

El ocaso de un modo de entrar en escena al mundo.  
*Reflexiones acerca de la declinación del  
Amo antiguo y sus consecuencias*

Por Walter Leone

*Cuando yo uso una palabra -insistió Humpty Dumpty con un tono de voz más bien desdenoso- quiere decir lo que yo quiero que diga... ni más ni menos.*

*-La cuestión -insistió Alicia- es si se puede hacer que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes.*

*-La cuestión -zanjó Humpty Dumpty- es saber quién es el que manda... eso es todo.*

**Lewis Carroll**

“Alicia a través del espejo”

*La plusvalía es la causa del deseo de la cual una economía hace su principio.*

**Jacques Lacan**

“Radiofonía y Televisión”

Hemos llegado a un momento en nuestra época donde percibimos que nuestro “escenario de vida” se ha modificado en pocos años y, mucho más, respecto de épocas anteriores. ¿Dónde podemos constatar en nuestra vida cotidiana tal desorden, tales cambios? Lo percibimos a diario, por ejemplo, en la decadencia de lo político, en el individualismo a ultranza, la crisis del antiguo concepto de Estado-Nación, la política de mercados comunes, el aumento de la violencia en acto, la pérdida de la creencia, el hedonismo generalizado, el consumo desmedido... Podríamos seguir enumerando más cuestiones sobre de este punto, pero lo que incumbe aquí es ¿con qué podríamos vincular los desordenes antes dichos?

Se trata de un proceso de declinación que ha ocurrido progresivamente durante el transcurso del tiempo, que ha repercutido y lo sigue haciendo en nuestra sociedad actual.

Este proceso de declinación se lo puede abordar desde varias aristas. Particularmente me interesa pensarlo aquí a partir de la antigüedad; por ejemplo comenzando por Aristóteles, para poder ubicar cómo en aquella época se pensaba la *polis* [πολις], término que podemos traducir como “ciudad”. La ciudad en la antigüedad que, para los griegos –muy sucintamente-, estaba formada por un lugar urbano y otro circundante que habitaban los campesinos. Unos y otros conformaban la *polis* que, para este filósofo, implicaba una comunidad, una *comunidad política*.

Una *comunidad política* iba de suyo con una forma de *organización política* que era, precisamente, aquella que prevalecería durante los siglos VIII y III a.C.; lugar organizado en torno a un centro urbano, gobernado por leyes formales e instituciones republicanas.

El hombre, el ser humano, era pensado como esencialmente “político” –“*animal político*”, según la expresión de Aristóteles-, en la medida en que es un ser vivo destinado por naturaleza, a vivir en la *polis*. Política, para los griegos, remitía a cierto ordenamiento de la ciudad, orientado al fortalecimiento del lazo social.

Cito: “...*La comunidad constituida a partir de muchas aldeas, comunidad perfecta, es la ciudad (...) surgió (...) con el fin de preservar la vida, pero existe con el fin del vivir bien (...) La razón por la cual el hombre es un animal político (...) es evidente (...) El hombre (...) es el único de los animales que posee palabra. Porque la voz es signo del dolor y del placer (...) La palabra tiene por fin expresar lo ventajoso y lo perjudicial, y por ello también lo justo y lo injusto (...) y es la comunidad de quienes tienen tales percepciones la que constituye una casa y una ciudad (...) Y quien no puede vivir en comunidad o que, por su autosuficiencia, de nada necesita, no es parte de la ciudad sino, en consecuencia, una bestia o un dios*”.<sup>1</sup>

Respecto de esto, se puede agregar que somos seres esencialmente políticos [πολιτικοζ], debido a que el lenguaje nos habita, somos hijos del discurso y portadores de la palabra en tanto, ella misma, es un medio del lenguaje porque involucra a la estructura misma. La posibilidad del lazo social es instituida por el discurso del inconsciente, el discurso amo. En este sentido, podríamos rubricar con Lacan que el “*inconsciente es la política*”.<sup>2</sup> Aristóteles plantea que debido a que el hombre es por naturaleza un *animal político*, conformamos comunidades políticas.

