

UC Merced

TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World

Title

¿Liberación o emancipación? Destitución subjetiva, suicidio simbólico/político e izquierda lacaniana. Desde Slavoj Žižek a Simón Bolívar

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/7jh516sj>

Journal

TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World, 11(1)

ISSN

2154-1353

Author

Geirola, Gustavo

Publication Date

2023

DOI

10.5070/T411162838

Copyright Information

Copyright 2023 by the author(s). This work is made available under the terms of a Creative Commons Attribution License, available at <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Peer reviewed

¿Liberación o emancipación? Destitución subjetiva, suicidio simbólico/político e izquierda lacaniana. Desde Slavoj Žižek a Simón Bolívar

GUSTAVO GEIROLA
WHITTIER COLLEGE

Resumen

Este ensayo se dispara a partir de una charla ofrecida por Slavoj Žižek en la Universidad de California, Merced y se atiene a ella. La constelación de temas tramada por el filósofo esloveno se presenta como una provocación a pensar la cuestión del rol político del psicoanálisis en esta etapa de neoliberalismo global. Se explora la distinción entre liberación y emancipación, con sus andamiajes conceptuales diferenciados. Se indagan tres etapas de frecuentación de ambos vocablos: los siglos XVIII-XIX al momento de la organización política de los países latinoamericanos, los *sixties* en el XX y el momento presente del XXI. La distinción resulta indispensable para elaborar tácticas y estrategias políticas que permitan, por un lado, obstruir el avance del neoliberalismo, con la promoción de goces compulsivos y su avasallamiento del sujeto del deseo y, por otro, inventar salidas emancipatorias radicales a partir de la batería conceptual del psicoanálisis y desde la izquierda lacaniana. Se debate la cuestión de cómo universalizar políticamente la praxis psicoanalítica, pasando de la soledad al Común y, en particular, la diferenciación entre destitución subjetiva y suicidio simbólico/político.

Palabras clave: Liberación, emancipación, destitución subjetiva, psicoanálisis, izquierda lacaniana

En una provocativa charla ofrecida por Slavoj Žižek en la Universidad de California, Merced, titulada “Can Suicide As a Political Act Be Universalized?” (12 de diciembre de 2022),¹ el reconocido filósofo desplegó su habitual agudeza e ironía en el abordaje de un amplio espectro de temas obviamente convocados por el título, por demás sugerente. En unas cuantas oportunidades, Žižek se refirió a su habitual tendencia a provocar; indudablemente, esta es quizá la mejor posición para definir a un filósofo hoy. Provocar significa, según el Diccionario de la RAE, “producir o causar algo”, es decir, incitar el apetito y el deseo de algo; tiene también cierto valor afectivo, que consiste en buscar una reacción emotiva de enojo o bien de estímulo para que alguien se interese o preocupe por algo. Aunque no me considero versado en el amplio espectro de las investigaciones de Žižek, pretendo en este ensayo admitir sus provocaciones. Convergiendo o disintiendo de sus propuestas, voy a restringirme a las provocaciones de esta charla, evitando extenderme a sus otras publicaciones.

Conviene advertir desde un comienzo algunas vacilaciones terminológicas que se fueron presentando a lo largo de su presentación: en primer lugar, Žižek intercambiaba o ponía en cierta relación de equivalencia “suicidio simbólico” con “suicidio político”, lo cual constituía en cierto modo la tesis de su presentación que, además, colocaba a ambos suicidios, considerados ‘acto’ y puestos en paralelo a la destitución subjetiva, tal como la ha definido el psicoanálisis en una constelación semántica cuya trama me propongo explorar con más detalle. Asimismo— y en tanto suelo ser muy sensible al uso de los significantes—, también utilizaba con resonancias sinonímicas “liberación” y “emancipación”, vocablos que he venido cuestionando en mis propias investigaciones en los últimos años, apuntando a sus diferencias en relación al horizonte discursivo y teórico que las sostienen.² Estas vacilaciones son las que dispararon la escritura de este ensayo, por eso me parece que es justo que el lector tenga de antemano un hilo conductor para su lectura.

A fin de apreciar cómo nuestro filósofo esloveno fue tramando los temas-eje de su charla, a saber, la libertad, la elección y el tema de la autoridad (incluso del autoritarismo), la destitución subjetiva, el suicidio simbólico/político y la liberación o emancipación, conviene que demos un marco conceptual que, sin duda, está en la base de su presentación.

Lacan y la alienación: ¿Cómo pensar la destitución subjetiva desde la izquierda lacaniana?³

Žižek tardó gran parte de su presentación en llegar al punto convocante de su título: sin embargo, en una lectura retrospectiva (como aconseja el psicoanálisis), se puede recorrer la trama bien tejida de su charla: partió de una hebra que lo llevó de “la libertad de elección”, típica según Žižek de nuestra sociedad permisiva, referida en especial a la cuestión del sexo y del género, a la cuestión de la autoridad, y finalmente abordó el suicidio simbólico, a partir de un ejemplo sobre la cuestión racial en Sudáfrica. Ligó estas cuestiones al “suicidio simbólico y/o político” a los que puso en equivalencia con la “destitución subjetiva” en el psicoanálisis, particularmente en su versión lacaniana. El suicidio constituye una cuestión sobre la que hay una enorme bibliografía: es, desde Sócrates (al igual que en otras culturas de Oriente), un acto radical que puede pensarse en la dimensión de lo moral, de lo político y de lo ético, y que llega hasta las controversiales demandas de suicidio asistido, incluso en el caso del mismo Freud, también como práctica o ejercicio de la libertad del sujeto frente a su vida y a su muerte. En cierto modo, el suicidio (real o simbólico-imaginario) dispara el tema de la libertad y, en consecuencia, aunque esos suicidios no son ni similares ni equivalentes, construyen una constelación discursiva ligada a la posibilidad del sujeto o de la comunidad para alcanzar su liberación o emancipación, vocablos que no constituyen, según mi parecer, términos equivalentes.

Lacan va a enfocarse en el t3pico de la libertad en su famoso ensayo sobre “El tiempo l3gico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma” (*Escritos I*, 193 y ss.); el ap3logo de los tres presos que van a tener la posibilidad de salir en libertad, *siempre y cuando* (aqu3, aunque no lo voy a desarrollar, ya asoma la aproximaci3n de Žižek) se sometan a las condiciones o alternativas impuestas por el director del presidio, esto es, el Otro. Tambi3n el *Seminario 11*, al tratar la alienaci3n y la separaci3n, va a enfocarse en estos temas desde otra perspectiva, aunque igualmente l3gica como en el ensayo del “tiempo l3gico”: otra vez aparece la cuesti3n de la libertad y las posibilidades de elecci3n del sujeto limitadas a las reglas impuestas por el Otro. Lacan diferencia, por un lado, “el *vel* exhaustivo: o voy all3 o voy all3; si voy all3 no voy all3, tengo que escoger” (218), del otro *vel* l3gico, para el cual “voy a un lado o al otro, da lo mismo, son equivalentes. Son dos *vels* que no son iguales” (218). De inmediato anuncia un tercer *vel*, el que “se apoya exclusivamente en la forma l3gica de la reuni3n” (219), diferenciada de la suma o adici3n (desde la l3gica simb3lica y la teor3a de conjuntos). Esta tercera modalidad del *vel* es precisamente la que Lacan plantea como ‘*vel* de la alienaci3n’ del sujeto:

El *vel* de la alienaci3n se define por una elecci3n cuyas propiedades depende de que en la reuni3n uno de los elementos entrañe que sea cual fuere la elecci3n, su consecuencia sea un *ni lo uno ni lo otro*. La elecci3n s3lo consiste en saber si uno se propone conservar una de las partes, ya que la otra desaparece de todas formas. (219)

En relaci3n con este *vel* de la alienaci3n, una primera elecci3n se ilustra entre el ser y el sentido: si se elige el ser, el sujeto desaparece en el sinsentido; si se elige el sentido, el sujeto queda cercenado del inconsciente. El sentido que constituye el campo del Otro queda “eclipsado” por la desaparici3n del ser “incluida la propia funci3n del significante”; y el psicoan3lisis, como sabemos, apunta al ser (o, mejor, a la falta en ser) y no al sentido, ya que es precisamente a ese sentido, al Otro, que el sujeto est3 alienado. Por eso, “El objetivo de la interpretaci3n [al menos en esa etapa de la enseñanza lacaniana] no es tanto el sentido, sino la reducci3n de los significantes a su sinsentido para as3 encontrar los determinantes de toda la conducta del sujeto” (Lacan *Seminario 11* 219). Este *vel* de la alienaci3n muestra, en cierto modo, opciones que, de alguna manera, aunque el sujeto sea libre para elegir, lo hace desde las alternativas impuestas por el Otro, por los significantes que ese Otro dispone a partir de ese ‘o’ que existe en el lenguaje. As3, por ejemplo, cuando se plantea “*¡La bolsa o la vida!* Si elijo la bolsa, pierdo ambas. Si elijo la vida, me queda la vida sin la bolsa, o sea, una vida cercenada” (Lacan *Seminario* 220). Lacan da un paso m3s remiti3ndose a Hegel, quien “trata de generar la primera alienaci3n, esa alienaci3n por la que el hombre emprende el camino hacia la esclavitud. *¡La libertad o la vida!* Si elige la libertad, ¡pum! pierde ambas inmediatamente— si elige la vida, tiene una vida amputada

de la libertad” (Lacan *Seminario* 220). Aparece aquí lo que Lacan denomina “el factor letal”, es decir, el que “hace intervenir, en uno de esos campos, a la propia muerte” (Lacan *Seminario* 220). Se trata en específico de la opción tan particular de los movimientos revolucionarios y de los fanatismos nacionalistas: *¡Libertad o muerte!* que, dependiendo del contexto, ha tomado también la versión *¡Patria o muerte!* En este *vel*

se produce un efecto de estructura un tanto diferente— en ambos casos, tengo a las dos. Como es sabido, la libertad, a fin de cuentas, es como la famosa libertad de trabajo por la que luchó, según dicen, la Revolución francesa— puede ser también la libertad de morir de hambre, y precisamente a eso condujo en el siglo XIX. Por ello, luego, hubo necesidad de revisar ciertos principios. Si eligen la libertad, entonces, es la libertad de morir. Es curioso que en las condiciones en que le dicen a uno *¡libertad o muerte!* la única prueba de libertad que pueda darse sea justamente elegir la muerte, pues así se demuestra que uno tiene la libertad de elegir. (Lacan *Seminario* 221)

Se disciernen de este modo tres alternativas de elección: la de la exhaustividad o exclusión, la de la equivalencia o indiferencia, y la letal. ¿Cómo propone Lacan salir de esta alienación al Otro, a su deseo y a su goce? La alienación al Otro es, como sabemos, estructuralmente ineludible para que la cría humana ingrese a la cultura a costa de su división subjetiva y su renuncia a un goce, a una satisfacción que quedará como causa del deseo y causa de la repetición o de lo Real. Sin embargo, el sujeto, si tiene un *deseo decidido*— lo que constituye un desafío para la política (¿cómo establecer tácticas y estrategias para que las masas tengan un deseo decidido de atravesar el doloroso proceso de desalienación a un goce el cual, en cierto modo, es aquello que, aunque desconoce como causa de su malestar, no obstante lo lleva a aferrarse al síntoma que es lo único que conoce y padece?), si tiene— decíamos— un deseo decidido para enfrentar el proceso doloroso de desalienación o, como lo denomina Lacan, “separación”, entonces puede alcanzar la destitución subjetiva. Esa separación Lacan la piensa a partir del juego con el equívoco que permite el latín entre *separare* (separarse, del Otro) y del *se parere* (parirse a sí mismo) (*Seminario* 11, 221), antecedentes— si se quiere— del ‘inventarse’ a sí mismo’ planteado como acceso del sujeto al *sinthome* en el *Seminario* 23.

Así, el sujeto puede, si no liberarse del Otro, alcanzar su emancipación; conviene aclarar que tanto separación como emancipación no son equivalentes a alcanzar la felicidad, porque el psicoanálisis no promete tal cosa. Lacan, además, insinúa cierta convergencia entre *se parere* y la emancipación: ambos tienen en el indoeuropeo un sentido jurídico. Incluso el mismo vocablo ‘destitución’ tiene base jurídica: expulsar a alguien del cargo que ocupaba por parte de la autoridad

competente, hacerlo caer; en el caso analítico, esa autoridad no es ni el Otro ni el analista, sino el mismo sujeto que, como resultado de la misma destitución, se autoriza a sí mismo y, consecuentemente, asume desde ese momento la responsabilidad por sus actos. La separación implica el atravesamiento del fantasma fundamental del sujeto, pero también alcanzar la destitución subjetiva que resulta de enfrentarse ineludiblemente a la castración: no se trata de hacer consciente lo inconsciente, sino de “una conversión en la posición que proviene del sujeto en cuanto a su relación con el saber” (*Seminario 15 El acto analítico*, clase del 22 de noviembre de 1967); supone también admitir la falta en el sujeto y la falta en el Otro, incluso— como más tarde propondrá el mismo Lacan— admitir la inexistencia del Otro como tal, del cual no podemos prescindir, pero que pone al sujeto en situación de no tener ya garantías para la realización, no tanto de sus meras acciones, sino de su deseo y de sus actos, en el sentido pleno que Lacan diera precisamente al vocablo ‘acto’, usado por Žižek en el título de su charla.

