

LACAN

NÚMERO 8 * ABRIL 2020

DEMARCA ACIONES

·REVISTA LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS ALTHUSSERIANOS·

COMO INTÉRPRETE
DE LA **CRISIS DEL**
CAPITALISMO

LA ORIENTACIÓN SUBJETIVA: CANALLADA REFLEXIVA Y TONTERÍA AXIOMÁTICA

Gastón Molina Domingo¹

Estamos hartos de gente que sabe que puede
pero no hace nada, porque como saben
que pueden no tienen que demostrarlo.
Necesitamos gente que crea que no puede y
luego lo haga.

William Faulkner, *La mansión*.

El conflicto de las interpretaciones

¿Orienta la interpretación? ¿Qué es un intérprete? El asunto *Lacan como intérprete de la crisis del capitalismo* me evocó otro título, el de un libro que publica Paul Ricoeur en 1965, *Freud: una interpretación de la cultura*. Entre los dos títulos hay un desplazamiento del objeto a interpretar que redundará en la posición de los intérpretes. Si bien Freud y Lacan no hicieron de la política una preocupación sistemática, indudablemente las categorías de la teoría psicoanalítica funcionan como uno de sus insoslayables aparatos de lectura. Con todo, es distinto una teoría que pueda ocuparse del capitalismo y su crisis a una que se ocupe de la aparente anomia cultural. Y aunque la cultura ya esté tramada como ideología, la materialidad del capitalismo tiene la contextura de un *plus* irreductible a lo sociocultural y a lo económico. Los objetos de la interpretación, el capitalismo, por un lado, y la cultura, por el otro, están predispuestos por el concepto de interpretación puesto en juego en cada caso. Si esto es así, es decir, si el lugar desde donde se ejerce la tarea de esclarecimiento y la forma en que se produce la dilucidación está ya comprometida con el asunto en cuestión —no hay metalenguaje—, entonces es necesario considerar el concepto de interpretación que parecieran compartir de modo tan palpable la hermenéutica y el psicoanálisis. ¿Se trata de la pregunta por las condiciones de la crisis, por su sentido? Por otra parte, la pregunta por el sentido ¿obliga a entender el capitalismo desde la cultura? En cualquier caso, creo necesario considerar al psicoanálisis y a la hermenéutica no sólo como dos posiciones teóricas,

¹ Doctor en Filosofía, mención estética y teoría del arte por la Universidad de Chile. Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile. Contacto: gaston_molinadomingo@yahoo.es.

sino que, al mismo tiempo y ante todo, precisamente porque no hay metalenguaje, como pensamientos que fuerzan disposiciones subjetivas y éticas.

Según la sentencia atribuida a Coleridge, los hombres se dividen en platónicos y aristotélicos. Esta sentencia la podemos leer, a su vez, desde la distinción que hace Pascal entre el espíritu de geometría y el espíritu de finura. La disposición subjetiva platónica-socrática viene siendo al espíritu geométrico psicoanalítico —la apuesta por el matema— lo que la disposición subjetiva aristotélica es al espíritu de fineza fenomenológico-hermenéutico —la apuesta por el poema—. Aristóteles es, sin duda, más perspicaz que Platón-Sócrates. Por eso las ideas platónicas son efectivamente una apuesta axiomática tosca en relación a las sutiles deducciones de la reflexión aristotélica. La distinción propuesta la podemos poner a prueba también en un solo nombre, no casualmente el de Descartes. Con Descartes ocurre algo curioso. Pascal le achaca —y de ahí en adelante prácticamente toda la tradición filosófica y las “ciencias humanas” en general— el uso de principios tan gruesos que están totalmente alejados del mundo de la vida. Sin embargo, a partir de los títulos podemos hacer la distinción entre sus obras reflexivas: las *Meditaciones*, el *Discurso del método*, ambas con una impronta ensayística que lo sitúan de lleno en la cotidianidad (basta recordar la escena frente a la chimenea); y sus obras axiomáticas: *Los principios de la filosofía*, las *Reglas para la dirección del espíritu*, donde ya la forma expositiva nos remite a un orden geométrico.

En el imaginario posmoderno, son las dos primeras obras las que le proporcionan su semblante definitivo al racionalismo cartesiano: el de la duda reflexiva lamentablemente subsumida por la abstracción especulativa del método que, como vector que da lugar al proyecto de dominio y control del pensamiento moderno, encarna en las ciencias positivas y en el despliegue del cálculo monetario universal y abstracto. Descartes no tiene buena fama. De esa abstracción surge el sujeto. Un sujeto deslocalizado del que la fenomenología-hermenéutica toma distancia en nombre de una razón situada, mientras el psicoanálisis encuentra en él, precisamente en su deslocalización, al sujeto del inconsciente. La aparente disposición reflexiva de las *Meditaciones* y del *Discurso del método* está trabajada desde su interior, en su mismo cuerpo textual, por la axiomática de *Los principios de la filosofía* y de las *Reglas para la dirección del espíritu*. En otros términos, la operación suspensiva de la duda metódica, que reduce paso a paso —poniendo entre paréntesis los fundamentos— la evidencia de las opiniones admitidas desde siempre como consabidas, y la creencia comprometida en esa aceptación, está comandada por la violenta decisión interruptora en la que consiste la propia subjetividad. “I. Quien busca la verdad debe dudar, en lo posible, una vez en su vida de todas las cosas”.² Este “empezar enteramente de nuevo”, que encontramos asimismo en las *Meditaciones*, es un verdadero comienzo, el verdadero *acto* de interpretación

² Descartes, René. “Los principios de la filosofía”. *Obras escogidas*. Buenos Aires, Sudamericana, 1967, p. 313.

cartesiano, la marca materialista de su racionalismo. La diferencia entre “origen” y “comienzo”, trabajada por Althusser, resulta aquí crucial:

Ahora tomemos una filosofía materialista como la de Epicuro. Este no habla del origen del mundo (cuestión que no tiene sentido), sino del *comienzo* del mundo. [...] El poeta y filósofo romano Lucrecio, que expuso la filosofía de Epicuro, cuyos manuscritos fueron destruidos, dice en un poema titulado *De la naturaleza de las cosas*: antes del comienzo del mundo, los átomos caían ‘*como una lluvia*’. Y eso hubiera durado indefinidamente, si los átomos no hubieran estado dotados de una asombrosa propiedad, la ‘*declinación*’ o la capacidad de desviarse de la línea recta en su caída de manera imperceptible. Basta *una nada de desvío, de ‘desviación’* para que los átomos *se encuentren* y se aglomeren: y así tenemos el comienzo del mundo y el mundo.³

Quiero subrayar la diferencia entre *suspender* e *interrumpir*. La duda metódica suspende los saberes que mediatizan nuestra relación con la realidad, los saberes desde los cuales la experimentamos, para esclarecer el *origen* de la experiencia de la realidad, el lugar desde donde esta experiencia se organiza como una donación de sentido articulado por la interpretación que la representa. Aquí, interpretar la realidad es esclarecer una pre-comprensión sedimentada de la cual hemos olvidado su carácter. Otra cosa es la decisión de dudar. En busca de una verdad. La interrupción es un *comienzo* que comporta la violencia de un nacimiento y un desvío respecto al sentido. La decisión no tiene origen, no tiene un lugar deducible en la cadena de causas y efectos. Se trata de un comienzo absoluto sin fundamento objetivo. La decisión de empezar enteramente de nuevo no surge de una deducción, se confunde con la instauración de ese no-lugar —ese fuera de sentido— que habrá sido el advenimiento del sujeto. En la distinción entre la *suspensión que nos remite a un sujeto* de índole trascendental, que es la condición de la organización de la experiencia para el individuo, y la *interrupción que habrá sido el sujeto* en tanto acontecimiento inmanente, experiencia traumática radical del individuo, encontramos entonces una manera de elaborar el problema de la interpretación.

