

I Congreso Latinoamericano de Teoría Social. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.

¿Hacia una clínica del lazo social?.

Kelman, Mario Sergio.

Cita:

Kelman, Mario Sergio (2015). *¿Hacia una clínica del lazo social?. I Congreso Latinoamericano de Teoría Social. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-079/132>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

I CONGRESO LATINOAMERICANO DE TEORÍA SOCIAL

Ponencia Mesa 23

¿Hacia una clínica del lazo social?

Dr. Mario Kelman

Consejo de Investigaciones de la Universidad Nacional de Rosario

e-mail: mario.kelman@unr.edu.ar

Introducción

La convocatoria de la mesa invita a reformular el pensamiento de lo social. Entonces, oportunidad propicia para presentar lo social como incógnita.

Lacan nos transmite dos referencias respecto del lazo, que se corresponden con dos axiomáticas y dos momentos de su enseñanza.

La primera reposa en el axioma de la prevalencia de lo simbólico en la constitución de la estructura y define el discurso como el lazo social fundado en el lenguaje. (Lacan, 1953)

La segunda referencia reposa en el axioma “no hay relación-razón sexual”, y sitúa la tesis de la forclusión generalizada y la antecendencia de lo real en la generación de la estructura a partir del Uno del síntoma. Nos invita a reflexionar sobre un modo donde el lazo incluye una no-relación, marcada por la singularidad de cada ser hablante. (Lacan, 1975) Sin desarrollar esta noción, la evocaremos a través de un párrafo excelente de Rodolfo Kusch.

No hay quizás experiencia más porteña que la de estar acodado en la mesa de un café, contemplando el paso de la gente a través del ventanal. Se advierte en esa circunstancia una extraña relación. Algo participa simultáneamente de nosotros y del hombre que pasa solitario y silencioso por la vereda. El silencio, la fría apreciación de la distancia que nos separa y el ventanal, engendran un sentimiento singular de abismo, que nos separa hondamente del transeúnte. (Kusch, 1953)

Desde Aristóteles en adelante, el campo de los lazos configura el espacio de la política.

La política se presenta en el mismo registro que la noción freudiana de realidad. La realidad política se concibe como un sistema configurado y ya dado.

En la misma perspectiva que Psicología de las Masas y Análisis del Yo, la realidad política se organiza a través de los lazos identificatorios y libidinales, que enmarcan la escena de la novela subjetiva y la repetición. (Freud, 1921)

No obstante, habremos de distinguir lo real de la realidad. La realidad política conlleva un real inasimilable que siempre la excede. Lo real de la realidad política se nombra como lo político.

Lo político es una forma de encuentro con lo real, que irrumpe ocasionando la ruptura de la realidad política existente, haciendo de lo político un acontecimiento.

Lo político es lo real de la política, en un nivel a-subjetivo, que reformula la política y lo social en modo particular cada vez, con un poder instituyente. (Stavrakakis, 2007)

La lógica del acontecimiento es la lógica del acto. Sólo en el acontecimiento puede develarse lo real político, mediante su aprehensión retroactiva y a través de las consecuencias.

El acontecimiento implica una salida de la historia. O quizás, por qué no; una entrada diferente que el relato histórico, que inscribe una secuencia imaginaria-simbólica, dada por la línea continua de una cronología. Entonces, historia como Una e historia como varidad¹ que acontece.

Designamos este abordaje de la realidad política como un abordaje por el anverso de la estructura, dando preexistencia al sistema político ya constituido a partir de la antecendencia de la articulación simbólico-imaginaria.

Lacan en el Seminario XVII, anuncia su propósito de abordar la estructura por su reverso que remite al campo de goce. Se formula ahora la antecendencia de lo real (Lacan, 1969-70).

Una estructura ahora caracterizada por una abertura, en el origen imposible; allí se anuda discurso y transmisión, en un espacio constituido por la extracción de la voz, espacio de lo sagrado.

¹ Varidad es un neologismo que acuña Lacan, que condensa las voces “verdad” y “variedad”. En Escritos, “Variantes de la cura tipo”. En este contexto, historia como variedades que no hacen Uno ni Todo; que ponen en juego la emergencia de la verdad, siempre a medias.

Transmisión y discurso, anudados en una síncopa y una pulsación singular, en donde “que se diga queda olvidado tras lo que se dice en lo que se escucha”. (Lacan, 1972)

La transmisión en el vacío de la abertura, configura el ámbito de lo sagrado. Según qué sagrado se disponga, se organiza cada política.

Apliquemos en el análisis político la lógica que surge de la experiencia de un fin de análisis. La experiencia analítica implica un recorrido que parte de los síntomas y la novela del analizante y en el sentido de una reducción alcanza la letra singular del analizante.

Oportunidad en que se escribe lo que no cesa de no escribirse.

Encuentro de la letra que en tanto escrito siempre falta a su lugar en la escritura, aunque siempre estuvo allí, determinando la escritura y faltando a ella. La letra está donde no está y no está donde está. Excepto en el relámpago del final de análisis.

Atreverse a lo sagrado, es llegar a esa instancia, obteniendo en la experiencia una ganancia que permite hacer uso de otra manera, con el rasgo singular a que se reduce el síntoma.