Del lado del analista se registran también efectos al final del análisis: Lacan lo califica de “des-ser” (*désêtre*), esto es, queda como objeto *a*, como resto o desecho.⁴ Y esta es otra lección política que podemos aprender en Lacan: ¿hasta qué punto una destitución subjetiva del lado del Común se ha correspondido, a nivel histórico, con el ‘des-ser’ de la militancia de izquierda? Tal vez esta es la pregunta urgente que debe o debería enfrentar la izquierda política en esta etapa neoliberal, en la que tanto se necesitan sujetos advertidos (advertidos de su división subjetiva), porque de ella deberían emerger las tácticas y estrategias orientadas a la invención del sujeto a partir de su emancipación.

La destitución subjetiva, en consecuencia, resulta de astillar las identificaciones al Otro, desbaratando los espejismos imaginarios en los que está atrapado el sujeto, causa de sus síntomas y malestares. El psicoanálisis no advoca por una *identity politics*, de modo que la cuestión de las identificaciones supone una dinámica de tratamiento clínico no esencialista y no universal. Los conceptos del andamiaje teórico del psicoanálisis entran aquí en juego cuando se trata de abordar el deseo y el goce: en primer lugar, la transferencia, pero también el Yo Ideal y el Ideal del yo, el superyó en sus dos versiones (heredero del Edipo y heredero del Ello), etc. Estos conceptos se trabajan en relación a la singularidad del sujeto y caso por caso. Por eso, lo problemático de ligar suicidio político a destitución subjetiva es precisamente lo que en el título de la charla de Žižek se plantea como posibilidad de universalizarlo. ¿Habrán tácticas y estrategias políticas para pasar de la singularidad de la destitución subjetiva en el psicoanálisis a la universalidad del suicidio político de toda una comunidad o, como lo plantea Jorge Alemán desde la izquierda lacaniana, pasar de la Soledad al Común? Žižek no regresó en su charla a la cuestión de la universalidad; sutilmente, casi al pasar, hizo mención a la

cuestión del amor. Como veremos, el amor constituye, a pesar de los engaños y trampas que lo definen, una posibilidad para el sujeto de no quedar condenado a la soledad, al narcisismo y, en nuestra cultura actual neoliberal, al individualismo, a la falta de solidaridad y, en sus extremos, al odio. En este ensayo, pretendo elaborar algunas cuestiones preliminares que se derivan de la destitución subjetiva lacaniana, del suicidio simbólico/político žižekiano y de esta superación de la Soledad por el pasaje al Común. Esta propuesta supone considerar la cuestión del deseo, del goce y de lo Real, en sentido lacaniano, y el modo en que esa destitución subjetiva, incluso como suicidio simbólico para el sujeto, necesita también ser pensada desde las fórmulas lacanianas de la sexuación.

Liberación y emancipación: dos aproximaciones diferentes

Tal como pretendo debatir en este ensayo, la liberación y la emancipación, al menos desde la perspectiva lacaniana, remiten al modo en que se concibe la revolución y, por esa vía, nos conducen ambas a la conceptualización lacaniana de lo Real. Una de las versiones lacanianas del registro de lo Real deriva, precisamente, del sentido astronómico de la revolución: “lo que vuelve siempre al mismo lugar”, esto es, aquello que insiste o “no cesa de no escribirse” en la repetición. Ese concepto de revolución, obviamente, no es el que pululaba en la izquierda política durante lo que se ha denominado los *sixties* (englobando el período de más de dos décadas, desde antes de la Revolución Cubana hasta fines de los 70), al menos en América Latina. La tradición marxista (no digo Marx), al menos en su vulgata, piensa la revolución como corte y sustitución de un sistema socio-económico, político y cultural clasista y opresor, por otro sistema concebido como supuestamente más justo, igualitario y democrático. La revolución se alcanza, desde esta perspectiva, por un golpe, armado o no, y se imagina como un salto o asalto, en donde el cambio es abrupto (aunque requiera de un tiempo previo de ‘concientización’), y del cual se esperan casi mágicamente las transformaciones, incluso sin tener en cuenta los residuos del sistema supuestamente eliminado. Si, como plantea Lacan en su último seminario, el 27 (Clase del 10 de junio de 1980), hay que atender siempre al “farfullar de los ascendientes”, entonces cabría afirmar que, en este uso acrítico de los vocablos que venimos mencionando, todavía parece pesar— incluso en la perspectiva žižekiana de su charla— el campo simbólico e imaginario de los *sixties*, donde prima el uso del vocablo ‘liberación’ que, tal como se imaginaba en aquellos años, formaba inmediatamente constelación semántica con el vocablo ‘revolución’, en el sentido de corte, salto y sustitución de un sistema por otro.

El suicidio (político, simbólico o real), es, como vimos un acto y, por ende, irreversible. En cierto modo, el vocablo ‘suicidio’ siempre supone un *pasaje al acto* y, como tal, supone, si podemos

decirlo de este modo, un momento de pasaje, un salto de la vida a la muerte, pero a la manera del instante. La destitución subjetiva, sin embargo, siendo un acto, no parece ser pensada ni como pasaje al acto ni como *acting out*, al menos desde la enseñanza lacaniana. La pregunta que me formulo es si la destitución subjetiva supone una temporalidad, si tiene algún tipo de instante radical a partir del cual el sujeto pasa de la alienación a la separación. Clínicamente, al menos, la destitución subjetiva se va logrando gradualmente, es un proceso de avances y retrocesos, no puede ser imaginada— al menos clínicamente— como un instante. En todo caso, esa duración tendría que ser pensada como tiempo lógico y no cronológico. Convendría quizá no confundir destitución subjetiva con la operación del pase, a la cual Lacan define como un ‘salto’ del lado del pasante, pasante a la posición de analista. Si la destitución subjetiva es emancipatoria, entonces es un trabajo infinito y constante del sujeto.

Los *sixties*, como sabemos, constituyeron un momento de radical transformación y reacomodación del capitalismo hacia su versión neoliberal actual, esto es, momento en el que se pasa de una cultura clasemediera o pequeño-burguesa de preguerra, a una dimensión pulsional radical de posguerra. Aunque Žižek afirme que “el siglo XX [se] ha atrevido a enfrentarse a la cosa en sí”, dejando atrás los “proyectos e ideales utópicos o ‘científicos’, de planes para el futuro” del siglo XIX (*Bienvenidos al desierto de lo real* 11), a mí me parece que, a pesar de la “*passion du réel*” que toma de Badiou para caracterizar al siglo XX, no se pueden desconocer los residuos utópicos en dicho siglo. Por una parte, no me parece que haya habido un pasaje instantáneo de un siglo a otro, de una cultura a otra, y, además, me parece que la noción de revolución que circuló en el siglo XX, al menos tal como se concebía en América Latina— siguiendo la imagen de la Revolución Rusa y la Revolución Cubana— constituyó un ideal con muchos valores utópicos. Como ya lo notara Octavio Paz, en el siglo XX se impone la imagen y la noción moderna lineal de la revolución como disparada hacia el futuro, lo cual no es posible sin algún tipo de ideal. Esa imagen de la revolución deja de lado la noción astronómica cíclica y antigua como “lo que vuelve al mismo lugar” (“*Revuelta, revolución, rebelión*” 151). Desde mi perspectiva, incluso “esa experiencia directa de lo Real como algo opuesto a la realidad social cotidiana, lo Real en su extrema violencia” (*Bienvenidos* 11) atribuida al siglo XX, estaba acoplada a una finalidad utópica, liberacionista, revolucionaria (programática o no), por cuanto había que astillar la realidad extremadamente patriarcal y capitalista que había culminado en el fascismo y el nazismo. Esa pasión por lo Real, incluso en sus modos más espectaculares, no estaba privada de ideales: el Real al que se aspiraba era— como admite Žižek más adelante en su libro— también un ideal y, por tanto, formaba parte de lo simbólico-imaginario. Nuestro filósofo esloveno tiene que convenir— al borde de la contradicción— en que “El problema con ‘la pasión por lo Real’ del siglo XX no fue que fuera una

pasión por lo Real, sino que fue una pasión falsa cuya búsqueda despiadada de lo Real que se esconde tras las apariencias era *la última estratagema para impedir un enfrentamiento con lo Real*’ (*Bienvenidos* 24). Los ideales a nivel simbólico (Ideal del yo) y los ideales o anhelos como proyecciones imaginarias del yo [*moi*] (Yo Ideal) estaban siempre involucrados con los imperativos superyoicos de esa pasión por lo Real. Žižek no puede más que reconocer esta dimensión imaginaria y simbólica cuando señala la paradoja en esta “pasión por lo real”, en tanto esta responde a una teatralidad como política de la mirada panóptica de largo arraigo en la cultura occidental, la cual culmina en una espectacularidad como pura apariencia (*Bienvenidos* 14).⁵

La diferencia mayor entre el modelo e ideal de revolución del siglo XIX y el que se resignificó después es, como se ha dicho hasta el cansancio, la desaparición (si es que alguna vez existió en América Latina) de ese sujeto histórico llamado ‘proletariado’. Frente al peso de lo simbólico cultural previo, caracterizado por la dinámica perversa del capitalismo, comienza a desplegarse a lo largo del siglo XX un avance siniestro de índole fascista orientado a capturar dentro del sistema capitalista (que todo lo canibaliza) los componentes más anárquicos y destabilizadores de aquellos años, particularmente los que se espectacularizan durante los *sixties*; esa espectacularización fue vivenciada como experimentación y etiquetada con el término ‘liberación’, en todos los campos, académicos o no, de la dimensión socio-política y cultural. De ahí que, si hoy volvemos a usar el vocablo ‘revolución’, ya no responde, indudablemente a ese sentido astronómico,⁶ sino a esa otra versión de lo Real que nos da Lacan: lo Real entendido como aquello traumático que se despliega e insiste por medio de la repetición concebida como la insistencia o inscripción seriada del objeto *a* como causa del goce.

Revolución y libertad son nociones que suelen venir siempre juntas; es posible pensar su articulación *míticamente* (en el sentido de Lacan): la libertad es el objeto *a*, causa del deseo (objeto perdido) y del goce (resto de la operación simbólica estructural ineludible para la aparición del sujeto). La revolución constituiría el semblante que adquiere el anhelo de libertad como deseo, pero sobre todo como goce, en la medida en que la libertad aterroriza al sujeto, de ahí que en los *sixties* se hablara del “miedo a la libertad” (Erich Fromm, Paulo Freire). En este sentido, desde el famoso *Discurso sobre la servidumbre voluntaria o Contra el Uno* (1553) de Étienne de La Boétie hasta el presente, la libertad es aquello perdido que se quiere recuperar o aquel resto imposible y temido que dispara la repetición como revolución en cada momento histórico. En consecuencia, la revolución no puede, pues, dejar de ser un semblante en la sintagmática histórica como repetición de la libertad en tanto objeto *a*, causa de goce. Digamos, siguiendo los términos de Lacan en el *Seminario 20*, que lo real es lo serio que hace serie (Clase 1, 5), y hace serie precisamente a la manera de la repetición, esto es, *en su diferencia*. Así, en

cada época, el término ‘revolución’ se resemantiza siempre, se reinventa como una versión de lo Real mediante un semblante que le es propio a la subjetividad de la época, semblante simbólico e imaginario que caracteriza a dicho período histórico. Si la transgresión es la modalidad básica del sujeto respecto de la función fálica, conviene siempre distinguir las formas que adopta en la vida del sujeto o en los movimientos sociales: liberación, emancipación, transgresión, rebeldía, rebelión, vanguardia, etc.

La revolución asume, en general, diferentes modalidades de teatralidad e incluso de tragicidad a lo largo de la historia.⁷ Por eso, no sorprende que la cuestión del cuerpo y de los afectos adquiriera formas exuberantes de teatralidad en los *sixties*, habida cuenta de las pasiones y emociones que comienzan a despertarse y expandirse— causadas, indudablemente, por la angustia— tanto por vía de una euforia política y cultural que podríamos calificar de ‘natural’, como por la vía de provocación artificial apelando a medios narcóticos. Lo cierto es que los *sixties* constituyeron un momento de alta creatividad en todos los campos de la cultura, con sus excesos que hoy podemos conceptualizar como vuelo por el arco iris de los goces del lado de La Mujer en las fórmulas de la sexuación. Hemos heredado sus fracasos (el factor letal) y sus logros (el feminismo y sus diversas ramificaciones teóricas y prácticas).⁸

¿Cómo, pues, pensar el suicidio simbólico/político de los *sixties*? La bibliografía sobre el tema es extremadamente extensa. No obstante, conviene enfocarse una vez más en la pregunta política que se nos impone: ¿habrá diversos tipos de suicidio? Porque puede haber un suicidio alentado por el superyó y la pulsión de muerte al que llegaron muchos que se arrojaron ciegamente desde el lado regulador de la función fálica hacia el lado de los goces y sin posibilidad de retorno. No parece ser este el sentido de la destitución subjetiva lacaniana y psicoanalítica si la pensamos como suicidio, como acto, acto analítico, también en el pleno sentido que le diera Lacan en el *Seminario 15*.⁹ Ya para la década de los 80 se puede ir observando el retorno a la función fálica conservadora impulsado por la derecha política, sobre todo en sus versiones más fascistas y patriarcales, conformando de este modo una cultura a la que etiquetamos como neoliberal en la cual, según algunos teóricos de la izquierda y política lacanianas, pareciera que, en el capitalismo, se está pasando de una dinámica libidinal perversa, a una dimensión más próxima a la estructura de la psicosis, sea la clásica de la forclusión—como el retorno desde lo real de lo rechazado en lo simbólico—, o bien una psicosis con una sintomatología más dispersa y generalizada que Jacques-Alain Miller y Eric Laurent han bautizado como neopsicosis o psicosis ordinaria.