Es claro que el libro de Ricoeur ejercita una lectura que no es posible sin la divisa del *retorno a Freud* propuesta y sostenida por Lacan, en la medida en que el eje de las cuestiones aquí planteadas no es otro que el problema del lenguaje en su articulación deseante y, consecuentemente, el problema del equívoco constitutivo que instala en su núcleo la demanda de interpretación. La deriva que toma el libro, podemos supo-

³ Althusser, Louis. *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 2016, p. 47.

nerlo, es radicalmente distinta a la de Lacan. Si en este último el equívoco del lenguaje encuentra su dimensión estructural en la barra que separa al significado (sentido) de la cadena significante (sin sentido), en Ricoeur el equívoco es ya de antemano un conflicto que se da al interior de una región que hace del malentendido un lugar: el reino *doble sentido*, la tensión entre el sentido manifiesto o literal y el sentido oculto o figurado. La sutileza consiste aquí en hacer del conflicto un expediente de la unidad, como en la lectura aristotélica de la tragedia. Así, el conflicto hermenéutico desplaza el *antagonismo* irreductible de la escisión política a una *agonística* que es la expresión de un origen común, donde la misma marcha conflictual viene siendo el motor que garantiza y da el fundamento de la unidad. La hipótesis desde la cual se lleva a cabo la lectura es la de “la correlación entre energética y hermenéutica, entre relaciones de fuerza y relaciones de sentido”.⁴ Esta correlación entre sensaciones que, mediatizadas por el lenguaje, devienen percepciones queda expresada tempranamente, ya en sus primeras páginas, cuando Ricoeur aborda el problema del vínculo entre los “textos clínicos” y los “textos culturales”, apuntando algo que resulta medular hasta el día de hoy: “no habría que representarse al psicoanálisis como una psicología del individuo tardíamente transpuesta a una sociología de la cultura”.⁵ Es enfático en marcar que esta relación es interna y que la podemos rastrear en el origen mismo del psicoanálisis, en *La interpretación de los sueños*. Lo individual y lo social, señalados por el sueño y el mito, están presentados acá en su imbricación dialéctica: el sueño es ya una mitología privada del durmiente; el mito materializa ya siempre el sueño despierto de los pueblos, la ideología.

En términos de Lacan, el inconsciente no es individual ni colectivo. No es algo ni simplemente interno ni simplemente externo. Tampoco es algo. Escapa al orden óptico-ontológico. Por ello resulta clave la distinción entre el yo-individuo, que se constituye en relación a un entorno de positivities o a un contexto significativo, y el sujeto del inconsciente, que se inscribe como una falla en la estructura, como la marca de una falta en el Otro sociocultural que hace que circule el deseo y que, en ciertas condiciones —las del capitalismo—, dicha circulación simbólica se fije imaginariamente en el círculo infinito de la demanda y el consumo. El inconsciente, dirá Lacan, es transindividual, *insiste* en la falla de la relación con el entorno y el contexto. Ensayando una variación del aserto de Coleridge, el punto sería que los hombres están divididos en sí mismos: en tanto individuos, somos aristotélicos, y la falla del individuo, el sujeto, es platónico. No hay *tensión* alguna entre el individuo que siempre somos y el sujeto del deseo (Lacan) o el sujeto de verdades (Badiou) al que podemos advenir.⁶ El sujeto habrá sido la *torsión* o

⁴ Ricoeur, Paul. *Freud: Una interpretación de la cultura*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2007, p. 63.

⁵ *Ibid.*, p. 8.

⁶ Para una revisión del concepto de sujeto en Badiou y Lacan, con las especificidades de cada cual, cf. Farrán, Roque.

curvatura que desvía al individuo de la desorientadora homeostasis mundana en la que el discurso capitalista da lugar al yo.

Los discursos como lazos sociales fueron elaborados en el *Seminario 17*: el discurso universitario, el discurso del amo, el discurso de la histeria, el discurso del analista.⁷ Un par de años después, en la “Conferencia de Milán”, Lacan refiere lo que sería este falso lazo. En términos de Ana Ruth Najles: “En el discurso capitalista el sujeto se dirige al saber de la ciencia para pedirle los objetos técnicos para taponear la hiancia subjetiva y tapar toda pregunta sobre el ser”.⁸ La capitalización especulativa de la falla fija el deseo en su dimensión imaginaria al infinito círculo del consumo, produciendo una tensión que se despliega desde la envidia, como sentimiento yoico privilegiado, en la competencia del individuo consigo mismo y con los demás. La falla subjetiva está colmada por un deseo degradado a la demanda de objetos, competencias y habilidades para la gestión del yo, para la “deconstrucción” y resignificación de la identidad, en el horizonte reflexivo de la maximización permanente del sí mismo y el “empoderamiento” del individuo. El sujeto, entonces, emerge como la falla del reconocimiento especular desde el desconocimiento; el no-lugar del yo.

Ahora bien, ¿es esta falla la que se interpreta? Para la hermenéutica, la falla sería ya una comprensión distorsionada, una pre-comprensión gracias a la cual el mundo se abre en un abanico de sentidos agonísticamente dispuestos, en cuya tensión estamos caídos. La distorsión del malentendido hace posible la comprensión, en la tensión de las dos caras del símbolo que demanda ser esclarecido: “La interpretación es la inteligencia del doble sentido”.⁹ No se busca el desciframiento de un sentido oculto. Se busca inscribir el conflicto, la tensión misma —el disimulo que manifiesta, la distorsión que revela—, como la instancia originaria de la inteligibilidad, de la apertura donadora de sentido: la *lucha* del des-ocultamiento, en la conceptualización heideggeriana de la verdad. La tarea infinita de la interpretación, en el resguardo de esa tensión, produce la unidad de la tradición en el trabajo de la remisión al origen. Así, para la hermenéutica, el concepto de interpretación tiene una textura reflexivo-especulativa, presupone el esclarecimiento del sentido en tanto despliegue de la verdad, de lo Abierto. A diferencia de este vector Simbólico-Imaginario, en el psicoanálisis la interpretación sigue una dirección Simbólico-Real, es axiomática.