Luego, es preciso que la transmisión encuentre una superficie para que se configure y tome cuerpo el cuadro de realidad.

Agreguemos una superficie imaginaria que soporte la escritura, operando por reducción, obtenemos algunos ejemplos, por citar algunos.

Aristóteles vierte en lo sagrado la noción de la areté o virtud, el supremo Bien; anudando política y metafísica en la fundación del proyecto social y económico de occidente. (Aristóteles, Internet)

La política conlleva un rango ontológico en la medida que implica de un modo u otro, lo viviente humano. Desde esta lógica podría decirse que toda política ha sido desde siempre, biopolítica.

Nietzsche, propone un vaciamiento del espacio de lo sagrado a través del nihilismo y su declaración de la muerte de Dios, aportando la condición necesaria para una separación de la política y la religión. Si bien su trabajo se ve afectado por los impasses y avatares de la locura, claramente prevalece una búsqueda ética, que elige se efectúe a través del arte; arte que concibe como extracción de rasgos, letra, escrito que sostiene y produce existencia. (Heidegger, Internet)

Aunque basta que algo se deslice nuevamente y rellene el vacío de lo sagrado, para que se recomponga la onto-teo-política.

Agambén, retoma a Aristóteles y lee la inclusión de la nuda vida en el espacio clásico como el acontecimiento político de la modernidad. (Agambén, 2002)

El acontecimiento ha sido el doblez que la modernidad imprime sobre el pliegue clásico que efectúa Aristóteles. Se incluye lo excluido por la política clásica, para volver a excluir la nuda vida y operar sobre ella en un espacio indiferenciado sin ley, cuyo paradigma es Auschwitz. Se destaca en el espacio de lo sagrado la cuestión del poder soberano cuyo último y secreto sostén es la nuda vida.

Las políticas inclusivas vienen a reparar este juego de exclusión de la nuda vida, incluir lo excluido; o incluso, poner al Estado como agente de inclusión. Las políticas inclusivas conducen inevitablemente a una paradoja que no resuelve el impasse político.

Toda inclusión reproduce exclusión; una inclusión que aspire al Todo, tropieza inevitablemente con la imposibilidad. ¿Habrá otra política?

Benjamin afirma que el capitalismo tiene el estatuto de una religión de culto que vierte en el vacío de lo sagrado, la voz “schuld”. (Benjamin, 1921) “Schuld” es deuda y culpa que traduciremos como exigencia de sacrificio. Arista sadiana del discurso del capitalismo, que profundizaremos en párrafos siguientes.

La experiencia analítica implica un vaciamiento de lo sagrado.

En la experiencia analítica se arriba a un sagrado que no exige sacrificio, sino que por medio de la transmisión se proporciona medios para un saber hacer profano con lo propio, a partir del rasgo particular, el sinthome. Otra política: producción de ex – sistencia.

Una política de los medios que prescinde de la finalidad. Un hacer que es invención, próximo al arte, la poesía del analizante incorporada en la forma de vivir misma.

Con Lacan. Conferencia de Milan. Matema del Discurso del Capitalismo

Lacan anuncia como novedad que el capitalismo es un aparato discursivo que despliega una lógica que incide en lo real humano.

Existen pocas menciones de Lacan sobre el discurso del capitalismo.

El primer anuncio de su existencia es efectuado en *la Conferencia de Milan*, convocada con el título *Del discurso psicoanalítico*. (Lacan, 1972)

Su tesis de partida es que la realidad se constituye por un baño de lenguaje. Esto es, un juego de significantes que empujan el sentido a la manera de un derrapaje sobre las cosas, ligado al hecho de que hay lalengua.

En tanto se organizan en modos discursivos, producen modos de lazos sociales: discurso del amo, discurso universitario, discurso de la histérica y discurso analítico; expresados en las fórmulas siguientes denominadas matemas, apelando a la escritura matemática como máximo modo de formalización.

<p>Discurso del Amo</p> $\frac{\mathbf{S}_1}{\cancel{\mathbf{S}'}} \longrightarrow \frac{\mathbf{S}_2}{\mathbf{a}}$	<p>Discurso de la Histérica</p> $\frac{\cancel{\mathbf{S}'}}{\mathbf{a}} \longrightarrow \frac{\mathbf{S}_1}{\mathbf{S}_2}$
<p>Discurso Universitario</p> $\frac{\mathbf{S}_2}{\mathbf{S}_1} \longrightarrow \frac{\mathbf{a}}{\cancel{\mathbf{S}'}}$	<p>Discurso del analista</p> $\frac{\mathbf{a}}{\mathbf{S}_2} \longrightarrow \frac{\cancel{\mathbf{S}'}}{\mathbf{S}_1}$

La formalización de discursos supone un trabajo respecto de lalengua, real del lenguaje; e instala en el espacio social diversos modos de relaciones en orden al poder, el saber, la sexuación y la propia experiencia analítica; correspondiente a cada discurso.

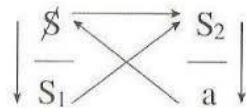
Discursos presentados por Lacan bajo la admonición del axioma *que se diga queda olvidado tras lo que se escucha en lo que se dice*. En este contexto quiere decir que no hay discurso de autor: “eso” dice.

