

El inconsciente es la política o ¿Por qué vale la pena luchar por Lacan?

Daniela Danelinck

Este artículo propone una cierta interpretación de la obra madura de Lacan que es a la vez una lectura de Marx: el intento de justificar una “izquierda lacaniana”. En una concepción de la labor filosófica cara al pensamiento de Badiou, el presente texto busca acercar y volver *composibles* los discursos del psicoanálisis lacaniano y la teoría crítica, sentando las bases de un encuentro posible entre ambas tradiciones. Tiene como punto de partida la constatación de una ausencia, en los programas de estudio y los debates de filosofía política latinoamericana, del pensamiento maduro de Lacan, *i.e.*, de sus seminarios, intervenciones y textos posteriores a 1966, año de publicación de sus *Escritos*. En un primer momento, se ensaya una explicación de este desencuentro entre el pensamiento maduro de Lacan y la filosofía política, especialmente la tradición marxista, siguiendo los avatares de la recepción, la audiencia del *Seminario* que Lacan dictó durante veintitrés años en París, desde el comienzo de su “enseñanza” en 1953 hasta 1979, un año antes de su muerte. A través de un análisis pormenorizado de algunas pocas páginas extraídas del *Seminario XIV*, correspondiente al año 1966-1967, se examinarán luego dos modos diversos de comprender el vínculo entre inconsciente y política, demostrando el carácter desacertado de las tradicionales críticas que la izquierda académica le dirige al psicoanálisis lacaniano.

» *Teoría crítica Psicoanálisis Lacan Política Inconsciente*

¿Por qué se deja Usted ir a reprimir la obra de Lacan? Es un error, es una falta que usted no debe cometer y que sin embargo comete. Me contesta usted recurriendo al personaje de Lacan, pero no se trata de eso: se trata de su obra, y más allá incluso de su obra, se trata de aquello de lo que ésta es la única prueba existente. Se trata de la existencia de derecho de la teoría en el terreno analítico.

París bien valía una misa. Entre nos, el ‘personaje’ de Lacan, su ‘estilo’ y sus manías, y todos los efectos que han producido, inclusive las heridas personales, bien valen la teoría.

Louis Althusser, Carta a D., del 18 de julio de 1966

> **A título personal**

Quisiera empezar por el título que escogí para este trabajo: “*El inconsciente es la política o ¿Por qué vale la pena luchar por Lacan?*”. Se trata de dos afirmaciones —pues la pregunta transparente demasiado pronto la afirmación que la sostiene— que como mínimo deberían arquear algunas cejas en una revista de filosofía. Están destinadas a generar controversia. Se afirma, en primer lugar, que existe un lazo entre inconsciente y política, e incluso una relación de identidad en la formulación lacaniana: “no digo la política es el inconsciente, simplemente: el inconsciente es la política” (Lacan, 2003: 205). Esto sólo, como hipótesis mínima, podría resultar provocador. Y yendo aún más lejos, se sugiere que es posible una reapropiación de la enseñanza de Lacan por parte de la filosofía, y especialmente de la filosofía práctica, la ética y política: que *vale la pena luchar por Lacan*. Una lucha hermenéutica, se entiende. Nadie va a salir a la calle a luchar por Jacques Lacan; pero no obstante debe presentarse cierta batalla a nivel de la recepción, de la herencia, como por otra parte sucede siempre tras la muerte de un padre. No hay más que recordar el derrame de tinta y esa querrela de las interpretaciones que siguió tras la muerte de Hegel, Kant, Nietzsche, Marx, Freud. Nosotros mismos, cada uno de nosotros, al menos en tanto puede inferirse de nuestro encuentro en estas páginas, nos enrolamos en algún batallón y somos ya parte de estas luchas por la herencia.

Desde una perspectiva que resulta singular, por ser la propia, el deseo que anima este texto es acercar el pensamiento maduro de Lacan a los debates y controversias del marxismo crítico, no como un simple juego de eclecticismo teórico sino, para decirlo en términos de Badiou, como un ejercicio de *compossibilité*.¹

En lo que sigue intentaré dar algún apoyo a estas afirmaciones.

> **Introducción**

Publicar un artículo sobre el pensamiento de Jacques Lacan en una revista de filosofía es algo que despierta, aún hoy, ciertos reparos. Sin dudas, su inclusión pertenece en la actualidad al campo de lo posible; no somos los primeros, después de todo, en pensar el síntoma Lacan/filosofía política, como lo atestigua la creciente literatura sobre el tema.² Sin embargo, en cada intervención es preciso volver a comenzar, sentar los prolegómenos: ¿Qué tiene que ver Lacan con la discusión política? ¿Cómo justificar la inclusión de un psicoanalista francés conservador en los debates de la izquierda académica latinoamericana?