Para este filósofo, los tres modos de vida que los hombres podían elegir –labor del esclavo, vida trabajadora y la propia del mercader-, tenían un interés común: *lo bello*, o sea, la vida ligada a los placeres, a las cuestiones propias de la *polis* y la vida del filósofo.

Esto evoca ciertos modos de satisfacción, modos de vivir la vida –claro está también-, para cada uno. Pero si se lo reflexiona desde el lazo social, esto es, del hecho de producir *civilidad* –entendida como el atributo más significativo al que podría aspirar una sociedad en tanto remite a un *topos* –espacio, a una *topología*, o sea, varios situados en vecindad-; se trataría “*del estar juntos y los unos con los otros de los diversos*”<sup>3</sup>. Arriesgaría en plantear que aquello que Aristóteles concibe como “buen vivir” y que podría encuadrarse dentro del *bios politikós* -correspondiente a lo propio de la ciudad-, lo era, para este pensador, en tanto “...*indicaba para ellos una forma muy especial y libremente elegida de organización política, y en modo alguno sólo una manera de acción necesaria para mantener unidos a los hombres dentro de un orden*”.<sup>4</sup>

Otra cuestión que señala es que, para él, el ser humano es *moral* porque está dotado de lenguaje. El lenguaje es moral en tanto nos permite decir y pensar, discernir sobre aquello que es bueno y que es malo, lo preferible de lo que no lo es, nos permite tomar decisiones.

Respecto de este punto, conviene decir que la moral atraviesa al ser hablante debido a que el lenguaje lo habita y, porque el lenguaje mismo, atesora la gloria de la marca –*SI*-, trazo primordial -extraído de ese caldo de cultivo que nos antecede, *lalengua*-, significante imperativo que Freud denominara castración; marca que el sujeto soporta en el ser hablante, que determinará al inconsciente en tanto en él “...*está el poder de conjugar la palabra con cierto goce (...) debido a la palabra misma, debido al parlêtre*”.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> ARISTÓTELES. “Política”. Libro II, Capítulo 2, “Origen y formación de la familia, la aldea y la ciudad. El hombre como animal político”. Editorial Losada. Página 57-58-59.

<sup>2</sup> LACAN, Jacques. Seminario XIV “La lógica del fantasma”. Clase del 26 de abril de 1967. Inédito.

<sup>3</sup> ARENDT, Hannah. “¿Qué es la política?”. Página 45. Editorial Paidós.

<sup>4</sup> ARENDT, Hannah. “¿Qué es la política?”. Página 26. Editorial Paidós.

<sup>5</sup> LACAN, Jacques. Seminario XXIII, “El sinthome”. Página 56. Editorial Paidós.

Retomo Aristóteles. Para él, las “virtudes dianoéticas” tienen que ver con nuestra manera de reflexionar y de conocer, de pensar las cosas; las “virtudes éticas” aluden a la manera de *actuar* en el mundo. La virtud es *justo medio*, “medianía”, es decir, la justa proporción que no coincide con la mitad de ningún extremo. En este sentido –para este filósofo-, no hay virtud cuando hay exceso o defecto. El exceso es el extremo, por ejemplo, si hay ausencia de temor, el exceso es la temeridad, el defecto es la cobardía y la virtud, corresponde al valor.

Más allá de esto, me interesa elaborar aquello que en el capítulo 7 del Libro I de “Política”, Aristóteles repara sobre el tema del saber respecto de la relación entre amo y esclavo. Cito: “*el amo no recibe tal nombre por poseer una ciencia sino por tal su condición*”.<sup>6</sup> Se trata de un lugar, y no de algún tipo de título o tribulación.

Otra cuestión sucede con el esclavo.