La clave de la estructura del discurso es su clivaje en lo real, estableciendo un tratamiento del goce concernido en el que cada discurso encuentra un pivot, notado en el matema con la letra “a”, un eje en el que se inserta y se define su lógica.

Cada uno de los cuatro discursos de Lacan se encausa en una imposibilidad. Precisamente a causa de la imposibilidad, lo simbólico se inscribe como necesidad lógica de discurso, produciendo un

decir que ex – siste al dicho. En el discurso del capitalismo la imposibilidad está removida, por lo cual se trataría de un falso discurso. No hay decir, aunque no por ello, deja de tener incidencia en lo real.

Lacan declara que el discurso del capitalismo ha sustituido el discurso amo y la crisis del discurso del capitalismo está abierta. Abrimos la lectura del matema del discurso del capitalismo, tomando cada elemento y arista del mismo, para desenvolver su lógica.



Discurso capitalista

El discurso del capitalismo resulta de dos modificaciones operadas en el discurso Amo.

El discurso del capitalismo conlleva la inversión de los dos términos de la izquierda de la fórmula del discurso amo (S1 y S tachado), notada también en la inversión de la dirección de la flecha de la izquierda.

Por otra parte, la supresión de la doble barra que nota la imposibilidad de acceso interpuesta en el discurso del amo entre el sujeto y el goce (S tachada y a). Por el contrario, las flechas ahora se dirigen del plus de goce al sujeto (a → S tachado) y del significante del amo moderno al saber devenido mercancía (S1 → S2).

El saber S2 al servicio del amo moderno (S1) aquí el mercado con un orden de determinación. Nótese que la flecha tiene la dirección S1 → S2, inscribe la incidencia del mercado en la producción de saber que toma el valor de mercancía; y por otra parte, saber que se incorpora en la mercancía por el trabajo.

En el discurso capitalista, recordamos que también hay una flecha que se dirige del siguiente modo: a → S(tachado) que escribe la incidencia del “a” como imperativo superyoico aplicado en la promoción de un sujeto de pleno goce. El imperativo superyoico contemporáneo es un empuje a gozar por medio del consumo.

La doble barra inscribe en el Discurso Amo la imposibilidad de un acceso del sujeto directamente al goce, si no es por el rodeo del lenguaje que impone un orden. En consecuencia, su supresión

designa la ausencia de imposibilidad en el capitalismo para la apropiación de goce sin que nada oficie de límite.

La caída del S1 al lugar del denominador y puesta en el numerador del sujeto, S(tachado) y la inversión del vector izquierdo, escriben la declinación de la imago paterna. Caída de las jerarquías, los semblantes de la ley, figuras de autoridad, caída de la palabra y de lo simbólico en su conjunto.

El significante Uno ahora inscribe la imposición del mercado global como Amo moderno, afectando el estatuto de la Soberanía Política.

En el discurso del capitalismo la caída del significante del amo clásico ocasiona la ruptura de lo simbólico y el desanudamiento real-simbólico-imaginario.

Existe un cinismo en la relación de la subjetividad de la época con el goce y las convenciones simbólicas.

Por una parte, dicho cinismo proviene de la objetualización y uso instrumental del sujeto humano en la producción de riqueza, en tanto la fuerza de trabajo se incluye en el mercado como una mercancía.

Por otra parte, la disimulada apropiación de plusvalía que Marx oportunamente anuncia, vela la confusión equívoca entre riqueza, progreso y plusvalía.

Ello constituye el sesgo sadiano del discurso del capitalismo que da lugar al cinismo político. El discurso del capitalismo lleva la perversión al campo social.

Lacan asimila la función plus de goce con la noción marxista de plusvalía. Ello nos permite inaugurar una lectura de la economía política en términos de economía de goce.

Comentaremos brevemente el Seminario de J. Lacan 1968-69 (*Lacan, 1968*). La noción de plus de goce se articula con otra noción fundamental, la renuncia al goce.

Renuncia al goce es el modo de designar el goce como perdido, radicalmente perdido; un hecho de estructura. Renuncia entonces que no es un hecho que depende de una decisión intencional, como quién renuncia a una función o actividad.

La renuncia al goce como hecho de discurso implica tomar la palabra consintiendo una pérdida primordial de goce, a partir de lo cual éste se presenta como algo a rehallar. Pérdida de goce a consecuencia de la incorporación de lenguaje en el viviente, que modifica su naturaleza, produciendo ex – sistencia y separando cuerpo de goce.

El discurso del amo clásico articula la renuncia al goce con la recuperación goce, a través del saber como medio; llevando la energética de goce a la dignidad de una economía libidinal del viviente humano.

Ya articuladas, renuncia al goce y recuperación de plus de goce se presentan ambas simultáneamente como efectos de la misma operación.

Lacan también homologa la noción marxista de medios de producción con el saber, saber como medio para la recuperación de plus de goce.

El producto entonces, conlleva un valor en tanto objeto (a) que condensa un goce accesible.

Lacan anuncia su afán de introducir la función del objeto “a”, y por este afán, es guiado por la búsqueda de Marx de introducir el objeto del capital.

En ambos casos, comienza por abordar el campo topológico donde el objeto sitúa su función esencial.