Indudablemente, debatir estas cuestiones importa en la medida en que es urgente inventar estrategias políticas orientadas a impedir el avasallamiento del ‘sujeto de deseo’ realizado por el

neoliberalismo; impedir— para usar los términos del Jorge Alemán— que el neoliberalismo logre ‘el crimen perfecto’ en su gesta por tramsutar el sujeto del deseo en un ‘objeto’ de y para el goce del Otro, porque la dinámica del capitalismo, tal como Žižek en cierto modo aludió a ella en su charla, no puede desentenderse de la estructura de la perversión, que Lacan distingue de las otras dos ‘estructuras’: neurosis y psicosis. Es posible pensar aquí que, al hacer intervenir el registro de lo Real— que Žižek no trabajó a puntualidad en su charla—, se pueda vislumbrar un deslizamiento desde la perversión a la psicosis como un punto de transformación y transición que afecta la subjetividad de nuestra época. En efecto, Žižek se enfocó más en la cuestión de la realidad virtual en la que el sujeto hoy se resguarda, gracias a la anonimidad y la falsa seguridad que estas supuestamente le brindan; esta realidad es, como toda realidad— al menos desde la perspectiva lacaniana— una construcción fantasmática que, según él, pareciera dejar como resto una realidad ‘otra’, exterior, amenazante, a la que, sin embargo, nuestro disertante no relacionó con lo Real. El ejemplo que propuso localizado en Sarajevo y en la actual contienda Rusia-Ucrania, demuestra que esa realidad ‘otra’, aunque angustia al sujeto y lo convierte en una máquina de destrucción, no llega a estar al nivel de lo Real lacaniano; para él, esa ‘otra’ realidad pareciera constituir un objeto sistemáticamente destruible, al que apunta la agresividad y agresión del destructor de personas y comunidades enteras, sin que este se sienta incluido en dicha realidad externa, a la manera de un fantasma amputado en la realización de su escena.¹⁰ Žižek no la abordó— como señalamos— desde el registro de lo Real; eso lo hubiera llevado a plantear esa realidad postulada y vivida como ‘objetiva’ a la manera del objeto *a* lacaniano sobre el que se sostiene precisamente lo Real y la repetición, o incluso como el superyó obsceno y feroz; esa realidad ‘otra’, sin embargo, es una realidad tan fantasmática como la virtual. Žižek, desde mi perspectiva, dejó, pues, en cierto limbo teórico esta realidad ‘otra’ que, no siendo equivalente ni a lo Real, ni al superyó ni al fantasma, está requiriendo de un trabajo urgente para situarlo en un andamiaje conceptual que le dé adecuada cabida. Sin embargo, no me parece que la tenga fuera de lo imaginario, al menos desde la perspectiva de Lacan. Esa realidad ‘otra’ continúa siendo una modalidad del registro imaginario que, tal vez, se desdobra o desdobra al yo [*moi*].

Autoridad, autoritarismo y libertad de elección

Si pongo énfasis en estas cuestiones conceptuales y terminológicas es porque Žižek, al referirse a la cuestión de la identidad sexual en la sociedad permisiva actual concebida bajo el lema de ‘free choice’, subrayó la importancia del psicoanálisis, en la medida en que esta disciplina ha sido dejada de lado tanto por aquellos que advocan por la sobredeterminación neurobiológica del sexo, desde la cual no

hay ninguna posibilidad de elección, a las propuestas LGTBIQ+ —a excepción de algunos autores como Judith Butler y otros—, según las cuales habría una supuesta libertad de elección para alternativas de género. Žižek aludió a la paradoja que, en estas cuestiones de elección y orientación sexual, atraviesa el discurso conservador: si para esta perspectiva resulta indispensable controlar y vigilar el material de propaganda, sobre todo a nivel de la educación primaria y secundaria, según la cual la cuestión ‘pro-choice’ podría afectar el desarrollo sexual heteronormativo de los niños y adolescentes, es porque básicamente desconfían de su propio argumento sobre la determinación psico-biológica de la sexualidad. Si es necesario tanta propaganda, control y vigilancia, es precisamente porque no hay sobredeterminación biosexual y, por ende, sexo y sexualidad podrían transformarse radicalmente según las demandas, el deseo y el goce del sujeto. Gocce y deseo del sujeto que— es imprescindible recordarlo— son inconscientes, lo cual abre a una agenda extremadamente compleja en todos los niveles de lo social (científico, jurídico, ético, clínico, etc.) en la medida en que estas transformaciones afectan a tal punto la subjetividad de la época que toda regulación siempre corre retrasada respecto de los cambios.

Esta paradoja en el campo conservador llevará a Žižek al tema del autoritarismo velado en el campo progresista, específicamente del LGTBIQ+. Para él, la libertad de elección está encuadrada en un número limitado de alternativas, fuera de las cuales vuelve a inscribirse la exclusión. Para Žižek, se trata de un autoritarismo en la medida en que no abre el debate y se acantona en prejuicios académicos, mientras que la sociedad *at large* se mueve en una dirección opuesta. Para él, estas aproximaciones académicas no extreman su radicalismo y quedan recluidas a la manera de una *Cancel culture* que se instala como un retiro en una fortaleza cultural, una especie de seudoespacio de seguridad que, al no escapar al fanatismo del discurso, deja intacto y hasta incluso fortalece las resistencias de las mayorías a esas propuestas progresistas.

Lacan siempre ha recordado que todo tipo de universalidad, del lado fálico, solo es posible bajo la lógica de la exclusión de al menos 1. Y Žižek, en su charla, pareció apoyar en esto su provocación, la cual tomó dos líneas de debate: por un lado, la relación de la libertad de elección con el autoritarismo, en una sociedad en la que se ha producido la declinación de la función paterna, y, por otro, al rechazo del psicoanálisis desde ambos campos, el conservador y el progresista.

Respecto a la primera relación, al final de su charla, Žižek nos invitó a plantearnos hasta qué punto tenemos que interrogarnos sobre una especie de ‘revival’ del feudalismo; nuestro filósofo critica con razón el nuevo rol de las tecnocracias en el capitalismo y lo enlaza a uno de los puntos cruciales de su presentación: la cuestión del Padre y de la autoridad en la sociedad actual en la medida en que

tanto la relación al Otro y al Padre (o a los Nombres-del-Padre) son instancias ineludibles para todo sujeto que inicie el proceso emancipatorio hacia y desde la destitución subjetiva. Lo cierto es que hay muchos rasgos culturales medievales (inquisitoriales y luego repetidos durante el nazismo y en otras circunstancias similares) que retornan en nuestra cultura actual neoliberal, como, por ejemplo, la quema de libros en muchos estados de la Unión Americana (Treibel).¹¹ Sin embargo, no toda repetición es auténtica; puede haber mero retorno de signos, pero a la manera de síntomas, y no como repetición de lo real. Lo real que sostiene la repetición se instala al nivel de la *tyche*, y como repetición auténtica, no es sin diferencia, lo cual le dificulta al sujeto percibirla como tal. Esto significa que la repetición de lo real, de lo rechazado en lo simbólico, no cesa de no escribirse: en cierto modo, ese feudalismo cuyos rasgos algunos detectan en la sociedad y cultura capitalista neoliberal pareciera ser un retorno más del lado del *automaton* (Lacan, *Seminario 11*, 61 y ss.).

Lo que resulta más subrepticio en la sociedad actual es cómo o hasta qué punto lo real, como repetición, involucra la insistencia de un tipo de autoridad tradicional, una modalidad paterna ‘feudal’. Para Žižek, se instala aquí una problemática que tiende a limitar la libertad de elección o, en todo caso, cuestiona ciertas salidas que se ofrecen como solución, entre ellas, según mencionó, incluso sostenida por lacanianos un poco trasnochados, la que promociona regresar a la autoridad tradicional tal ‘como era ejercida en el pasado’; similarmente, se observa el mismo tipo de dinámica en los movimientos raciales o indigenistas que proponen retomar sus raíces culturales de un pasado supuestamente auténtico y libre, prefeudal o precolonial. El problema con estas propuestas es, además de involucrar un imaginario conservador, que escapan a las determinaciones de la subjetividad de la época actual y, según Žižek, que se proponen recuperar lo tradicional paterno o las raíces de una autenticidad pasada desde una imaginarización viciada de subalternidad colonial, demasiado contaminada por la opresión.

La marginación y el rechazo al psicoanálisis se da, para el filósofo esloveno, obviamente desde la derecha política y cultural— la cual puede entenderse fácilmente— y desde la izquierda supuestamente progresista— la cual denuncia el barbarismo actual y favorece posiciones pluralistas y democráticas. Este rechazo del psicoanálisis es, para Žižek, señal de que ambas siguen atrapadas en el ejercicio autoritario, en la medida en que, si bien hay, según esas posiciones, ‘libertad de elección’ de sexo y género, a la vez hay un repertorio de alternativas impuestas por su agenda política, incluso capturadas por formatos jurídicos heteronormativos, como el matrimonio igualitario. Este ejercicio autoritario, además, expresa el miedo de la derecha y la izquierda a la destitución y la emancipación del sujeto que el psicoanálisis precisamente propulsa, a nivel individual y social, sobre todo, en la medida en que el psicoanálisis, a diferencia de otras alternativas terapéuticas, no se define por adaptar

al sujeto a un supuesto Bien del Otro (de la cultura, del Padre, del analista, del partido), ni tampoco— como lo expresó ajustadamente Žižek— como un servicio reparador del sujeto (si algo no funciona, se hace lo que se puede para hacerlo funcionar, para repararlo). El psicoanálisis, por ende, propulsa la invención del sujeto, acceder al saber y al *sinthome*, con todos los riesgos que eso supone, y no quedarse en la restauración de autenticidades o purezas subjetivas o culturales de una etapa supuestamente incontaminada del pasado, imaginadas desde el *síntoma*.

En su libro *Bienvenido al desierto de lo Real*, Žižek trabaja estos temas a puntualidad; desde el comienzo de su texto, afirma que “nuestra propia libertad sirve para enmascarar y sostener nuestra más profunda falta de libertad” (8). La paradoja, según plantea, consiste en que la elección, que debería ser libre, es forzosa: con resonancias kantianas, Žižek señala críticamente esa postulación de que “eres libre de elegir siempre y cuando elijas lo correcto” (8) y, lo correcto, para colmo, es lo universal, según la ética kantiana de las intenciones. Por eso en la charla insistió en cómo en una época como la actual en que estamos manipulados, controlados y vigilados como nunca, imaginamos que estamos en el paraíso de la libertad suprema. Y aquí reaparece la cuestión de la exclusión, del famoso -1: el disidente sexual, por ejemplo, que no participe de la ‘decencia’ burguesa *aggiornada* por las agendas ‘progresistas’ actuales, permanece en un margen de exclusión. La política de la tolerancia conlleva en sí lo peor del sistema patriarcal heteronormativo. Ya Sartre plantea esta circunstancia bochornosa en *El ser y la nada*, cuando menciona el ejemplo del homosexual que, habiendo sido catalogado como ‘pederasta’, resulta ser luego tolerado socialmente; ahora resulta admitido, fuera de la estigmatizaban como pederasta, pero a costa de que oriente su deseo homosexual en el marco de las alternativas admitidas en las agendas sociales. Corre, así, el riesgo de ser lo que no es, si su deseo homosexual se orienta hacia otras posibilidades no contempladas en dichas agendas. Y aunque esa imagen o estereotipo le permitía funcionar con cierto margen de tolerancia social, no obstante, lo hace ser lo que posiblemente no es. ¿Acaso los significantes ‘homosexual’ y ‘gay’ podrían ser equivalentes? Indudablemente, no. Lo gay es el resultado de una lucha a la postre capturada por la tolerancia heteronormativa, no porque condescendiera al goce homosexual, sino porque había que resguardar a como diera lugar la permanencia y efectividad de la propiedad privada. Tal vez esas políticas autoritarias que imponen el famoso “salir del closet” (a veces en su dimensión autoritaria y hasta compulsiva), deberían releer estos tempranos señalamientos de Sartre:

Su actitud [la del homosexual] encierra, pues, una innegable comprensión de la verdad. Pero, a la vez, tiene necesidad de ese *perpetuo renacer*, de esa constante evasión, para vivir: le es preciso ponerse constantemente fuera de alcance para evitar el terrible juicio

de la colectividad. Así, juega con la palabra ser . . . Pero el campeón de la sinceridad no ignora la transcendencia de la realidad humana y sabe, si es preciso, reivindicarla en provecho propio. Hasta usa de ella y la pone en su exigencia presente; ¿no quiere, acaso, en nombre de la sinceridad— por lo tanto, de la libertad—, que el homosexual se vuelva sobre sí mismo y se reconozca homosexual? ¿No da a entender que tal confesión le atraerá la indulgencia? ¿Y qué significa esto, sino que el hombre que se reconozca homosexual no será más *el mismo* que el homosexual que reconoce ser y se evadirá a la región de la libertad y de la buena voluntad? Le exige, pues, ser lo que es para no ser más lo que es. (111)

Leo esta frase final en la cita como: ser gay para no ser más lo que es, es decir, homosexual. Solo se admite un erotismo gay, mientras que otras alternativas libidinales quedan excluidas. Ese ‘perpetuo renacer’ sartreano ya anticipa el ‘inventarse’ del sujeto¹² que Lacan plantea en su *Seminario 23*, en el cual retoma y resignifica el registro imaginario de su temprana enseñanza (el del estadio del espejo), y le otorga ahora una potencia poética como posibilidad ineludible para que el sujeto se emancipe de su alienación estructural al deseo y goce del Otro, causa del malestar que lo habita. Y, por ello, Lacan— insisto— ya señalaba desde el *Seminario 11* cómo “separarse” (del lat. *separare*) del Otro hace constelación con *se parare*, del latín *se parer*, es decir, parirse a sí mismo (221): sentido pleno, si se quiere, de la destitución subjetiva y que, si esto supone un suicidio del sujeto para renacer y reinventarse,¹³ si constituye un ejercicio de su libertad para hacerlo, es también aquello que esperanzadamente la izquierda desea para las comunidades alienadas y oprimidas, en todas las clases, todas las razas, todas las alternativas de género sexual.