¹ “La filosofía busca reunir todos los *nombres-de-más*. Trata, en el pensamiento, el carácter *composable* de los procedimientos que la condicionan. No establece ninguna verdad, pero dispone de un lugar de las verdades” (Badiou, 2007: 17)

² Retomamos aquí la acepción primaria de síntoma, *symptomata* (σύμπτωμα) como aquello que coincide, que cae o acaece conjuntamente con otra cosa. En relación a la bibliografía sobre el tema, encontramos en los últimos años un creciente número de publicaciones que abordan la problemática de Lacan y la filosofía. Entre ellas: Stavrakakis (2010); Butler, Laclau y Žižek (2011); Žižek, Santner y Reinhard (2010); Alemán (2000); Deguy (1997); Copjec (2006).

En primer lugar, deberíamos prestar atención al surgimiento en las últimas dos décadas de una corriente que, con mayor o menor acierto, ha dado en llamarse “izquierda lacaniana”, y que congrega autores tan disímiles como Slavoj Žižek, Alain Badiou, Ernesto Laclau, Jean Baudrillard, Yannis Stavrakakis, Joan Copjec, Alenka Zupančič, Jorge Alemán, Renata Salecl, Aletta Norval, y Saul Newman, entre otros. Al respecto, se publicó hace unos años un libro de Yannis Stavrakakis que lleva por título *La izquierda lacaniana* y que ofrece una vista panorámica de este nuevo horizonte teórico. En la primera página de este libro, en apariencia igualmente apremiado por la necesidad de justificar su enfoque, Stavrakakis refiere a una reseña publicada en el *British Journal of Politics and International Relations* —una de las revistas de la Asociación de Estudios Políticos del Reino Unido— donde se lee que:

Entre la plétora de perspectivas teóricas radicales va adquiriendo hegemonía un nuevo paradigma. Inspirado en la obra de Jacques Lacan, los teóricos recurren cada vez más al concepto de ‘falta constitutiva’ para encontrar una salida de los puntos muertos a que han llegado los enfoques marxistas clásicos, especulativos y analíticos de la teoría política [...] El desafío que plantea esta influyente perspectiva es demasiado importante para pasarlo por alto (Stavrakakis, 2010: 17).

El autor de este artículo, Andrew Robinson, continúa su exposición asegurando que en la actualidad únicamente la corriente analítica/rawlsiana supera en importancia a este enfoque ‘lacaniano’ de la política. Si no obstante lo cual, la inclusión de Lacan en los debates políticos de la izquierda latinoamericana continúa demorada unos veinte años, ello responde ante todo a razones estéticas, y es que ‘izquierda lacaniana’, como salta al oído de cualquiera, ‘suena mal’. Es una fórmula animada por una disonancia. Aún cuando no pueda negarse la existencia de una izquierda postlacaniana en autores como Foucault o Althusser, del mismo modo en que existió una izquierda postfreudiana en autores como Adorno o Marcuse, ‘izquierda lacaniana’ reúne términos que no han surgido en principio para estar juntos y por lo tanto genera suspicacias: ¿Puede el psicoanálisis servir a un proyecto emancipatorio? ¿No es acaso una variante más del liberalismo lúcido, que sabe mantener el *status quo* admitiendo que ‘todo es semblante’ y que por lo tanto ya no cree en ninguna causa? Ciertamente existe una deriva cínica del pensamiento de Lacan, una veta conservadora que razona siempre sobre lo peligroso que es introducir grandes decisiones en la vida de un sujeto o en sus configuraciones sociales; una veta individualista que en su variante freudiana encierra todo conflicto en el triángulo edípico dejando inalteradas las condiciones sociales. Como todas las grandes tradiciones intelectuales, la teoría psicoanalítica ha alumbrado una serie de direcciones encontradas, y lamentablemente estas críticas tienen un asidero real en la clínica lacaniana, así como también en su dinámica institucional.³ No obstante, el hilo rojo que atraviesa este trabajo es el intento de justificar esa interpretación de Lacan que es a la vez una lectura de Marx: una izquierda lacaniana. Después de todo, el Marx lector de la *Filosofía del Derecho* de Hegel o el Lenin de la *Ciencia de la lógica* nunca se engañaron acerca de las inclinaciones estamentales y reaccionarias del filósofo prusiano, sino que supieron ser hegelianos sin ser Hegel. Del

³ La imagen que ofrece Pierre Bruno resulta ilustrativa: “El psicoanálisis es una práctica errática. Se llaman “erráticos” a esos bloques irregulares que se desprenden de un glaciar al fundirse” (Bruno, 2011: 18)

mismo modo, este es un intento de recuperar a Lacan para el marxismo: mostrar cómo, dejando de lado las consideraciones *ad hominem* —a saber: que Lacan era aristocrático, autoritario, antidemocrático, misógino, y que expresaba un franco desprecio por la idea de revolución—, esto es, prácticamente a pesar suyo, es posible una articulación productiva de psicoanálisis lacaniano y tradición marxista.