Marx parte de la función del mercado. Su novedad es el lugar donde él sitúa el trabajo. No es porque el trabajo sea nuevo que se posibilita su descubrimiento, es porque él le es comprado, es porque existe un mercado del trabajo. Es eso lo que le permite demostrar lo que hay de inaugural en su discurso y que se llama la plusvalía. (Lacan, 1968).

El mercado puede leerse en los términos freudianos de un campo energético, de circulación de mercancías condensadoras de goce, que valen por su uso y por su intercambiabilidad.

La extracción de plus valía es lo que constituye el agente del discurso del capitalismo y afecta la política y el lazo de un modo decisivo.

El campo constitutivo del sujeto se superpone al mercado, en un sentido estructural ordinal y cardinal. En el mercado como campo, el sujeto cuenta como razón de objeto; es decir, vale como

objeto “a”; valor de aportar plusvalía, mero número que inscribe la cuenta del goce, estableciendo un orden y una cardinalidad anónima.

Lacan extrema su análisis y lleva el plus de goce al lugar de la enunciación de cada discurso. Todo discurso se vuelve inteligible leyendo a través de esta clave, obviamente desplazado el campo de significación.

Es necesario un discurso bastante potente para demostrar como el plus de gozar sostiene la enunciación, pues es producido por el discurso para que aparezca como efecto. Pero por otra parte, no hay allí algo tan nuevo a vuestras orejas, si han leído “Kant con Sade”; pues éste es el objeto de mi escrito, donde se hace la demostración de la total reducción de ese plus de gozar al acto de aplicar sobre el sujeto lo que es el término “a” de fantasma, por el cual el sujeto puede ser planteado como causa de sí en el deseo. (Lacan, J. 1968)

Nuevamente, “a” → S(tachado)

Este es el matema de la perversión, aplicación de “a” sobre el sujeto reducido y disponible en su objetividad, que emparenta el discurso del capitalismo con la perversión.

Lacan alude a una disyunción en este mismo punto; que conduciría en otra dirección, a la ética del deseo; asequible en la experiencia analítica.

Se vale de la demostración a través de la apuesta de Pascal, donde la vida cuenta como elemento de valor a través de la apuesta del deseo, entonces objeto “a” puesto en juego como objeto-causa de deseo. La operación diferencial consiste en hacer de la pérdida de goce, causa de deseo.

Puesta en juego de lo perdido, pasaje de lo faltante a la función de causa propia, con el estilo singular de cada viviente.

Para hacer de lo imposible una causa propia del ser hablante, es necesario que lo imposible esté en su lugar. Esto implica el calce de las dimensiones real-simbólico-imaginario con “a” en el vacío central del nudo borromeo.

A partir de lo cual, se abre el campo de lo posible por la vía del sinthome que aporta su regulación al goce, a partir de que el síntoma constituye la ley singular del sujeto; es decir, su modo singular de tratamiento de un goce asequible a la medida humana.

Ello requiere de una decisión del ser profundamente ética respecto al sí-mismo.

A su vez, torsión del nudo que implica con el síntoma, la extimidad. El paso de lo íntimo a lo exterior, paso del inconsciente a lo público.

Este es un punto de disyunción entre el discurso del capitalismo y el discurso analítico; por lo cual la experiencia analítica podría posibilitar una salida del discurso del capitalismo, siempre uno por uno.

He ahí precisamente, de lo que se trata. Es en el discurso sobre la función de la renuncia al goce donde se introduce el término del objeto a. El plus de gozar como función de esta renuncia bajo el efecto del discurso, he allí lo que da su lugar al objeto a en el mercado, a saber, en lo que define algún objeto del trabajo humano como mercancía, así cada objeto lleva en sí mismo, algo de la plusvalía, así el plus de gozar es lo que permite el aislamiento del objeto a. (Lacan, 1968)

El objeto “a” queda situado entre el campo del deseo y el campo del goce.

El dispositivo analítico sostiene al analizante en la vía de reencontrarse con lo que causa su discurso, y respecto de lo cual habrá de responsabilizarse.

Ello abre la experiencia al campo de la verdad, siempre dicha a medias. Verdad que se articula ya no al significante sino a la particularidad del objeto “a” que toma consistencia lógica. Precisamente, la apuesta del deseo rechaza la posición cínica. El cinismo por el contrario, es rechazo del Otro.

La posición perversa admite, cree en el Otro; pero tomado en el movimiento denegatorio. Eso se manifiesta en la angustia del perverso e impulsa la voluntad de goce.

Ahora bien, ¿cómo leer esta equivalencia entre plus de goce y plus valía? Proponemos pensar esta equivalencia enfatizando la noción de entropía.

El mercado se define como un campo de circulación de elementos con valor de goce con leyes propias, con un funcionamiento aprehensible por un efecto llamado entropía.

Se trata de una caída de un sobrante que opera por sustracción. La entropía representa la pérdida de energía en el campo cuando se transmite por alguna vía. Por ejemplo, en un circuito conductor

de electricidad, parte de la energía transmitida se pierde como calor, por el efecto de resistencia de los materiales conductores al paso de los electrones.

En la energética de goce, cada recuperación de goce en base a satisfacciones sustitutivas no alcanza a recuperar lo perdido primordial que se sustrae siempre, una y otra vez.