Badiou y Lacan. *El anudamiento del sujeto*. Buenos Aires, Prometeo, 2013.

⁷ Cf. Lacan, Jacques. *El Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 1999.

⁸ Najles, Ana Ruth. *Problemas de aprendizaje y psicoanálisis*. Buenos Aires, Grama, 2008, p. 51.

⁹ *Ibid.*, p. 11.

La crisis de lo simbólico

Entre *sentido* y *verdad* no hay filiación alguna, y la interpretación analítica opera una interrupción del sentido al modo de un *corte* afirmativo, *la nada de desvío* de un encuentro contingente, de un comienzo que, sin embargo, es necesario sostener para que retrospectivamente haya sido tal. Pero este último paso el psicoanálisis no lo da. Al respecto, Mladen Dolar escribe: “Es como si el psicoanálisis circunscribiera un lugar, un locus de lo político, sin nunca realmente entrar en él”.¹⁰ Si el lugar de *lo político* (problema del sentido) se despliega en las relaciones de poder legitimadas materialmente por las formaciones ideológicas que, al modo de un síntoma, configuran la reunión conflictiva del orden social en la complejidad de sus relaciones, el psicoanálisis deja caer la legitimidad de las identificaciones, no sugiere otras. Y este es el lugar *la política* (asunto de la verdad), el *atolladero*, el no-lugar del inconsciente. Si *el inconsciente es la política*, como afirma Lacan, la propuesta del psicoanálisis se juega en la formalización de una no-relación. El discurso psicoanalítico ha de sostener su propio *atolladero*: el hecho que el inconsciente es político, pero el psicoanálisis no. O bien, afirmar que la enseñanza de Lacan no es política sería tan erróneo como declarar que simplemente lo es: el psicoanálisis es no-político. Hay un *atolladero* en la medida que la política está en su núcleo, por la dimensión transindividual del inconsciente. Pero su incidencia, por así decirlo, no está en la organización de las masas. Pues, para Lacan, la organización de las masas conducidas por los intelectuales de derecha, que califica de canallas, da lugar a una “tontería colectiva”, mientras que las masas conducidas por los intelectuales de izquierda, a los que califica de tontos (bufones), construyen un quiasmo al dar lugar, por su parte, a una “canallada colectiva”.¹¹ El psicoanálisis hace caer los ideales, principalmente el de un conductor ideal; la conducción hipnótica y sugestiva de los que saben. Y esta caída de los ideales puede concluir en una disposición cínica, aunque también es la posibilidad de la institución del deseo, de un deseo que no quede simplemente fijado especularmente en el reconocimiento imaginario. Como señala Dolar:

Lo podemos decir de esta forma: si el psicoanálisis se abstiene de dar un paso, de decidir frente a la ambivalencia, de llenar la brecha, de proponer un nuevo lazo para lo desintrincado, si falta un escalón ahí donde se necesita uno, entonces la política da un paso de más. La política decide sobre la ambigüedad, propone un nuevo lazo, se involu-

¹⁰ Dolar, Mladen. “Freud y lo político”. *Uno se divide en dos. Más allá de la interpelación*. Ciudad de México, Paradiso, 2017, p. 122.

¹¹ Lacan, Jacques. *El Seminario 7: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 222.

cra en lo que Badiou llama ‘fidelidad al acontecimiento’, una posición subjetiva, un proceso de verdad sin garantía, una transformación.¹²

El uso indistinto que habitualmente hacemos entre las palabras “decisión” y “elección” tiene, en otro plano, efectos radicalmente diferentes. La decisión tiene una connotación ética que no necesariamente comparte la elección, que más bien está ligada de forma expresa al ámbito del saber. Usados de manera indistinta, efectivamente el psicoanálisis no elige ningún nuevo lazo. Se abstiene de elegir. Pero decide y conduce. No es la falta de conocimiento lo que desorienta, es el propio saber dispuesto como información lo que hace padecer la desorientación: *la situación* —escuchamos decir— *es muy compleja, hay demasiada información, o falta todavía información, como para tomar una decisión y hacer la elección correcta*. La decisión ética no es una elección, es la torsión en la que emerge el sujeto del inconsciente, organiza la falla de las reglas de la moral y el poder legitimado que, en la práctica, constituyen las formaciones ideológicas del discurso inconsciente. En esa falla está la posibilidad de una orientación subjetiva. Badiou, que entiende al psicoanálisis como una de las condiciones de la filosofía, hace de la verdad, formalizada como una *grieta en el saber* por Lacan, una excepción inmanente que da paso a un *procedimiento genérico*.¹³ Las condiciones de la filosofía son la ciencia, la política, el arte y el amor. El psicoanálisis es al amor lo que la matemática es a la ciencia, la poesía al arte y la organización de las masas a la política. El psicoanálisis, entonces, no produce verdades políticas colectivas, las verdades del amor son existenciales: “Sólo el amor permite al goce condescender al deseo”.¹⁴ Y es precisamente esto lo que no promueve el horizonte de posibilidades en que el nihilismo contemporáneo pervive agotado. Y es trabajo de la filosofía, sosteniendo al mismo tiempo su no-relación, *anudar* las verdades a las que el saber experto no puede discernir para hacerles lugar en ningún archivo. Porque las verdades son indiscernibles. Una grieta en el saber, un tropiezo en el camino.

Ahora bien, se confunde la desorientación subjetiva con aquello que nombra el concepto sociológico de anomia: la falta de orientación de la conducta, en el plano individual y comunitario, producida por una deslegitimación normativa de las regulaciones sociales. La legitimidad es siempre la conformidad con la ley del mundo. Si la legalidad es el consentimiento externo a la norma, la legitimidad es el consentimiento interno a la propia conformidad con ella, por lo tanto, cuando hablamos de legitimidad entra en juego una especie de creencia objetivada, materializada en la práctica de los

¹² Dolar, Mladen. “Freud y lo político”, *op. cit.*, p. 123.

¹³ Cf. Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires, Manantial, 2007.

¹⁴ Lacan, Jacques. *El Seminario 10: La angustia*. Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 194.

