analítica, por tanto, puede ser ubicada como el resultado del anudamiento recíproco entre consentimiento y maniobra transferencial. Pretender el consentimiento a una interpretación, sin identificar que este depende de cómo se ubica el analista en la transferencia, conduce ineludiblemente a la resistencia, de la que Lacan pensaba, en sus primeros seminarios, que no era más que el esfuerzo del sujeto por mantener en pie la dignidad de su condición de sujeto.

La autoridad analítica depende de la elección inconsciente y transferencial del sujeto, posibilitada por un analista en posición analítica. De ahí la relevancia de su formación, su análisis personal y la supervisión de su práctica.

No hay, entonces, autoridad analítica sin posición analítica de quien pretende ejercer dicha autoridad. En otras palabras, si el efecto de autoridad analítica no se produce, es necesario preguntarse por la posición de quien pretende ejercerla, ya que poner la ausencia de dicho efecto en la cuenta del paciente no es más que reducir el esfuerzo de Lacan al fenómeno de la resistencia, rechazando la noción de deseo del analista como determinante de la experiencia de un análisis.

El deseo del analista

Cuando, en la enseñanza de Lacan, predominaba el registro simbólico, el deseo del analista se apoyaba en la falta-en-ser. Esto significa que el deseo

del analista debía apoyar la demanda de amor sin responder a ella, para posibilitar la superposición de las dos faltas —la del sujeto y del Otro— que daría lugar al anudamiento transferencial.

La demanda de amor de parte del sujeto pide al Otro ser lo que le falta, por ello abre la dimensión de la falta en el Otro que se mantendrá abierta, precisamente, por la operación del deseo del analista, posibilitando el despliegue del deseo de saber que conducirá al sujeto-supuesto-saber y al análisis propiamente tal.

Se trata de un deseo que no es puro pues apunta a la diferencia absoluta, a la separación del ideal y el goce; posibilitando, a quien se analiza, salir de la dialéctica del deseo y la demanda con la que el sujeto se enlaza inconscientemente al Otro. Sin el deseo del analista no hay lógica de la cura, ni fin de análisis. El deseo del analista dirige la cura y es, por tanto, un concepto político por excelencia. Por ello se puede afirmar que existe, en la enseñanza de Lacan, un desplazamiento desde una política de la falta-en-ser a una política de lo real, cuando la dirección de la cura transita desde el fin de análisis como desidentificación fálica, pasando por el fin de análisis como desubjetivación y atravesamiento del fantasma, hasta llegar al fin de análisis como identificación *sinthomal*. En ese desplazamiento, el deseo del analista ya no se ubica a partir de la falta-en-ser, sino de lo real del goce fuera de sentido y respecto al cual la fantasía fundamental es una vía de acceso en tanto ventana a lo real. La política de la cura orientada por lo real implicará, como propone Miller, «la redefinición del deseo del analista, que no es un deseo puro como dice Lacan, no es una pura metonimia infinita, sino que se nos aparece como un deseo de llegar a lo real, de reducir al otro a su real y liberarlo del sentido»^[34].

Una política de lo real en psicoanálisis

La cuestión de una política de lo real en la práctica psicoanalítica podemos abordarla a partir de la lectura de tres textos, dos de ellos publicados en el primer número de *Bitácora Lacaniana* —«Una política del *sinthome*», de Graciela Brodsky, y «El analista de la clínica del *sinthome*», de Fernando Gómez— y un tercero —«Política del *sinthome*»— aparecido en *Trauma, angustia, síntoma. Desafíos de la biopolítica* de Guillermo Belaga.

Una política de lo real, en la práctica lacaniana, implica algunos pasos

más allá de la política de la falta-en-ser y de la experiencia analítica orientada al atravesamiento del fantasma y la desubjetivación. El deseo del analista, orientado a la reducción del real singular y fuera de sentido, resulta solidario de la redefinición del concepto de síntoma como *sinthome* y del inconsciente real como producto del análisis mismo^[35].

Esta redefinición del síntoma, que lo ubica en el registro de lo real, reformula también el fin de análisis como identificación sinthomal. El síntoma y su dimensión sinthomal implican resituarlo como un acontecimiento de cuerpo, como un efecto de goce del significante por fuera del sentido. Se trata de una dimensión autoerótica del cuerpo cuyo goce, soportado en el efecto del significante, es del orden reflexivo del «se goza» y no del «goza de». El cuerpo *se goza* como consecuencia de la marca, de la huella, de la letra sin sentido que no es otra cosa que el significante separado del sentido. Este goce positivizado del cuerpo itera, se reitera incluso en la articulación de sentido que implica la estructura del fantasma, siendo, en el curso del análisis, que esa positividad del goce sinthomático se separa del fantasma fundamental como resultado de su construcción y atravesamiento para dar lugar a la identificación al *sinthome* como modalidad de fin de análisis.