El esclavo es a quien le compete el saber y al amo le incumbe solamente retener este saber de los esclavos: “...*porque el amo sólo debe saber ordenar lo que el esclavo debe saber hacer*”.<sup>7</sup> Hay un “saber hacer” del lado del esclavo y del lado del amo un “servirse”, un apropiarse. El amo está allí, simplemente, para que la cosa marche, funcione. El esclavo es soporte del saber. Existe un saber hacer, un saber artesanal que, por ejemplo, Sócrates menciona varias veces en los diálogos del *Menón* -citados por Platón. Se trata de técnica [*teckné*] que el esclavo dispone.

Lo importante es captar la lógica implícita aquí, para vislumbrar los modos de distribución de goce que de ella se desprenden y que, en la antigüedad -por ejemplo-, quedaban determinados mediante la discriminación de lugares, sitios y funciones de los ciudadanos en la *polis*.

Según Aristóteles, el esclavo es un sujeto destinado a la *acción* y no a la *producción*. La *acción*, ligada a una dimensión del *acto* que se desprende del *saber hacer* del esclavo, de él allí, como soporte del saber.

El esclavo de la antigüedad dista de la “ficción hegeliana” enunciada en la “Dialéctica del amo y del esclavo”, porque está incluido en la familia antigua y, por consiguiente, en la *polis*. Lacan dirá, “...*lo está porque posee un saber hacer*”.<sup>8</sup>

Para Aristóteles un buen hogar lo conforman los elementos de una familia, ellos son, por ejemplo, amo y esclavo, marido y mujer, padre e hijo. Entonces, la relación del amo y esclavo es *natural* y son amigos con intereses comunes.

“Buen vivir” implica -para este filósofo-, que la vida es *acción*, no producción. Es, en este sentido, que Lacan dice que el esclavo es, de alguna manera, “...*jurista, public relations*”.<sup>9</sup> Éste, posee un saber que puede transmitirle al amo. Se trata de esto: de que en esa ida y vuelta del esclavo al amo se produzca aquello que los griegos denominaban *episteme*, con el peso aristotélico de esta palabra, como saber *théorico*, del esclavo poseedor de un saber hacer [*teckné*]<sup>10</sup>, al amo, para que este produzca *episteme*: “...*La función de la episteme*,

---

<sup>6</sup> ARISTÓTELES. “Política”. Libro I, Capítulo 7, “La esclavitud: el saber del amo y el saber del esclavo”. Editorial Losada. Página 72.

<sup>7</sup> ARISTÓTELES. “Política”. Libro I, Capítulo 7, “La esclavitud: el saber del amo y el saber del esclavo”. Editorial Losada. Página 73.

<sup>8</sup> LACAN, Jacques. Seminario XVII. “El reverso del psicoanálisis”. Página 20. Editorial Paidós.

<sup>9</sup> LACAN, Jacques. Seminario XVI “De un Otro al otro”. Página 360. Editorial Paidós.

<sup>10</sup> Para los griegos *teckné* es “técnica” en el sentido de “habilidad” del hombre; modo de “saber hacer” las cosas que incluiría también el conocimiento de los medios para alcanzar ciertos fines.

*especificada como saber transmisible (...) está siempre tomada, por entero, de las técnicas artesanales, es decir, siervas*".<sup>11</sup> Episteme para los griegos iba de suyo no con aquello ligado a una doctrina que lo explique todo, sino con una transmisión que se daba en función de cierto uso del discurso.

Este *saber teórico [théorico]* ligado a la *episteme* –para Lacan-, no llega a ser ciencia. Se diferencia de la *episteme moderna* en tanto que para constituir este primer modo de hacer ciencia no se necesitaba “saber tanto”; la cuestión no pasaba por el discurso del sofista sino que se desprende del uso de la dialéctica, del modo de proceder del que se valen para que el esclavo pueda captar la cuestión a partir del interrogatorio que se le hace a los fines de “despertarlo”.