Destitución subjetiva y memoria

Habría que preguntarse, entonces, cómo ha pensado el feminismo la destitución subjetiva emancipatoria o si, en cambio, se ha quedado dentro de los marcos de la transgresión rebelde o revoltosa, no siempre revolucionaria. El cambio a nivel de la subjetividad individual o social no puede concebirse solo en términos ‘reformistas’ como sustitución de una máscara identitaria por otra (“ser lo que es para no ser más lo que es”), y menos aún en la elección de una identidad a partir de una paleta de colores, máscaras y disfraces autorizados de antemano, que el sujeto podría cambiarse a gusto de su voluntad (y tal vez en contra de su deseo inconsciente mismo). El cambio, para serlo efectivamente, el cambio debe afectar al sujeto a nivel de la estructura libidinal, como producto de la historización de su pasado, por otra parte siempre reactivada e infinita. En efecto, Lacan afirma que

“La historia no es el pasado. La historia es el pasado historizado en el presente, historizado en el presente porque ha sido vivido en el pasado” (*Seminario 1*, 27). Ese cambio incluye su memoria, los residuos de su identidad previa a nivel del Yo Ideal y del Ideal del yo, y la estructura misma de su subjetividad (neurosis, perversión o psicosis). La memoria, según Lacan y hasta según el “Block Mágico” freudiano, no es un depósito de capas arqueológicas, sino que es una elaboración discursiva del pasado del sujeto como historización que se rehace permanentemente. La destitución subjetiva— a diferencia del suicidio— no significa la borradura o liquidación de ese pasado y, por lo tanto, no significa la cancelación del Otro y menos la del Padre. En la destitución subjetiva se espera que el sujeto acceda a la inexistencia del Otro, pero sin dejar de servirse de él. Ocurre algo similar a nivel de las fórmulas de la sexuación: no importa cuán lejos pueda llegar el sujeto en sus excesos de goce por el lado de La Mujer; lo cierto es que, si quiere sostener la función vital y continuar siendo sujeto de deseo, debe evitar la letalidad del goce extremo; esto es, tiene que retornar -inventado o no—, a la función fálica reguladora del lazo social. Si ese vuelo hacia lo femenino, hacia el campo de los goces, le ha permitido emanciparse del Otro, cabe la posibilidad de que ese retorno transforme, modifique y hasta revolucione la consistencia de la función fálica previa, causa responsable de sus malestares.

La destitución subjetiva, entonces, no significa una cancelación de lo simbólico y una borradura de las marcas de los Nombres-del-Padre, a la manera de un borrón y cuenta nueva de la memoria, como si se tratara de instalar una *tabula rasa* para el famoso ‘hombre nuevo’ (*perinde ac cadaver*, disciplinado como un cadáver, como aspiraban los jesuitas de la Compañía de Jesús) y luego imaginado por los líderes de los *sixties*, quienes, como el Che Guevara, reescriben lo real de las *Instituciones* y de la famosa “Carta de la obediencia” de Loyola a pie juntillas. Ese ‘hombre nuevo’ era imaginado como un robot obediente y presentado como modelo para una sociedad supuestamente *uniformada más que igualitaria*. El sujeto ‘nuevo’, inventado, que emerge de la destitución subjetiva, al confrontarse con la inexistencia del Otro, no equivale al ‘hombre nuevo’ de la izquierda sesentista, y se caracteriza no por la obediencia que lo exime de responsabilidades, sino justamente por la responsabilidad frente a sus actos. El sujeto emancipado carece de garantías en el Otro al momento de su acto. Ya no hay modo, pues, de ampararse en justificaciones atribuidas al Otro o a la obediencia debida, la cual, tiene— como ya vimos— una larga historia, sobre todo en el cristianismo, a partir de esa famosa “Carta” de Loyola de 1553 a los estudiantes de Coímbra, donde ese diseño verticalista y autoritario fungió más tarde a lo largo de la historia y sobre todo durante los *sixties* como modelo de las diversas organizaciones de izquierda (partidistas, guerrilleras, teatrales, etc.). En ese diseño autoritario, el sujeto siempre puede excusarse de sus actos en el Otro superior,¹⁴ de modo que está— si puede decirse así— inhabilitado

estructuralmente para hacer un acto, quedando en mero hacedor de acciones como instrumento del Otro, a la manera de la perversión, un mero objeto obediente al servicio del Otro, al que pretende, por lo demás, dar existencia.

Este encuadre verticalista y autoritario ignaciano adoptado por las organizaciones políticas (más tarde explorado por Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo* para las órdenes religiosas y militares) da lugar a otra paradoja: allí donde se pretendía y pretende concientizar sobre la opresión, donde se proponía liberar al sujeto, se promovía (y sigue promoviendo) su sometimiento mediante la producción de su ceguera respecto a su goce y su deseo; el sujeto deviene objeto a partir de su obediencia acrítica al superior, esto es, su alienación a los mandatos— en su mayoría letales y superyoicos— de la “autoridad” jamás cuestionable y sistemáticamente incuestionada.

Por ende, la destitución subjetiva no supone un ciego y oscuro salto de sustitución entre el sujeto que era y el que se (re)inventa: como para los presos del apólogo lacaniano del “Tiempo lógico”, se necesita tiempo para ver y para concluir, pero sobre todo tiempo para comprender. En América Latina, por ejemplo, Paulo Freire se orientó precisamente hacia la pedagogía del oprimido como momento de concientización para dejar advenir la revolución anticapitalista y anticolonial. Su pedagogía se presentaba como una propedéutica, tal como el Teatro del Oprimido de Augusto Boal. Ello significó para Freire salirse del discurso del Amo y del de la Universidad, para dar al oprimido la posibilidad (al menos) del discurso de la Histérica, esto es, cuestionar al Otro para finalmente reinar sobre él (Lacan, *Seminario 17*, 137).¹⁵ Sin llegar al discurso de Analista, Freire apuesta a dar agencia al sujeto oprimido en su propio ejercicio de la libertad; apuesta a esa figura controvertida de la histeria que, por un lado funda al amo, pero, por el otro, lo cuestiona y desestabiliza con sus demandas a fin de sostener un deseo insatisfecho; de ahí que la histeria nos brinde el modelo de un sujeto vivo, disparado al futuro— no necesariamente emancipado— como sujeto de deseo.¹⁶ No es, entonces, para el maestro brasileño una revolución concebida como un salto o golpe político capaz de realizar la sustitución de un sistema opresivo por otro supuestamente más justo y democrático. Freire advertía— como también lo planteará Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra*—, incluso para el caso de un golpe revolucionario exitoso, sobre la incidencia de los residuos nefastos del viejo sistema sobre el nuevo. Hoy sabemos perfectamente cómo operaron esos residuos, casi superyoicos (no solo del superyó moral, heredero del Edipo, sino también y sobre todo del superyó obsceno heredero del Ello) en las revoluciones que podríamos tomar como ejemplo: la Rusa, la Cubana. Esos residuos, al no contemplarse fueron los que llevaron a las peores masacres y genocidios y siguen siendo precisamente los que obstaculizan el éxito de cualquier agenda progresista: bastaría aquí citar el ejemplo del reciente

plebiscito chileno en el cual las mayorías, después de dos años de reclamos y luchas, votaron en contra de la nueva Constitución, elaborada bajo los ideales más caros a la izquierda política. Ese rechazo da cuenta de un real, de un goce, de un síntoma del sujeto oprimido que es necesario elaborar con cuidado. La izquierda lacaniana, por ende, no puede descuidar políticamente la cuestión de lo real y del goce del oprimido, más allá de sus demandas a nivel de lo simbólico y lo imaginario. En este sentido, la relectura de los ensayos de Fanon desde la perspectiva de la última enseñanza lacaniana resulta, amén de lúcida y anticipada, rica en ejemplos para abordar la cuestión del goce en contextos coloniales y neocoloniales.

El peligro, desde la perspectiva del suicidio simbólico o político— provocativamente puesto sobre la mesa por Žižek— resulta precisamente no tanto de no atender al deseo, sino de no trabajar la alienación del sujeto al goce del Otro. Lacan, en el *Seminario 20*, nos propone, por eso, la sustancia gozante, una sustancia ‘novedosa’ propia de lo Real, que se suma a las ya tradicionales de la filosofía: la *res extensa* y la *res cogitans*, que sostienen los otros dos registros. Esa sustancia gozante, afirma Lacan, es seria porque hace serie y, aunque causada por el significante, trastorna la concepción del signo ya realizada por el mismo Lacan en su primera enseñanza donde subvierte la perspectiva saussuriana. Ese momento de pasaje a la concepción peirciana del signo en el *Seminario 20* tiene enormes consecuencias teóricas que no podemos desarrollar aquí; digamos que introduce un significante propio no de la lingüística, sino de la lingüistería (o *lingü/isteria*) lacaniana, donde la resonancia de la *Carta 52* de Freud es notoria.¹⁷ A su vez, el ‘sujeto’ no resulta intocado: ahora tenemos el *parlêtre* y *lalangue*, todo ello para complejizar nuestra aproximación a lo político y a la política. Y es que, nuevamente, ese goce y ese Real constituyen aquello éxtimo que habita al sujeto y que, al desconocerlo, lo compulsiva a repetirlo. Goce, además, para el cual el sujeto y las mayorías no siempre parecen tener un ‘deseo decidido’ que las incline a enfrentarlo con todos los riesgos y peligros que ello implica, aceptando en cambio agendas tímidas, reformistas, menos riesgosas que no amenacen su zona de confort. El trabajo político con la destitución subjetiva no se da de un solo golpe, como el suicidio; es— como bien lo ha planteado Alemán para lo emancipatorio, siguiendo a Lacan— un proceso infinito, un ‘suicidio’ diario, ético, del sujeto frente al modo de goce del Otro y a su separación en beneficio de acceder a su propio modo de goce singular. Y esta destitución subjetiva, como acto permanente e infinito— como ya lo hemos expresado—, significa que el sujeto, separado del Otro, asume ahora por su propia cuenta y responsabilidad las consecuencias de su acto, cualquiera sea éste en tanto ejercicio de su libertad.

El rechazo del psicoanálisis— aludido por Žižek en su charla— constituye aquí el punto clave para entender cómo las nuevas identidades y subjetividades a disposición del sujeto en el período

histórico que le toque vivir, por más transgresivas que resulten para el sistema capitalista patriarcal heteronormativo, terminan siendo capturadas y hasta canibalizadas por él bajo etiquetas ya muy desgastadas, incluso para la mismísima ‘decencia’ heterosexual. Alemán ha planteado cómo los gobiernos populares y la democracia misma termina siendo acorralada por la ultraderecha neoliberal, al punto que deja un margen de elección mínimo y forzado:

De este modo, se confirma la verdadera consecuencia que ha tenido la caída del paradigma revolucionario en el campo político, social y económico: establecer una realidad donde solo disputan una derecha neofascista y neoliberal con una derecha conservadora, democrática y con buenas intenciones tratado de sostener una suerte de keynesianismo inclusivo o paliativo. Esta elección forzada, si no se elige el giro conservador del espacio popular, la ultraderecha puede terminar adueñándose de todo. Si se elige el giro conservador, aunque se frene el ascenso de la ultraderecha, en un tiempo relativamente rápido se produce una gran decepción porque no se producen las esperadas transformaciones que tengan un alcance efectivo y esto, finalmente, puede dar lugar a un nuevo impulso de la ultraderecha. (12)¹⁸

La izquierda lacaniana, frente al factor letal de este dilema descrito por Alemán, se confronta con un desafío enorme y urgente: en primer lugar, con las izquierdas tradicionales, históricas u ortodoxas, por llamarlas de alguna manera, que siempre ha despreciado la batería conceptual del psicoanálisis y carecen de la apertura necesaria para evaluar el potencial político de los conceptos psicoanalíticos; su horror al inconsciente las ha dejado al margen de los desarrollos más radicales del siglo XX y de lo que va del siglo XXI. En segundo lugar, el desafío que supone intervenir ya no entre la izquierda y la derecha políticas, sino en las dos brechas que Alemán insinúa: por un lado, entre derecha moderada y ultraderecha fascista y, por otro, entre ambas derechas y los movimientos y gobiernos progresistas nacionales y populares. Resulta indispensable y urgente la invención de tácticas y estrategias que, implementadas por militantes y partidos que se involucren en el psicoanálisis, permitan el despliegue de una política que supere los viejos debates de esa izquierda ortodoxa, avejentada, a fin de lograr impedir el “crimen perfecto” neoliberal. Es esperable que esas prácticas de movilización vayan más allá de las protestas espontáneas y, como han señalado varios críticos, sin líderes consagrados por la tradición— pienso en el caso de Chile con los movimientos que llevaron al proceso y rechazo de la Nueva Constitución, o como pareciera ocurrir en los presentes movimientos de insurgencia en Perú—¹⁹ y apunten programáticamente a favorecer procesos emancipatorios fuera de los esquemas

paternalistas o, como planteó Žižek en su charla, con la invención de nuevas paternidades y, tal vez, maternidades.