rituales cotidianos, lo que concuerda con el concepto de ideología en Althusser. En este sentido, la legitimidad es un producto sobredeterminado de los aparatos ideológicos de Estado. Así considerada, la noción de anomia tiene su alcance descriptivo y explicativo dentro de ese marco sociocultural donde, a su vez, “individuo” y “sujeto” refieren lo mismo. Sin embargo, *la desorientación subjetiva no es la anomia*, pues ésta apunta al ámbito de los comportamientos, mientras la orientación es asunto del deseo, que siempre es el deseo del Otro, y no la interna motivación particular expresada en la conducta. El deseo sobredetermina a la conducta. El desorden de lo simbólico que suscita el capitalismo no se reduce a la anomia. Por ejemplo, la desorientación nihilista se despliega a partir de la motivación, no de su falta: el nihilismo es la marca de trayectos vitales bastante ordenados por la fijación del sentido que dispone el horizonte del éxito y del bienestar, articulados por la ética utilitarista. Hay desórdenes que orientan y hay órdenes sin eficacia simbólica. El *monótono ritmo del servicio* en la Fortaleza Bastiani, la señera defensa del imperio en la frontera septentrional, al borde del desierto de los tártaros. La novela de Buzzati, como tantas otras, piensa y escenifica con la precisión e intensidad de la dramaturgia literaria, la condición de la reflexividad especulativa y del temple nihilista de la subjetividad contemporánea: el aburrimiento de un mundo Uno y el Mismo, como invariante en el torbellino de innovaciones. Asimismo, la procrastinación del deseo, para no alterar y defender el orden, que proyecta la ilusión de un destino, de un norte, en la satisfacción inmediata de ese goce pulsional, compulsivamente repetitivo. Desde el puesto de avanzada “Drogo y los soldados, tendían instintivamente a mirar hacia el norte, a la desolada llanura, carente de sentido y misteriosa”.¹⁵ Aquí es la carencia misma de un sentido trascendente aquello que cifra su inminente advenimiento, su misteriosa, fascinante y dulcemente desolada y desértica plenitud. El desorden de lo simbólico no excluye, sino que promueve, el orden fáctico.

Entonces, confundimos precipitadamente, hasta el punto de su indistinción, el sentido con la orientación. Así, nuestra comprensión previa del problema de la orientación es ya hermenéutico. Resulta de la postulación de un origen polisémico cifrado en la tensión del doble sentido que, como *una fuente inagotable*, en el envite de la interpretación, ordena y dispone la relación del individuo con el mundo y consigo mismo, arrojado ahí al modo de un proyecto a descifrar. A propósito del concepto de interpretación, he contrapuesto la filosofía hermenéutica con la enseñanza de Lacan para señalar, precisamente, que la crisis contemporánea no es una crisis de sentido. O bien, lo que por doquier se llama crisis del sentido —o anomia— es una manera de cifrar la política en el problema del individuo y el contexto comunitario del que participa. La crisis del sentido, entonces, es el horizonte que activamente propone el nihilismo liberal: la tensión del conflicto de

¹⁵ Buzzati, Dino. *El desierto de los tártaros*. Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 92.

las interpretaciones que tiene lugar bajo la condición de la libre expresión de las opiniones que procesa la agonística deliberativa consensual.

La tristeza, por ejemplo, la califican de depresión, y le dan el alma como soporte, o la tensión psicológica del filósofo Pierre Jenet. Pero no es un estado de ánimo, es simplemente una falta moral, como se expresaba Dante, o también Spinoza: un pecado, lo que quiere decir una cobardía moral, que sólo se sitúa en última instancia a partir del pensamiento, es decir, a partir del deber de bien decir o de orientarse en el inconsciente, en la estructura.¹⁶

El diagnóstico de la anomia generalizada, lo mismo que su correlativo, el diagnóstico de la depresión, operan como significantes que metafóricamente están lugar de otra cosa: la renuncia al punto imposible en que el individuo puede devenir el sujeto de una verdad. Anomia y depresión, la crisis del sentido, son las maneras sintomáticas de nombrar esta renuncia sin asumir sus consecuencias últimas. En otros términos, con el imperativo de *no ceder en el propio deseo*, Lacan interrumpe la renuncia melancólica y escéptica que, como goce nihilista, se fija en la reflexividad crítica subsumida al *servicio de los bienes*.¹⁷ De hecho, la única virtud emancipadora del capitalismo que hay que celebrar con ingenua alegría —como incautos que se dejan engañar—, y de esta manera seguir agradeciendo, para hablar en términos de Marx, al ya agotado componente revolucionario de la burguesía, es la destrucción de las fuentes premodernas garantes de la donación de sentido: “las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel ‘pago al contado’[...] en las aguas heladas del cálculo egoísta”.¹⁸ La crítica conservadora, de izquierdas y derechas, se abandona al lamento de esta pérdida irreparable que tiene lugar bajo el imperio del cálculo; sea que lo perdido se llame comunidad o se llame Dios. Sin duda es la veta romántica la que consolida, con y desde Heidegger —más allá y más acá de su obra, pero siempre con ella—, la desorientación subjetiva contemporánea, al menos en un punto nada menor: imputar a *la ciencia matemática lo que es asunto del capitalismo*.

En términos de Badiou, el desprecio por la democracia capital parlamentaria Heidegger lo ejerce desde la tradición, desde la *sutura romántica* al poema, indudablemente no desde el racionalismo ilustrado y sus posibilidades traicionadas por la misma Ilustración, aquellas que siempre, con militante fidelidad, es posible resucitar. Por el contrario, Lacan fue partidario de la Ilustración (como asunto de decisión y coraje, no de

¹⁶ Lacan, Jacques. “Televisión”. *Otros escritos*. Buenos Aires, Paidós, 2012, pp. 551-2.

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ Marx, Karl & Engels, Friedrich. “El manifiesto comunista”. *Antología*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2015, p. 119.

conocimiento enciclopédico: *Sapere aude, ten el valor de hacer uso de tu propia razón*, no cedas), y vio en la articulación algebraica de la ciencia moderna la emancipación del sentido, y con ello del malentendido hermenéutico. Es decir, la emancipación de la asignación jerárquica de los lugares, la reducción de la naturaleza orgánica y patriarcalmente sexualizada a una *letra*, a una formalización algebraica, y, en eso, la emergencia de un gran Otro barrado. Por eso el frío interés del cálculo egoísta no es una invención moderna en lo más mínimo. Sin embargo, las resonancias conservadoras de la tradición cristalizarán en la fina distinción que expone la *doxa* heideggeriana entre el cálculo que los seres humanos practican inmemorialmente *en el mundo* y la relación calculante que *abre el mundo* propio de la modernidad.

Heidegger, como declarado antiplatónico, sintomáticamente desplazó en el trayecto final de su obra el significante “filosofía”, irreparablemente ligado al destino metafísico-técnico de occidente, por el de “pensamiento”. Lacan lo leyó profusamente y es una referencia insoslayable en gran parte de su enseñanza. En uno de sus encuentros, le pidió autorización para traducir su artículo “Logos”. Le envió, con una dedicatoria, sus *Escritos*. Heidegger, luego de un fallido ensayo de lectura, comentó tiempo después: “Me parece que el psiquiatra necesita un psiquiatra”. Este ingenio pueblerino no habla de una simple indiferencia. Parece más bien la marca de un entuerto sintomático. Alguna *cosa* lo provocó. Porque de algún modo tenía *razón*, “entendiendo el calcular en el amplio sentido que la palabra *ratio*”.¹⁹ Después de la analítica existencial de *Ser y tiempo*, junto a muchos otros escritos de esos años y los posteriores, se publica en 1959 *Serenidad*, un texto en muchos sentidos esclarecedor. Hay aquí, en la disposición afectiva de la serenidad, referida al decir “simultáneamente ‘sí’ y ‘no’ a los objetos técnicos”, una invitación que confronta al nihilismo, o lo acoge como el destino que occidente ha de atravesar, con más nihilismo. Quiero decir que en la propuesta de la serenidad resuena algo así como una especie de claudicación; como el abandono de la axiomática emancipadora de la filosofía por la “reflexión meditativa” que posibilita detenerse, pensar, el sentido de *lo que hay*. Quizá el célebre silencio de Heidegger respecto a su filiación nazi —que, en cierta medida, era lo único que podía hacer— podría leerse desde esta renuncia: desde este abandono de la filosofía y de las invenciones de la ciencia matemática, la renuncia se dirige hacia un pensamiento que se resuelve en *la apertura al misterio*,²⁰ no sin antes reducir las invenciones matemáticas a un complejo científico-técnico indistinguible. Esto no tiene sustentación, por poco que frecuentemos la matemática pura. Sin embargo, el motivo de la relación técnica que hizo repicar la *doxa* heideggeriana, y que también, a su modo, encontramos en la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, ha hecho época.