Con un ejemplo extraído del *Menón*, Lacan demuestra la diferencia entre lo que es del orden de lo intuitivo –imaginario-, ligado a la *reminiscencia* para los antiguos, la forma eterna, intuiciones *a priori*, y la función simbólica que se constata en el forzamiento -desarrollo matemático- para abordar, por ejemplo, a la raíz del 2 que, en sí, no se manifiesta en el diálogo con el esclavo. Este pasaje de lo imaginario a lo simbólico lo efectúa el amo. El esclavo allí –dice Lacan-, ya nada tiene que hacer.

Es en el Seminario II donde se detiene particularmente en el ejemplo de la raíz del 2 extraído del *Menón*. Señala que Sócrates pide que llamen a un esclavo para que responda en relación a este tema. Le plantean preguntas y el esclavo las responde. Hay cierta irrisión en el texto, cierto “mofarse” del amo respecto del sujeto que contesta. Se trataría para ellos de un saber latente y a la espera de ser recuperado, movimiento que va de un interior a un exterior y no a la inversa. En este sentido, conocer es recordar y este recordar está íntimamente ligado a la *reminiscencia*. Lo importante a destacar aquí es, precisamente, cómo se sirven del saber del esclavo. Lo era en la medida de que “... cuando Sócrates toma apoyo en una razón artesana que puede extraer principalmente del discurso del esclavo, es para dar acceso a unos auténticos amos a la necesidad de un orden que haga justicia de su poder y verdad de las palabras maestras de la ciudad”<sup>12</sup>.

De Aristóteles, Lacan recuerda que, él mismo, servía a un amo: Alejandro, “... que seguro no sabía en absoluto lo que hacía (...) Como Aristóteles estaba a su servicio, hizo después de todo la mejor historia natural de todos los tiempos, y comenzó la lógica, lo que no es poca cosa”.<sup>13</sup>

En ese movimiento respecto del saber que pasa al amo, permite entreverse la posición subjetiva del esclavo respecto de éste, poniendo en evidencia un *consentimiento* de ese sujeto –del esclavo-, que ocupa una posición y, además, un modo de satisfacción, un plus de gozar.

Esta relación entre amo y esclavo con el paso del tiempo se modifica.

¿El surgimiento de qué, produce la modificación de esta relación?

El surgimiento de la ciencia experimental. La ciencia experimental –a diferencia del modo de arribar a un conocimiento en la antigüedad-, surge a partir de producirse un movimiento de renuncia en relación a esta cuestión del saber de amo adquirido por el esclavo.

---

<sup>11</sup> LACAN, Jacques. Seminario XVII “El reverso del psicoanálisis”. Página 20. Editorial Paidós.

<sup>12</sup> LACAN, Jacques. Escritos I “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”. Página 282. Editorial Siglo XXI.

<sup>13</sup> LACAN, Jacques. Seminario XVI “De un Otro al otro”. Página 360. Editorial Paidós.

Se trata de una relación dual llevada al colmo de la rivalidad con la modernidad, cuando comienza a operar la astucia de la razón, cuando ella misma comienza a acarrear con las pasiones.

Aquello que se produce en el cambio del discurso del *amo antiguo* es una modificación en el lugar del saber: una transmutación.

El esclavo será desposeído, expoliado de su antiguo lugar.

¿Cuándo comienza a producirse esta modificación?

La transmisión en la antigüedad se sostenía en una relación muy marcada de los alumnos hacia el maestro. En esta relación, el lazo entre ellos era recíproco y con implicancias simbólicas y subjetivas muy marcadas. Cuestión que apunta a lo ético y no a una tensión entre ambos, de rivalidad entre uno y otro, ni mucho menos a un hecho social en sí –tal como, por ejemplo, reflexionara Marx en términos explotación.

Ahora bien, a partir del siglo XII es cuando se presenta el momento más propicio que coincide con que “los amos”, o sea, aquellos que hacían semblante del discurso que predominaba en esa época –los reyes y, fundamentalmente, el papado-, comenzaron a controlar la circulación del saber –este siglo coincide también con el surgimiento de las universidades en la edad media.

Los nuevos intelectuales se convertirán –podría decirse-, en “vendedores de palabras”; puestos al servicio de la Iglesia y el Estado, de modo tal que la universidad se perfilará como un poder político.