Así, la destitución subjetiva implica una posibilidad política para el porvenir en el campo popular siempre y cuando no adquiera el carácter de “educación bancaria” a cargo de la izquierda, tal como lo planteó Freire, asumiendo posiciones de adoctrinamiento verticalista, en la versión del discurso del Amo o del discurso de la Universidad. Los sectores populares deben participar de un trabajo con el pasado y las causas de su malestar, pero debe ser alentado y realizado desde la perspectiva, al menos, del discurso de la Histórica y orientándose— tal vez vía la histerización—a la historización, tal como el psicoanálisis y Lacan la plantearon y a la que hicimos referencias más arriba. Es importante evitar esos intentos siempre fallidos de establecer versiones supuestamente objetivas o fidedignas de la realidad, a la manera del discurso de la historia tradicional. Historizar el pasado debe ser una tarea permanente, cotidiana, a cargo del sujeto o la comunidad en su posición de agente, y no como acatamiento pasivo de ideales o mandatos elaborados por supuestas izquierdas lúcidas. Corresponde a la política como praxis asumir las consecuencias sociales y culturales que deriven del ejercicio de la palabra de las mayorías.²⁰ De lo contrario, si se cede al avance del neoliberalismo y la ultraderecha, si no se logra inventar un tipo de superación de las democracias formales y representativas, hoy totalmente corrompidas, el porvenir se verá cancelado de antemano, deglutido por el capitalismo neoliberal y fantaseado o espectacularizado bajo ese carácter siniestro manifiesto en los fanatismos religiosos extremos. Si el psicoanálisis tiene un componente político radical, ese componente no es otro que aquel que, por un lado, se debate e interviene entre la alienación del sujeto al goce del Otro y, por otro, apunta a la separación de ese sujeto; esto es, apunta a la singularidad del deseo y modo de goce de cada sujeto, uno por uno, lo cual, como se puede ver a simple vista, es aquello que desborda la ciencia y las tecnologías (e incluso el ejercicio tradicional de la política).

El psicoanálisis trabaja para obstaculizar, no la ciencia y la tecnología, sino la complicidad del capitalismo con estas, a partir de su dinámica perversa y sus aparatos de control y vigilancia que, obviamente, no pueden prescindir de ellas. Esa complicidad se instala sobre todo a nivel de los rasgos más notorios de la función fálica: la universalidad, la generalidad, la predictibilidad y calculabilidad de los comportamientos sociales, necesarios para hacer efectiva la manipulación y promoción de los deseos y de demandas artificiales. El psicoanálisis sale al paso con la singularidad, con el inconsciente transindividual de Lacan (que no es el inconsciente colectivo), con su aquí y ahora, todo lo cual se les impone a las ciencias como un real imposible e irreductible a sus formulaciones. Žižek se interroga en la posibilidad de universalizar el suicidio simbólico o político: esa es su más rotunda provocación,

porque nos invita a interrogarnos sobre cómo trabajar políticamente la consistencia misma del psicoanálisis: la singularidad del sujeto en su proyección hacia aquello que Alemán ha designado como el Común.

Se entiende, entonces, que sea por la vía de la singularidad que la izquierda lacaniana apueste a promover la destitución subjetiva como un modo de emancipación del sujeto frente a su captura por el deseo y goce del Otro. Y esto significa revisar todas las prácticas de movilización política, de todas sus tácticas y estrategias del ejercicio de la política tradicional. Retomemos aquí la pregunta: ¿es la destitución subjetiva un suicidio simbólico liberador o emancipador? Indudablemente lo es; por ello es eminentemente político, como quiere Žižek. Sin embargo, si se admite al suicidio como un acto del sujeto (acto en el pleno sentido lacaniano), la pregunta es si ese suicidio constituye el ejercicio de la libertad del sujeto, libertad de vivir y/o de morir, pero sobre todo libertad de vivir ‘libremente’, esto es, separado del goce del Otro, sin garantías. Nos topamos nuevamente con las permanencias de aquellos factores simbólicos más ancestrales, no solo capitalistas capaces de obstaculizar los procesos emancipatorios, potenciando las defensas, el hostigamiento del sujeto consigo mismo y la reacción terapéutica negativa: me refiero a esas marcas atávicas del patriarcado, del machismo, del racismo, de la xenofobia y la homofobia, etc., muchas de ellas inmiscuidas como ideales hasta en algunos discursos progresistas, como ese ‘free choice’ que Žižek planteó en su consistencia cínica. Estas permanencias o huellas son aquellas marcas de la *lalangue* y del Ello (‘el farfullar de los ascendientes’ o esa ‘herencia arcaica’ que tanto preocupaba a Freud) que flotan y habitan con representaciones ambiguas y confusas la memoria del *parlêtre*.

Liberación y emancipación: ¿cómo pensar la revolución?

Interrogarse, pues, sobre la destitución subjetiva nos conduce otra vez a la cuestión de la autoridad, del Padre o, mejor, de los Nombres-del-Padre y, a la postre al sinthome, como lo que anuda los registros en el Borromeo. ¿Puede suceder un corte revolucionario, de una sola vez, con el pasado y que borre la memoria? ¿Podría el sujeto realmente liberarse del Padre? Puede, sin duda, emanciparse del Otro, pero ¿podrá hacerlo a nivel de los Nombres-del Padre? Sobredeterminado por su alienación al Otro, condición estructural sin la cual la cría humana no podría nunca devenir un sujeto, queda sin embargo en cuestión si esa sobredeterminación estructural puede ser radicalmente eliminada, cancelada, ‘deleted’, de la vida del sujeto, en suma, si la emancipación podría ser completa: emancipación del Otro y del Padre. La respuesta es que, además de ser infinita y constante, la emancipación no puede nunca orientarse a un ideal que vele la castración. Ahora comenzamos a

entender por qué es importante remontarse a la genealogía de estos dos términos tan recurridos en el discurso político: liberación y emancipación, porque ya vamos comprendiendo que no son ni sinónimos ni tampoco equivalentes en los andamiajes teóricos que los sostienen. Se abre así un campo de debate de suma importancia para el establecimiento de tácticas y estrategias políticas de una izquierda que no margine al psicoanálisis.

Liberarse del Padre o los Nombres-del-Padre supondría, como parece que está ocurriendo hoy— a la manera de un revival de los *sixties*— abrir la caja de Pandora del deseo de la Madre Primitiva. Y esto propone que la izquierda lacaniana se enfoque en revisar los tratamientos freudianos y lacanianos de esa etapa calificada de “preedípica”. Por eso, me inclino a explorar políticamente en el futuro la dimensión psicoanalítica de lo presimbólico, en Freud y en Lacan, al menos a partir de su *Seminario 4* y sobre todo en relación a la forclusión del Nombre del Padre en la psicosis, sea la clásica o las neopsicosis, la cual, como mencionamos más arriba, parece ser a donde se dirige la economía libidinal neoliberal. Como siempre en psicoanálisis, conviene operar con el *après-coup*: leer desde la ultimísima enseñanza lacaniana sus primeras etapas, leerlas no como etapas cronológicas, sucesivas que se estarían superando una a la otra, sino a la manera de una espiral, donde la línea ampliada pasa por las mismas zonas y las integra y resignifica.

La cuestión del devenir objeto del sujeto en el neoliberalismo pareciera estar ligada no solamente a los procesos de exclusión que se están incrementando actualmente a todo nivel (racial, sexual, étnico, etario, etc.), sumados a una generalización social delirante, sino también a los procesos de animalización de los seres humanos (la ‘nuda vida’ de Agamben), a los que se pretende encorsetar por medio de la robotización de las masas. Entiendo que el agregado del seudodiscurso capitalista que Lacan hace a sus cuatro discursos, pareciera estar en esta dirección, en la medida en que, si los discursos son formas que adquiere el lazo social, el discurso capitalista opera para desintegrar ese lazo y, en consecuencia, provoca el peligro de un sujeto objetivizado, individualista, manipulado en sus modos de goce, lanzado pulsionalmente a un ‘todos contra todos’, a la vez que despliega una anarquía por el lado de La Mujer— peligrosa incluso para el capitalismo y el mismo fascismo—, sin retorno posible a una función fálica transformada, renovada, *inventada* humanamente como efectos de la destitución subjetiva emancipatoria que, aunque el Otro no exista, no puede prescindir de él si quiere precisamente sostener la continuidad y existencia de una sociedad humana. Entendemos aquí por qué en su charla Žižek rechaza la destitución subjetiva que algunos lacanianos promueven como retorno a una función paterna tradicional, no renovada, no (re)inventada.

Las propuestas sociopolíticas culturales de los *sixties* insistían en la liberación; su propuesta, al menos para los países latinoamericanos, se elaboró como Teología de la Liberación y, en el campo más ‘científico’, como Teoría de la Dependencia. Fue su manera de pensar la descolonización y el modo de imaginar la revolución para alcanzar la soberanía y autonomía plenas a nivel socio-político y cultural. Su discurso abunda en oposiciones binarias, siendo la de opresor vs. oprimido/colonizador/colonizado la base de su andamiaje nocional, lo cual limita la perspectiva; Lacan siempre recordaba que hay que plantearse siempre la terceridad, y hasta la intervención de cuatro. Los textos de la época descuidan que, entre el opresor y el oprimido está el Otro simbólico, que supera la simple referencia al sistema capitalista. Fanon, a pesar de insistir en *Los condenados de la tierra* acerca del carácter maniqueo del mundo colonial, no deja de apreciar cómo “el maniqueísmo primario que regla la sociedad colonial se conserva intacto en el periodo de descolonización” (44), tesis que luego podemos encontrar desarrollada desde el discurso histórico, por ejemplo, por Tulio Halperin Donghi, en su libro *Histórica contemporánea de América Latina*, cuando sostiene cómo, a pesar de los esfuerzos emancipatorios en los movimientos independentistas de la región, se pasó de una situación colonial, ya no a una liberada y soberana, sino a un régimen neocolonial, donde la presencia del Otro metropolitano y su legado colonial han dejado huellas difíciles de remover en todos los aspectos sociales: políticos, económicos, financieros, culturales, etc. La presencia del Otro, sin embargo, no ha escapado a la mirada de los héroes, tal como se puede leer en los textos independentistas de los siglos XVIII-XIX hispanoamericanos que, curiosamente, aunque a esos héroes los calificamos de ‘libertadores’, solamente hablaban de emancipación.

En efecto, la palabra ‘emancipación’ también estuvo ligada en aquellos siglos a los reclamos de independencia, autonomía y soberanía; fue la palabra clave a la que recurrieron los líderes independentistas, la mayoría de ellos con origen en las burguesías criollas, y también muchos de ellos instruidos incluso en Europa. Sin embargo, como puede leerse en los textos de, por ejemplo, Simón Bolívar, de Francisco de Miranda o más tarde en José Martí, la emancipación o independencia se abordaba fuera de la oposición binaria mencionada más arriba: en efecto, había un tercero, un Otro simbólico ineludible, del que no había posibilidad de liberarse o, al menos, frente al cual nunca alentaron otras alternativas: me refiero obviamente no al Otro metropolitano opresor, sino al lenguaje como Otro simbólico. El mismo Fanon, en *Piel negra, máscaras blancas* (1952), se confronta con este tema desde el capítulo inicial del libro titulado “El negro y el lenguaje”; explora allí las múltiples paradojas y conflictos relativos a la lengua a nivel de la subjetividad individual y social en un contexto de colonización. “Hablar— escribe Fanon— es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de

tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización” (49), lo cual lo lleva a afirmar “que sólo una interpretación *psicoanalítica* del problema negro puede revelar las anomalías afectivas responsables del edificio complexual” (44, el subrayado es mío). A Fanon no le escapa, como vemos, lo que Lacan desarrollará en términos más puntuales como ‘lógica del significante’, es decir, el hecho de que es el significante el que hace marca indeleble, alienando (y a la vez produciendo) al sujeto al deseo y al goce del Otro (en el caso colonial, el Otro opresor metropolitano), mortificando al organismo para producir un cuerpo trinitario (RSI)— en consonancia con el discurso del Amo hegemónico/colonial. Así, resulta claro que lo político ya no puede escindirse de los conflictos que esa operación acarrea a nivel de la subjetividad individual y la de la época. En situación colonial, hay que emanciparse, descolonizarse, y hay que hacerlo en la lengua del dominador, con sus múltiples determinaciones y consecuencias culturales. En el caso de Latinoamérica— como lo detalla Fanon para el caso africano— no había, pues, posibilidad de ‘liberarse’ del Amo, si todavía se arrastraban las marcas simbólicas de su dominación lingüística que, por otra parte, definía los términos— léxicos, gramaticales y, por ende, pulsionales— que habitaban éxtimamente al colonizado. Una vez más, el ‘free choice’ estaba pautado por las alternativas simbólicas del lenguaje. El mismo Bolívar, en su “Carta de Jamaica” (1815), afirmaba que “aunque el lazo que la unía [a la América] con España está cortado”, todavía persiste un “principio de adhesión” tanto en los independientes como en los tiranos, esto es, marcas, residuos, “vestigios” que perviven en el criollo, no solamente la lengua y la religión, sino también el derecho y hasta los vicios:

El hábito a la obediencia; un comercio de intereses, de luces, de religión; una recíproca benevolencia; una tierna solicitud por la cuna y la gloria de nuestros padres; en fin, todo lo que formaba nuestra esperanza nos venía de España. . . . nosotros, que apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue, y que por otra parte, no somos indios,²¹ ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país, y los usurpadores españoles; en suma, siendo nosotros americanos por nacimientos, y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar estos a los del país, y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado. (68)

Se entiende, entonces, que ‘emancipación’, término fundamentalmente jurídico, que señala la mayoría de edad del hijo y la caducidad de la patria potestad, fuera el apropiado para apuntalar los proyectos emancipatorios e independentistas en los diversos países de América Latina: “las provincias americanas se hallan lidiando por emanciparse”, escribe Bolívar (84). Francisco de Miranda no deja de

utilizar ‘emancipación’ a cada paso en sus escritos. Emancipación, pues, no significa liberarse del Padre: “Los Estados americanos— sostiene Bolívar— han menester de los cuidados de gobiernos paternos que curen las llagas y las heridas del despotismo y la guerra” (78), ya que no “Se puede concebir que un pueblo recientemente desencadenado, se lance a la esfera de la libertad, sin que, como a Ícaro, se le deshagan las alas y recaiga en el abismo” (79). La revolución irrumpe casi como un trauma pulsional: “amenazados por la anarquía, a causa de la falta de un gobierno legítimo, justo y liberal, nos precipitamos en el caos de la revolución” (77).

