

TERRITORIOS

**Del deseo
al impulso
¿Por qué Lacan
no es Lacaniano?**

...

SLAVOJ ŽIŽEK

La lectura predominante de Jacques Lacan lo reduce a una especie de “filósofo del lenguaje que enfatizó el precio que el sujeto tiene que pagar para conseguir acceso al orden simbólico –toda la falsa poesía de “castración”, de algún acto primordial de sacrificio y renunciación, de *jouissance* como imposible; la noción de que, al final de la cura psicoanalítica, el analizado tiene que asumir la castración simbólica para aceptar una pérdida o carencia constitutiva, fundamental, etc., etc. A semejante aproximación, uno tiene que oponer su anverso, que usualmente es atravesado en silencio: el problema con *jouissance* no es que sea inobtenible, que siempre eluda nuestro alcance, sino más bien que uno nunca puede liberarse de ella, que sus manchas se arrastren consigo para siempre –en esto reside la cuestión del concepto de Lacan del superávit de goce: la renuncia misma a *jouissance* trae casi un resto/superávit de *jouissance*. Este superávit de goce complica el problema de la responsabilidad. El sujeto puede exonerarse a sí mismo de responsabilidad respecto a la red simbólica de tradiciones que sobredetermina su discurso; él está justificado al reclamar que “yo no soy el verdadero autor de mis declaraciones ya que simplemente repito los modelos performativos en los que crecí –es el gran Otro quien efectivamente habla a través mío” (el autor de una injuria racista siempre puede evocar la red de sedimentaciones históricas en las cuales está embebido el acto de su discurso). Sin embargo el sujeto es enteramente responsable por el poquito de goce que encuentra en su arranque racista agresivo.

Esta lectura predominante de Lacan no es una simple equivocación, ajena a lo que efectivamente Lacan consumó: ciertamente hay un estrato completo de la teoría lacaniana que corresponde a esta lectura; el camino más fácil para aislar este estrato es concentrarse en los cambios en las fórmulas de Lacan sobre la conclusión de la cura psicoanalítica. Aquí es crucial el cambio de la subjetivización a la destitución subjetiva. En la medida en que el status del sujeto como tal implica una cierta culpa y/o endeudamiento –el *topos* filosófico de Kierkegaard a Heidegger fácilmente aceptado por el Lacan de los 50–, el gesto de “subjetivización” al final de la cura significa que el sujeto

tiene que asumir totalmente su culpa y/o deuda constitutiva, ofuscado en su existencia “inauténtica” de todos los días; inversamente, la “destitución subjetiva” al final de la cura significa que el sujeto tiene que liberarse de su culpa y/o deuda. Por este camino llegamos a dos lecturas opuestas del *wo es war, soll ich werden* de Freud. “Subjetivización” que la asunción de la culpa implica que el analizado “subjetiviza”, asume totalmente, “internaliza” su destino contingente, por ejemplo, apunta hacia un gesto trágico/heroico de *amor fati*, cuyo caso ejemplar en la literatura es provisto por Edipo: aunque Edipo no fue culpable de su crimen –sus actos fueron predeterminados por la contingencia del destino bastante antes de su nacimiento–, él, no obstante, asumió heroicamente una total responsabilidad por sus horribles acciones, por ejemplo, hizo suyo su destino, lo “internalizó” y lo vivió hasta su amargo final... De este modo la “subjetivización” consiste en el gesto puramente formal de conversión simbólica por la cual el sujeto integra en su universo simbólico –vuelve parte y parcela de la narrativa de su vida, provee con sentido– la contingencia sin sentido de su destino. En claro contraste con ella, la “destitución subjetiva” implica el gesto opuesto: al final de la cura psicoanalítica, el analizado tiene que suspender la urgencia de simbolizar/internalizar, de interpretar, de buscar un “sentido más profundo”; tiene que aceptar que los encuentros traumáticos que delinearon el itinerario de su vida eran absolutamente contingentes e indiferentes, que no cargaban un “mensaje más profundo”.

¿Cuáles son entonces los contornos básicos de esta falsa o equivocada lectura de Lacan? En el momento que entramos al orden simbólico, la inmediatez de lo real presimbólico se pierde para siempre, el verdadero objeto del deseo (“madre”) se vuelve imposible-inobtenible. Todo objeto positivo que encontramos en la realidad es ya un sustituto de ese original perdido, el incestuoso Ding rendido inaccesible por el propio hecho del lenguaje –allí reside la “castración simbólica”. La existencia misma del hombre en tanto que lenguaje está así bajo el signo de una carencia irreductible y constitutiva: estamos sumergidos en el universo de los signos que nos previenen para siempre de alcanzar la Cosa; la llamada “realidad externa” ya está “estructurada como un lenguaje”, por ejemplo, su significado es siempre-ya sobredeterminado por el encuadre simbó-

lico que estructura nuestra percepción de la realidad. El oficio simbólico de la prohibición paterna (el “nombre del padre”) simplemente personifica, da cuerpo, a la imposibilidad que es co-substancial con el hecho mismo del orden simbólico –“la *jouissance* está prohibida para el que habla como tal”.

Este corte que separa para siempre la Cosa perdida de las apariencias simbólicas que nunca son “eso” define el contorno de la ética del deseo: “no des camino a tu deseo” sólo puede significar “no le hagas caso a ninguno de los sustitutos de la Cosa, mantén abierto el espacio del deseo”. Aquí, la homología con la filosofía de Kant es crucial: en Kant, uno tiene que evitar dos trampas, no solamente la simple limitación pragmático-utilitaria de nuestro interés por el objeto de la experiencia fenoménica, sino también el obscurantismo *Schwaermerei*, por ejemplo, el sueño de un contacto directo con la Cosa más allá de la realidad fenoménica; en un camino homólogo, la ética del deseo puro nos compele a evitar no sólo la satisfacción debilitante con los placeres provistos por los objetos de la realidad fenoménica, sino también el peligro de consentir a la fascinación con la Cosa y de ser atraído en su vórtice letal, que sólo puede terminar en psicosis o *passage a l'acte suicida*. En nuestra vida de todos los días, constantemente caemos presa de señuelos imaginarios que prometen la cura de la herida original/constitutiva de la simbolización, desde la Mujer con la cual la relación sexual total será posible, al ideal político totalitario de una comunidad totalmente realizada. En contraste, la máxima fundamental de la ética del deseo es simplemente el deseo en sí: uno tiene que mantener el deseo en sus insatisfacciones. Lo que tenemos aquí es una especie de heroísmo de la carencia: el objetivo de la cura psicoanalítica es inducir al sujeto a asumir heroicamente su carencia constitutiva, para tolerar la desunión que propulsa el deseo. La posibilidad de sublimación acarrea un camino productivo fuera de este callejón sin salida. Cuando uno discierne un objeto empírico positivo y “lo eleva a la dignidad de la Cosa”, por ejemplo, lo vuelve un tipo de sustituto de la Cosa imposible, entonces, uno se mantiene fiel a su deseo sin sucumbir en el vórtice mortal de la Cosa...

Esta lectura de Lacan también involucra una actitud política precisa. El terreno de la política está caracterizado por la relación radicalmente ambigua de los sujetos hacia la Cosa pú-

blica (*res publica*), el meollo de lo Real alrededor de lo cual gira la vida de una comunidad. El sujeto como miembro de una comunidad es dividido, no solamente entre sus urgencias “patológicas” y su relación con la Cosa –su relación con la cosa está también dividida: por un lado, la ley del deseo nos ordena desatender nuestros intereses patológicos y seguir nuestra Cosa; por otro lado, una ley aún más alta (Baas la escribe con L mayúscula) nos manda mantener una mínima distancia hacia nuestra Cosa, por ejemplo, a propósito de toda acción política que se proponga reconocer nuestra Causa, tener en mente que “esto no es aquello / *ce n'est pas ça!*”. La Cosa sólo puede comparecer en su retirada, como el oscuro Fundamento que motiva nuestra actividad, pero que se disipa en el momento en que nos empeñamos en alcanzarlo en su consistencia ontológica positiva: si nosotros desatendemos esta Ley, tarde o temprano caeremos en el círculo vicioso autodestructivo “totalitario”... Lo que acecha en el fondo, por supuesto, es la distinción kantiana entre el aspecto constitutivo y el regulativo: la Cosa (la libertad, por ejemplo) tiene que mantenerse como un ideal regulativo –cualquier intento de realización total puede conducir únicamente a la más terrible tiranía. (Aquí es fácil discernir los perfiles del criticismo kantiano sobre la perversión de la Revolución Francesa en el terror revolucionario de los Jacobinos). ¿Y cómo podemos evitar reconocer aquí referencias al paisaje político contemporáneo con sus dos extremos de pragmatismo liberal inescrupuloso y fanatismo fundamentalista?