En ese punto se asimila el plus de goce y la plusvalía.

El plus de trabajo caído, sobrante, sustracción mediante, es goce que va a algún lugar, siempre descontado y siempre faltante.

Marx denuncia este proceso como expoliación, despojo. Lacan agrega que se trata de despojo de saber que sufre el esclavo.

El agente en el discurso del amo moderno o capitalista, es el mercado, que fija su funcionamiento como ley: oferta y demanda. Ley del mercado generalmente en conflicto con el Estado de Derecho, al que intenta imponerse.

Se acepta la ley y el Estado de Derecho en el modo de su renegación perversa, ley a la cual subtiende la máxima de mercado. Este es el punto de inflexión de una inadecuación de estructura de Democracia Moderna y capitalismo.

La búsqueda de Nietzsche tiende a la salida del nihilismo por la vía del arte, mediante la escritura de rasgos fundacionales singulares que produjeran una existencia, una nueva posición de valores.

El discurso del capitalismo tiende a lo inverso. Borramiento de los rasgos fundantes y caída en un nihilismo caótico sin otra salida que el estallido periódico y repetido.

Ello ocasiona una circulación de goce en sus variados modos sin regulación simbólica, acelerado por los efectos de la producción de la ciencia y la técnica, que enloquecen los cuerpos.

He allí la producción de nuevas problemáticas clínicas que afectan la subjetividad de la época. Una nueva casuística donde se ve afectada la producción de síntoma, la capacidad de metáfora, disponibilidad de recursos simbólicos; dificultad en la integración del cuerpo y la apuesta del deseo.

En su lugar, un sujeto sin enraizamiento en un discurso, promoviendo un estado de debilidad mental generalizada y locura.

Con Benjamin. El capitalismo como religión

Compartiremos con Benjamin la premisa que presenta el capitalismo como una religión. Pero una religión que se asienta no en una creencia o teología; sino como un culto que brinda un sostén ante el desamparo que asume el viviente humano, que modifica el ser.

El segundo rasgo es que es una religión de culto permanente, “sin prisa y sin pausa”, traducido en un esfuerzo de adoración manifiesto y constante que afecta el ser, imprimiéndole una forma de vivir que lleva a un destino trágico.

El tercer rasgo, es que no se trata de una religión expiatoria de la culpa, sino una religión que engendra la culpa y la extiende para volverla Universal.

No sólo abarca a la humanidad sino que incluye a Dios en el mismo destino culpabilizante del humano. Movimiento que persevera hasta el final con desesperanza y desesperación que anuncia la destrucción como destino; estado último en el que se espera alguna salvación.

El cuarto rasgo es que en el capitalismo lo que va al lugar de Dios es la apoteosis de la inculpación, modo de presentación y de velamiento del Dios oscuro al que se hace ofrenda. Un Dios oculto tras la ceremonia, con el que se espera la salvación en la hora final.

El corazón de la formulación del capitalismo como religión de Benjamin se soporta en la operación que coloca en el vacío de lo sagrado una palabra: “SCHULD”.

“Schuld” puede traducirse como deuda y como culpa. Ambas traducciones. Schuld es el nombre incandescente en lo sagrado de una exigencia de sacrificio.

El capitalismo extrema una tendencia presente en el cristianismo, que absolutiza en cada ámbito la estructura del sacrificio que consuma la separación.

La tesis de Benjamin es que el cristianismo se transforma en capitalismo, luego de un momento en que el capitalismo es parasitario del cristianismo.

El capitalismo extrema y absolutiza la separación que la religión efectúa entre lo sagrado y lo profano, pero sin hiancia ni paso entre el primero y el segundo. Se trata de una modalidad de separación, que inviste cada cosa humana como mercancía, con la consiguiente escisión y pérdida de sí misma. La mercancía deviene fetiche, con lo cual el valor adquiere un otro alcance que lo liga a la perversión. Coinciden sacralización y profanación absoluta, sin residuo, en una vacuidad anonadante.

Benjamin postula que el capitalismo configura un nuevo espacio a partir de la inclusión de Dios en el destino apocalíptico de lo humano; un espacio de sacrificio exigido sin exterior. Postular el capitalismo como un espacio sin exterior implica pensar un espacio sin alteridad y sin diferencia, abriendo una modalidad de análisis consistente en topologiza lo político.

La eficacia de la religión capitalista se enfoca precisamente en que actúa sobre la subjetividad y sobre la disponibilidad de los medios puros, a partir de fijar el consumo como una finalidad y en consecuencia, anulando el uso. En su fase extrema, el capitalismo es un dispositivo de captura de los medios puros, es decir, de los comportamientos profanatorios. (Agamben, 2005)

Profanar tampoco significa abolir lo sagrado y eliminar las separaciones, sino aprender a hacer de ello un nuevo uso de lo indisponible, hasta entonces.

Exigencia de sacrificio. Sesgo sadiano del discurso del capitalismo.

El núcleo del capitalismo como religión, surge de la promoción de “schuld” que traducimos como culpa y deuda. El sesgo sacrificial se esclarece a la luz de la lectura del texto de Lacan, Kant con Sade. (Lacan, 1963).