¹⁹ Heidegger, Martin. *La proposición del fundamento*. Barcelona, Odós, 1991, p. 200.

²⁰ Cf. Heidegger, Martin. *Serenidad*. Barcelona, Odós, 1989.

Todavía constituye nuestro presente. Tiene, por supuesto, sus imprescindibles rendimientos críticos. Sin embargo, éstos no están ya, una vez vueltos contra la modernidad, a la altura de lo que el nihilismo posmoderno propone. No así el hecho de entender a la cultura misma como producto de la relación técnica, cuestión en la que parece estar confundida, contra Heidegger, la *doxa* heideggeriana, que encuentra en las producciones culturales el aspecto humano del que carecen los objetos técnicos, como si la cultura humanista y el cálculo técnico fueran simplemente opuestos. Hasta el propio Ricoeur parece caer en este estado interpretativo. Por el contrario, los *valores culturales* constituyen aquella producción de la actividad humana que es refractaria a la disposición receptiva que pueda acoger el llamado del ser. En este olvido del ser, es ahora el propio ser el que se despliega en su destino técnico. La cultura, entonces, viene siendo una especie de compensación imaginaria del *desarraigo*, que de aquí en más será el nombre para la desorientación de la febril y nihilista actividad del individuo contemporáneo. Como señala Miller: “Lo que hay que ver es que el sentido no permite en absoluto orientarse. La lección de Lacan es que lo que permite orientarse es el significante, y que *el sentido es especialmente desorientador*”.²¹ En una frase, lo que orienta es el deseo. O mejor, *no ceder en el propio deseo*. Por supuesto que entre la cultura y lo simbólico hay un vínculo, pero si la cultura es el ámbito del sentido y de las significaciones contextuales, hay por sobre todo una diferencia radical con lo simbólico, que se despliega en la dimensión del significante y de la estructura. Digamos que la cultura es lo simbólico imaginarizado.

El interés del cálculo egoísta, entonces, no es una invención de la ciencia matemática moderna, pues es lo único que la burguesía, al fin y al cabo piadosa, deja subsistir sin la mediación de ninguna ilusión trascendente. Y este es el punto aquí: la piedad. “La burguesía ha despojado de su aura a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto”.²² Reparemos en que es este mismo proceso de destrucción y olvido lo que construye la demanda nostálgica por la pérdida del aura —la distancia de una autoridad garante de su propia transgresión y profanación— y, con ello, con la apropiación melancólica de la pérdida, el retorno al origen, ya no simple y unívoco, sino abismal y polisémico. El origen se hace presente en la inminencia de su venida. Lo que retorna indefinidamente es su venida. Ahí está el sentido, en el conflicto de las interpretaciones cuya garantía de resolución es la promesa, constitutivamente diferida, de su advenimiento. La piedad de Heidegger:

Desde los comienzos del pensar occidental, el ser de los entes se despliega como lo único digno de ser pensado. Si esta constatación

²¹ Miller, Jacques-Alain. *El lugar y el lazo*. Buenos Aires, Paidós, 2013, p. 270 (énfasis agregado).

²² *Ibid.*, p. 119.

histórica la pensamos en el sentido de la historia acontecida, se verá primeramente dónde descansan los comienzos del pensar occidental: *el hecho de que* en la época griega el ser del ente se haya convertido en lo digno de ser pensado *es* el comienzo de Occidente, *es* la fuente oculta de su sino. Si este comienzo no guardara lo sido, es decir, la coligación de lo que todavía mora y perdura, ahora no prevalecería el ser del ente desde la esencia de la técnica de la época moderna. Por esta esencia, hoy en día todo el globo terráqueo es transformado y conformado en vistas al ser experimentado por Occidente, el ser representado en la forma de verdad de la Metafísica europea y de la ciencia.²³

Lacan optó por traducir la versión de 1951, y no la definitiva de 1954, en la que en su parte final se incluye este párrafo. A diferencia de la tajante distinción que establece Althusser entre comienzo y origen, Heidegger los toma como perfectos equivalentes. El comienzo es aquí la *fuentes* que, en tanto oculta, constituye al mismo tiempo la esencia de la técnica y la apertura al misterio que sostiene el pensar meditativo e interrogante. Pensar no sería otra cosa que acoger el misterio de lo que retorna para que se abra al modo de auténtico destino. Entre destino y origen, entonces, se tiende el hilo de la interpretación. Las transformaciones de la ciencia aquí impugnadas son, sin embargo, las que puntúan el verdadero comienzo: un nacimiento sin filiación. Una procedencia sin origen. Un tropiezo, un encuentro traumático. Lo dice con precisión Kafka: “El camino verdadero va sobre una cuerda, que no está tendida en lo alto, sino apenas sobre el suelo. Parece estar más destinada a hacer que se tropiece, que a seguir su rumbo”.²⁴ Se puede interpretar el sentido como aquella instancia contextual, siempre en litigio, que trama la vida cotidiana, mientras la verdad se presenta como aquella trascendencia a la que el sentido apunta. Como si la verdad fuera lo unívoco y el sentido lo equívoco. Pero el concepto de verdad que piensa y escenifica Kafka es inmanente —una cuerda casi a ras de suelo—, aunque indiscernible por la ley del mundo. Más bien, es el despliegue del sentido el que nos pierde en la trascendencia de un saber que, presente al modo de una verdad de la verdad inaccesible, siempre es susceptible de infinitas interpretaciones. Kafka expone como ninguno las maneras en que el ejercicio de la interpretación del sentido es completamente desorientador para el individuo. Kafka trabaja el escepticismo con el escepticismo, pero su obra no es escéptica. Los caminos, el sentido, la dirección, los trayectos, no orientan, lo que hacen es garantizar un rumbo. Orientan los encuentros, los tropiezos en los trayectos que proyecta el sentido. Es decir, las verdades, *los puntos de no retorno*: “A partir de

²³ Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*. Barcelona, Odós, 1994, p. 197.