Para ello, nos interesará precisar dos modos distintos de caracterizar el lazo entre inconsciente y política, que a su vez corresponden a dos conceptualizaciones diversas de ‘inconsciente’. Haremos jugar esta distinción en la distancia que separa la afirmación “la política es el inconsciente” de aquella otra por la cual “el inconsciente es la política”.⁴ Hemos elegido para este texto, como método expositivo, un análisis pormenorizado de algunas pocas páginas extraídas del *Seminario 14: La lógica del fantasma* de Jacques Lacan, correspondientes a la clase del 10 de mayo de 1967. Como un bote anclado, nuestra argumentación nunca se alejará demasiado de estas páginas, a las que volveremos como punto de referencia, y desde donde podremos alejarnos lo suficiente para iluminar sus pasajes más oscuros. Nos proponemos demostrar que las tradicionales críticas de la izquierda al psicoanálisis, así como los principales reparos que aparecen al momento de vincular un discurso sobre el inconsciente con la esfera política, corresponden a una concepción de inconsciente —y por tanto a una cierta caracterización del vínculo con la esfera política— por completo ajena al pensamiento maduro de Lacan.

› **“El inconsciente es la política”**

En una clase del *Seminario 14: La lógica del fantasma*, pronunciada el día 10 de mayo de 1967, Lacan anuncia lo siguiente:

Si Freud ha escrito en alguna parte que la anatomía es el destino, habrá quizás un momento en que se volverá a una sana percepción de lo que Freud ha descubierto, se dirá, no digo la política es el inconsciente, simplemente: el inconsciente es la política (2003: 205)

Lacan lo dice al pasar. No se detiene ni extrae todas las consecuencias de esta fórmula. “No es hoy que daré este paso”, se excusa. No obstante, para el lector es imposible no detenerse allí. Eso, dicho al pasar, produce una discontinuidad en el tejido del texto, un efecto de interrupción o sin sentido. Pueden hacer la prueba. Esas líneas fuera de contexto producen un efecto de sorpresa y extrañamiento, una dislocación de sentido que necesariamente llama a la interpretación. Intentaremos abordar la sentencia allí donde Lacan la sitúa, en el vuelco de una clase destinada, en apariencia, a discutir el triple mecanismo de la oralidad en la neurosis.

La clase comienza con un comunicado: la próxima semana no se dictará el seminario “porque hay huelga y voy a respetarla” (2003: 201). Se trataba de una huelga general como no había acontecido en Francia desde 1938, y que de alguna manera, no diremos anticipa, pero sí nos sitúa en la esfera de los acontecimientos del Mayo Francés,

⁴ “No digo la política es el inconsciente, simplemente: el inconsciente es la política” (Lacan, 2003; clase del 10-5-67).

apenas un año después.⁵ Finalizado el comunicado, Lacan procede a quejarse de ser un incomprendido. Es algo a lo que uno se acostumbra cuando lo lee. Un lugar común, diríamos: el *pathos* de la soledad, de la incompreensión. Enseguida veremos que esta queja, si bien tiene mucho de idiosincrásico, de rasgo de carácter, no es sin fundamento:

¿Alguien tiene alguna observación que hacerme sobre lo dicho en la última sesión? ¿Alguien ha reflexionado sobre lo que he escrito en el pizarrón? No parece. No sé si debo o no respirar por eso, a causa de la profunda distracción con la que se recibe lo que hago (2003: 201)

Podemos encontrar esta queja a lo largo de toda su enseñanza. Y en verdad, no por antipático dejaba Lacan de estar en lo cierto. Lo que dijo fue recibido con una profunda distracción, no sólo por aquellos que, desde fuera del ‘campo lacaniano’, recibieron el eco de algunas de sus máximas, como fórmulas cerradas que rápidamente devinieron *slogans*: “No hay relación sexual”, “El inconsciente está estructurado como un lenguaje”, “El deseo es el deseo del Otro”, sino incluso entre sus discípulos, entre aquellos que mantenían la respiración mientras Lacan daba sus clases. Esto es algo que amerita un pequeño rodeo. Dejemos en suspenso la continuación de la clase de 1967, donde no obstante hemos tirado el ancla de nuestra argumentación, para interrogar el alcance de esta lamentación: ¿Qué sentido debemos concederle a esta queja? ¿Cómo comprender la persistente y profunda distracción que Lacan reprochaba a sus oyentes? “Si van ustedes al seminario — sentenciaba Althusser— verán toda clase de gentes en oración ante un discurso ininteligible para ellos”.⁶ De todos modos, y Lacan lo sabía, no es cierto que durante veintiséis años no hizo más que ‘hablarle a las paredes’. La recepción del pensamiento lacaniano dista mucho de ser una noche donde todas las vacas son pardas. Es preciso, por lo tanto, trazar algunas distinciones:

Desde 1953 y hasta la ruptura con la *Sociedad Francesa de Psicoanálisis*, en 1963, Lacan construyó lo fundamental de su ‘retorno a Freud’ en diálogo con autores de reconocida importancia y trayectoria filosófica, como Kojève, Koyré, Lévi-Strauss, Bataille, Merleau-Ponty, Foucault, Hyppolite, Ricoeur, y rodeado de discípulos y psicoanalistas brillantes como Lagache, Leclaire, Granoff, Pontalis, entre otros. Para toda una generación de intelectuales, entre los cuales se cuenta Élisabeth Roudinesco, estos años conformaron algo así como una Edad de Oro del freudismo francés:

Rodeado entonces de excelentes discípulos [...] y sostenido por una notable generación en busca de nuevo aliento, ofreció a su entorno, durante diez años, lo mejor de sí mismo. Por eso los seminarios de esa época, donde Lacan hacía intervenir a sus discípulos, llevan la huella de una bella edad de un psicoanálisis en libertad que soñaba con cambiar el destino del hombre (Roudinesco, 2012: 57)

Pero en 1964, cuando Lacan funda su Escuela (*Escuela Freudiana de París*), comienza un segundo momento en la recepción de su obra. Como señala Roudinesco, por

⁵ Sobre la participación de Lacan en los eventos del Mayo francés ver Copjec (2006: 95-132), Roudinesco (2005: 429-466)

⁶ Althusser, L., Curso inédito, IMEC. Citado en Roudinesco (2005: 444)

la escisión de diciembre de 1963 Lacan cambiaba de 'base social'.⁷ Teniendo que abandonar el *Hospital Sainte-Anne*, donde dictaba sus clases desde 1953, y gracias a la mediación de Althusser, Lacan instala su seminario en la *Escuela Normal Superior* (ENS), y rápidamente toda una generación de filósofos y literatos, reunida alrededor del filósofo marxista, comienza a mostrar un interés en su enseñanza. Entre ellos: Alain Badiou, Jean-Claude Milner, Étienne Balibar, y Jacques-Alain Miller. A este periodo corresponde igualmente la publicación de sus *Escritos*, en 1966, que recogían lo esencial de su producción escrita desde la década del '30, y que posibilitaron una crítica más seria y pormenorizada de su obra a manos de autores como Foucault, Derrida, Deleuze y Althusser.

Finalmente, cuando en 1969 es expulsado de la ENS, Lacan prosigue su seminario en el anfiteatro de la Facultad de Derecho. Se trataba de una sala inmensa que desde la primera sesión albergó a un público, multitudinario y anónimo, que en nada se asemejaba al público restringido de los discípulos de *Sainte-Anne*, ni al auditorio ensanchado de la ENS. Por decirlo pronto: si en 1960 Lacan era un maestro rodeado de discípulos, en 1970 se había convertido en un amo absoluto amado u odiado por las multitudes. Los grandes clínicos y teóricos freudianos que lo habían acompañado durante la primera década, o bien se encontraban del otro lado del cisma institucional (*Escuela Freudiana de París* vs. *Asociación Psicoanalítica Internacional*) o bien rechazaban el lugar en que Lacan los colocaba, como discípulos, comentaristas, colaboradores, incluso simplemente corroboradores de su enseñanza. Asimismo, la nueva generación de intelectuales agrupados en la ENS tampoco acompañó a Lacan en esta última época del seminario, pues los acontecimientos políticos de la segunda mitad de la década del sesenta (Revolución Cultural China, Mayo del '68) despertaron en ellos un entusiasmo revolucionario que Lacan, hay que decirlo, no compartió nunca. Sus discípulos en esos años, se quejaba Lacan 1972, eran "nulos", con excepción de Miller (Roudinesco, 2005: 506).

¿Qué nos enseña este pequeño recorrido por la historia del Seminario, o mejor dicho, por los avatares de su audiencia? En primer lugar, que no es verdad que Lacan se paso la vida hablando a la pared. Lacan fue reconocido por sus pares como un pensador de envergadura; comentado, discutido y cuestionado por algunas de las personalidades más destacadas de la intelectualidad francesa. Y más aún, fue un autor leído. La edición de bolsillo de sus *Escritos* batió todos los récords de ventas para un texto tan complejo: ¡se compraron más de 120 mil ejemplares! ¿Cómo debemos comprender entonces esa queja insidiosa de Lacan, esa exasperación por no ser comprendido? ¿Acaso creía Lacan, en la cima de su soberbia, que nadie, entre los miles de lectores, comentaristas y críticos, era suficientemente inteligente, o formado, para comprenderlo? Es una posibilidad que no habría que descartar demasiado rápido, pero que a la postre impide comprender el verdadero alcance de este 'lamento lacaniano'. En rigor, éste no puede reducirse sin más a un argumento *ad hominem* contra los que asistían a su seminario. Constituye, antes bien, una denuncia contra el "discurso" en el cual, lo que él decía, estaba condenado a diluirse y

⁷ "Después de haber sido el brillante Sócrates de una República de las letras, vencido pero triunfante, era ahora el jefe de un nuevo ejército de partidarios tendencialmente menos eruditos, menos cultivados y menos diplomados que los que habían sido los principales artesanos de la SFP" (Roudinesco, 2005: 429).

perecer.⁸ Se trata del “discurso de la universidad”, al que Lacan también llamaba “discurso del amo moderno”.