Una política de lo real conduce el análisis en dirección a ese goce sinthomático que representa la inexistencia de la relación sexual y el agujero de la estructura simbólica. Considerando lo anterior y de acuerdo con los textos mencionados, una política de lo real puede ser caracterizada a partir de tres aspectos: la *imposibilidad estructural*, la *invención* y la *singularidad del goce*.

La política de lo real destaca el valor estructurante de *lo imposible de la estructura*, del agujero en el campo del significante. Releva como estructural la inexistencia de la relación sexual destacando lo que es del orden de la falta de relación, del agujero y de lo imposible. Predomina en ella la perspectiva de la separación por sobre la alienación. Lo real es ese goce que no se descifra, que no hace relación al significante y que excluye el sentido, definiendo un modo de gozar. Se trata, en este sentido, de una política que acepta lo real, que no se propone suprimirlo con el uso del ideal empotrado en el discurso del amo y en cualquiera de sus expresiones. Por ello, la política de lo real invalida tanto el discurso del amo como las reivindicaciones en su contra, debido a que ambas posiciones rechazan lo imposible haciendo un uso

del ideal y de la identificación simbólica o imaginaria.

Tomando una cita del texto de Belaga, se puede decir que una política de lo real privilegia la «*invención* de estilos de vida vinculados a modos de gozar»^[36].

La invención es una categoría considerada desde el concepto de *sinthome*, entendiéndolo como un saber-hacer que permite obtener una relación singular a la sexualidad que enlaza la variedad de lo contingente. Se trata de inventar a partir de un saber-hacer con aquello de lo que no es posible desprenderse ni desembarazarse, precisamente, de un goce positivo del cuerpo, que es lo más real de cada uno. Una política sinthomática apunta a un saber-hacer con la cosa y al establecimiento de lazos contingentes que se insertan de manera inventiva en el Otro. Una política de lo real, que se precie de tal, respeta las invenciones singulares, por ello no va hasta las últimas consecuencias con la exigencia y la demanda, pues ello implicaría reintroducir el ideal y el mandato superyoico en nombre de lo psicoanalítico.

Por último, una política de lo real se dirige a localizar lo *singular del goce* separado de las identificaciones que, por estructura, colectivizan incluso cuando tienen efectos segregativos. Desde la perspectiva del goce singular cada uno es artesano, es decir, posee el saber-hacer del *sinthome* con el que se las arregla, con el enredo que implica un goce del cuerpo fuera de sentido. Es la singularidad de ese arreglo la que privilegia la política de lo real sin aspiraciones de heroísmo, de tragedia o de épica. La singularidad del goce no es una política de la libertad, ni de la igualdad, ni de la fraternidad. Cada uno, con relación a su real, es diferente al prójimo. La libertad no es la del liberalismo, sino aquella de poder servirse del *sinthome* para arreglárselas cada vez, una a una, con lo contingente.

La política de lo real y la política

«Solo es factible entrometerse en lo político si se reconoce que no hay discurso, y no solo analítico, que no sea del goce, al menos cuando de él se espera el trabajo de la verdad»^[37]. Así se refiere Lacan a lo político en su Seminario XVII, *El reverso del psicoanálisis*. Lo político es necesariamente un discurso relativo al goce y su tratamiento. Solo en nombre de ello el psicoanálisis podría llegar a pronunciarse respecto a cuestiones del orden de lo político. Dicho pronunciamiento deberá siempre estar advertido del riesgo de pretender transformar las ideas psicoanalíticas en un ideal que ofrezca un