²⁴ Kafka, Franz. *El camino verdadero*. Adrogué, La Cebra, 2014, p. 13.

cierto punto ya no hay retorno. Ese punto hay que alcanzar”.²⁵ Eso que orienta es el encuentro traumático con verdades tendidas *casi* a ras de suelo. Descarrilar de la ley del mundo y su deseo anónimo. Asumir la castración del gran Otro, su inconsistencia, su interpelación singular y deseante. El individuo como hermeneuta perfecto es el que no se deja engañar, y por tanto sigue el camino sin fin de la interpretación. El mismo Kafka, en una carta a Oskar Pollak fechada en 1907, subraya el corte a partir del cual un camino se transforma en verdadero, y el individuo que lo recorre, que lo lee, en sujeto: “Un libro debe ser el hacha que rompa el mar helado dentro de nosotros”.²⁶ De nuevo, no hay garantía, hay una especie de constricción.

En la condición contemporánea, entonces, el sentido cifrado en la tarea de su interpretación infinita se ofrece como la garantía última de lo que aparentemente se opone a las aguas heladas del cálculo egoísta que despliega el complejo ciencia-técnica. O mejor, para volver a los términos de Marx, ese algo que en apariencia se opone a la desorientación del mundo técnico no es otra cosa que la piedad de la burguesía, para no haber dejado, para no dejar existir, otro vínculo entre los hombres que el de la desterritorialización. Žižek lo señala así: “La desterritorialización dinámica coexiste con y se basa en intervenciones cada vez más autoritarias del Estado y de sus aparatos legales y demás”.²⁷ En esta medida, el sentido cuenta con la desorientación. La crisis contemporánea no es una crisis de la falta de sentido, hipótesis profundamente conservadora, es decir, posmoderna, sino de su exceso innato. A este exceso colabora el entendimiento de la política desde la agonística deliberativa y consensual que se despliega en el conflicto de las interpretaciones. Si *la crisis es la condición estructural del despliegue del capital*, las necesarias interpretaciones críticas que exponen sus condiciones, en general, son parte de su sistema de circulación, por lo que el estatuto de la interpretación en Lacan no puede reducirse a un conflicto hermenéutico. La interpretación hermenéutica se juega entre el todo y las partes que lo expresan, por ello se acomoda tan bien a la estética de la fragmentación posmoderna. La interpretación psicoanalítica, por su parte, lo hace en el no-todo, en esa escisión de la totalidad que, asumida sin piedad ni nostalgia alguna, vendrá siendo el sujeto.

La canallada y la tontería

Es en el *Seminario 7* donde encontramos la referencia al canalla (*knave*) y al tonto (*fool*) a modo de seña de los intelectuales de derecha y de izquierda respectivamente. Son posiciones ético-políticas que tienen como rasgo en común la figura del ideal, la

²⁵ *Ibid.*, p. 15.

²⁶ Cf. Kafka, Franz. *Cartas 1900-1914, Obras completas IV*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2018.

²⁷ Žižek, Slavoj. *La vigencia de El manifiesto comunista*. Barcelona, Anagrama, 2018, p. 16.

garantía que ofrece la remisión a *la verdad de la verdad*. El término “canalla” sigue apareciendo en la enseñanza de Lacan más menos de forma estable. Remite a la posición lúcida y pragmática del cinismo moderno, para el cual la verdad de la verdad es que no hay en absoluto verdades. La canallada toma cuerpo en una conciencia reflexiva cuyo rendimiento crítico abandona cualquier tipo de afán emancipatorio. La potencia crítica, su poder disolvente, encarna en un individuo que se comprende a sí mismo desde la desconfianza y la lucidez respecto a cualquier tipo de ideal que pretenda asentar algo en la llamada condición *líquida* del mundo. Curiosamente, este último significante se ha fijado como una referencia casi ineludible para describir y explicar la situación contemporánea, sin atender a las invariantes de esta condición. Una de estas invariantes sería que para la reflexividad individual no es posible dejarse engañar, hacerse capturar por una *idea* (cosa muy distinta a un ideal), sin perder la autonomía y el control sobre sí mismo y, con ello, lo que lo define como gestor de la propia vida. En este sentido, el individuo *que siempre somos* es persistentemente un canalla. Dicho en términos clásicos, en este plano vale aquello de la *naturaleza humana*.

Ahora bien, en el *Seminario 21: Los no incautos yerran* encontramos que es justamente la divisa de la lucidez la que pierde y extravía al canalla. Los no incautos parecieran encontrar un peculiar goce en las aguas heladas de los patrones comportamentales, aquellos en que se programa la palpable evidencia de los datos empíricos proyectados por el cálculo pragmático, desde la autonomía de un individuo que puede gestionarse a sí mismo. Lacan se detiene en la etimología. *Yerra*: el errar, como error y como viaje. Como viaje que posee una estructura, el desarrollo, que tiende una cadena eslabonada entre el nacimiento y la muerte. Respecto a este determinismo estructural de los seres hablantes, el canalla quiere conservar “su campo libre”. Y ese es su error. Sobreinterpretar el nacimiento, ligado a la muerte, como si fuera un camino y no un accidente en el camino. Por su parte, con una pequeña variación, esta vez presentada bajo la figura del incauto (*dupe*), aquí también hay una referencia a la tontería. La máxima que propone Lacan es: “Hay que ser incauto, es decir, ajustarse a la estructura”.²⁸ De alguna forma, es como decir: hay que dejarse engañar para *no pasarnos de listos*. Sin embargo, en principio, ajustarse a la estructura es tapar la falta del Otro, algo así como la imaginarización de lo simbólico: dejarse interpelar y reconocerse desde el desconocimiento, o sea, la estructura especular de la constitución del yo y de la ideología. Pero la estructura simbólica no es exactamente la del estructuralismo. Para Lacan, la estructura está desajustada respecto de ella misma. Por lo que la máxima podría leerse: hay que ajustarse al desajuste. Hay que dejarse capturar por la falla. Hay que dejarse engañar por la promesa imaginaria de la completitud y de la distancia reflexiva respecto a ella, que encuentra su figura canalla en la pretensión de un metalenguaje: el lugar de la muerte de Dios.

²⁸ Lacan, Jacques. *El Seminario 21: Los no incautos yerran o Los nombres del padre*. Inédito, Clase 1.