Se dispone del saber de los antiguos y, como técnica, la imitación de estos no al modo de un plagio, sino para ampliar los horizontes del saber mismo. La ciudad estaba orientada –por ese entonces-, hacia un lugar netamente comercial y de comercio intelectual, ya que comenzaban a llegar manuscritos provenientes, por ejemplo, de la cultura greco árabe.

Investigación, observación... momento epocal en el cual podríamos ubicar los primeros pasos del exilio del hombre respecto de la sabiduría, para guarecerse en una nueva morada: la ciencia experimental.

El ser humano –parafraseando a Hannah Arendt-, a partir de ese momento dejará de ser *homo faber* para perfilarse como *homo laborans*.

Los conocimientos científicos comenzaron a circular. Las escuelas eran lugares donde se producían cosas a partir de esta circulación del saber. Es un siglo donde surgen tanto las universidades como las corporaciones –entendidas como organizaciones cuyos miembros defienden sus intereses-, y donde las primeras se institucionalizarán para volverse rígidas.

Debido a que el saber producido por la ciencia es puesto en circulación, éste ya no conocerá de fronteras. Irá perfilándose como instrumento de poder. El cambio es rotundo e inminente: se produce, en otras palabras, un quiebre entre el modo de obrar el mundo de los sabios y el de los prácticos.

El saber se torna sumatorio y tiende a una especie de totalización, instrumentalizado por el libro. No se trata de “*saber de todo*”, sino de la puesta en marcha de un “*todo saber*”, de una burocratización del saber. Cuestión que, con el paso del tiempo, irá consolidándose cada vez más.

Entonces, esta “liberación” del esclavo respecto de su lugar, acarrea su expoliación: éste es literalmente “despojado” de su antiguo lugar.

Lo que ha ocurrido es que el amo le ha hurtado al esclavo su lugar respecto del saber. El amo “...se apoderó del objeto del deseo en tanto que objeto del deseo del esclavo”,<sup>14</sup> se apoderó de esto y en esta jugada, pierde su “humanidad”.

La humanidad es lo que pierde el amo porque ya no lo reconocerá más. Es así, para Lacan: “...como suele ocurrir habitualmente en la evolución concreta de las cosas, quien triunfó y conquistó el goce-, se vuelve completamente idiota, incapaz de hacer otra cosa más que gozar-, mientras que aquel a quien se privó de todo conserva su humanidad”.<sup>15</sup> Porque, precisamente, a quien el amo debe su humanidad es al esclavo.

Lacan es concluyente en este punto: para nada estaba puesto allí en juego el objeto del goce, sino una marcada rivalidad ligada al carácter agresivo de la “competencia primitiva” – aquella que -para él-, es superada por medio de la palabra, porque ella concierne a un tercero y porque la palabra misma implica pacto, acuerdo. La rivalidad pone en evidencia la tensión imaginaria con el otro. La palabra pone en juego un lugar simbólico, una terceridad, esto es, a un Otro.

“...Nuestro tema son los esclavos que creen ser amos y que encuentran en un lenguaje de misión universal el sostén de su servidumbre con las ligas de su ambigüedad”.<sup>16</sup> Esclavos que quieren ser amos, porque para Lacan, el esclavo es cualquiera: “...El Menón muestra cómo se hace salir la verdad de la boca del esclavo, es decir, de cualquiera, y que cualquiera está en posesión de las formas eternas”.<sup>17</sup>

Es, precisamente, en los albores del siglo XII, cuando comienza a perfilarse un pasaje de discurso; ¿por qué? Porque el “todo saber” pasa a estar al mando. Se produce en la medida en que la sociedad comienza a mercantilizarse, cuestión que desembocaría –mucho más adelante-, con el surgimiento del capitalismo. Dice Lacan: “...la continuidad de la crisis presente (...) indica la procesión de lo que yo defino como discurso universitario, es decir, contra toda apariencia que adopte en la ocasión, el ascenso de su gestión. Es el discurso mismo del amo, fortalecido con oscurantismo”.<sup>18</sup>

¿Dónde se puede advertir el *quid* de esta cuestión? La clave para ello nos la da Hegel en “La dialéctica del amo y del esclavo”.