modo «mejorado» de lazo social. ¿Qué ofrecer, entonces? En este punto los psicoanalistas han de ser prudentes y, sobre todo, humildes, desapasionados del ideal. Nuestra mejor oferta para diálogos, debates y discusiones políticas será siempre la interpretación. La interpretación del impasse, de lo que no funciona, del fracaso. No se trata de interpretar para revelar al Otro social las buenas nuevas que le aporta el psicoanálisis, ni tampoco del *goce del blabla* autocomplaciente en el que los analistas, en ocasiones, se dedican entre ellos a debatir sobre lo social. Se trata, más bien, cuando se quiera y se pueda, de hacer presente en los espacios institucionales y en los debates sociales la posición analítica, no para enrostrar al Otro lo real y el fracaso del ideal, sino para pulsar en los discursos aquellos puntos que permitan a cada hablante inventar, con la singularidad de su goce, arreglos contingentes en respuesta a la imposibilidad de estructura. En cualquier caso, la incidencia de los analistas en lo político requiere ajustarse a las cuestiones propias de la política de la experiencia psicoanalítica misma, al menos si pretende ser una incidencia psicoanalítica; de lo contrario, es muy probable que se termine tratando de un aprovechamiento de las nociones psicoanalíticas para fines propios de la política en su sentido general. Ello no haría más que someter el psicoanálisis al ideal y ponerlo al servicio de una ideología. No se trataría, en este caso, de una política de lo real, sino de una política que cree en la posibilidad de que el ideal gobierne lo real.

Bibliografía

Belaga, G. (2014). *Trauma, angustia, síntoma. Desafíos de la biopolítica*, Buenos Aires, Grama ediciones.

Chang, H-J. (2017). *Una breve historia del capitalismo*, Madrid, rhm- Flash Ensayo.

Escalante, F. (2015). *Historia mínima del neoliberalismo*, Madrid, Turner ediciones.

Fisher, M. (2019). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Buenos Aires, Caja Negra.

Foucault, M. (2005). *El poder psiquiátrico*, Buenos Aires, FCE.

Freud, S. (1996[1930]). El malestar en la cultura. En S. Freud, *Obras completas* (Vol. XXI), Buenos Aires, Amorrortu.

Freud, S. (1996[1921]). Psicología de las masas y análisis del yo. En S. Freud, *Obras completas* (Vol. XVIII), Buenos Aires, Amorrortu.

Freud, S. (2007). Fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad. En S. Freud, *Obras completas* (Vol. IX), Buenos Aires, Amorrortu.

Gárate, M. (2010). *La revolución capitalista en Chile (1973-2003)*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Han, B-C. (2013). *La sociedad de la transparencia*, Barcelona, Herder.

Han, B-C. (2014). *En el enjambre*, Barcelona, Herder.

Han, B-C. (2014). *Psicopolítica*, Buenos Aires, Herder.

- Han, B-C. (2016). *Topología de la violencia*, Barcelona, Herder.
- Han, B-C. (2017). *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder.
- Han, B-C. (2017). *La expulsión de lo distinto*, Barcelona, Herder.
- Hardt, M. y Negri, A. (2012). *Declaración*, Madrid, Akal.
- Hessel, S. (2011). *¡Comprometeos! Ya no basta con indignarse*, Barcelona, Ediciones Destino.
- Lacan, J. (1992). *Seminario XVII. El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. (1999). *Seminario V. Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. (2003). *Seminario VIII. La transferencia*, Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. (2012). *Hablo a las paredes*, Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. (2012). Joyce, el síntoma. En J. Lacan, *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. (2012). Prefacio a la edición inglesa del Seminario XI. En J. Lacan, *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. (2016). Conferencia en las universidades norteamericanas. *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, No. 21.
- Laurent, E. (2016). *El reverso de la biopolítica*, Buenos Aires, Grama ediciones.
- Mayol, A. (2012). *El derrumbe del modelo*, Santiago, LOM ediciones.
- Miller, J-A. (2000). *El banquete de los analistas*, Buenos Aires, Paidós.

Miller, J-A. (2001). Breve introducción al más allá del Edipo. En J-A. Miller, *Del Edipo a la sexuación*, Buenos Aires, Paidós.

Miller, J-A. (2011). *Sutilezas analíticas*, Buenos Aires, Paidós.

Miller, J-A. (2012). Leer un síntoma. *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, No. 12.

Miller, J-A. (2012). Lo real en el siglo xxi. En J-A. Miller, *El orden simbólico en el siglo xxi*, Buenos Aires, Grama ediciones.

Miller, J-A. (2013). *Piezas sueltas*, Buenos Aires, Paidós.

Miller, J-A. (2018). *L'uno-tutto-solo*, Roma, Astrolabio.

Miller, J-A. y Laurent, E. (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Buenos Aires, Paidós.

Oppliger, M. y Guzmán, E. (2012). *El malestar en Chile, ¿teoría o diagnóstico?*, Santiago, RIL editores.