El punto no es no caer en lo imaginario. Es absolutamente necesario dejarse capturar por la estructura simbólico-imaginaria para poder anudar la falla de lo simbólico-real. Como señala Žižek: “uno *debe* comenzar haciendo la elección *errada*”.²⁹ El verdadero ateo es el que ha atravesado el cristianismo: el ateísmo como resto irreducible del propio cristianismo. En esta medida, no se trata de la figura de la astucia de la razón, que promueve la caída (el engaño) para luego propiciar la salvación (el saber). Eso sería la renegación melancólica de un ateísmo reflexivo que no se deja engañar y que, al mismo tiempo, no perdona a Dios que esté muerto. “En consecuencia la Salvación no consiste en invertir la dirección de la Caída, sino en reconocer la Salvación en la Caída misma”.³⁰ En la caída, es decir, en el tropiezo en que consiste dejarse capturar por una verdad, indiscernible e inconsistente, hallamos el comienzo de toda emancipación sin nostalgia del Dios muerto. Sin la garantía de un gran Otro. Por ello la tontería no es la simple relación ingenua respecto a las precomprensiones y los regímenes del saber-poder. Es un asunto de verdades. La verdad se dice a medias, señala Lacan, un *medio decir*: la verdad se resuelve en la puntuación de un acto, no como contenido. Para usar una fórmula de Alenka Zupančič —que ella refiere a la ley moral en Kant—, el medio decir de la verdad se juega en “una *enunciación sin enunciado*”.³¹ La verdad no tiene entonces una dimensión óptica-ontológica, ni conocimiento objetivo ni apertura de un horizonte de sentido, más bien el no-lugar de una decisión ética. Tontería axiomática. Recorriendo la etimología, nos encontramos con que “axioma” no remite primeramente a una proposición evidente por sí misma que opera como el fundamento epistémico que sostiene el andamiaje deductivo de ciertas teorías: ἀξίωμα, dignidad, autoridad; de ἄξιος, digno. “Axios”, que es equivalente a “valorado” o “digno”; más el sufijo “-ma”, que se utiliza para indicar “resultado de una acción”. Un axioma, antes que una proposición, es una acción por la cual tiene lugar *la torsión* del lugar; un *acto* investido con el peso de una autoridad completa e inconsistente.

Para decirlo en términos de la lógica de la sexuación, un axioma no opera al modo de la lógica masculina, de la excepción trascendente que funda al todo. Lo hace al modo de la lógica femenina, la excepción inmanente del no-todo.³² Ahora bien, hay dos axiomas que a lo largo de la enseñanza de Lacan puntúan y organizan su trayecto: 1. *El inconsciente está estructurado como lenguaje*; 2. *No hay relación sexual*.³³ El anudamiento de estos dos axiomas opera la organización de la orientación subjetiva. Al respecto, cito en extenso a Badiou:

²⁹ Žižek, Slavoj. *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 115.

³⁰ *Ibid.*, p. 120.

³¹ Zupančič, Alenka. *Ética de lo real. Kant, Lacan*. Buenos Aires, Prometeo, 2010, p. 180.

³² Cf. Lacan, Jacques. *El Seminario 20: Aun*. Buenos Aires, Paidós, 2007.

³³ Cf. Schejtman, Fabián. *Ensayos de clínica psicoanalítica nodal*. Buenos Aires, Grama, 2013.

Lacan sigue siendo un maestro decisivo, por la siguiente razón, que es de la mayor importancia: el mundo actual vive habitado por la incertidumbre, la desorientación, el espectro de la crisis permanente. Y es así que Lacan es un gran pensador del desorden. / En términos más generales, podríamos incluso definir al psicoanálisis como un pensamiento ordenado del desorden subjetivo. En este aspecto es algo que va en paralelo con el marxismo, que mira también la inteligibilidad de una existencia colectiva fundada en la anarquía violenta y las voraces y desapacibles contradicciones del desorden capitalista. Lacan es esencial si consideramos la actual crisis, pues intenta retomar en medio del caos un orden inmanente, un marco de referencia que remite al horizonte de lo simbólico. Extrapolando a partir del pensamiento de Lacan, podríamos decir que la crisis del mundo contemporáneo es una crisis de lo simbólico. Y, entonces, podemos poner en juego las categorías lacanianas para comprender, retomándolos de nuevo, algunos tipos de fenómenos: la agonía de las jerarquías heredadas, la omnipresencia de la moneda, la circulación siempre apurada y vana de las cosas, etc. / Al mismo tiempo el imperativo ético que consiste en no ceder a su deseo, conserva toda su atrapante actualidad. En una configuración de crisis, en efecto, uno se puede sentir arrastrado, atrapado en torno de una inmediatez confusa. Si queremos resistir, en el sentido fuerte de la palabra, a esta fuerza, es necesario tener la firme voluntad de no dejarse sumergir, de no llevarse ciegamente a la deriva, o sea, precisamente, de no ceder a su deseo. / El aporte de Lacan para el presente, es, pues, doblemente fundamental. Por una parte, nos permite recibir una comprensión estructural límpida de la crisis, como crisis de lo simbólico. Por otra, sirve para afirmar la irreductibilidad del sujeto que desea.³⁴

Nuevamente, los dos axiomas que organizan la enseñanza de Lacan son: 1. *El inconsciente está estructurado como lenguaje*; 2. *Hay la no relación sexual*. Ambos se vinculan con la interpretación psicoanalítica —no hermenéutica— de lo ético-político. El primer axioma da lugar a una crítica de la ideología y el segundo a un corte subjetivante. 1. *El inconsciente está estructurado como lenguaje*: “nos permite recibir una comprensión estructural límpida de la crisis, como crisis de lo simbólico”. El diagnóstico lingüístico despliega el vector simbólico-imaginario del sentido. La inflación del problema del lenguaje trae consigo, paradójicamente, la deflación de la eficacia simbólica. La política comprendida como arte de lo posible gira en torno al problema del poder reducido

³⁴ Badiou, Alain & Roudinesco, Élisabeth. *Jacques Lacan, pasado-presente. Diálogos*. Buenos Aires, Edhasa, 2012, pp. 99-100.

a su vez a una cuestión de comunicación, de circulación de las opiniones a través del diálogo, del desarrollo gradual como instancia legitimada, ideológica, de innovación y mejoramiento. La crisis de lo simbólico nos llama a ser creativos e innovadores para adaptarnos mejor al rumbo del mundo en el campo de incertidumbre que garantiza una libertad individual que oscila entre la depresión y el empoderamiento del yo. 2. *Hay la no relación sexual*: “sirve para afirmar la irreductibilidad del sujeto que desea”. La axiomática matemática de las verdades precipita una conclusión en el vector simbólico-real. La política como arte de lo imposible: ajustarse a la falla de la estructura—devenir sujeto—, dejarse capturar por la *idea* de un comienzo, y no quedar atrapado en el *pseudo* campo libre de la necesaria tarea de disolución de los ideales, fijados a los complejos diagnósticos que requiere la situación para ser vista y comprendida correctamente.³⁵ Aquí, ya no se trata de oponerse simplemente a la adaptación, hay que adaptarse, dejarse engañar, como único modo de dar lugar a una verdadera transformación. Y esta felicidad real, como la llama Badiou, no ocurre sin un suplemento de angustia. Al respecto, tomo cuatro pasajes de la exposición que realiza François Leguil en el seminario de Miller citado más arriba:

El concepto de la angustia sigue estando marcado para nosotros por el dicho de Lacan según el cual ‘la angustia es lo que no engaña’, es decir, por el valor de verdad atribuido a este fenómeno, a este afecto. / En los comentarios de Freud que siguen al caso de Juanito se dice que ‘un psicoanálisis no es una indagación científica libre de tendencia’, sino la voluntad y el acto de querer ‘cambiar algo’. Freud dice que el psicoanálisis ‘no quiere probar nada’, *nichts beweises*, sino que tiene la voluntad de ‘cambiar algo’, *etwas ändern*. / No hay angustia sin experiencia de certeza, [...] con esta simple referencia, esta simple brújula, desestimamos toda idea según la cual el cognitivismo podría acudir en ayuda de la angustia, ya que esta nunca es una experiencia de incerteza, es decir, una experiencia de disminución de la voluntad frente a las capacidades de decisión del sujeto. / La angustia, nos dice Lacan, es ‘el modo radical’ en que el sujeto sigue sosteniendo [la] relación con el deseo, aunque lo haga de una manera ‘insostenible’. Hay en la angustia algo profundamente orientador para el sujeto.³⁶

³⁵ Cf. Lacan, Jacques. “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada”. *Escritos I*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2008.