En una primera aproximación, esta lectura de Lacan no puede sino aparecer convincente, casi un asunto de hecho –no obstante es la facilidad misma de esta traducción de conceptos lacanianos en el moderno filosofema estructuralista y/o existencialista de la carencia constitutiva, etc., lo que debería hacerlo sospechoso. Para decirlo de alguna manera directa, aquí estamos lidiando con una distorsión “idealista” de Lacan; a esta problemática “idealista” del deseo, su carencia constitutiva, etc., uno tiene que oponer la problemática “materialista” de lo real del impulso. Es decir, para Lacan, lo “real” no es, a la manera kantiana, una categoría puramente negativa, una designación de un límite sin especificación de lo que yace más allá –lo real como impulso es, por el contrario, el *agens*, la “fuerza motora” de desear. En síntesis, el punto de Lacan aquí es que

el pasaje desde lo real radicalmente “imposible” (la Cosa-Cuerpo maternal que puede ser aprehendida únicamente en una forma negativa) hasta el reino de la Ley simbólica, al deseo que es regulado por Ley, sustentado por la Prohibición fundamental, no es directo: algo pasa entre la naturaleza “pura”, “pre-humana” y el orden de los intercambios simbólicos, y este “algo” es precisamente lo Real de los impulsos –ya no más el “circuito cerrado” de los instintos y sus ritmos de satisfacción innatos (los impulsos ya son “naturaleza descarrilada”), sino *not yet* (todavía no) el deseo simbólico mantenido por la Prohibición. La Cosa lacaniana no es simplemente lo Real “imposible” que se retira en los turbios nichos de lo Inobtenible con la entrada del orden simbólico, es el universo mismo de los impulsos.

2

En contra de esta lectura común (equivocada) de Lacan, la primera cosa que uno debería hacer es que, al prestar atención al logro paradójico de Lacan que usualmente pasa inadvertido incluso entre sus defensores, en el lugar mismo del psicoanálisis, él regresa a la noción de sujeto, racionalista, “descontextualizada” de la Edad Moderna. Es decir, uno de los lugares comunes de la apropiación americana de Heidegger es enfatizar cómo él, junto con Wittgenstein, Merleau-Ponty y otros, elaboró el marco conceptual que habilita a liberarnos de la noción racionalista del sujeto como un agente autónomo que, excluido del mundo, procesa en una especie de ordenador la información provista por los sentidos. La noción de Heidegger de “estar-en-el-mundo” apunta hacia el irreductible e inasurpable “embeddedness” (“enclavamiento”) en una vida-mundo concreto y esencialmente contingente: nosotros estamos siempre-ya en el mundo, ocupados en un proyecto existencial dentro de un escenario que elude nuestro alcance y se mantiene para siempre como el horizonte opaco en el que hemos sido “tirados” como seres finitos. Y es costumbre interpretar la oposición entre consciencia e inconsciencia en los mismos parámetros: el Ego incorpóreo hace las veces de consciencia racional, mientras que el “inconsciente” es sinónimo con el fondo opaco que nosotros nunca podemos dominar totalmente desde que somos siem-

pre-ya parte de él, atrapados en él... Lacan, sin embargo, en un gesto sin precedentes, proclama exactamente lo opuesto: el “inconsciente” freudiano no tiene nada que ver con la opacidad estructuralmente necesaria e irreductible del fondo, del contexto de la vida en el que nosotros, los agentes siempre-ya conflictivos, estamos enclavados; el “inconsciente” es más bien la máquina racional incorpórea que sigue irrespetuosamente los caminos de las demandas de la vida-mundo del sujeto, hace las veces del sujeto racional en la medida que es originalmente “*out of joint*” (desencajado), en conflicto con su situación contextualizada: “inconsciencia” es la ruptura por la que la postura primordial del sujeto no es esa de “estar en el mundo”. De esta forma, uno también puede proveer una nueva e inesperada solución al viejo problema fenomenológico de cómo es posible para el sujeto liberarse de su vida-mundo concreto y percibirse erróneamente como agente racional incorpóreo: esta liberación sólo puede ocurrir porque desde el comienzo hay algo en el sujeto que resiste su inclusión total en el contexto de su vida-mundo, y este “algo”, por supuesto, es el inconsciente, como la máquina psíquica que desoye los requerimientos del “principio de realidad”.

Uno de los nombres para esta liberación es “locura”, y ya sabemos que la perspectiva de la locura frecuentó toda la filosofía moderna desde Descartes en adelante. Cuando Hegel define la locura como un retiro del mundo actual, el encierro del alma dentro de sí misma, su “contracción” y el corte de sus vínculos con la realidad exterior, rápidamente concibe este retiro como una “regresión” al nivel del “alma animal” todavía embebida en su entorno natural y determinada por el ritmo de la naturaleza (noche y día, etc.). Por el contrario, este retiro ¿no designa la separación de los vínculos con el *Umwelt*, el fin de la inmersión del sujeto en sus alrededores naturales inmediatos, y no es como tal el gesto fundacional de “humanización”? ¿No fue este retiro adentro del ser, consumado por Descartes en su duda universal y reducido a *cogito*, que, como apuntó Derrida en su “*Cogito y la Historia de la Locura*” [1], también implica un paso por el momento de la locura radical? ¿No estamos así, de vuelta, en el bien conocido pasaje de *Jenaeer Realphilosophie*, donde Hegel caracteriza la experiencia del Ser puro como “negatividad abstracta”, como el “eclipse de la realidad (constitui-

da)”, y la contracción dentro del ser del sujeto como la “noche del mundo”?:

“El ser humano es esta noche, esta nada vacía, que contiene todo en su simplicidad –una interminable profusión de muchas repeticiones, imágenes, de las que ninguna le pertenece– o que no están presentes. Esta noche, el interior de la naturaleza, que existe aquí –puro ser– en representaciones fantasmagóricas, es noche todo alrededor de ella, aquí donde dispara una sangrienta cabeza –allí otra aparición blanca cadavérica, de pronto aquí ante ella, y enseguida desaparece. Uno consigue una vista de esa noche cuando mira a los seres humanos en los ojos –en una noche que se vuelve horrible” [2].

Y el orden simbólico, el universo de la Palabra, *logos*, sólo puede emerger de la experiencia de este abismo. Como Hegel apuntó, esta esencia del ser puro “debe también entrar en la existencia, volverse un objeto, oponerse a esta interioridad para ser externo, retornar a ser. Esto es lenguaje, es el poder de nombrar... A través del nombre, el objeto como entidad individual nace del yo” [3]. Lo que debemos cuidar de no perder aquí es cómo la ruptura de Hegel con el Iluminismo tradicional lo puede discernir el sujeto en el revés de la metáfora misma: el sujeto ya no es más la Luz de la Razón opuesta a la Materia impenetrable y no transparente (de la Naturaleza, Tradición...); su meollo verdadero, el gesto que abre el espacio para la Luz del Logos, es negatividad absoluta como “noche del mundo”, el punto de la locura absoluta en el que vagan por doquier apariciones fantasmales de “objetos parciales”. Consecuentemente, no hay subjetividad sin gesto de retiro; por eso Hegel está totalmente justificado en invertir la cuestión común de cómo es posible la caída-regresión dentro de la locura: la cuestión verdadera es más bien cómo el sujeto está en condiciones de salir de la locura y alcanzar la “normalidad”. Es decir, el retiro adentro del ser, el corte de los vínculos con el *Umwelt*, es seguido por la construcción de un universo simbólico que el sujeto proyecta en la realidad como un tipo de formación sustitutiva destinada a recompensarnos por la pérdida de lo real inmediato pre-simbólico, sin embargo, como Freud mismo afirma a propósito de Schreber, ¿no es la manufactura de una formación sustituta lo que recompensa al sujeto por la pérdida de la realidad, la definición más sucinta de construc-