En la exacta medida en que el psicoanálisis fue ganando, durante la segunda mitad del siglo XX, reconocimiento académico e institucional, y las universidades tomaron a su cargo la formación de psicoanalistas mediante la creación de las primeras diplomaturas y licenciaturas en psicología, la fisonomía del freudismo estaba destinada a transformarse para siempre. Cada año en mayor número, Lacan se vio obligado a difundir su enseñanza entre un nuevo público: el de los psicólogos, formados en las universidades según la lógica social que rige la producción de saber en el capitalismo avanzado. El profundo malestar que manifestaba Lacan con sus oyentes respondía así a un movimiento propio del siglo, que apresaba a Lacan lo mismo que a su audiencia: “Se asistía a un relevo de los intelectuales por tecnócratas” (Roudinesco, 2005: 430). Desde las universidades, el psicoanálisis se orientó cada vez más hacia el cauce de una psicología perfectamente adaptada al ideal de tecnicidad al que aspiraban las nuevas clases medias. Tales estudios desembocaban en la obtención de un diploma que daba acceso a las diferentes instituciones hospitalarias: dispensario, centros médico-psico-pedagógicos, hospitales diurnos, etc. Este desplazamiento determinará por igual los destinos de la ortodoxia freudiana (IPA) y del psicoanálisis lacaniano. El ‘freudismo ortodoxo’, a partir de la denominada cuarta generación, caerá preso de una ‘edulcoración’ que no hará sino acentuarse, consecuencia ineluctable de su inscripción en el discurso tecnocrático de la universidad; al punto tal que en la actualidad, vidriera escandalosa, el psicoanálisis freudiano se confunde con una psicoterapia más a disposición en el mercado. Y el psicoanálisis lacaniano, por su parte, intentará resistir este movimiento del siglo pero al precio de ver reforzada una relación sectaria con el saber y de ampliar los fenómenos de culto a la personalidad del Maestro.

La segunda conclusión que podemos extraer de nuestro recorrido por la historia del Seminario es que, consecuencia de este “relevo de los intelectuales por los tecnócratas”, toda su elaboración posterior a 1969, en esos años en que Lacan realiza sus aportes más valiosos para pensar la política, el capitalismo, la explotación; todo ello, pues, ‘cayó en saco roto’. En efecto, una de las tesis centrales de este trabajo es que la década del setenta, al menos el primer lustro, contiene lo esencial del aporte lacaniano a la teoría crítica, a un pensamiento marxista capaz de ‘ser-para-su-tiempo’. Fue durante esos años que Lacan se enfrentó a la cuestión de lo colectivo, de la vida social y política, e intentó articular, mediante su teoría de los discursos, las diferentes modalidades lógicas del lazo social. Pero constituye al mismo tiempo el período menos conocido y discutido de su obra. La izquierda latinoamericana desconoce por completo las teorías y conceptos que elabora Lacan en la década del setenta. Lo poco que se conoce de Lacan, o bien corresponde a un período de elaboración anterior a 1966, fecha en que se publican sus *Escritos*, o bien es la versión edulcorada —en su variante liberal o populista— que circula como moneda

⁸ La noción de “discurso” es clave en la obra de Lacan desde finales de la década del ’60. “La noción de discurso debe definirse como un orden de lenguaje inscrito en lo real y que condiciona todo lo que allí puede articularse con palabras” (Soler, 2011: 27). Para un análisis pormenorizado de la teoría lacaniana de los discursos ver: Laurent (1992), Álvarez (2006).

corriente en los medios masivos de comunicación.

Pero ¡*pfuit!* *Schwärmerieien*. Volvamos a nuestra clase del 10 de mayo de 1967. Lacan ha comenzado a comentar un texto clásico del freudismo ortodoxo: *La neurosis básica* de Edmund Bergler, según el cual las neurosis se articulaban regularmente en tres tiempos, ligados al “triple mecanismo de la oralidad”. Lacan los repone en estos términos: 1) me crearé el deseo masoquista de ser rechazado por mi madre. Esta es la capa más profunda, la de acceso más difícil, contra cuya revelación el sujeto se defenderá con más fuerza; 2) no seré consciente de mi deseo de ser rechazado y de que soy el autor de este rechazo; 3) me apiadaré de mí, en razón de que tal injusticia no pueda llegar más que a mí, y gozaré una vez más de un placer masoquista.

La crítica de Lacan a esta teoría, que ejemplifica cierto tipo de elaboración en psicoanálisis, es brutal y merece ser citada en extenso:

Reducir el uso del término *masoquismo* a algo que se presente como una excepción, una aberración al acceso al placer más simple, es de naturaleza tal como para engendrar todos los abusos. El primero para lo cual no creo emplear un término demasiado fuerte ni inapropiado, revelando en Bergler, de una punta a la otra de este libro notable [...] lo llamaría una *exasperación*, que no está lejos de realizar una actitud malvada desde el punto de vista de la enfermedad: toda esa gente llama, como si fuera un gran error, coleccionistas de injusticias. Como si estuviéramos después de todo en un mundo donde la justicia fuera un estado tan ordinario que haga falta poner de lo suyo para tener que lamentarse de algo.

Coleccionistas de injusticias en los que descubre su operación más secreta en el hecho de *ser rechazado* pero después de todo no podemos nosotros mismos no emitir contra Bergler esta idea: [...] esta parcialidad de alguna manera implica que estaría en la naturaleza de la cosa en su curso hacer siempre lo que hace falta para ser admitido, suponiendo que ser admitido es siempre beneficioso. Esto no es sin ser inquietante, como para puntuarlo, como para señalar que tal cosa no puede parar en el mundo como un pequeño distrito del sudeste asiático. ¿De qué se trata? Se trata de convencer a cierta gente que está bien errada de no querer ser admitida en los beneficios del capitalismo. Prefiere ser rechazada. A partir de este momento, parece, deberían plantearse cuestiones que tienen alguna significación (2003: 204, énfasis original).