Esa emancipación adviene como una necesidad imperiosa frente al caos revolucionario, en la medida en que precisamente la revolución no irrumpió como corte abrupto de sustitución de un sistema por otro, sino como un cambio abrupto, un ciego salto al vacío— una revuelta y una rebeldía, si seguimos a Octavio Paz. Ese salto dejó abiertas diversas alternativas de una emancipación descolonizadora que ahora se tornaba en un hecho irreversible. Los remanentes de la conquista y colonización no podían eliminarse de un plumazo y esta circunstancia era la que complicaba la constitución de las naciones en su organización política: ¿monarquías absolutas, repúblicas representativas, monarquías constitucionales? Bolívar, como otros, evaluaban los diversos modelos posibles— europeos o estadounidenses, esto es, de los colonizadores— para la arquitectura política, legislativa y jurídica de sus naciones; se trataba de un largo y dificultoso proceso habida cuenta de la diversidad de cada región de la América hispana. Se instalaba aquí la misma paradoja que ya vimos con la lengua: había que emanciparse organizándose, pero eso solo parecía ser posible alienándose a modelos de organización política del dominador. No hubo reinención y la supuesta libertad o ‘free choice’, como lo planteó Žižek, ocultaba el hecho de que estaba pautada por la autoridad del amo colonial y se la pensaba desde esa posición contaminada. La emancipación se les presentaba como un proceso a largo plazo, una permanente destitución subjetiva que no podía eludir al Otro europeo y norteamericano, si se pretendía la inserción de la región en la economía capitalista mundializada, a la vez que se aspiraba a la soberanía y a una nación democrática e igualitaria que evitaran— según Bolívar— “caer en anarquías demagógicas o en tiranías monócratas” (81): “nosotros esperábamos con razón que todas las naciones cultas se apresurarían a auxiliarnos . . . ¡cuán frustradas esperanzas! No sólo los europeos, pero hasta nuestros hermanos del Norte, se han mantenido inmóviles espectadores de esta contienda” (71). Solamente, según Bolívar, queda el Otro supremo, Dios, “la retribución divina” para que les conceda a los pueblos americanos su deseada independencia.

La otra dificultad que Bolívar no descuida es precisamente la del Deseo de la Madre y la de los Nombres-del-Padre: por un lado, se refiere a España como el S_1 , esa “desnaturalizada madrastra”, y

por otro, todavía más complicado, cómo esta sostuvo a los pueblos americanos en un infantilismo patológico que no los capacitó para el ejercicio de la administración política, jurídica, económica y financiera, que los desamparó incluso del S₂, el significante del saber:

Se nos vejaba con una conducta que, además de privarnos de los derechos que nos correspondían, nos dejaba en una especie de infancia permanente con respecto a las transacciones públicas. Si hubiésemos siquiera manejado nuestros asuntos domésticos en nuestra administración interior, conoceríamos el curso de los negocios públicos y su mecanismo. (Bolívar 74)

Resulta interesante que, frente a la propuesta emancipatoria, que supone siempre la mayoría de edad del sujeto para hacerse responsable de sus actos y administrar su ‘libertad’, Bolívar señale precisamente la inmadurez o incapacidad de los pueblos latinoamericanos para administrarse y afrontar responsabilidades con eficacia. Como puede verse, la organización de los Estados implicaba un peligro que ya no era el suicidio simbólico y político como destitución subjetiva, sino un suicidio real de los pueblos. Si no se contaba con los apoyos de los colonizadores externos no hispanos, si España misma pretendía reconquistar sus colonias en un momento de completa crisis económica, financiera y política, a esto se sumaba la incapacidad de los pueblos de administrarse y, de poder hacerlo, no les quedaban otras alternativas que alienarse a las propuestas basadas en modelos extranjeros, de los colonizadores europeos y estadounidenses. Con una población inexperta (infantilizada) en todos los planos administrativos, con una historia de servidumbre brutal, limitados a ser “simples consumidores” obedientes, poco se puede contar para tener una república democrática, libre y soberana. Los pueblos latinoamericanos debían ser como los colonizadores para no ser más lo que eran.

Casi reproduciendo la perspectiva de Le Boétie respecto de la libertad y la servidumbre voluntaria (Geirola 2022b), Bolívar afirma que “El alma de un siervo rara vez alcanza a apreciar la sana libertad; se enfurece en los tumultos, o se humilla en las cadenas” (83). Ninguno de esos siervos, según su perspectiva, aspira a obtener la libertad. Se suma a este panorama desolador y poco prometedor, la falta de unión entre los criollos de las diversas regiones de la América hispana. De allí que Bolívar, tal como lo manifiesta en esta famosa Carta, asuma una posición bastante pesimista sobre el futuro de Hispanoamérica:

las instituciones perfectamente representativas no son adecuadas a nuestro carácter, costumbres y luces actuales . . . En tanto que nuestros compatriotas no adquieran los talentos y las virtudes políticas que distinguen a nuestros hermanos del Norte, los sistemas enteramente populares, lejos de sernos favorables, temo mucho que vengan

a ser nuestra ruina. . . . Los Estados americanos han menester de los cuidados de gobiernos paternales que curen las llagas y las heridas del despotismo y la guerra . . . No convengo en el sistema federal entre los populares y representativos, por ser demasiado perfecto y exigir virtudes y talentos políticos muy superiores a los nuestros; por igual razón rehúso la monarquía mixta de aristocracia y democracia que tanta fortuna y esplendor ha procurado a Inglaterra. (78 a 81)

Frente a esta evaluación panorámica, agravada por la ineficacia y la falta de experiencia administrativa de los ‘siervos’, Bolívar concluye que a las naciones americanas solamente le quedaba a su favor un resto, una especie de semblante del objeto *a*: la Naturaleza, con su materialidad bruta de materia prima, único recurso del cual partir, incluida la ‘animalizada o infantilizada’ población misma en este rubro:

¿Quiere V. saber cuál era nuestro destino? Los campos para cultivar el añil, la grana, el café, la caña, el cacao y el algodón; las llanuras solitarias para criar ganados; los desiertos para cazar las bestias feroces; las entrañas de la tierra para excavar el oro, que puede saciar a esa nación avarienta. Tan negativo era nuestro estado que no encuentro semejante en ninguna otra asociación civilizada, por más que recorro la serie de las edades y la política de todas las naciones. Pretender que un país tan felizmente constituido, extenso, rico y populoso, sea meramente pasivo ¿no es un ultraje y una violación de los derechos de la humanidad? Estábamos, como acabo de exponer, abstraídos y, digámoslo así, ausentes del universo cuanto es relativo a la ciencia del gobierno y administración del Estado. (75)

Y, desde la perspectiva histórica actual, vemos que no es casual que más tarde se produzca un movimiento de destitución subjetiva realmente emancipatoria o, por lo menos, más radical, cuando se afecte el registro simbólico del lenguaje: se trata de un proceso de separación como acontecimiento poético, literario, estético y político-cultural de enormes ramificaciones y repercusiones: me refiero al Modernismo de Rubén Darío. Se abre aquí otro capítulo que no podemos desarrollar aquí.²²

Si hoy necesitamos discernir la emancipación, como resultado de la destitución subjetiva de raigambre lacaniana, de la emancipación política del XVIII y XIX, tenemos que repensar el estatus mismo de la revolución: para los movimientos independentistas que culminaron en las naciones que hoy conocemos en América Latina, había, si seguimos la propuesta de Jacques-Alain Miller en su *Política lacaniana*, una base ética kantiana del acto revolucionario: la ética kantiana en tanto ética de las intenciones. La solidez ética de los héroes de las independencias estaba atravesada por la intención emancipatoria, que justificaba todos los medios y suponía el sacrificio personal en nombre de una

moral universal en beneficio de la constitución e independencia de la Nación. Estaba allí en juego un ‘deseo decidido’— como quería Lacan para todo aquel que quisiera iniciar un tratamiento analítico. La Nación emancipada constituía el objeto del deseo, pero como *meta*, no como *causa*. Y el acto emancipatorio, por ende, se justificaba a sí mismo en esta ética sacrificial que, como dijimos, estaba impedida de un suicidio simbólico y político a nivel de la lengua, de lo simbólico colonizador. Esa pervivencia simbólica es lo que permite entender que no se haya nunca perdido la relación con España o Portugal, que incluso se hayan mantenido los intercambios con la siempre omnipresente y querida Madre Patria y, a nivel del significante, aunque con sucursales locales, con la autoridad de la Real Academia Española.

La destitución subjetiva lacaniana, en cambio, responde a un acto concebido y realizado dentro de la ética de las consecuencias, tal como Jacques-Alain Miller la ha definido: “Opongo entonces, la ética de la buena intención, que no es freudiana, a la ética de las consecuencias, que juzga el acto, el estatuto y su valor, a través de sus consecuencias. Pasa en seguida a la política porque incluye al Otro” (*Política lacaniana* 99). Y esto supone que la emancipación tampoco puede prescindir del Otro, pero, a diferencia del XVIII y XIX, en la que todavía estaban vigentes para los independentistas los modelos de libertad y democracia foráneos con los que podían identificarse, hoy— y también desde los *sixties*— sabemos que ese Otro ya no-existe, aunque no se pueda prescindir de él. Esa no existencia del Otro como tal, pone al sujeto en una dimensión de alto riesgo y peligrosidad, porque es precisamente su misma consistencia subjetiva la que allí se juega, la cual no puede estar identitariamente amparada o garantizada en ningún tipo o estereotipo de perfil preconcebido, justificado o tolerado de antemano, ni siquiera a nivel de presupuestos nacionalistas o, en otros campos, raciales o sexuales.

Lo concreto parece ser que, mientras siguen las identificaciones del sujeto y de la masa a modelos foráneos, tampoco estamos en condiciones de vislumbrar e inventar un mundo nuevo como alternativa para el futuro. Se explica así por qué Žižek culminó su charla apelando a una famosa frase adjudicada a Antonio Gramsci: “El viejo mundo se muere. El nuevo tarda en aparecer. Y en ese claroscuro surgen los monstruos”. Estamos, pues, en el interregno de la plenitud de lo siniestro.

La situación de Hispanoamérica, tal como Bolívar la plantea, no parece haber estado ella tampoco divorciada desde su origen de este interregno signado por la monstruosidad: siempre entre la herencia feudal de la conquista y colonización, con esa irredimible Edad Media que hacía incluso quejarse a Gabriel García Márquez,²³ y la Modernidad concebida y definida con parámetros foráneos, el sueño de la razón no ha dejado de producir monstruos, tal como Goya anticipaba el inconsciente freudiano. Si el psicoanálisis resulta indispensable es precisamente porque es la disciplina que apunta

a descolonizar el inconsciente y emancipar al sujeto de los imperativos del superyó y lo real del Ello. Es, pues, a partir de ese ‘no cesar de no escribirse’ de la repetición, del goce y de lo Real, que conviene pensar el andamiaje teórico que diferencia la liberación de la emancipación— deslindándolas— en relación al Otro, sobre todo al goce del Otro y, además, a la no existencia del Otro, si es que, por un lado, se quiere ligar estas posibilidades a la destitución subjetiva y, por otro, si para debatir el tema de la autoridad en la sociedad contemporánea (del Otro, del Padre y del patriarcado), no se puede eludir incorporar, más allá del sexo y la sexualidad, la elaboración lacaniana de las fórmulas de la sexuación, en la medida en que hay que discernir cómo sobreviviría una sociedad o comunidad disparada hacia el lado de La Mujer, y sin posibilidad de retorno a la función fálica reguladora, la cual no hay que confundir con un retorno al Padre, tal como señaló Žižek, para referirse a ciertos lacanianos que todavía proponen precisamente un retorno a la función tradicional de la autoridad paterna. Si es pensable un retorno emancipado, no es precisamente a la función fálica tradicional (patriarcal) de la cual el deseo propugnaba por alejarse vía la transgresión, bajo cualquiera de sus semblantes (rebelión, revuelta, revolución, etc.).

La “Carta” bolivariana constituye un valioso testimonio de destitución subjetiva: el sujeto de la escritura (que solo apodamos Bolívar por comodidad expositiva, pero que va más allá de la persona del libertador) se confronta con una revolución compulsiva que abre a un proceso emancipatorio condenado al fracaso. Las condiciones desfavorables que se detallan en la “Carta” para la América hispana— la mayoría todavía vigentes— a fin de alcanzar naciones soberanas, democráticas, justas e igualitarias insinúan la necesidad de implementar gobiernos fuertes paternalistas, que en la historia de la región se han dado, desde la derecha y desde la izquierda políticas. La compulsión de repetición de ese trauma de descolonización abrupta y la incapacidad del sujeto para ilusionarse con un futuro esperanzador e independiente nos permite concluir con al menos dos cuestiones: por una parte, que la destitución subjetiva abre a la posibilidad emancipatoria pero, por otra, abre también a las dificultades para reinventar al Otro, sin el cual, las consecuencias son ceder a la repetición como *automaton*: regreso a la dependencia, a la servidumbre, a la obediencia. La destitución subjetiva, trabajando con los residuos de los Nombres-del-Padre, no puede retornar al sujeto a instalar aquello que precisamente se trataba de ‘revolucionar’. Ni la Patria Grande de Bolívar, ni ‘Nuestra América’ de José Martí, ni el ‘hombre nuevo’ del Che Guevara constituyen soluciones radicales en las circunstancias neoliberales que hoy afectan a nivel global y, por ende, a América Latina. Las identidades y subjetividades que esas soluciones conllevan resultan obstáculos identitarios para la invención emancipatoria del sujeto en esta etapa neoliberal.