ción paranoica como un intento de cura del sujeto de la desintegración de su universo? En síntesis, la necesidad ontológica de la “locura” reside en el hecho de que no es posible pasar directamente del “alma animal”, puramente inmersa en su mundo natural, a la subjetividad “normal” que reside en su universo simbólico –el “*vanishing mediator*” (el mediador que desaparece) entre los dos es el gesto “loco” de retiro radical de la realidad que abre el espacio para su (re)constitución simbólica. Fue Hegel quien ya enfatizó la ambigüedad radical de la declaración: “Lo que pienso, el producto de mi pensamiento, es objetivamente verdad” –esta declaración es una proposición especulativa que pone simultáneamente lo “más bajo”, la actitud errática del loco tomado en su universo encerrado, imposibilitado de relacionarse con la realidad, y lo “más alto”, la verdad del idealismo especulativo, la identidad del pensamiento y del ser. Entonces, si en este sentido preciso, como lo plantea Lacan, la normalidad misma es un modo, una subespecie de la psicosis, por ejemplo, si la diferencia entre “normalidad” y locura es inherente a la locura, ¿en qué consiste, entonces, esta diferencia entre la construcción “loca” (paranoica) y (la construcción social de) la realidad “normal”? Finalmente, la “normalidad” ¿no es simplemente una forma de locura más “mediada”? o, como lo dijo Schelling, ¿no es la Razón normal meramente “locura controlada”?

3

El nombre lacaniano para esta “regulación de la locura” es la simbolización de lo real por medio de la cual lo informe real “horrible” es (trans)formado en realidad. Contrario al argumento idealista común que concibe la fealdad como un modo defectuoso de la belleza, como su distorsión, uno debería afirmar la primacía ontológica de la fealdad: es la belleza la que es una clase de defensa en contra de la fealdad en su existencia repulsiva o, más bien, la existencia *tout court*, de donde, como podríamos ver, lo que es feo es finalmente el hecho brutal de la existencia (de lo real) como tal [4]. El objeto feo es un objeto que está en el lugar equivocado, que “no debería estar allí”. Esto no significa simplemente que el objeto feo no sea más feo en el momento que lo repositonamos en el lugar adecuado; el

punto es más bien que un objeto feo está “en sí mismo” fuera de lugar, teniendo en cuenta el balance distorsionado entre su “representación” (los rasgos simbólicos que percibimos) y su “existencia” –feo, fuera de lugar, es el exceso de existencia sobre la representación. De este modo, la fealdad es una categoría topológica; designa a un objeto que es, de alguna forma, “más grande que él mismo”, cuya existencia es más grande que su representación. La presuposición ontológica de la fealdad es, por consiguiente, un corte entre un objeto y el espacio que éste ocupa o, para decirlo de otra forma, entre el afuera (la superficie) de un objeto (capturado por su representación) y su adentro (la materia informe). En el caso de la belleza, tenemos en ambos casos un perfecto isomorfismo, mientras en el caso de la fealdad, el interior de un objeto de alguna manera es (aparece) más largo que el afuera de su superficie-representación (como los misteriosos edificios en las novelas de Kafka, que una vez que nos introducimos en ellos parecen mucho más voluminosos de lo que parecían cuando eran vistos desde fuera).

Otra manera de plantearlo es decir que lo que hace que un objeto esté “fuera de lugar” es que está tan cerca de mí como la estatua de la Libertad en *Foreign Correspondent* de Hitchcock: visto desde la proximidad extrema, pierde su dignidad y adquiere rasgos obscenos desagradables... En el amor cortés, la figura de *die Frau-Welt* obedece a la misma lógica: ella parece hermosa a la distancia adecuada, pero en el momento en que el poeta o el caballero que la sirve se le aproxima demasiado (o cuando ella le pide que se acerque para que pueda pagarle por su fiel servicio), ella vuelve hacia él su otro lado, y lo que antes era la semblanza de una fascinante belleza, se revela repentinamente como la carne putrefacta, víboras y gusanos arrastrándose, la asquerosa substancia de la Vida, como en las películas de David Lynch, donde un objeto se transforma en la asquerosa substancia de la Vida cuando la cámara se le acerca demasiado. El espacio que separa la belleza de la fealdad es, de este modo, el espacio mismo que separa la realidad de lo real: el meollo de la realidad es el horror, horror de lo real, y lo que constituye la realidad es el mínimo de idealización que el sujeto necesita para estar en condiciones de sostener lo real. Otra manera de señalar el mismo punto es definir la fealdad como el exceso de materia que penetra a través de los poros en

la superficie, desde el extraterrestre de la ciencia ficción cuya materialidad líquida supera su superficie (ver el diabólico-extraterrestre en *Terminator 2* o, por supuesto, el extraterrestre en *Alien*), hasta las películas de David Lynch, en las que (como en *Dune*) la carne cruda bajo la superficie amenaza con emerger todo el tiempo. En nuestra actitud fenomenológica corriente hacia el cuerpo de otra persona, concebimos la superficie (de una cara, por ejemplo) como si expresara directamente el “alma” –suspendemos el conocimiento de lo que realmente existe más allá de la superficie de la piel (glándulas, carne...). El golpe de la fealdad ocurre cuando la superficie es cortada, abierta; entonces el interior directo, en la profundidad de la carne sin piel, dispersa lo espiritual, lo inmaterial, pseudo profundo.

En el caso de la Belleza, el afuera de una cosa –su superficie– encierra, cubre el interior, mientras en el caso de la fealdad, esta proporcionalidad es perturbada por el exceso de la materia interior que amenaza con sobrepasar e inundar el sujeto. Esto abre el espacio para el exceso contrario, aquello de lo que no está allí y que debería estar, como la nariz perdida que hace tan feo al “fantasma de la Opera”. Aquí tenemos el caso de una carencia que también funciona como un exceso, el exceso de una materialidad espectral, fantasmagórica, en búsqueda de un cuerpo “real”, “adecuado”. Los fantasmas, los vampiros, son formas vagas en busca desesperada de substancia-vida (sangre) en nosotros, los seres vivos. El exceso de materia es, entonces, estrictamente correlativo al exceso de forma espectral: fue Deleuze quien ya apuntó cómo “el lugar sin objeto” es sostenido por un “objeto que carece de su propio lugar”, no es posible para las dos carencias cancelarse una a otra. Lo que tenemos aquí son los dos aspectos de lo real, existencia sin propiedades y un objeto con propiedades sin existencia. Basta recordar la bien conocida escena de *Brasil* de Terry Gilliam, en la que, en un restaurante de lujo, el mozo recomienda a sus clientes las mejores ofertas del menú diario (“Hoy, nuestro tornado es realmente especial”, etc.), pero los clientes disponen sólo de una deslumbrante foto de la comida para hacer su elección, tanto en el soporte que se despliega como en la foto sobre el plato mismo, un asqueroso bulto tipo pasta: esta división entre la imagen de la comida y lo real de su informalidad excremental

tal ejemplifica perfectamente los dos modos de fealdad, la apariencia insubstancial como fantasma (“representación sin existencia”) y la materia cruda de lo real (“la existencia sin apariencia”).

Uno no debería subestimar el peso de este espacio que separa lo real “feo” de los objetos totalmente formados en la “realidad”: la tesis fundamental de Lacan es que un mínimo de “idealización”, de la interposición de un marco fantasmático, por medio del cual el sujeto asume una distancia hacia lo real, es constitutivo de nuestro “sentido de la realidad”, la “realidad” ocurre hasta donde no está (no llega) “demasiado cerca”. Hoy, a uno le gusta evocar cómo vamos perdiendo más y más contacto con la realidad, con la auténtica realidad de nuestra naturaleza externa, así como de la interna –por ejemplo, a propósito de la leche, estamos tan acostumbrados a la aséptica leche pasteurizada que el contacto con la leche directamente ordeñada de la vaca es desagradable –esta “leche verdadera” necesariamente nos resulta muy densa, disgustable, intomable...