Inmediatamente después Lacan afirma: “no digo la política es el inconsciente, simplemente el inconsciente es la política”. Pero debemos aún detenernos en la respuesta de Lacan a Bergler pues allí está la clave de la sentencia lacaniana, y muy especialmente de ese juego de palabras por el cual afirmar que “el inconsciente es la política” no equivale a decir que “la política es el inconsciente”.

El principal problema es que la neurosis es presentada en el esquema de Bergler bajo el modelo médico de la patología: una excepción, una aberración al acceso al placer más simple. Como si fuera un ‘hecho simple’ de la psicología que la pulsión oral tiende a satisfacerse en el seno: ‘tendencia natural’ que no obstante puede verse invertida por acción del ‘masoquismo psíquico’. Noten que en este tipo de explicaciones lo que está en juego son propiamente ‘hechos psíquicos’, el orden de una causalidad psíquica inconsciente que organiza la relación del sujeto con el mundo según una sencilla oposición: normalidad, si la pulsión se satisface en el objeto que le es propio, si sigue los caminos ya trazados por ‘la naturaleza de la cosa’; enfermedad, si la pulsión se desvía de su meta natural por influjo de otras ‘fuerzas anímicas’.

Sorpresivamente, Lacan avanza enseguida sobre el terreno político: Vietnam, ese distrito del sudeste asiático que en 1967 se negaba a ser incluido en los beneficios del capitalismo. Ponía en relación de contigüidad la teoría de la neurosis de Bergler y la ocupación estadounidense en Vietnam, señalando que en ambos casos se postulaba como natural la tendencia a querer ser admitido, como si estuviera “en la naturaleza de la cosa en su curso hacer siempre lo que hace falta para ser admitido”. Luego, todo el problema se reducía a esto: qué hacer con aquellos que prefieren ser rechazados, que rechazan esta tendencia ‘natural’ a la inclusión, pongamos, en el mercado mundial. La apuesta de Lacan, alrededor de lo cual se organiza lo esencial de su *Ética del psicoanálisis*, es que el “psicoanálisis verdadero” de ninguna manera puede consistir en una pedagogía coercitiva o reeducación emocional orientada a reconducir al sujeto hacia ‘su bien’, esto es, por ejemplo: convencerlo de que está bien errado de querer ser rechazado (Lacan, 2012: 181-191).

Vayamos ahora sí al comentario de nuestro pasaje, donde encontramos uno de los temas centrales del pensamiento de Lacan, el de un retorno a Freud: “habrá quizás un momento en que se volverá a una sana percepción de lo que Freud ha descubierto”. Como todos sabemos, el gran descubrimiento de Freud fue el inconsciente (*Unbewusstsein*), que se presenta inicialmente como generador de toda una gama de formaciones extrañas, que van desde los síntomas y los sueños hasta toda una serie de ‘disfunciones’ más o menos puntuales de la conducta o del pensamiento: actos fallidos, olvidos, falsos recuerdos, etc. Pero es evidente que estas formaciones del inconsciente, en tanto hechos fenoménicos, eran conocidos por todos, de ‘primera mano’ diríamos, por experiencia propia. Su descubrimiento, por lo tanto, no fue simplemente registrar estos hechos sino develar su ‘secreto’ al inscribirlos en el orden de una causalidad que califica propiamente de ‘inconsciente’ por articularse, para el sujeto, “en otra escena” (*eine andere Schauplatz*) distinta a su conciencia. Ahora bien, el punto en que Lacan se distancia del freudismo llamado ‘ortodoxo’, así como también de las diversas escuelas post-freudianas, es el siguiente: Lacan comprende que el inconsciente freudiano no menta simplemente el orden de una ‘causalidad psíquica’ irreductible al plano de la causalidad física; más bien, una “sana percepción del descubrimiento freudiano” revela todo un orden lógico de la causalidad (causalidad lógica inconsciente) irreconciliable desde cualquier punto de vista con el orden de una causalidad orgánica o biológica.⁹ El deseo inconsciente, que es el nombre de esta causalidad, no es una tendencia surgida de las profundidades de la mente o del instinto, encargada de mediar en nuestra adaptación a la realidad. La causalidad que Freud descubre en el inconsciente no puede comprenderse en una referencia al organismo como sustrato biológico ni menta la fluidez de un paralelismo psico-fisiológico. Por decirlo todo: el inconsciente freudiano menta un orden de la determinación al cual el ser humano está sujeto en tanto ser parlante (*parlêtre*), y en ningún caso se confunde con la causalidad natural de los hechos

⁹ En verdad, el inconsciente es el colmo del organismo: un orden de la causalidad que no sólo no preordena al individuo hacia su bien (búsqueda de adecuación o equilibrio homeostático) sino que lo somete a una compulsión ciega de repetición; “un sistema que parece hecho enteramente para no satisfacer la necesidad, sino para alucinarla” (Lacan, 2007: 40).