Lacan toma a Hegel siguiendo atentamente la lectura que realiza Alexander Kojève y dice que lo que señala la filosofía en toda su evolución es, precisamente, “...el robo, el rapto, la sustracción del saber a la esclavitud por la operación del amo”.<sup>19</sup>

La propuesta de Hegel es que, el hombre no es jamás hombre simplemente: “...la sociedad por lo menos en su origen no es humana sino a condición de implicar un elemento de dominio y un elemento de esclavitud”.<sup>20</sup>

El hombre es amo o es esclavo.

Si uno de ellos devino esclavo es debido a que en la confrontación, ha renunciado a perder la vida, ha renunciado a esto porque ha sentido la proximidad de la muerte. Se trata de

<sup>14</sup> LACAN, Jacques. Seminario III “Las psicosis”. Página 62. Editorial Paidós.

<sup>15</sup> LACAN, Jacques. Seminario III “Las psicosis”. Página 62. Editorial Paidós.

<sup>16</sup> LACAN, Jacques. Escritos I “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”. Página 282. Editorial Siglo XXI.

<sup>17</sup> LACAN, Jacques. Seminario II “El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica”. Página 31. Editorial Paidós.

<sup>18</sup> LACAN, Jacques. “Radiofonía y Televisión”. Página 60. Editorial Anagrama.

<sup>19</sup> LACAN, Jacques. Seminario XVII “El reverso del psicoanálisis”. Página 20. Editorial Paidós.

<sup>20</sup> KOJÈVE, Alexander. “La dialéctica del amo y del esclavo”. Página 16. Editorial Fausto.

suprimir dialécticamente al otro “...dejarle la vida y la conciencia y destruir sólo su autonomía (...) debe someterlo”.<sup>21</sup>

En pocas palabras, hay una disputa que es llevada hasta el punto en el cual, en dicho enfrentamiento, se llega a una situación límite: uno tiene que renunciar a su deseo y someterse al del otro porque, de lo contrario, muere y no habría quién reconozca a uno o a otro. De esta manera, el esclavo reconoce al amo como tal y, él mismo, se reconoce como esclavo. Es decir, hay sometimiento y consentimiento por parte del esclavo a quedar ligado al deseo del otro. Es aquello que Hegel reflexiona en términos de “deseo de reconocimiento”.

De aquí se desprende que –para este filósofo-, el amo se satisface a expensas de lo producido por el esclavo con su trabajo. En este sentido, el primero no tiene un papel protagónico en la historia, sino que la vive pasivamente: “...el Amo consigue (...) satisfacerse en el goce”.<sup>22</sup> El protagonismo queda del lado del esclavo, quien tendrá una participación activa en todo este movimiento, porque su destino como esclavo es provisorio en la medida que puede ir más allá de su esclavitud. Podrá liberarse y, cuando ello ocurra, trascenderá –debido a esa proximidad de la muerte que lo llevó a convertirse en esclavo y, luego, a trabajar para otro, a someterse al deseo del otro-; arribará a un estado de autoconsciencia: “...Hegel encuentra los medios para mostrar que de todo esto resulta que, a fin de cuentas, es el esclavo quien, por su trabajo, da la verdad del amo, rechazándolo así a un lugar inferior. En virtud de este trabajo forzado (...) el esclavo llega, al final de la historia, a ese término que se llama saber absoluto”.<sup>23</sup>

Hegel, él mismo, con el planteo de esta *dialéctica del amo y el esclavo* produce una desvalorización extrema de la posición del amo, dice Lacan: “hace de él, el gran chorlito, el cornudo magnífico de la evolución histórica”.<sup>24</sup>

Nada más lejos del pensamiento antiguo, momento en el cual existía un amo donde esa relación entre uno y otro estaba mediada. La presencia de esta categoría simbólica estaba asociada al encuadre en que estaban condicionados los modos de satisfacción de los sujetos por la incidencia de una regulación, de una correcta distribución, de la importancia de lo sagrado, por ejemplo.