Este corte entre el fondo corporal de lo real y la pseudo profundidad del sentido producida por la superficie es crucial para cualquier ontología materialista. También es fácil ver la conexión con Freud, quien definió la realidad como esa que funciona como un obstáculo al deseo: la “fealdad” finalmente significa la existencia misma, para la resistencia de la realidad, a partir de la que la realidad material nunca es simplemente un medio etéreo que se conduce a sí mismo sin esfuerzo a nuestro molde. La realidad es fea, “no debería estar allí” y obstruye nuestro deseo. Sin embargo, la situación aquí es más complicada, considerando que este obstáculo al deseo es al mismo tiempo el lugar del placer excesivo, in-cargable, sucio –el lugar de *jouissance*. Lo que finalmente no debiera estar allí es la *jouissance* misma: la materia inerte es la materialización de la *jouissance*. Resumiendo, el punto clave que no debemos ignorar es que, en la oposición entre el deseo y la dura realidad, oponiendo su realización (trayendo dolor, disgusto, impidiéndonos conseguir un balance de placer), la *jouissance* está en el lado de la “realidad dura”. *Jouissance* como “real” es eso que resiste (la integración simbólica), es densa e impenetrable –en ese preciso sentido, la *jouissance* está “más allá del principio de placer”. La *jouissance* emerge cuando la verdadera realidad que es la

fuerza del disgusto, del dolor, es experimentada como una fuente de placer excesivo-traumático. O, para decirlo de otra forma: el deseo es en sí mismo “puro” y se esfuerza para evitar cualquier fijación “patológica”. La “pureza” del deseo está garantizada por el hecho de que el deseo reside en el espacio mismo entre cualquier objeto de deseo positivo y el deseo mismo –la experiencia fundamental del deseo es “*ce n'est pas ça*”, esto no es eso. En claro contraste a esto, la *jouissance* (o la libido o el impulso) es por definición “sucio” y/o feo, está siempre “demasiado cerca”: el deseo es ausencia, mientras que la libido-impulso es presencia.

4

Todo esto es absolutamente crucial para el funcionamiento de la ideología en el caso de nuestro sexismo o racismo de “todos los días”: su último problema es precisamente cómo “contener” el interior amenazante, de modo que no se “derrame” y nos desborde. Los períodos de las mujeres, ¿no son un caso ejemplar de un interior parecido que se derrama? La presencia de los afro-americanos ¿no se siente como amenazante precisamente porque se siente como demasiado masiva, demasiado cerca? Es suficiente que recordemos el cliché racista estereotipado de cabezas y caras negras con ojos saltones, bocas demasiado grandes, como si la superficie exterior estuviera vagamente en condiciones de contener el interior, amenazando atravesarlo. (En ese sentido, la dualidad fantasmática racista de negros y blancos coincide con la dualidad de materia informe y forma espectral, vaga, impotente, sin materia). ¿No es también la preocupación con cómo deshacerse de la mierda (lo que, de acuerdo con Lacan, es uno de los rasgos principales de diferenciación entre hombre y los animales), un caso de cómo liberarse del adentro que emerge hacia afuera? El problema esencial en la intersubjetividad es precisamente hasta qué punto estamos dispuestos a aceptar al otro, nuestra pareja (sexual), en lo real de su existencia –¿lo seguimos queriendo cuando ella o él defecan o hacen sonidos desagradables? (Vea hasta qué punto increíble James Joyce estaba dispuesto a aceptar a su mujer Nora en la “fea” *jouissance* de su existencia). El problema, por cierto, es que en un sentido, la vida misma es “fea”: si

realmente queremos liberarnos de la fealdad, estamos forzados, tarde o temprano, a adoptar una actitud de un “cathar” para quien la vida terrenal misma es un infierno y Dios, que creó este mundo, es el mismo Satán, el Creador del Mundo. Entonces, para sobrevivir, necesitamos un mínimo de lo real –en una condición acomodada, contenida.

La prueba lacaniana de la existencia del Otro es la *jouissance* del Otro (en contraste con el Cristianismo, por ejemplo, donde esta prueba es el Amor). Para hacer más palpable esta noción, es suficiente imaginar un encuentro intersubjetivo: ¿cuándo encuentro efectivamente al Otro “más allá del muro del lenguaje”, en la realidad de su ser? No es cuando yo estoy en condiciones de describirlo, tampoco cuando aprendo sus valores, sus sueños, etc., sino sólo cuando encuentro al Otro en su momento de *jouissance*: cuando discierno en ella o en él un pequeño detalle –un gesto compulsivo, una expresión facial excesiva, un tic– que señala la intensidad de lo real de la *jouissance*. Este encuentro de lo real es siempre traumático; siempre hay algo mínimamente obsceno en eso y no puedo simplemente integrarlo en mi universo; siempre hay un espacio separándome de éste. Esto, entonces, es de lo que se trata la “intersubjetividad”, no la “situación del discurso ideal” de Habermas de una multitud de académicos fumando pipas en una mesa redonda argumentando sobre cierto punto por medio de la comunicación no-distorsionada: sin el elemento de lo real de *jouissance*, el Otro sigue siendo una ficción, un objeto puramente simbólico de razonamiento estratégico ejemplificado en la “teoría de la opción racional”. Por esa razón, uno está siempre tentado de reemplazar el término “multiculturalismo” por “multirracismo”: el multiculturalismo suspende el meollo traumático del Otro, reduciéndolo a una entidad folclórica aséptica. Con lo que nosotros estamos lidiando aquí es –en el lenguaje lacaniano– con la distancia entre “S” y “a”, entre los rasgos simbólicos y el exceso insondable, el “resto indivisible” de lo real; a cierto nivel diferente, Walter Benn Michaels señaló lo mismo al decir que “los recuentos de identidad cultural que hacen cualquier trabajo cultural requieren un componente racial. En la medida que nuestra cultura sigue siendo no más que lo que hacemos y creemos, es ‘impotentemente’ descriptiva... Sólo cuando pensamos que nuestra cultura no es la clase de

creencias y prácticas que tenemos, sino que es, por el contrario, las creencias y prácticas que se corresponden con el tipo de gente que somos, es cuando el hecho de que algo pertenezca a nuestra cultura puede contar como razón para serlo. Pero pensar esto es apelar a algo más allá de la cultura y eso no puede derivarse precisamente de la cultura porque nuestro sentido por el que nuestra cultura es propiamente nuestra debe derivar de ahí. Ésta ha sido la función de la raza... Nuestro sentido de la cultura está característicamente propuesto para desplazar la raza, pero... la cultura ha vuelto a ser una forma de continuar, más que de repudiar, el pensamiento racial. El apelar a la raza es sólo lo que hace de la cultura un objeto de afecto y lo que ofrece nociones como el perder nuestra cultura, el preservarla, el robar la cultura de otro, el restituírle la cultura, etc., su *pathos*... La raza transforma a la gente que aprende a hacer lo que hacemos en los ladrones de nuestra cultura y a la gente que nos enseña a hacer lo que ellos hacen en los destructores de nuestra cultura; la raza hace de la asimilación una suerte de traición y el rechazo a ser asimilado en una forma de heroísmo” [5].

La narración historicista/culturalista de la identidad étnica, en la medida en que funciona como un agrupador performativo para el grupo considerado y no meramente como una descripción etnológica distanciada, tiene que involucrar “algo más”, cierto “meollo de lo real” trans-cultural. (El multiculturalismo postmoderno únicamente desplaza este patetismo en el Otro supuestamente más “auténtico”: el escuchar el himno nacional americano no le da ningún estremecimiento, mientras que lo que le da estremecimiento es escuchar algún ritual de nativos americanos, de afro-americanos... –con lo que estamos tratando aquí es obviamente con la forma invertida del racismo). Sin este meollo, nos mantenemos atrapados en el círculo vicioso de la performatividad simbólica, que, de forma “idealista”, se funda a sí mismo retroactivamente. Lacan es quien –de manera hegeliana– nos facilita el resolver este punto muerto: la esencia de lo real es el producto retroactivo, el “desborde” del proceso mismo de simbolización. Lo “real” es el resto insondable de la sustancia étnica cuyas prédicas son rasgos culturales diferentes que constituyen nuestra identidad; en este preciso sentido, la raza se relaciona con la cultura como lo

real con lo simbólico. Lo “real” es la X insondable que está marcada en nuestras luchas culturales, es eso a partir de lo que, cuando alguien aprende demasiado de nuestra cultura, nos la “roba”; es eso a partir de lo que, cuando alguien cambia su lealtad hacia otra cultura, nos “traiciona”, etc. —estas experiencias prueban que debe haber alguna X que se “expresa” en el conjunto de valores, actitudes, rituales culturales que materializan nuestra forma de vida. Lo que es robado, traicionado... es siempre *objet petit a*, la pequeña pieza de lo real.