—sean éstos físicos, biológicos o psicológicos— a los cuales está sujeto desde siempre en su condición de ser vivo y ‘animal racional’. Para Lacan, por lo tanto, el inconsciente es una lógica. Menta el orden de una ‘causalidad estructural’, relativa al *lógos*, que determina a los sujetos aún cuando ellos no lo saben: ordena el marco de sus relaciones con el sexo opuesto, con su cuerpo, con las diversas generaciones de su familia, con las figuras de autoridad, con el dinero o el éxito, en fin: determina el conjunto de sus relaciones con el mundo, con esa ficción que Lacan llama ‘realidad’.

En el pasaje que estamos comentando, Lacan ubica dos modos diferentes de pensar el lazo entre inconsciente y política, que a su vez se corresponden a dos modos muy distintos de comprender el descubrimiento de Freud: o bien se hace de la política una manifestación, en la esfera pública, de procesos, tendencias y conflictos psíquicos inconscientes (caracterizados por lo general con las notas de ‘arcaicos’, ‘profundos’, ‘primigenios’), o bien se hace del inconsciente una marca, en el sujeto, de la anterioridad de la política comprendida como lógica, *lógos*, discurso, que organiza en cada época las relaciones sociales.¹⁰

Afirmar que “la política es el inconsciente”, o simplemente que la política es inconsciente, fue la opción que tomaron los estudios sociológicos de inspiración freudiana. En la práctica, implicaba hacer depender los acontecimientos sociales y políticos de una serie de ‘hechos psíquicos’, una pulsión, un complejo, un trauma, como si los mismos fueran en sí datos naturales o transhistóricos, tendencias espontáneas de nuestra psique mediante las cuales cada ‘cachorro humano’ estaría impelido a construir, hasta donde le dan las fuerzas, el plexo de sus relaciones con el mundo. Como señala con acierto Žižek, en este tipo de análisis de la esfera política nos encontramos con lo siguiente:

En lugar del análisis concreto de las condiciones sociales reales externas —la familia patriarcal, su papel en la totalidad de la reproducción del sistema capitalista y demás—, se nos ofrece la historia de los estancamientos libidinales no resueltos; en lugar del análisis de las condiciones que llevan a la guerra, se nos ofrece la ‘pulsión de muerte’; en lugar del cambio de las relaciones sociales, se busca una solución en el cambio psíquico interior [...] En esta perspectiva, la lucha misma por el cambio social es denunciada como una expresión del complejo de Edipo no resuelto (Žižek, 2003: 12).

Ningún diálogo con el marxismo, por lo tanto, es posible mientras no se modifique en lo esencial este modo de anudar inconsciente y política. Y es esto mismo lo que señala Lacan al marcar la siguiente distancia: “no digo la política es el inconsciente, simplemente: el inconsciente es la política”. Hacer del inconsciente la política es afirmar, en primer lugar, que el inconsciente no es la sede de los instintos ni un depósito de representaciones arcaicas y transhistóricas, sino una lógica, un discurso. Y en segundo lugar, que el discurso inconsciente no es el discurso del sujeto sino del Otro; según la afamada sentencia de

¹⁰ Se trata aquí de una particular concepción de política como “lo que liga y opone a los hombres” (Lacan, 2003: 205), como la lógica discursiva que regula en cada época los lazos sociales. Los resultados de este trabajo, por lo tanto, deberán ampliarse y podrían verse modificados en la consideración de la política como *tópos* propio de la decisión, como nombre de aquello mismo que torsiona, modifica o quiebra el ordenamiento establecido del discurso.

Lacan: “El inconsciente es el discurso del Otro”. Ya hemos visto que para Lacan el inconsciente no es más que la presencia, la marca, en un ser afectado de lenguaje, de un discurso que no le pertenece pues se articula en una de las figuras lacanianas de la alteridad, el Otro (A):

El inconsciente es el discurso del Otro. Este discurso del otro no es el discurso del otro abstracto, del otro en la díada, de mi correspondiente, ni siquiera simplemente de mi esclavo: es el discurso del circuito en el cual estoy integrado. Soy uno de sus eslabones (Lacan, 1983: 141)

¿Qué es el Otro? Se trata del orden simbólico como aquello que ‘ya está ahí’ antes de que pueda constituirse un sujeto de la enunciación, conformando la lógica discursiva en la cual él mismo quedará sujeto. Lo inconsciente, por tanto, no es más que un efecto de la estructura sobre el ser que habla; es la marca, en toda enunciación efectiva, de la anterioridad de un orden lógico. Es evidente que cuando uno encara el asunto desde esta perspectiva se reabre para el psicoanálisis una posibilidad de diálogo con el marxismo occidental.