Para Kant, el Bien se impone como referencia moral absoluta, incondicional; es decir, como Imperativo Categórico. El Bien se impone como valor formal, superior y Universal a todo objeto que propusiera una condición sensible y variable. Por esta objeción intrínseca a su instauración, excluye todo sentimiento –pathos- que padece un sujeto en su interés por un objeto. Se trata del Bien como un principio puro que toma valor de LEY categórica.

Para que la máxima se constituya en Ley debe tenerse por Universal por derecho lógico.

Ley ante el sujeto, no es del orden del fenómeno sino Ley significativa que se impone como Voz en el campo del Otro y se articula como máxima. Dicha máxima propone el orden de una razón pura práctica o Voluntad. Razón pura, pero práctica.

Sade construye una máxima universal al modo kantiano, que pretende dar su regla al goce, y en el absurdo que instala, revela el carácter sadiano del imperativo categórico kantiano.

El carácter impuesto de la máxima surge de un enunciado que por definición excluye la reciprocidad y la alteridad o diferencia. Este punto lógico se aproxima al espacio sin exterioridad que abre el “schuld” de Benjamin, que incluye al hombre y a Dios.

La paradoja de Sade es que apela a la Doctrina de los Derechos del Hombre propia de la Revolución Francesa para formular un derecho al goce, que se transcribe a continuación.

“Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, puede decirme quienquiera, y ese derecho lo ejerceré, sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que me venga en ganas saciar en él.”

Lacan destaca la nota de irrisión, incluso irrisión política que produce el despliegue de la máxima sadiana, al ligar los Derechos del Hombre con un derecho a gozar del cuerpo de un semejante sin condición ni límite; para fundamentar un orden social fundado en dicha premisa, sin otra razón que la proveniente de la máxima.

En esta dirección, acentúa que “el humor es el tráfuga en lo cómico de la función del superyó”. Es decir, que la irrisión vuelve humorístico el paso de la máxima de un derecho al goce a la fundación de un orden social; paradoja sin solución pero coartada para el horror.

Lo primordial reside en la entronización de la máxima como ley que naturaliza un orden. La razón coincide con el anuncio, es Voz como Otro, performativa, Voz de la conciencia, metáfora que evidencia la elisión de la enunciación y de un procedimiento jurídico positivo: el anuncio de la máxima es a la vez, aquello que la instaura.

Concluimos que “schuld” tiene el efecto de instalar el capitalismo como religión de culto, en tanto se homologa al imperativo kantiano y a la máxima sadiana del derecho al goce.

Ahora bien, el segundo sesgo ¿cuál sería el sacrificio exigido?

En términos lacanianos, exigencia de extracción de plus de goce.

Podríamos parafrasear la máxima sadiana del derecho al goce, en los términos de la religión capitalista, según Benjamin.

“Tengo derecho a extraer plus de goce, puede decirme quienquiera, y ese derecho lo ejerceré, sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que me venga en ganas saciar en él.”

Consentir la extracción de plus de goce, promoviendo una posición cínica.

La exigencia de sacrificio se naturaliza como Ley. Acaso no se presenta el consentimiento al despojo como cumplimiento de la ley, que sustenta el capitalismo financiero sobre los Estados endeudados por medios lícitos o a través de la corrupción.

Sobre lo viviente y lo político.

La negativización del fundamento ontológico es lo que lleva al ser, en tanto ser de lenguaje y ser mortal. (Agamben, G; 2008). En esa instancia situamos la letra como germen.

La voz es vertiente de la letra, coincidiendo con Heidegger; en la medida en que no habría nada que se articulara en el lenguaje a lo que no se le habría de suponer voz, pero voz quitada en tanto tiene lugar en el lenguaje.

La letra tiene dos sesgos. Un sesgo en relación al lenguaje, donde la letra se abre a lo universal, la lengua se precipita en lenguaje. Otro sesgo, por donde es chispa creadora, naturaleza de lo viviente que se abre a la singularidad. Raíz última de la poesía y de la metáfora.

Salvando distancias y diferencias, en modo similar Agambén distingue dos sesgos de lo vivo, en las voces griegas zoé y bios y repara en lo que le es propio a la vida: su forma. (Agamben, 2010)

Zoé es vida desnuda, sin investidura y bios es vida articulada al Logos.

A medida que se produce la sacralización de su referente, se pierde la diferencia zoé y bios, y vida es un término que gana en opacidad y designa un común presupuesto supuestamente aislable de cualquiera de sus formas.

En el campo de lenguaje, la vida se manifiesta a través de formas de vida, investiduras que ocultan lo inabordable e incognoscible de la vida, la vida en tanto real.

Agambén distingue a su vez formas de vida de forma-de-vida.

*Con el término **forma-de-vida** entendemos por el contrario, una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida.*

Un vida que no puede separarse de su forma es una vida que, en su modo de vivir se juega el vivir mismo, y a la que, en su vivir le va sobre todo su modo de vivir.

*¿Qué significa esta expresión? Define una vida –la vida humana- en que los modos, actos y procesos singulares del vivir no son nunca simplemente **hechos**, sino siempre y sobre todo **posibilidad** de vivir, siempre y sobre todo potencia. (Agambén, G; 2010)*

Entonces, vida real que conlleva una forma-de-vivir, define la forma fuera de todo formalismo, ahora como lo que se encuentra y manifiesta en el vivir mismo.