Jacques Ranciere [6] dio una expresión aguda a la “mala sorpresa” que aguarda en las actuales ideologías postmodernas del “fin de la política”: es como si estuviéramos atestiguando la última confirmación de la tesis de Freud, en *El Malestar de la Cultura*, sobre cómo, después de cada afirmación del Eros, Thanatos se reafirma con venganza. En el mismo momento en que, de acuerdo con la ideología oficial, estamos dejando finalmente atrás las pasiones políticas “inmaduras” (el régimen de lo “político”: lucha de clases y otros antagonismos polémicos “pasados de moda”) por el universo pragmático, pos-ideológico, “maduro”, de administración racional y consenso negociado, por el universo libre de impulsos utópicos, en el cual la administración desapasionante de los asuntos sociales va de la mano del hedonismo estetizado (el pluralismo de “las formas de vida”); en este momento, el contrato político celebra una vuelta triunfante a su más arcaica forma de odio racista, puro, no-destilado, por el Otro que rinde la actitud tolerante, racional, finalmente impotente. En este sentido, el racismo “post-moderno” contemporáneo es el síntoma del capitalismo tardío multiculturalista, que ilumina la contradicción inherente del proyecto ideológico democrático-liberal. La “tolerancia” liberal excusa al Otro folclórico, privado de su substancia (como la multitud de “cocinas étnicas” en una megalópolis contemporánea); no obstante, cualquier Otro “real” es instantáneamente denunciado por su “fundamentalismo”, en cuanto la esencia de la Otridad reside en la regulación de su *jouissance*, por ejemplo, el “Otro real” es por definición “patriarcal”, “violento”, nunca el Otro de sabiduría celestial y costumbres encantadoras. Uno se siente tentado a reactualizar aquí la vieja noción marcuseana de la “tolerancia represiva”, reconcibiéndola como una tolerancia del Otro en su forma benigna, aséptica, que

clausura la dimensión de lo Real de la *jouissance* del Otro, el exceso de su *jouissance* que, en nuestra actitud racista de todos los días, aparece como el rasgo específico del Otro que “nos molesta”. Permítaseme recordar una experiencia más bien personal, de mi propia madre. Su mejor amiga, como se dice, es una vieja señora judía; después de cierta transacción financiera con ella, mi madre me dijo: “Que buena señora, pero, ¿notaste la extraña manera en que cuenta el dinero? —a los ojos de mi madre, este rasgo, la forma en que la señora judía manejaba el dinero, funciona exactamente como el rasgo misterioso venido de las novelas y películas de ciencia ficción que nos predispone para identificar extranjeros que de otra manera son indistinguibles de nosotros (una pequeña capa de piel transparente entre el tercer dedo y el dedo pequeño, un extraño parpadeo en el ojo...)”.

5

Esta característica sirve como “soporte material” de las fantasías sobre el Otro. ¿Qué es entonces la fantasía? Uno siempre debe tener en mente que el deseo “realizado” (escenificado) en la fantasía no es el propio sujeto sino el deseo del otro. Es decir, la fantasía, la formación fantasmática, es una respuesta al enigma de “*Che vuoi?*”, “¿Qué quieres?”, que rinde la *position* constitutiva, lo primordial del sujeto. La pregunta original del deseo no es directamente “¿Qué quiero?” sino “¿Qué quieren otros de mí?, ¿qué ven en mí?, ¿qué soy para los otros?”. Un niño pequeño está embebido en una compleja red de relaciones, sirve como un tipo de catalizador y campo de batalla para los deseos de aquellos que están a su alrededor; su padre, madre, hermanos y hermanas, etc. luchan sus batallas en torno a él, la madre mandando un mensaje al padre a través del hijo, etc. Aunque sea consciente de su papel, el niño no puede imaginarse qué clase de objeto es para los demás, cuál es la exacta naturaleza de los juegos que están jugando con él, y la fantasía provee una respuesta a este enigma —en lo más fundamental, la fantasía me dice qué soy yo para los otros. Es de nuevo el antisemitismo, la paranoia antisemita, lo que representa visiblemente de una forma ejemplar este carácter radicalmente *intersubjective* de la fantasía: la fantasía (la fantasía social de la cons-

piración judía) es un intento de dar una respuesta a “¿Qué quiere la sociedad del hombre?”, por ejemplo, para desenterrar el significado de los eventos dudosos en los que estoy obligado a participar. Por esta razón, la teoría común de la “proyección”, de acuerdo a la cual el anti-semita “proyecta” en la figura del judío la parte negada de sí mismo, no es suficiente: la figura del “judío conceptual” no puede ser reducida a la externalización de “mi conflicto interior” (anti-semitismo); por el contrario, atestigua (y trata de habérselas con) el hecho de que estoy originalmente descentrado, parte de una opaca red cuyo sentido y lógica elude mi control.

Aquí el punto crucial es que la fantasía no disimula la realidad: la fantasía más bien sirve como una malla que nos permite confrontar lo real –como tal, la fantasía está en el lado de la realidad, garantiza la distancia entre la realidad (simbólicamente estructurada) y lo real aterrador. El nombre freudiano más importante para este real es “*death drive*” (el impulso de muerte). Para Freud, este impulso de muerte no es solamente una formación reactiva decadente –una autonegación secundaria del Deseo de Poder originalmente agresivo, la debilidad del Deseo, su escape de la vida, disfrazada de heroísmo–, sino la posibilidad más íntima y radical de un ser humano. Tomemos el caso de Wagner. Cuando uno dice “impulso de muerte y Wagner”, la primera asociación, por supuesto, es Schopenhauer, la principal referencia de Wagner que concierne a la cualidad de redención del anhelo de muerte. Nuestra tesis, sin embargo, es que la forma en que efectivamente funciona el anhelo de muerte dentro del universo de Wagner, está más cerca a la noción freudiana del “impulso de muerte”. El impulso de muerte no debe ser confundido con el “principio del Nirvana”, la pugna por escapar al ciclo de la vida de generación y corrupción y de alcanzar el equilibrio último, la liberación de las tensiones: lo que el impulso de muerte se esfuerza por aniquilar no es el ciclo biológico de generación y corrupción, sino más bien el orden simbólico, el orden del pacto simbólico que regula el intercambio social y sostiene deudas, honores, obligaciones [7]. De esta manera, el impulso de muerte es concebido frente al fondo de la oposición entre “Día” y “Noche” como es formulado en Tristán: la oposición entre la vida social “diaria” de obligaciones simbólicas, honores, contratos, deudas, y su an-

verso “nocturno”, una pasión inmortal, indestructible, que amenaza disolver esta red de obligaciones simbólicas. Uno debe tener en mente cuán sensitivo era Wagner a la frontera que separa el reino de lo simbólico de lo que es excluido de éste: la pasión mortífera se define contra el universo público de obligaciones simbólicas de todos los días. En esto reside el efecto de la poción de amor en Tristán: es en su capacidad de su “trago de la muerte” donde actúa como el “trago del amor” –los dos amante lo confunden con el trago de la muerte y, pensando que ahora están al margen de la muerte, liberados de las obligaciones sociales ordinarias, se sienten libres para reconocer su pasión. Esta pasión inmortal no equivale a la vida biológica más allá del universo socio-simbólico: en él, la pasión carnal y la espiritualidad pura paradójicamente coinciden, por ejemplo, nosotros estamos tratando con una clase de “desnaturalización” del instinto natural que lo infla en una pasión inmortal elevada al nivel del Absoluto, de manera que, nunca, ningún objeto real puede satisfacerlo completamente.