Los retornos nostálgicos a esas propuestas obstruyen la posibilidad de reinención latinoamericana en un contexto en donde de lo que se trata— como Žižek planteó en su charla apelando a Malcom X— es precisamente de esa X, una identidad nueva imaginada, inventada radicalmente, “ser lo que no somos”, esto es, inventar esa X desde y en el transcurso de una operación emancipatoria que no esté capturada y elaborada a partir de la posición de identidad subordinada, colonizada, que se quiere superar. Es en este sentido que nuestro filósofo esloveno nos invita a considerar un suicidio simbólico como suicidio político. La dificultad de implementación de esta provocación consiste en si y cómo sea posible la universalización de dicho suicidio, cuando partimos del psicoanálisis, disciplina que se sostiene en la singularidad del sujeto, en el caso por caso. Particularmente, porque, como Lacan afirma en el *Seminario 21*, “no hay esperanza en común” (Clase del 23 de abril de 1974); si hay esperanzas singulares como construcciones fantasmáticas caso por caso, la dificultad estratégica y táctica a nivel político resulta en saber cómo llegar a ese Común del que nos habla Jorge Alemán, esto es, como provocar una renuncia a la totalidad de una demanda individual en beneficio de una satisfacción parcial desde lo colectivo. Ernesto Laclau ensaya, en su libro *La razón populista*, desde la lógica del significante en Lacan, aquello que él denomina una ‘lógica equivalencial’ de las demandas alrededor de un significante amo en el que puedan éstas converger y negociar los reclamos individuales.

Obviamente, queda claro que el psicoanálisis no se limita al individuo. Freud mismo se ocupó de pensar las posibilidades del psicoanálisis en el campo de la cultura y del malestar en la cultura. Me ha parecido que esta dificultad de universalización del suicidio político y simbólico fue la provocación mayor que rescato de la charla de Žižek. Va de suyo que, para una política emancipatoria pensada en estos términos psicoanalíticos, donde más que reinventar haya que inventar esa X, esa nueva identidad no debe estar contaminada de los paradigmas imaginarios y simbólicos sostenidos en los Nombres-del-Padre de la tradición histórica, la cual solo insiste en repetir subrepticamente el trauma, lo real, el goce mismo de la servidumbre o de la rebeldía aferradas a viejos ideogramas ya desgastados e ineficaces. ¿Cómo, pues, pasar al Común?

Universalización del suicidio: la cuestión del amor y del Común

Desde el psicoanálisis, particularmente el lacaniano, ese pasaje al Común es pensable por la vía del amor. Žižek, con sutileza, mencionó brevemente en su charla la cuestión del amor, porque la paradoja del amor, además de su carácter ilusorio, imaginario, es que supone la cancelación de toda libertad del sujeto. Enamorarse— tal como señaló Žižek— es un acto de libertad del sujeto que no puede ser

forzado. Y como acto, tiene consecuencias de las que el sujeto debe— incluso a duras penas— responsabilizarse. Recordó, además, que, si en el amor está involucrado el deseo, ese deseo es inconsciente y, por esa vía, de alguna manera puso en tela de juicio la diferencia entre voluntad y deseo. En general, las menos de las veces, quien elige, no sabe lo que desea, aunque tenga voluntad de cambio— de sexo, de gobierno, de pareja, por ejemplo. Enamorarse— como cambiar de sexo o asumir cierto género u orientación sexual— es una elección, pero como toda elección, es inconsciente, esto es, se juega a nivel del saber-no-sabido en la que yace el deseo. Al enamorarse, el sujeto sacrifica su libertad, queda atrapado en los juegos especulares del amor. Se dice que el psicoanálisis ha inventado una nueva forma de amor: el amor de transferencia. El siglo XX, sin embargo, no parece haber tenido éxito en inventar nuevas formas de amor; solamente inventó nuevos modos de acoplamientos sexuales, abrió las compuertas libidinales a diversos modos de elección de sexo y de género, experimentó con prácticas multiculturales para recuperar el cuerpo, lo real, pulsional de un cuerpo que se resiste a la virtualización, tal como Žižek insinúa en *Bienvenidos al desierto de lo Real*. Sin embargo, el siglo XX y lo que llevamos del XXI parecen no haber podido inventar nuevas formas de amor; la crítica de Žižek a la política de los grupos LGTBIQ+ es precisamente esa falta de radicalidad: el ‘free choice’ no oculta su fase autoritaria al permitirle al sujeto una lista de posibilidades de elección, como elecciones políticamente correctas (bi, trans, cross-dressing, no binario, etc.). Entre esas elecciones, la más controversial, pero donde resulta evidente la falta de radicalidad, es precisamente la del ‘matrimonio’ para los disidentes sexuales. Matrimonio, figura jurídica y cultural de referencia patriarcal, pues, como salida supuestamente liberadora, para que el disidente sexual se sienta tolerado por las instituciones heteronormativas, celosas custodios de la propiedad privada.

Lo que nos interesa, para finalizar, es la paradoja— palabra clave en el discurso žižekiano— del amor: por un lado, se presenta como ejercicio de una libertad que, de inmediato y de repente, se cancela a sí misma. Ahora bien: Lacan no dejó de lado la política ni siquiera cuando hablaba del amor: su famoso aforismo “sólo el amor permite al goce condescender al deseo” (*Seminario 20*, Clase 14, 16),²⁴ se presenta como una fórmula que, a su vez, hace puente con los cuatro discursos, en la medida en que todo discurso es, para el psicoanalista francés, un lazo, lazo erótico que— en sus diversas modalidades— de alguna manera involucra la cuestión del goce y del deseo. Recordemos que, al menos para Jorge Alemán y la izquierda lacaniana, el único camino para evitar el “crimen perfecto” del capitalismo es obstruir el avasallamiento del sujeto de deseo, evitando el avance gozoso de la pulsión de muerte. Si deseo y amor juegan en el campo de lo simbólico-imaginario, lo real se pone del lado de otro aforismo lacaniano: “no hay relación sexual”, no hay ni dos que se fusionen en uno, ni proporción

posible de satisfacción entre los partenaires. Si el deseo es la falta, es ese ‘menos’ que dinamiza la vida, ese objeto perdido que se anhela alcanzar y, por ende, que propulsa la transgresión y abre las posibilidades de transformación; el goce, en cambio, siendo también parte de la dinámica de la vida, es el ‘más’ del exceso, menos representable, de renunciadas de satisfacción con orígenes más oscuros; el goce aspira a la completitud, a la fusión, lo más intensa posible, la más definitiva y definitiva con la Cosa, con ese famoso ‘regreso a lo inorgánico’ que Freud— apropiándose de la propuesta de Sabina Spielrein— bautizó como pulsión de muerte. Si el amor es la artimaña fantasiosa y fantasmática capaz de permitirle al goce condescender al deseo, es precisamente por su posibilidad de inventar, imaginar constantemente— metonímicamente— sustitutos para la falta constitutiva del deseo como tal, reorientando cada vez y en la diferencia la potencia compulsiva, repetitiva del goce. Y esa posibilidad de inventar reside en un nuevo imaginario que se define por su consistencia *poética*: si el goce está causado por el significante, Lacan también nos advierte que “el significante es lo que hace alto al goce” (*Seminario 20*, Clase 3, 22). Así, la praxis psicoanalítica se instala, en lo subjetivo y en lo social, como un trabajo emancipador, poético, con el lenguaje y, por esa vía, abre a la posibilidad de transformar lo simbólico.

El significante, entonces, es el capacitado para poner un alto al goce, lo cual abre la dimensión política para obstruir la realización del ‘crimen perfecto’ neoliberal. Se trata de que el sujeto se separe de las garras de goce excesivo y letal con el que la política neoliberal intenta objetivar al sujeto, prometiéndole goces plenos, sin falta, a la vez que insta mediante mandatos imperativos, superyoicos y pulsionales, a convertirlo en un consumidor consumido, reemplazable, desechable, compulsivamente desprendido del lazo social, lazo solo imaginable desde lo erótico. Se entiende, pues, que el amor intervenga aquí precisamente porque se dispara hacia el otro/Otro desde la falta, falta en el sujeto y falta en el Otro/otro. Así, una política que se quiere psicoanalítica orientada a la destitución subjetiva emancipadora no puede descuidar ni la castración, ni la falta, en su compleja tarea de trabajar amorosamente con los fragmentos y desechos, con los restos de las subjetividades desmanteladas y cínicamente ofrecidas como alternativas de elección por el neoliberalismo. Solo el amor en alianza con el trabajo significativo puede poner freno o bloquear la brecha del odio y de la pulsión de destrucción. Pero ese amor— que Nora Merlin denomina “amor político”—, una vez más, constituye el desafío actual en la medida en que hay que inventarlo— no es cuestión de regresar a los modelos amorosos del pasado. Y esto constituye un desafío para el sujeto y desafío también para lo político y la política. Inventar individualmente y a la vez en Común un amor no narcisístico y no fusional; un amor no objetivante, un amor que supere la soledad del sujeto, un amor entendido no como alienación, sino

ejercido en el proceso de separación y en la diferencia respecto del goce del Otro, ambas ineludibles en esa búsqueda con deseo decidido de la destitución subjetiva emancipatoria. Se comprende por qué, frente a estos desmantelamientos neoliberales, hoy— viviendo como estamos en un estado de excepción permanente—se haya comenzado a poner sobre la mesa de los movimientos progresistas y de la alertada academia la cuestión del cuerpo y de los afectos. Giro urgente, necesario y a la vez peligroso en la medida en que repita la actitud de *rechazo* al psicoanálisis.

Notas

¹ La charla por Zoom, hasta donde alcanza mi conocimiento, no está a disposición pública.

² Ver en bibliografía Geirola 2021, 2022 a y b, 2023.

³ En el campo hispano, Ernesto Laclau y Jorge Alemán han impulsado la izquierda lacaniana, mientras que Jacques-Alain Miller y Eric Laurent han puesto énfasis en la política lacaniana. Ambas son aproximaciones que politizan los conceptos elaborados por Lacan. Obviamente, hay otros teóricos (Žižek, Badiou, Stavrakakis, etc.) que han retomado alguna de estas dos vertientes y las han sofisticado según el contexto de sus propias investigaciones.

⁴ Ver “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela” en *Otros escritos*, p. 261 y ss.

⁵ En mi *Teatralidad y experiencia política en América Latina (1957-1977)* y otras publicaciones posteriores he trabajado la complicidad entre la teatralidad del teatro (como una estructura de teatralidad entre otras cinco definidas en una serie lógica) con la dinámica perversa del capitalismo y su teatralidad social extendida. Toda perversión recurre a la teatralidad. Esta complicidad productora de esa ‘realidad otra’ que Žižek menciona en su charla, constituye una realidad virtual, un “fraude escenificado” (*Bienvenidos...* 17), una apariencia carente de sustancia (gozante) no menos imaginaria y fantasmática que la cotidiana (no menos teatralizada, no menos manipulada), que no se confunde con lo Real en sentido lacaniano. Lo Real, con su compulsión a la repetición, como resto que resiste la simbolización, está camuflado y a la vez promovido en el neoliberalismo por medio de las tecnologías digitales y la virtualidad que lo siguen espectacularizando. Estas tecnologías requieren nuevas aproximaciones en la medida en que, en cierto modo, se han consolidado ‘positivamente’ en su estatus cultural utilitarista a partir de la pandemia del Covid 19. Gracias a la pandemia, por ejemplo, se ha podido escuchar a Žižek en su charla realizada por Zoom. Se puede rastrear esa complicidad de teatralidad y capitalismo desde los siglos XV y XVI; a dicha complicidad hay que acoplar, como también he trabajado en mi libro, la consistencia panóptica sostenida en las *Instituciones* y la “Carta a los estudiantes de Coimbra” de Ignacio de Loyola. No me propongo debatir la perspectiva de Žižek sobre su lectura de la pasión por lo real en el siglo XX, ya que, como dije al comienzo, me atengo solamente a su charla para la Universidad de California, Merced. Coincido, sin embargo, con el filósofo esloveno en que, progresivamente, el siglo XX fue derivando su pasión por lo Real —en la que el cuerpo pulsional y la angustia tienen un rol indiscutible— hacia la forclusión tal como esta se presenta en la psicosis, al menos la clásica (Schreber) y que parece caracterizar en modos más atenuados las neopsicosis como sintomatología neoliberal (Miller, Laurent).

⁶ Aun así, me animo a sugerir que este sentido astronómico podría estar retornando en los discursos de los movimientos ecologistas e indigenistas.

⁷ Para los *sixties*, además de mi libro sobre *Teatralidad y experiencia política*, ver mi ensayo “Volver la vista atrás: el mito de la revolución en la novela de Juan Gabriel Vásquez”.

⁸ Respecto de los fracasos de la izquierda latinoamericana, sería apropiado retomar el debate a partir de algunos conceptos psicoanalíticos. Para empezar, partir del Freud temprano, particularmente cuando ya se interesa por la cuestión de las masas. Ya desde los textos anteriores a *Interpretación de los sueños*, Freud trata de conceptualizar como defensa la proyección y el delirio paranoico frente a “la idea de haber sido derrotada [cuando] la victoria no vale (...) e inventa el delirio de la traición” (*O.C.*, I, 250). En ese mismo texto, anticipándose en años a su lectura de las *Memorias* de Schreber, Freud escribe: “la idea delirante es sustentada con la misma energía con la que el yo se defiende de alguna otra idea penosa insoportable. Así, pues, *aman al delirio como a sí mismos*” (*O.C.*, I, 250-1).