La desvalorización extrema de la posición del amo arremetida con esta ficción hegeliana, será el signo de la definitiva revocación del amo antiguo; Hegel “...el más sublime de los histéricos”<sup>25</sup> y, a su vez, “representante sublime del discurso del saber, y del saber universitario”.<sup>26</sup>

Retomando lo dicho algunos párrafos atrás, una vez que –a partir del siglo XII-, la ciencia experimental se acopla a toda esta transmutación del saber, la prosecución es imparable. Este “germen” irá consolidándose cada vez más con la revolución industrial y a posteriori con el surgimiento del capitalismo, hasta llegar al tiempo que habitamos: definitivamente liado a una ciencia totalmente objetivada, donde todo es forjado por ésta. Una

---

<sup>21</sup> KOJÈVE, Alexander. “La dialéctica del amo y del esclavo”. Página 22. Editorial Fausto.

<sup>22</sup> KOJÈVE, Alexander. “La dialéctica del amo y del esclavo”. Página 25. Editorial Fausto.

<sup>23</sup> LACAN, Jacques. Seminario XVII “El reverso del psicoanálisis”. Página 184. Editorial Paidós.

<sup>24</sup> LACAN, Jacques. Seminario VII “La ética del psicoanálisis”. Página 21. Editorial Paidós.

<sup>25</sup> LACAN, Jacques. Seminario XVII “El reverso del psicoanálisis”. Página 36. Editorial Paidós.

<sup>26</sup> LACAN, Jacques. Seminario XVII “El reverso del psicoanálisis”. Página 185. Editorial Paidós.

época donde, para Lacan, la resultante de todo esto es que “...*la ciencia es una ideología de la supresión del sujeto*”.<sup>27</sup>

Ahora bien, la pregunta que sigue para comenzar a retomar el hilo del tema planteado al inicio es ¿por qué vía llegó el amo a “saber” lo que hacía? —es un interrogante que Lacan se plantea en el Seminario XVI.

Al respecto, responde: “...*haciendo del condenado de la tierra*”.<sup>28</sup> ¿Qué quiere decir con esto? Simplemente que el amo hará de esclavo y lo reemplazará a éste último por la *plusvalía*. Se trata de una elevación del amo al saber... y entonces el esclavo, “...*no tiene más que callarse*”.<sup>29</sup> Es la esencia misma de la explotación capitalista: vuelve al esclavo un desposeído, pierde su propiedad comunal para pasar a tener un *no-lugar*, convirtiéndose en lo que Marx denominara “apéndice de una máquina”, al servicio de la técnica en la producción de objetos.

Cuando Lacan trabaja estas cuestiones en su Seminario XVI de 1968/1969 se está produciendo en Francia el movimiento que se dio en llamar “Mayo francés”, y lo hace retomando los aportes legados por Marx.

Señalé que “el amo hará de esclavo y lo reemplazará por la plusvalía”. ¿Qué es la plusvalía? Es un término acuñado precisamente por Marx, que se desprende de la organización de la producción donde el capitalista invierte una suma de dinero para los medios de producción y para obtener fuerza de trabajo, con el objetivo de apropiarse de un excedente, un *plusvalor*.

Marx distingue en toda mercancía su *valor de uso* de su *valor de cambio*. El valor de uso es el valor que un objeto tiene para satisfacer una necesidad. El valor de cambio es el valor que un objeto tiene en el mercado expresado en términos cuantitativos.