Más precisamente, hay una dimensión de vida que el impulso de muerte quiere aniquilar, pero esta vida no es la simple vida biológica; más bien tiene que estar localizada en el dominio misterioso de lo que Lacan llama “entre las dos muertes”. Para aclarar esta noción, repasemos el otro gran enigma del Ring: considerando que el oro –el anillo– se le devuelve al Rin, ¿por qué, a pesar de todo, perecen los dioses? Estamos obviamente tratando con dos muertes: el óbito biológicamente necesario y la “segunda muerte”, el hecho de que el sujeto muera en paz, con sus cuentas saldadas, sin deuda simbólica obsesionando su memoria. Wagner mismo cambió el texto que se refiere a este punto crucial: en la primera versión de la advertencia de Erda, en la escena final de Rheingold, los dioses perecían sólo si el oro no era retornado al Rin, mientras que en la versión final perecían en cualquier caso; la cuestión es simplemente que antes de sus muertes, el oro debía ser retornado al Rin, de modo que pudieran morir adecuadamente y evitar “la obscura pérdida irreparable”... Lo que encontramos en este raro espacio entre las dos muertes es la palpación de la substancia de la vida que nunca puede perecer, como la herida de Amfortas en Parsifal. Es suficiente que recordemos a Leni Riefenstahl, que en su interminable búsqueda por la última substancia de la vi-

da, concentró su atención primero en los Nazis, después en una tribu africana cuyos hombres exhibían expresamente una verdadera vitalidad masculina, y finalmente en los animales de la profundidad marina —como si fuera sólo aquí, en este fascinante rastreo de formas primitivas, donde ella finalmente encontró su verdadero objeto. Esta vida submarina parece tan indestructible como la misma Leni: lo que tememos, cuando seguimos los reportajes de cómo se involucra en el buceo, ya entrada en los 90, para hacer un documental de la vida en la profundidad del agua, es que ella nunca morirá, nuestra fantasía inconsciente es que ella es definitivamente inmortal... Esto es crucial para concebir la noción del impulso de muerte contra el fondo de esta “segunda muerte” como deseo de abolir el latido indestructible de la vida más allá de la muerte (del Holandés, de Kundry y de Amfortas), no como el deseo de negar el ciclo de vida biológica inmediato. Después de que Parsífal consigue aniquilar la urgencia sexual “patológica” en sí mismo, precisamente esto abre sus ojos para el encanto inocente del ciclo natural de la vida inmediata (la Magia del Viernes Santo). Así, de vuelta a Wotan, él quiere desprenderse de su culpa para morir correctamente, en paz, y evitar así el destino de un monstruo inmortal que, incapaz de encontrar la paz aun en la muerte, persigue a los mortales. Esto es lo que Bruenhilde tiene en mente cuando, al final de *The Twilight of Gods* (El Ocaso de los Dioses), después de devolver el anillo a las Rhinemaidens, dice: “Ahora descansa, ahora descansa, tú Dios / *Ruhe, ruhe, du Gott!*”.

Esta noción de la “segunda muerte” nos permite localizar adecuadamente el deseo de Wagner de que Wotan se eleve a la altura trágica de desear su propia caída: “Esto es todo lo que tenemos que aprender de la historia de la humanidad: desear lo inevitable y llevarlo a cabo” [8]. La formulación precisa de Wagner debe ser tomada literalmente, en toda su paradoja —si algo es ya en sí mismo inevitable, uno debería preguntarse ¿por qué deberíamos desearlo activamente y trabajar hacia su realización?

Esta paradoja, decisiva para el orden simbólico, es el reverso de la paradoja de prohibir algo imposible (por ejemplo el incesto) que puede discernirse como la famosa frase de Wittgenstein: “Uno debería guardar silencio sobre aquello de lo que uno no puede hablar”, si es imposible, en cualquier caso, decir

nada, ¿por qué agregar la prohibición superficial? El miedo a que, de todas formas, uno diga algo es estrictamente homólogo al miedo de que lo que es necesario no ocurrirá sin nuestra ayuda activa. La prueba final de que aquí no estamos tratando con juegos de lógica fútiles es el predicamento existencial de la predeterminación: la referencia ideológica que sostiene la extraordinaria explosión de actividad en el capitalismo temprano fue la noción protestante de la Predestinación. Es decir, de forma contraria a la noción común de acuerdo con la cual, si todo está decidido por adelantado, para qué preocuparse, lo que impulsó a los sujetos a la actividad frenética fue el asumir que sus destinos estaban ya sellados. Lo mismo pasa con el estalinismo: la más intensa movilización del esfuerzo productivo social fue sostenida por la consciencia de que ellos solamente estaban realizando la inexorable necesidad histórica...

6

A un nivel diferente, Brecht dio a este predicamento una expresión aguda en sus “obras de aprendizaje”, particularmente en *Der Jasager*, donde se le pide al joven muchacho que se las apañe con lo que de todos modos será su destino (ser tirado al valle). Como le explica su maestro, a la víctima se le suele preguntar si está de acuerdo con su destino, pero también es costumbre para la víctima decir que sí... Todos estos ejemplos están lejos de ser excepcionales: toda pertenencia a una sociedad implica un punto paradójico donde el sujeto está obligado a abrazar libremente, como si fuera resultado de su elección, lo que le es impuesto de todas formas (todos nosotros debemos amar a nuestro país, a nuestros padres...), por ejemplo, en cierto momento, todos fuimos obligados a elegir libremente lo que nos fue impuesto. Nuestro punto, sin embargo, es que todas estas paradojas sólo pueden ocurrir dentro del espacio de la simbolización: el espacio a partir del cual no es una tautología sin sentido la demanda de abrazar libremente lo inevitable, sólo puede ser el espacio que separa para siempre un evento en la inmediatez de la cruda realidad de su inscripción en la red simbólica —abrazar libremente un estado de cosas impuesto simplemente significa integrar este estado de cosas dentro del universo simbólico de uno. En ese sentido, el gesto de desear li-

brememente la propia muerte señala la preparación para estar de acuerdo con la propia muerte también en el nivel simbólico, para abandonar el espejismo de la inmortalidad simbólica.

Esta paradoja de “desear (elegir libremente) lo que es necesario”, de pretender (manteniendo la apariencia) que hay una opción libre aunque efectivamente no la haya, está estrechamente conectada a la división de la ley en el Ego-Ideal (la ley pública-escrita) y el superego (la ley obscena-secreta-no-escrita). Al nivel del Ego-Ideal, desde que el sujeto quiere la apariencia de una opción libre, el mandato del superego tiene que ser liberado “entre líneas”. El superego articula el mandato paradójico de que el sujeto, su destinatario, tiene que elegir libremente; como tal, este mandato tiene que mantenerse invisible a los ojos públicos si el poder quiere permanecer como operativo. En síntesis, lo que el sujeto efectivamente quiere es mandar en la apariencia de la libertad, de una opción libre: quiere obedecer, pero simultáneamente mantener la apariencia de libertad y así salvar su presencia. Si el mandato es directamente liberado, como resultado, la apariencia de libertad, la humillación pública, hierre al sujeto y lo puede inducir a rebelarse; si no hay un orden discernible en el discurso maestro, esta falta de autoridad se experimenta como algo sofocante y da lugar a la demanda de un nuevo maestro capaz de proveer un orden claro.

Podemos ver, ahora, cómo la noción de elegir lo que es inevitable es estrictamente codependiente de la noción de un gesto simbólico vacío, un gesto –una oferta– que se entiende que va a ser rechazado: uno es el reverso del otro, por ejemplo, lo que ofrece el gesto vacío es la posibilidad de elegir lo imposible, lo que inevitablemente no pasará (en el caso de Brecht, la expedición que regresa con el muchacho enfermo en lugar de liberarse de él tirándolo en el valle). Otro caso ejemplar de ese gesto vacío se encuentra en *A Prayer for Owen Meany* de John Irving: después de que el pequeño niño Owen accidentalmente mata a la madre de John –el mejor amigo del narrador– por supuesto aquél se siente terriblemente mal, de modo que, para mostrar lo mal que está, discretamente envía a John, de regalo, la colección completa de fotos de colores de las estrellas de baseball, su posesión más preciada; sin embargo, Dan, el delicado padrastro de John, le dice a éste que lo adecuado es devolver el regalo. Lo que tenemos aquí es el más puro intercambio sim-