³⁶ Miller, Jacques-Alain. *El lugar y el lazo*, op. cit., pp. 241-270.

La incertidumbre actual establece la condición fáctica que requiere el orden completamente desregulado del capitalismo, con el que colabora, al fin y al cabo, la pregunta por el sentido. Este clima nihilista es soportado por la sofística contemporánea, como diría Badiou. En esta situación, vale la pena reparar en algo que notó Lacan: “lo que aporta de nuevo, de original, de afilado, fascinante, seductor —en cuanto a esto tenemos el testimonio histórico— *el surgimiento de Sócrates de entre los sofistas*”.³⁷ Se pueden establecer muchas filiaciones. Por ejemplo, cómo Platón, a través del personaje de Sócrates —haya o no existido históricamente—, toma los recursos sofísticos para volverlos contra la sofística. Pero este surgimiento Lacan lo atribuye a “la posición de absoluta dignidad del significante en cuanto tal”. En un punto, entonces, el *surgimiento* de Sócrates no tiene filiación, remite al carácter de lo absoluto, del no-sentido; algo nuevo, original y afilado: un corte cuya dignidad consiste en la orientación axiomática que propone. Ahora bien, Lacan encuentra en Sócrates una figura admirable, al punto de figurar en él la posición del analista. Pero no le cae bien Platón. El mundo de las ideas se asemeja mucho a la postulación de un Otro del Otro. Es decir, Lacan no tiene una concepción materialista de las Ideas y su carácter subjetivador. Y esta elaboración viene siendo aquí el suplemento de Badiou. A propósito del personaje Sócrates, y su dimensión también fascinante y seductora, el énfasis recae en la imagen que proyecta un nombre propio, que como tal se inscribe en el registro de lo Imaginario, sirviendo de nudo para con lo Simbólico y lo Real. La dimensión subjetivadora de las Ideas es imaginaria: “la operación de la idea es lo que le permite al individuo encontrar el recurso de constituirse en ‘sujeto’. Sostendremos pues lo siguiente: la Idea expone una verdad en una estructura de ficción”.³⁸ Para Badiou, la máxima del “materialismo democrático”, que pone la norma en el mundo contemporáneo, es vivir sin Ideas: *no hay más que cuerpos (individuos) y lenguajes (comunidades)*. La torsión que propone es la de la “dialéctica materialista”: *no hay más que cuerpos (individuos) y lenguajes (comunidades), sino que hay verdades*.³⁹ Parafraseando: en el capitalismo no hay más que la desorientación que favorece el positivismo analítico, economicista y tecnocrático, y la hermenéutica lenguajera, polisémica y multicultural; excepto que hay el psicoanálisis, el corte que es una caída de las identificaciones imaginarias y el comienzo de una orientación. Y la filosofía es la diagonal que trenza la fidelidad a esta no-relación, la excepción de las verdades, desde la potencia subjetivadora de las Ideas.

Así, a la consabida connivencia especulativa entre respeto y empatía, como encarnación en la cotidianidad de la distancia reflexiva (que subsume y degrada el *senti-*

³⁷ Lacan, Jacques. *El Seminario 8: La transferencia*. Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 121 (énfasis agregado).

³⁸ Badiou, Alain. “La idea de comunismo”. Anafía Hounie (comp.). *Sobre la idea de comunismo*. Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 21.

³⁹ Badiou, Alain. *Segundo manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires, Manantial, 2010, pp. 25-28.

miento de respeto, de admiración y constricción a las verdades —la ciega subordinación a una ley de la razón diría Kant— a una especie de deslavada tolerancia a la diferencia de opiniones), habría que oponer su diferencia absoluta como afirmación radical de una orientación subjetiva. Žižek lo dice con precisión: “Aquí estoy yo tal como me encantaría ser: un monstruo ético sin empatía, haciendo lo que tiene que hacerse en una extraña coincidencia de espontaneidad ciega y distancia reflexiva”.⁴⁰ La empatía no es una opción, es un dato. En términos de Lacan, “una estructura ontológica del mundo humano”.⁴¹ Constituye la forma reflexiva, la organización neurótica de ese núcleo psicótico de la subjetividad al que refiere la noción de transactivismo, que señala a su vez la condición de (im)posibilidad de la identificación especular que constituye al yo. Aquí sí que es necesario no engañarse. La empatía es estructuralmente correlativa de la agresividad, la envidia y la competencia, incluyendo la competencia con uno mismo; y la colaboración entre individuos es una manera de potenciar la competencia, no su contrario. La empatía no contiene la agresividad, la promueve. Precisamente porque *somos empáticos, somos agresivos*. Pertenece al orden del ser, y de este orden se sustrae la decisión ética, alterándolo, no destruyéndolo. Nos sustraemos a la agresividad y sus efectos no con la empatía, sino con la violencia de un desvío, de un comienzo. No se trata, entonces, de optar entre la insensatez y la prudencia. Optar por esta última es resignarse a la confirmación de *lo que hay*, sea bajo el modo del rumbo que toman las cosas cuando se despliegan confortablemente en las heladas aguas del cálculo egoísta, o a la manera del fracaso (auto)destructivo funcional a ese mismo cálculo. Optar por la insensatez da lugar a la extravagancia individual, y el extravagante es aquel que se vuelve prudente justo cuando vale la pena asumir las consecuencias de un acto insensato. Vagar continuamente por rumbos que no son los habituales es la manera de esquivar el camino verdadero, esa cuerda tendida casi a ras de suelo que nos hace tropezar en un punto de no retorno. Más bien, entonces, sostener aquella extraña coincidencia del tropiezo, el de un encuentro contingente entre la incauta decisión axiomática y la prudente distancia reflexiva. Torcer la prudencia aristotélica del individuo que siempre somos en la decisión insensata del sujeto platónico-socrático que siempre podemos *haber sido*. La canallada reflexivo-especulativa del capital cuya superficie se curva en la tontería axiomática de una Idea.

⁴⁰ Citado en Bosteels, Bruno. *Marx y Freud en América Latina*. Madrid, Ediciones Akal, 2016, p. 63.

⁴¹ Lacan, Jacques. “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. *Escritos I*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2008, p. 100.