› **A modo de conclusión**

Si la intención de este trabajo, en un primer momento, había sido poner sobre la mesa algunos de los puntos de cercanía, intersección o complicidad, entre psicoanálisis lacaniano y teoría crítica, su *composibilidad* en el horizonte unificado de nuestro tiempo, el resultado deja por ello bastante que desear. Quizás debamos contentarnos, por el momento, con haber hecho mella sobre algunos de los prejuicios o ‘excusas’ que la filosofía política en general, y la tradición marxista latinoamericana en particular, utiliza para perdurar, digamos, en su estado de profunda distracción frente a la elaboración lacaniana:

1. *No debemos arrojar al bebe con el agua sucia*. Constituye un error, tanto a nivel de la teoría como de la militancia, rechazar los aportes lacanianos a partir de argumentos *ad hominem* —que Lacan era aristocrático, autoritario, antidemocrático, misógino, y que expresaba un franco desprecio por la idea de una revolución—. Después de todo, como afirmaba Althusser, no se trata del ‘personaje’ de Lacan sino de su obra: “Se trata de su obra, y más allá incluso de su obra, se trata de aquello de lo que ésta es la única prueba existente. Se trata de la existencia de derecho de la teoría en el terreno analítico” (Althusser, 1996:68).

2. Los últimos años de la elaboración lacaniana, en la medida en que contienen lo esencial de su pensamiento social y político, son completamente desconocidos para la izquierda académica latinoamericana. Aquí hay un problema. Un déficit. El Lacan que se conoce, más no sea por haber oído hablar de él, es un Lacan anterior a 1970, cuando todavía se encontraba preso de ese “fetichismo del lenguaje” que constituyó el estructuralismo de los años ‘60.

3. La principal crítica u objeción que la izquierda académica y militante dirige al psicoanálisis —a saber: que encierra todo conflicto en el triángulo edípico, en la matriz de

un drama psíquico, de un inconsciente transhistórico— corresponde a una mala lectura de Freud y un desconocimiento total de la obra madura de Lacan.

Aquí concluimos, cuando la tarea recién comienza.

Bibliografía

- » Alemán, J. (2009). *Para una izquierda lacaniana*, Buenos Aires: Gramma.
- » Alemán, J. (2000). *Jacques Lacan y el debate posmoderno*, Buenos Aires: Filigrana.
- » Althusser, L. (1996) [1993]. *Escritos sobre Psicoanálisis. Freud y Lacan*, trad. E. Cazenave-Tapie, México: Siglo veintiuno.
- » Álvarez, A. (2006). *La teoría de los discursos en Jacques Lacan*, Buenos Aires: Letra Viva.
- » Badiou, A. (2007) [1989]. *Manifiesto por la filosofía*, trad. V. Alcantud Serrano, Buenos Aires: Nueva Visión.
- » Badiou, A. (2004) [2003]. *La ética, ensayo sobre la conciencia del mal*, trad. R. Cerdeiras, México: Herder.
- » Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S. (2011) [2000]. *Contingencia, hegemonía, universalidad*, trad. C. Sardoy y G. Homs, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- » Bruno, P. (2011). *Lacan, pasador de Marx*, trad. F. Caja, Barcelona: S&P.
- » Copjec, J. (2006). *El sexo y la eutanasia de la razón*, trad. M. Ubaldini, Buenos Aires: Paidós.
- » Deguy, M., et al. (1997) [1991]. *Lacan con los filósofos*, México: Siglo veintiuno.
- » Lacan, Jacques (2012) [2001]. *Otros escritos*, trad. G. Esperanza y otros, Buenos Aires: Paidós.
- » Lacan, Jacques. (2011) [1966]. *Escritos 2*, trad. T. Segovia, Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- » Lacan, Jacques. (2010) [1966]. *Escritos 1*, trad. T. Segovia, Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- » Lacan, Jacques. (2007) [1973]. *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7: La Ética del Psicoanálisis*, trad. D. Rabinovich, Buenos Aires: Paidós.
- » Lacan, Jacques. (2003). *Seminario 14: La lógica del Fantasma*, inédito. Versión de uso interno de la Escuela Freudiana de Argentina, trad. P. Kaina, Buenos Aires, Versión íntegra.
- » Lacan, Jacques. (1983) [1978]. *El Seminario de Jaques Lacan. Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, trad. I. Agoff, Barcelona: Paidós.
- » Laurent, E., et al. (1992). *Lacan y los discursos*, Buenos Aires: Manantial.
- » Miller, J.A. (2010). *Los divinos detalles*, trad. D. Saroka, Buenos Aires: Paidós.
- » Roudinesco, E. (2012) [2011]. *Lacan, frente y contra todo*, trad. V. Goldstein, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- » Roudinesco, E. (2005) [1993]. *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, trad. T. Segovia, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- » Soler, C. (2011). *Incidencias políticas del psicoanálisis*, trad. R. Cevasco y J. Chapuis, Barcelona: S&P.
- » Stavrakakis, Y. (2010) [2007]. *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*, trad. L. Mosconi, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- » Stavrakakis, Y. (2007). *Lacan y lo político*, trad. L. Barbieri y M. Valiente, Buenos Aires: Prometeo.
- » Žižek, Slavoj (2003) [1989]. *El sublime objeto de la ideología*, trad. I. Vericat Núñez, Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- » Žižek, S., Santner, E., Reinhard, K. (2010) [2005]. *El prójimo. Tres indagaciones en teología política*, trad. C. Piña, Buenos Aires: Amorrortu.