bólico: un gesto hecho para ser rechazado; el punto, el intercambio simbólico “mágico”, es que, aunque al fin nosotros estemos donde estábamos al principio, el resultado final de la operación no es cero sino una ganancia distinta para las dos partes, el pacto de solidaridad. Y ¿no sucede de manera algo similar en nuestras costumbres diarias? Cuando, después de estar envuelto en una fuerte competencia con mi mejor amigo para conseguir una promoción en el trabajo, yo la gano, lo apropiado para mí es ofrecerle mi renuncia, de manera que él pueda ganar la promoción, y la cosa apropiada para él es rechazar mi oferta –de esta forma, quizás, nuestra amistad puede ser salvada... En un nivel más global, es suficiente recordar las relaciones entre los grandes poderes de Occidente y Rusia: de acuerdo al pacto de silencio que regula esta relación, los estados de Occidente tratan a Rusia como un gran poder con la condición de que Rusia (efectivamente) no actúe como tal. Uno puede ver cómo la lógica de la oferta hecha para ser rechazada (a Rusia se le ofrece la oportunidad de actuar como un gran poder, con la condición de que la rechace educadamente) está conectada con una posibilidad de que esto tiene que mantenerse como mera posibilidad: en principio es posible para Rusia actuar efectivamente como un gran poder, pero si Rusia ha de mantener el estatus simbólico de un gran poder, esta posibilidad no puede ser aprovecharse de... (Desde luego, el problema es: ¿qué pasa si el otro, al que se le hace la oferta para que sea rechazada, finalmente la acepta? ¿Qué pasa si en el *Der Jasager* de Brecht, el muchacho hubiera dicho “No” y rehusara ser tirado en el valle? ¿Qué pasa si, después de ser vencido en el concurso, acepto la oferta de mi amigo de conseguir la promoción en su lugar? Cualquiera de estas situaciones es decididamente catastrófica: causa la desintegración de la apariencia (de libertad) que pertenece al orden social –sin embargo, teniendo en cuenta que a ese nivel las cosas en cierta medida son lo que parecen ser, esta desintegración de la apariencia se iguala a la desintegración de la substancia social misma, a la disolución de los vínculos sociales. Las sociedades ex-comunistas presentan un caso extremo de esa libre opción forzada: en ellas, los sujetos eran incesantemente bombardeados con el requerimiento de expresar libremente su actitud hacia el Poder, aunque todo el mundo era plenamente consciente de que esta libertad esta-

ba estrictamente limitada a la libertad de decir “Sí” al régimen comunista mismo. Por esta misma razón, las sociedades Comunistas eran extremadamente sensibles al estado de la apariencia: el partido gobernante quería, a cualquier precio, de cualquier manera, mantener la apariencia imperturbable (del amplio apoyo popular al régimen). En definitiva, lejos de significar una hipérbole romántica vacía, la noción de Wagner de abrazar libremente lo inevitable apunta hacia un rasgo constitutivo del orden simbólico.

7

Para no perder este estatus paradójico de impulso de muerte, es crucial no confundir impulso con deseo. En la medida en que el sujeto asume el impulso más allá de la fantasía y más allá (de la ley) del deseo, de acuerdo con Lacan en la conclusión de la cura psicoanalítica, esto nos compele a confrontar la cuestión de la conclusión de la cura con toda su urgencia. Si descartamos las desacreditadas fórmulas corrientes (“reintegración en el espacio socio-simbólico”, etc.), sólo quedan abiertas dos opciones: *desire or drive*. Es decir, o concebimos la conclusión de la cura como una afirmación de la apertura radical del sujeto al enigma del deseo del Otro, no velado ya por las formaciones fantásticas, o arriesgamos el paso más allá del deseo mismo y adoptamos la posición del santo que ya no se molesta por el deseo del Otro como su causa descentrada. En el caso del santo, el sujeto, en una forma sin precedentes, se vuelve su propia causa: su causa ya no está descentrada, por ejemplo, el enigma del deseo del Otro ya no tiene ningún sostén. ¿Cómo hemos de entender esta extraña reversión? En principio las cosas son lo suficientemente claras: al posicionarse como su propia causa, el sujeto asume totalmente el hecho de que el objeto-causa de sus deseos no es una causa que precede sus efectos sino que es posicionado por la red de sus efectos: un evento nunca es simplemente traumático en sí mismo, sólo se vuelve un trauma retroactivamente, siendo “segregado” del espacio simbólico del sujeto como su punto de referencia inasimilable. En este preciso sentido, el sujeto “se causa a sí mismo” a partir de postular retroactivamente esa X que actúa como objeto-causa de su deseo, este rizo es constitutivo del sujeto, por ejemplo, una entidad

que no se causa a sí “misma” no es precisamente un sujeto sino un objeto. No obstante, uno puede evitar concebir esta asunción como un tipo de integración simbólica de lo real descentrado, a través del cual el sujeto “simboliza”, asume como un acto de su libre opción, el trauma impuesto del encuentro contingente de lo real. Uno tiene siempre que tener en mente que el estatus del sujeto como tal es histórico: el sujeto “existe” sólo a través de su confrontación con el enigma de *Che vuoi?*, (¿Qué quieres?), en la medida en que el deseo del Otro se mantenga impenetrable, en la medida en que el sujeto no sepa qué objeto es para el Otro –suspender este descentramiento de la causa es, de esta forma, estrictamente equivalente a lo que Lacan llamó “destitución subjetiva”, equivalente a la “de-historicización” a través de la que el sujeto pierde su estatus de sujeto.

El rizo más elemental de la fantasía, de su lazo temporal, es el de su mirada “imposible”, por la que el sujeto está presente en el acto de su propia concepción. Lo que está en entredicho en ello es el enigma del deseo del Otro: por medio de la formación de la fantasía, el sujeto da una respuesta a “¿Qué soy yo para mis padres, para sus deseos?” y de esta forma intenta llegar al “sentido más profundo” de su existencia, a discernir el Destino involucrado en él –la lección aseguradora de la fantasía es que “Yo he sido traído con un propósito especial”. Consecuentemente, cuando, al final de la cura psicoanalítica, “atraveso mi fantasía fundamental”, el punto no es que, en lugar de molestarme el enigma del deseo del Otro, de lo que soy para los otros, yo “subjetivizo” mi destino en el sentido de sus simbolizaciones, de reconocermé a mí mismo en una red o narrativa simbólica de la que soy totalmente responsable, sino más bien que yo asumo totalmente la contingencia de mi ser. El sujeto se vuelve “causa de mí mismo” en el sentido de no seguir buscando una garantía de su existencia en el deseo de otro. Uno no puede sobrestimar el carácter radical de este movimiento de Lacan: Lacan abandona aquí lo que usualmente es considerado el verdadero centro de su enseñanza, la noción del sujeto irreductiblemente descentrado, el sujeto cuya emergencia misma está fundada en la relación con una alteridad constitutiva.

Otra forma de plantearlo es decir que la “destitución subjetiva” cambia de registro, del deseo al impulso. El deseo es histórico y subjetivizado, siempre y por definición insatisfecho,

metonímico, cambiando de un objeto a otro porque realmente no deseo lo que quiero –lo que realmente deseo es sostener el deseo mismo, posponer el pavoroso momento de su satisfacción. El impulso, por otro lado, involucra un tipo de satisfacción inerte que siempre encuentra su camino; el impulso es no-subjetivizado (“acéfalo”) –quizá, sus expresiones paradigmáticas son los rituales privados repulsivos (olfatear el propio sudor, meterse el dedo en la nariz...) que nos brindan una intensa satisfacción sin que seamos conscientes de ello o, en la medida en que somos conscientes de ello, sin estar en condiciones de hacer nada para prevenirlo. En el cuento de hadas de Andersen *Los Zapatos Rojos*, una pobre mujer joven se pone un par de zapatos mágicos y casi se muere cuando sus pies no pueden parar de bailar; sólo se salva cuando un verdugo corta sus pies con un hacha. Sus pies-zapatos inertes siguen bailando, mientras ella tiene ahora pies de madera y encuentra su descanso en la religión. Estos zapatos representan el impulso en su pureza: un objeto parcial “no-muerto” que funciona como una especie de deseo impersonal, “Ello quiere”, persiste en su movimiento repetitivo (de danzar), sigue sus pasos y exige su satisfacción a cualquier precio, irrespetuoso del bienestar del sujeto. Este impulso es lo que está “en el sujeto más que en ella misma”: aunque el sujeto nunca puede “subjetivizarlo”, y lo asume como “propio” diciendo: “Soy yo quien quiere hacer esto”; ello sin embargo opera en su (de ella) mismo meollo. La apuesta de Lacan es que es posible sublimar esta obscura satisfacción –esto es de lo que trata finalmente la religión y el arte.