Sandel, M. (2012). *Lo que el dinero no puede comprar*, Madrid, prhge.

[1] Miller, J-A. (2012). ¿Cómo rebelarse? *Freudiana*, 65, 171-178.

[2] Aveggio, R. (2013). *Psicoanálisis, salud pública y salud mental en Chile*, Santiago, RIL editores.

[3] Han, B-C. (2020, 22 de marzo). La emergencia viral y el mundo del

mañana. *El País*, España. Disponible en: <https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html>

- [4] Freud, S. (1996[1930]). El malestar en la cultura. En S. Freud, *Obras completas* (Vol. XXI), Buenos Aires, Amorrortu, p. 88.
- [5] Miller, J-A. (2001). Breve introducción al más allá del Edipo. En J-A. Miller, *Del Edipo a la sexuación*, Buenos Aires, Paidós, p. 21.
- [6] Lacan, J. (2012). Joyce, el síntoma. En J. Lacan, *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, p. 595.
- [7] Freud, S. (2007[1908]). Fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad. En S. Freud, *Obras completas* (Vol. IX), Buenos Aires, Amorrortu, p. 143.
- [8] Miller, J-A. (2012). Leer un síntoma. *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, No. 12, p. 16.
- [9] Miller, J-A. (2018). *L'uno-tutto-solo*, Roma, Astrolabio, p. 119.
- [10] Miller, J-A. (2013). *Piezas sueltas*, Buenos Aires, Paidós, p. 75.
- [11] Lacan, J. (2012). Prefacio a la edición inglesa del Seminario XI. En J. Lacan, *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, p. 599.
- [12] Sandel, M. (2012). *Lo que el dinero no puede comprar*, Madrid, prhge, edición Kindle, posición 744.
- [13] Sandel, *Lo que el dinero...*, posición 756.
- [14] Foucault, M. (2005). *El poder psiquiátrico*, Buenos Aires, FCE, p. 77.
- [15] Han, B-C. (2014). *Psicopolítica*, Buenos Aires, Herder, p. 46.
- [16] Han, B-C. (2017). *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, edición Kindle, posición 981.
- [17] Han. *Psicopolítica*, p. 107.
- [18] Fisher. *Realismo capitalista...*, p. 138.
- [19] Han. *La sociedad del cansancio*, posición 664.
- [20] Han. *La sociedad del cansancio*, posición 736.
- [21] Miller, J-A. y Laurent, E. (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Buenos Aires, Paidós, p. 19.
- [22] Lacan, J. (1999). *Seminario V. Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Paidós, p. 468.
- [23] Lacan, J. (1992). *Seminario XVII. El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, p. 83.
- [24] Miller, J-A. (2000). *El banquete de los analistas*, Buenos Aires, Paidós, p. 306.

- [25] Miller. *El banquete de...*, p. 308.
- [26] Lacan, J. (2012). *Hablo a las paredes*, Buenos Aires, Paidós, pp. 105-106.
- [27] Lacan. *Otros escritos*, p. 276.
- [28] Lacan, J. (2016). Conferencia en las universidades norteamericanas. *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, No. 21, p. 13.
- [29] Freud, S. (1996[1921]). Psicología de las masas y análisis del yo. En S. Freud, *Obras completas* (Vol. XVIII), Buenos Aires, Amorrortu, pp. 109-110.
- [30] Laurent, E. (2016). *El reverso de la biopolítica*, Buenos Aires, Grama ediciones, p. 254.
- [31] Miller y Laurent. *El Otro que no...*, p. 15.
- [32] Un *cacerolazo* consiste en golpear cacerolas, a un horario determinado, para protestar haciendo un intenso y constante ruido. Fue un método de protesta muy usado durante la dictadura.
- [33] Lacan, J. (2003). *Seminario VIII. La transferencia*, Buenos Aires, Paidós, p. 11.
- [34] Miller, J-A. (2012). Lo real en el siglo xxi. En J-A. Miller, *El orden simbólico en el siglo xxi*, Buenos Aires, Grama ediciones, p. 436.
- [35] Sugiero revisar el capítulo «La redefinición del síntoma y la orientación por lo real», en esta publicación.
- [36] Belaga, G. (2014). *Trauma, angustia, síntoma. Desafíos de la biopolítica*, Buenos Aires, Grama ediciones, p. 76.
- [37] Lacan. *El reverso del...*, p. 83.