Los comportamientos y las formas del vivir humano no son prescritos en ningún caso por una vocación biológica ni impuestos por una u otra necesidad, sino que, aunque sean habituales, repetidos y socialmente obligatorios, conservan en todo momento el carácter de una posibilidad, es decir ponen siempre en juego el vivir mismo. Por esta razón –es decir en cuanto ser de potencia, que puede hacer y no hacer, triunfar y fracasar, perderse o encontrarse- el hombre es el único ser en cuya vida siempre está en juego la felicidad, cuya vida está irremediable y dolorosamente asignada a la felicidad. Y esto constituye inmediatamente la forma-de-vida como vida política. (Agambén, G; 2010)

En primer término, el autor desliga la vida de su determinación biológica.

En segundo lugar, aproxima la noción de vida con la de ser. Una vida a la que le es inherente una forma-de-vida propia, implica un ser de potencia.

Finalmente, se trata de una vida asignada a la felicidad. Lacan lleva la categoría de felicidad a la de goce. Que la vida se asigne al goce, hace de la forma-de-vida una vida política. Lo impactante de esta formulación es la implicación, el anclaje de la política en la vida, hace que la política recupere un rango ontológico.

Pero el poder político se funda en la separación de la nuda vida y puesta bajo la decisión soberana.

Nuda vida a la que se reduce las formas de vida, conservada y protegida en la medida que se someta al derecho de vida y de muerte del soberano, que procede del Derecho Romano Antiguo y se especifica en la teoría de la soberanía de Hobbes, como también en el extremo de la excepción soberana, el Estado de Sitio y la decisión política fundada en Razones de Estado.

La nuda vida pasó de ser el soporte último y oculto del poder soberano a constituir un modo de vida prevalente despojada de su forma-de-vida, arrojada en su abyección, a merced de la decisión soberana.

*Una vida política, es decir orientada según la idea de felicidad y que se aglutina en una forma-de-vida, sólo es pensable a partir de la emancipación de aquella escisión, del éxodo irrevocable de cualquier soberanía. La pregunta sobre la posibilidad de una política no estatal reviste necesariamente esta forma. ¿Es posible hoy, se da hoy algo como una forma-de-vida, es decir como una vida a la que, en su vivir, le va el vivir mismo, **una vida de la potencia?***

*Llamamos **pensamiento** al nexo que constituye las formas de vida en un contexto inseparable, en forma-de-vida. No nos referimos con esto al ejercicio individual de un órgano o de una facultad psíquica, sino a una experiencia, un **experimentum** que tiene por objeto el carácter potencial de la vida y de la inteligencia humana. Pensar no significa sólo estar afectado por esta o aquella cosa, por este o aquel contenido de pensamiento en acto, sino ser a la vez afectados por la propia receptividad, hacer la experiencia en cada pensamiento, de una pura potencia de pensar.*

*Sólo si no soy siempre y únicamente en acto, sino que soy asignado a una posibilidad y a una potencia, sólo si en lo vivido y comprendido por mí están en juego en cada momento la propia vida y la propia comprensión – es decir, si hay, en este sentido, pensamiento- una forma de vida puede devenir, en su propia facticidad y coseidad **forma-de-vida** en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida. (Agamben,G ; 2010)*

Citamos este párrafo íntegramente para su comentario por su excelente aporte y perspectiva. Agamben se pregunta si será posible superar la escisión de la nuda vida respecto de la forma-de-vida y el éxodo, el salir del ámbito del dominio del soberano.

Salida que no es el exilio, sino un salir que conserva aquello de lo que se sale, pero dando un lugar en exterioridad que permite una toma de posición, una decisión soportada en la ética. Pero ello requiere una vida vuelta en su forma-de-vida, una forma que no es formal sino forma en el que le va el vivir mismo. Vida y forma-de-vida inherente.

Agamben la define como una vida de potencia.

En términos de Lacan podría decirse vida orientada a un hacer a partir de la propia naturaleza singular, que implica un goce posible, y un nuevo amor. Vida de potencia implica un ejercicio autorizado de decisión propia que hace acto.

Agamben propone el pensamiento como la vía que hace posible el devenir de la vida como forma-de-vida. No se refiere al pensamiento como función psicológica, sino como una experiencia que tiene por objeto el carácter potencial de la vida puesto en juego en cada momento. Lo cual tiene un estatuto político, de otra política no estatal.

Podría tratarse de dos formas de política.

La política estatal, política del Uno que hace Todo, y una política del uno por uno, de lo singular de cada uno, inherente a la singularidad de su naturaleza devenida forma-de-vida. La política se reconcilia con la vida, reencontrando su rango ontológico.

Agamben sitúa la potencia en la base de la conformación de una comunidad en torno a una potencia común, puesta en común de potencia que habilita lo colectivo.

¿Podría pensarse una comunidad en torno a una potencia común, integrada por cada uno y el lazo social, sin que ello haga masa?

Agamben extrema su indicación del pensamiento como experiencia que lleva la vida a una forma-de-vida singular, a un pensamiento con valor social. Para ello utiliza la referencia de la noción de General Intellect ², y salvando las distancias introduce un intelecto social constituido por la transmisión de la potencia de pensamiento.