Aunque no hay una adecuada intersubjetividad en el impulso, el impulso sin embargo implica su propio modo de relacionarse con la otredad: el deseo se dirige al gran Otro simbólico, busca su reconocimiento activo, mientras el impulso se dirige al silencio en el Otro –el Otro es aquí reducido a un testigo silencioso, a una presencia muda que endorsa la *jouissance* del sujeto emitiendo un signo silencioso de reconocimiento, un “Sí” al impulso. Para ejemplificar este estatus del Otro en el impulso, no tengamos miedo de recurrir a lo más bajo de lo más bajo –*Lassie Comes Back* (El regreso de Lassie). Al final de la película, la perra cansada y herida recorre las calles del pequeño pueblo en dirección a la escuela, con el propósito de estar allí, cuando concluyan las clases, para su maestro; en su camino, de

paso por el taller del herrero local, cuando este anciano barbudivo ve al animal manchado de sangre acercándose a la escuela exactamente a la hora punta, silenciosamente mueve su cabeza en reconocimiento... Este movimiento de cabeza silencioso es un ¡Sí! a lo real del impulso, al impulso no-comprometido del perro a “siempre regresar al lugar que le pertenece” (ver la definición de Lacan de lo real como “lo que siempre retorna a su lugar”). Y, tal vez, allí también reside el último gesto del psicoanalista notificando la conclusión de la cura: en ese silencioso ¡Sí!, en un puro gesto de reconocimiento de que el analizado ha atravesado su fantasía, que ha llegado más allá del enigma de *Che vuoi?* y se ha transformado en un ser de impulso...

O, para decirlo de otra forma: el deseo, como el deseo del Otro, se mantiene dentro de los dominios de la transferencia y el (gran) Otro; la experiencia final es aquí la de la ansiedad, por ejemplo, la experiencia del trauma opaco del deseo del Otro, de qué quiere el Otro de mí (*Che vuoi?*). El impulso, por el contrario, está fuera de la transferencia y la referencia al Otro (por ese motivo, la disolución de la transferencia equivale al paso del deseo al impulso: no hay deseo sin transferencia). Al nivel del deseo, el encuentro con lo Real ocurre como un encuentro del deseo del Otro; al nivel del impulso, lo Real es directamente impulso mismo. O, en otras palabras: el deseo es el deseo del Otro, mientras el impulso nunca es el impulso del Otro. Con respecto a referencias literarias, este movimiento “más allá del deseo” (impulso) es también un movimiento más allá de Kafka: el trabajo de Kafka probablemente da cuerpo a la experiencia de *Che vuoi?*, del enigma del deseo impenetrable del Otro, en su extremo máximo, mientras que el impulso implica la suspensión de la dimensión del deseo del Otro –el Otro que dice “Sí” al impulso no es el Otro de *Che vuoi?*

Otra manera de formular la oposición entre el deseo y el impulso, es decir que el deseo es a la interpretación lo que el impulso a la sublimación: el hecho de que la sublimación sea mencionada, por regla, a propósito del impulso, no del deseo (Freud mismo nunca habla de la “sublimación del deseo”), mientras, por otro lado, uno tampoco hable nunca nunca de la “interpretación del impulso”, sino que siempre vincula la interpretación al deseo, testimonia una profunda necesidad teórica. El título del seminario de Lacan de 1958-59 “El Deseo y su

Interpretación” debe ser tomado como una declaración directa de sus últimas identidades: el deseo coincide con su propia interpretación, por ejemplo, cuando el sujeto intenta interpretar los deseos (suyos u originalmente los del Otro) y nunca encuentra el punto final de referencia, cuando se desliza siempre de una lectura a otra, este mismo intento desesperado de llegar a “lo que uno realmente quiere” es deseo mismo. (O, de una manera más elaborada: en la medida en que las coordenadas del deseo estén provistas de “la fantasía fundamental”, y en la medida en que esta fantasía surja como un intento de dar respuesta al enigma de *Che vuoi?*, del deseo del Otro; en resumen: como interpretación del deseo, de lo que el Otro “quiere de mí efectivamente”, el deseo como tal es sostenido por la interpretación). En una forma estrictamente homóloga, el impulso es su sublimación: no hay impulso “directo” que sea después sublimado, teniendo en cuenta que el “impulso no-sublimado” es simplemente el instinto biológico: el “impulso” designa el momento cuando un instinto es “sublimado” –cortado de su punto natural de satisfacción y adjuntado a un objeto que actúa como el sustituto de la imposibilidad de la Cosa– y, como tal, condenado al movimiento repetitivo de cercar al objeto, nunca “tragarlo” directamente. (Esta diferencia entre instinto e impulso también se interpone con la que hay entre los dos términos franceses para conocimiento, *connaissance* y *savoir*: el instinto es un conocimiento innato que le cuenta al organismo animal cómo actuar (cómo copular, dónde volar en invierno, etc.), mientras los humanos carecen de este conocimiento y por eso tienen que fiarse de la tradición simbólica –ver *Daphnis y Chloe* de Longinus, donde los dos amantes necesitan la fuente del conocimiento de la gente mayor, experimentada, para aprender a copular: confiar en sus instintos o imitar a los animales no ayuda mucho...).

Podemos ver ahora cómo concebimos la oposición entre deseo e impulso. En la medida en que el deseo mantiene nuestro horizonte, nuestra posición finalmente supone una especie de apertura levinasiana al enigma del Otro, al misterio imponderable del deseo del Otro. En un claro contraste con esta actitud de respeto por el Otro en su trascendencia, el impulso introduce una inmanencia radical: el deseo está abierto a la trascendencia del Otro, mientras el impulso está “cerrado”, abso-

lutamente inmanente. O, dicho de otra forma, el deseo y el impulso se contrastan como sujeto y objeto: hay un sujeto de deseo y un objeto de impulso. En el deseo, el sujeto anhela el objeto (perdido), mientras en el impulso, el sujeto hace de sí mismo un objeto (el impulso escópico, por ejemplo, implica una actitud de *se faire voir*, de “hacerse visto”, no simplemente de querer ver). Quizás sea así como tengamos que leer la noción de Schelling de la libertad máxima como el estado en el que actividad y pasividad, ser-activo y ser-objeto de la acción, se superponen: el hombre alcanza su punto más alto cuando convierte su subjetividad misma en la Prédica de un eterno Poder más alto en el sentido matemático del término), por ejemplo, cuando él, por así decirlo, da paso al Otro, “despersonaliza” su actividad más intensa y actúa como si algún otro Poder superior, actuara a través de él, usándolo como su *medium*, como la experiencia mística del Amor o como un artista que, en el momento más agitado de creatividad, se experimenta a sí mismo como un medio a través del que se expresa algún Poder substancial, impersonal. El punto crucial es distinguir esta posición de la de un perverso que también atraviesa un tipo de “destitución subjetiva” y se sitúa a sí mismo como el objeto-causa del deseo del Otro (véase el caso del comunista estalinista que se concibe a sí mismo como el objeto-instrumento puro de la realización de la necesidad de la Historia): para el perverso, el gran Otro existe, mientras el sujeto al fin del proceso del psicoanálisis asume la inexistencia del gran Otro. En definitiva, el Otro para quien el sujeto “se hace a sí mismo... (ver, escuchar, activar)” no tiene existencia independiente y finalmente depende del sujeto mismo –en ese preciso sentido, el sujeto que se hace el objeto-causa del otro se convierte en su propia causa.

NOTAS

- [1] Ver Jacques Derrida, “Cogito and the History of Madness”, en *Writing and Difference*, Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- [2] Citado por Donald Phillip Verene, *Hegel's Recollection*, Albany: Suny Press, 1985, pp. 7-8.
- [3] Verene, *Op.cit.*, p.8.
- [4] Nos apoyamos aquí en Mark Cousins, “The Ugly”, *AA Files 28 y 29*, Londres, 1994.
- [5] Walter Benn Michaels, “Race and Culture”, en *Critical Inquiry*, verano, 1992, pp. 682-685.
- [6] Ver Jacques Ranciere, *On the Shores of Politics*, Londres: 1995, pp. 22.
- [7] Ver Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, Nueva York: Routledge 1992, pp. 210-214.
- [8] Citado por William O. Cord, *An Introduction to Richard Wagner's "Der Ring des Nibelungen"*, Athens: Ohio University Press 1983, p. 125.