⁹ El acto analítico ha tenido varias elaboraciones a lo largo de la enseñanza de Lacan. Hay que diferenciarlo, en primer lugar, del *acto del sujeto*, por el cual este confronta su alienación al Otro y trabaja su separación o emancipación en procura de acceder a su modo singular de desear y gozar, a la vez que se hace cargo de la repetición de lo real y de su *sinthome*. El acto analítico es la causa del análisis, esto es, causa del proceso emancipatorio cuyo resultado esperable es precisamente la destitución subjetiva del analizante y el des-ser del analista. Por ello, Lacan insiste en que, a diferencia del acto del sujeto, el acto analítico está del lado del analista, lo cual nos invita a pensar que el concepto resulta de primera importancia para el trabajo político dentro o fuera de la izquierda lacaniana: el analista o el militante constituyen la *causa* del análisis o de las movilizaciones, de la destitución subjetiva y del proceso político emancipatorio. Y esto no significa que el analista, el conductor o el militante se instalen a partir del discurso del Amo o de la Universidad. El acto analítico es siempre un lazo de dos e implica un encuentro de cuerpos, a diferencia del acto del sujeto que es el que (se) hace en soledad. Lacan plantea que, en tanto causa, eso no significa que el analista parta y/o se limite a la interpretación de la demanda o del deseo (ni del sujeto ni de la comunidad), ni tampoco se restrinja a la transferencia o cualquier otro tipo de intervención. Podríamos casi afirmar, desde una mirada de largo alcance, incluso a costa de cierta injusticia, cómo la izquierda política *partidista*, institucionalizada en América Latina y en otras partes del mundo —salvo los amplios movimientos feministas con sus derivaciones a nivel racial y también en los reclamos ambientalistas, entre otros— ha dejado de ser ‘causa’ para limitarse a interpretar el hacer, a veces errático y anárquico, del sujeto y de las protestas sociales, o invitar a intervenciones puntuales sin mayores efectos a nivel de la estructura, esto es, cuando se promueven movilizaciones locales, con las que el acto no se confunde; el *acto* se diferencia de las meras *acciones*, entendidas como motricidades y hasta reacciones afectivas, lo cual

lo separa de la revuelta, la rebelión y hasta de la revolución (ver Octavio Paz, “Revuelta, revolución, rebelión”). El acto es el que articula la relación analista y analizante, militante y pueblo, masa o comunidad, y es el que posiciona a ambos en la pregunta misma por la consistencia de dicho acto. Es por eso que la cuestión de los cuatro discursos lacanianos, incluido el pseudo-discurso capitalista, toma aquí una importancia definitiva. El acto analítico no apunta a la captura, adoctrinamiento o adaptación del analizante al supuesto saber del analista o del político, y menos aún a lo que constituye el Bien del o para el analista. Acto del sujeto y acto analítico se orientan siempre hacia una destitución subjetiva en la medida en que, como Lacan lo afirma en el *Seminario 15*, se trata de acontecimientos que determinan consecuencias cuya responsabilidad ética está a cargo de sus integrantes y de las que ya no pueden excusarse. La destitución subjetiva, por lo demás, no supone el mero levantamiento del síntoma, sino una efectiva mutación de la posición del sujeto respecto a su modo de goce y a su saber y, por ende, un cambio en la estructura. No es este el lugar para desarrollar dos cuestiones de gran importancia en el psicoanálisis que están esperando su relectura política: por el lado del analista, la resistencia y, por el lado del analizante, la hostilidad contra sí mismo y la Reacción Terapéutica Negativa.

¹⁰ Recordemos que, para Lacan, el sujeto contempla la escena fantasmática, en la que él también está incluido.

¹¹ Ver “‘Quema de libros’ en los Estados Unidos: los títulos prohibidos en los colegios”.

¹² Žižek apeló en su charla al vocablo ‘reinventarse’, el cual pareciera resultar un poco contradictorio en su discurso, en la medida en que, como vimos, criticaba las salidas retroactivas y retrógradas de los lacanianos y los movimientos reivindicativos a nivel racial e indígena. El sujeto no puede *re*-inventarse, porque nunca antes se inventó y, además, porque no puede hacerlo desde su imaginario alienado al Otro (que constituía, como vimos, una parte de la tesis de Žižek). Solamente le queda la posibilidad riesgosa, peligrosa, de inventarse radicalmente, desafío del sujeto y desafío ineludible de América Latina para un futuro esperanzadamente emancipatorio.

¹³ Una vez más, si me atengo a los significantes, me parece que el vocablo ‘suicidio’ es el que abre a una constelación semántica religiosa que pareciera todavía estar vigente en la provocación žižekiana: en efecto, si el sujeto se ha suicidado, solo le cabe la esperanza de *re*-nacer. Pero la separación lacaniana no supone ningún renacer, sino precisamente un parirse a sí mismo, un inventarse radicalmente, lo cual no implica un suicidio previo.

¹⁴ A la postre y curiosamente, un Otro también inexistente, en la medida en que la cadena de obediencia se remonta en Loyola hasta la incuestionable figura de Cristo.

¹⁵ Las estrategias pedagógicas de Freire fueron a su vez inspiración para los grupos teatrales de los *sixties* latinoamericanos, particularmente con ideología de izquierda y anhelos revolucionarios. Ver mi libro *Los discursos lacanianos y las dramaturgias*. Asimismo, se la puede desbrozar también en los textos de Frantz Fanon.

¹⁶ En mi ensayo “Aproximación al Teatro del Oprimido de Augusto Boal. (Segunda parte). Hacia un desciframiento posible del ‘sujeto oprimido’” exploro la dimensión semántica e ideológica de ese ambiguo sujeto denominado ‘oprimido’ en los textos del teatrasta Augusto Boal y en Paulo Freire, pero muy generalizado en los textos de los *sixties* latinoamericanos.

¹⁷ Ver mi ensayo “Interpretando el adjetivo ‘áfono’ en relación a la voz como objeto *a* en Lacan”.

¹⁸ Ver “Democracia y ultraderecha”, Página 12, 14 enero 2023.

¹⁹ Ver Noriega, Carlos. “La represión y el estado de emergencia no detienen las masivas protestas”. Página 12, 17 enero 2023.

²⁰ El desafío es grande a nivel cultural y político porque el neoliberalismo ha devaluado la palabra y, con ella, toda posibilidad de acceso al deseo y al síntoma, lo cual complica la intervención del psicoanálisis por cuanto este precisamente requiere de la palabra para hacer advenir al sujeto dividido y desde allí trabajar el proceso de separación/emancipación.

²¹ El proyecto independentista, como puede verse en este texto de Simón Bolívar, tenía sus propios mecanismos de exclusión; la cuestión indígena y sus lenguas no entraban en la perspectiva criolla de organización nacional, y hoy seguimos todavía sufriendo las consecuencias de esta exclusión.

²² Ver mi libro *El Oriente deseado. Aproximación lacaniana a Rubén Darío*. Analizo allí un cuento, “Miss Mary”, poco frecuentado del autor nicaragüense que, en cierto modo, y anticipa —el arte siempre se anticipa a la ciencia, decía Freud— a las elaboraciones de Edward Said y su orientalismo. Darío se enfoca en una mujer blanca expulsada de su propia comunidad europea, lo cual le permite al narrador darse cuenta del núcleo siniestro de la civilización europea, supuestamente asumida como superior.

²³ “¡Por favor, carajos, déjennos hacer tranquilos nuestra Edad Media!”, en Gabriel García Márquez. *El general en su laberinto*, 132

²⁴ Cito por la traducción y versión de Ricardo E. Rodríguez Ponte; en la versión Paidós, el aforismo está introducido en la página 194.

Bibliografía

- Alemán, Jorge. *Soledad: Común. Políticas en Lacan*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2012.
- . Ver “Democracia y ultraderecha”, Página 12, 14 enero 2023. <https://www.pagina12.com.ar/515636-democracia-y-ultraderecha>
- Bolívar, Simón. “Carta de Jamaica”. *En Doctrina del Libertador*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2009. Pág. 66 y ss.
- La Boétie, Étienne de. *Discurso sobre la servidumbre voluntaria o Contra el Uno*. Virus Editorial y Distribuidora, 2016.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas* (1952). Ediciones Akal, 2009.
- . *Los condenados de la tierra* (1961). Fondo de Cultura económica, 1983.
- Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI, 2005.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas*. Amorrortu.
- Fromm, Erich. *El miedo a la libertad*. Paidós, s/f. Versión y presentación de Gino Germani. Online.
- García Márquez, Gabriel. *El general en su laberinto*. Mondadori, 1989
- Geirola, Gustavo. “Una reflexión sobre las nociones de ‘liberación’ y ‘emancipación’. Su pertinencia en la praxis teatral”. Stephan Arnulf Baumgartel Luiz Gustavo Bieberbach Engro, José Ricardo Goulart [ORGS.]. *Ensañando o olhar latino-americano: insistência de uma cena situada*. Rio de Janeiro: Mórula, 2021.
- . *Los discursos lacanianos y las dramaturgias*. Buenos Aires/Los Ángeles: Argus-a Artes y Humanidades/Arts & Humanities, 2022. Versión en inglés: *Lacanian Discourses and Dramaturgies*. Argus-a Artes y Humanidades/Arts & Humanities, 2023.
- . “Volver la vista atrás: el mito de la revolución en la novela de Juan Gabriel Vásquez”. Argus-a Artes y Humanidades/Arts & Humanities Vol. XI No. 43 (2022a).
- . “Interpretando el adjetivo ‘áfono’ en relación a la voz como objeto a en Lacan”. Argus-a Artes y Humanidades/Arts & Humanities Vol. XI No. 45 (2022) <https://www.argus-a.com/publicacion/1656-interpretando-el-adjetivo-afono-en-relacion-a-la-voz-como-objeto-a-en-lacan.html>
- . “Aproximación al Teatro del Oprimido de Augusto Boal. (Primera parte). Resonancias de la servidumbre voluntaria según Étienne de la Boétie”. *Revista telondefondo* 35 (enero-junio 2022b). http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/telondefondo/article/view/11409/10523?fbclid=IwAR1d_RF1BL_Y37MeQPhLx7qBsIzgHDnQdFWKGFOMODWyxHOipYBVs_kXp2k
- . “Aproximación al Teatro del Oprimido de Augusto Boal. (Segunda parte). Hacia un desciframiento posible del ‘sujeto oprimido’”. Buenos Aires/Los Ángeles: Argus-a Artes y Humanidades/Arts & Humanities Vol. XI No. 46 (2023). <https://www.argus-a.com/publicacion/1683-aproximacion-al-teatro-del-oprimido-de-augusto-boal-segunda-parte-hacia-un-desciframiento-posible-del-sujeto-oprimido.html>
- . *El Oriente deseado. Aproximación lacaniana a Rubén Darío*. Argus-a Artes y Humanidades/Arts & Humanities, 2015.
- . *Teatralidad y experiencia política en América Latina (1957-1977)*. [2000]. Argus-a Artes y Humanidades/Arts & Humanities, 2018.
- Halperin Donghi, Tulio. *Historia contemporánea de América latina*. Alianza, 2005.
- Lacan, Jacques. *Escritos I*. Siglo XXI, 2009.
- . *Seminario 1 Los escritos técnicos de Freud*. Paidós, 1983.
- . *Seminario 11 Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós, 1987.
- . *Seminario 15 El acto analítico*. No publicado. Online.
- . *Seminario 17 El reverso del psicoanálisis*. Paidós, 1996.

- . *Seminario 20 Otra vez. Encore*. Traducido por Ricardo E. Rodríguez Ponte. Online.
- . *Seminario 21 Los incautos no yerran (los nombres del padre)*. Online. <https://www.dropbox.com/s/b58156mslfh7w8z/Seminario%2021%20-%20Los%20incautos%20no%20yerran%20%28Psi%29.pdf?dl=0>
- . *Seminario 23 El sinthome*. Paidós, 2006.
- . *Seminario 27 Disolución*. Traducido por Ricardo E. Rodríguez Ponte. Online, La cantera freudiana, online. <https://www.lacanerafreudiana.com.ar/lacanerafreudianajaqueslacanseminario27.html>
- Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Loyola, Ignacio de. “Carta a los estudiantes de Coimbra”. <http://www.cmasuncion.org/lectura-espiritual/item/12-carta-sobre-la-obediencia-de-san-ignacio-de-loyola>
- Merlin, Nora. *El despertar afectivo. Hacia un amor político*. Letra Viva, 2023.
- Miller, Jacques-Alain. *Política lacaniana*. Colección Diva, 2017.
- . *La psicosis ordinaria*. Paidós, 2003.
- Noriega, Carlos. “La represión y el estado de emergencia no detienen las masivas protestas”. Página 12, 17 enero 2023. <https://www.pagina12.com.ar/516213-peru-la-represion-y-el-estado-de-emergencia-no-detienen-las->
- Paz, Octavio. “Revuelta, revolución, rebelión.” *Corriente alterna*. Siglo XXI, 1972.
- Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. Losada, 9ª. ed., 1993.
- Treibel, Guadalupe. “‘Quema de libros’ en los Estados Unidos: los títulos prohibidos en los colegios”, en Página 12, 30 diciembre 2022, <https://www.pagina12.com.ar/511617-libros-proscritos-por-el-conservadurismo-mas-reaccionario?fbclid=IwAR3Pxz2zNcWZVXLdQjSirVepaaUjKDI9SgLiHkURSPv0-7ucMdtCDpozH8>
- Žižek, Slavoj. *Bienvenidos al desierto de lo real*. Akal, 2005.