² General Intellect, citado del *Fragmento sobre las máquinas (Marx)*, comentado por Antonio Negri y Michael Hardt en *Imperio*. Por el valor que ha tomado el conocimiento socializado toma el valor de fuerza de trabajo en la

Podría señalarse la proximidad de la vía de potencia de pensamiento propuesto por Agambén con el pensamiento real que Lacan formula en los últimos seminarios de su enseñanza: “a-pensamiento”, o pensar en contra de lo real, donde “contra” ha de leerse como apoyatura del pensamiento. Para pensar lo real, Susana Toté parte del poema de Carlos Andrade, “El poema del medio del camino”, siendo el obstáculo una noción útil para ello. (Toté, S; 2010)

Pensar apoyado en lo real es un avanzar hacia el límite que empuja, y en su paso lo incorpora. La experiencia analítica implica un avanzar que empuja y una piedra, un hueso, un rasgo que empuja al borde, constituyendo un primer movimiento que prepara el segundo.

El hueso es el paso del objeto y en un segundo movimiento se abre otro espacio (no geométrico) sino producto de una escritura que no viene del significante sino escritura nodal, que surge por la inversión de la perspectiva que reconduce la mirada, desde donde es posible ver el objeto.

También se trata de la potencia del pensamiento, pero como escritura de la inexistencia, letra que hace pesar el cuerpo y generar mundo, formando parte de lo real.

Otra referencia en la continuidad de esta investigación está dada en la interrogación que Rodolfo Kusch produce sobre el pensamiento americano.

América como continente mestizo, se encuentra escindido entre la verdad de fondo de su naturaleza demoníaca y la verdad de ficción de sus ciudades. (Kusch, R; 2007)

Entendiendo la clínica como una práctica que responde por el sufrimiento humano, ¿la conversación podría constituir un dispositivo convocante, una puesta en común de la potencia uno por uno que hace comunidad? ¿Hacia una clínica del lazo social?

producción y constituye un órgano de práctica social. Como conocimiento sin soporte, conforma una realidad a-individual. Es un bien público de acumulación de saber social.

El General Intellect configura una esfera pública no estatal que incide en la subjetividad de la época, suponiendo la utopía de la superación de la subsunción al Estado como monopolio de las decisiones, dando lugar a una nueva figura política, en el ciudadano producto de una individuación de segundo grado.

Bibliografía

Aristóteles. *La Política*. Internet. Vista junio 2015. En <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=766>

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer*. Biblioteca de Filosofía. Editorial Nacional. 2002: Madrid. España.

Agamben, Giorgio. *Profanaciones*. Adriana Hidalgo Editora. 2005: Buenos Aires. Argentina.

Agambén, Giorgio. *El Lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Ed. Pre-Textos. 2008: Valencia. España.

Agambén, Giorgio. *El Lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Ed. Pre-Textos. 2008: Valencia. España.

Agambén, Giorgio. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Editorial Pre Textos 2010: Valencia. España

Benjamin, Walter. *El capitalismo como religión. Fragmento*. (1921). Internet en sitio <http://www.hojaderuta.org/imagenes/elcapitalismocomoreligionbenjamin.pdf> Visto junio 2015.

Freud, Sigmund. *Psicología de las masas y análisis del yo*. (1921) en O. C. Amorrortu Editores. 1976: Buenos Aires. Argentina.

Heidegger, M. *La Frase de Nietzsche – Dios ha muerto*. Sitio web Heidegger en castellano. http://www.heideggeriana.com.ar/textos/frase_nietzsche.htm (Vista junio 2015)

Kusch, Rodolfo. *La seducción de la barbarie*. (1953) En. O. C. Editorial Fundación Ross. 2007: Rosario – Argentina.

Lacan, Jacques. *Función y campo de la palabra en el psicoanálisis*. (1953) En *Escritos I*. Editorial Siglo XXI. 1978: México DF.

Lacan, Jacques. *El Seminario Libro XVI. De un Otro al otro*. (1968-69) Editorial Paidós. 2008: Buenos Aires. Argentina.

Lacan, Jacques. *El Seminario Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. (1969-70) Editorial Paidós. 1992. Buenos Aires. Argentina.

Lacan, Jacques. *Conferencia de Milan. Del discurso psicoanalítico*. (1972) Internet. En <http://es.scribd.com/doc/55454317/CONFERENCIA-DE-LACAN-EN-MILAN-DEL-12-DE-MAYO-DE-1972> . Visto Junio 2015.

Lacan, Jacques. *El Seminario Libro 23. El sinthome*. (1975-76) Editorial Paidós. 2006: Buenos Aires. Argentina.

Lacan, Jacques. *L'etourdit*. (1972) Internet (2007) (Vista junio 2015)
<http://elpsicoanalistalector.blogspot.com.ar/2007/10/jacques-lacan-ltourdit.html>

Stavrakakis, Yannis. *Lacan y lo político*. Ed. Prometeo Libros. UNLP. 2007: Buenos Aires. Argentina.

Toté, Susana. (2010) *Cuerpos y nudos*. Ver en Internet
<http://rehip.unr.edu.ar/bitstream/handle/2133/2005/A%C3%B1o%20X.%20N%C2%B0%2012.pdf?sequence=1>