El rasgo peculiar de la sociedad capitalista es que, en ella, la fuerza de trabajo es también una mercancía: dado que el productor no dispone de otro recurso para obtener bienes y medios para su subsistencia, debe poner la fuerza de su trabajo en el mercado. Del mismo modo que en el mercado, las mercancías están sometidas a las fluctuaciones del mercado —básicamente por las leyes de la oferta y la demanda. La fuerza de trabajo tiene también un precio determinado por las mismas leyes. Pero, a diferencia de mercancías que satisfacen meramente necesidades humanas, la mercancía que Marx denomina *fuerza productiva* tiene la característica de producir otras mercancías. La fuerza de trabajo tiene un valor de cambio —el sueldo que recibe el trabajador— y un valor de uso —su valor para producir otras mercancías. A su vez, estas mercancías creadas por dicho trabajo tienen valor de uso y valor de cambio, pero el valor de cambio que éstas tienen siempre es superior al valor de cambio que tiene la fuerza productiva que las ha creado, al jornal. Aunque añadamos a este último valor otras cantidades como las que puedan corresponder a la amortización de las máquinas usadas en la producción, o los costos financieros que el empresario gasta para llevar adelante su negocio, siempre habrá una diferencia. A esta diferencia se le llama *plusvalía* y es el beneficio del capitalista.

---

<sup>27</sup> LACAN, Jacques. “Radiofonía y Televisión”. Página 62. Editorial Anagrama.

<sup>28</sup> LACAN, Jacques. Seminario XVI “De un Otro al otro”. Página 360. Editorial Paidós.

<sup>29</sup> LACAN, Jacques. Seminario XVI “De un Otro al otro”. Página 360. Editorial Paidós.



Para Marx, el trabajo pensado como un medio para la autorrealización del hombre -total desarrollo de sus potencialidades-, no se cumple bajo esta lógica. ¿Por qué? Porque para él, esta realización del trabajo aparece como una negación del obrero. Esto se manifiesta en la medida en que el proletario se entrega a las leyes de la producción capitalista y mientras más trabaja, más poderoso se vuelve el mundo ajeno de los objetos que produce, tornándose él mismo, cada vez más pobre.

Cabe destacar, cómo Marx arriba a este *plus* que obtiene el capitalista. Lo hace a partir del planteo que el capitalista se hace en torno a su lugar en la estructura económica de este modo de producción. Porque la cuestión es la siguiente: si el capitalista ha dispensado su capital y ha puesto en marcha todo este proceso en la producción de mercancías ¿cuál es su lugar en todo esto? Aquí es donde él percibe que, en el precio pagado por la mercancía como valor de cambio, se le procura una *plusvalía*, entonces –dice Marx-, el capitalista *ríe*. Algo ha brotado de la nada y hace que el capitalista ría, se satisfaga con ese plus. Lo interesante que plantea Lacan es que inmediatamente ocurrido esto, esa sonrisa del capitalista se eclipsa en la medida en que cae en la cuenta de que, él mismo como sujeto, ocupa un lugar idéntico a la estructura económica en cuestión.

En la risa del capitalista puede captarse cómo la función de la plusvalía implica una recuperación respecto de algo dispensado, perdido.

Entonces, en todo este mecanismo lo importante es cómo se ve claramente que se renuncia a algo pero, al mismo tiempo, se lo recupera parcialmente.

Pérdida y producción.

Pérdida de goce y simultáneamente producción, *entropía*, plus de goce.

Lacan dirá que “. . . *la plusvalía es la causa del deseo de la cual una economía hace su principio*”<sup>30</sup>, y agrega inmediatamente: “*el de la producción extensiva (. . .) insaciable, de la falta-de-gozar. Por otra parte se acumula para acrecentar los medios de esta producción a título de capital. Por otra extiende el consumo sin la cual esta producción sería vana, justamente por su inepticia a procurar un goce con que ella pueda retardarse*”.<sup>31</sup>

Entonces, el plus de goce es “. . . *lo que responde no al goce, sino a la pérdida de goce, en la medida en que de esta surge lo que se vuelve la causa conjugada del deseo de saber y de esta animación (. . .) feróz (. . .) procedente del plus de gozar*”.<sup>32</sup>

Lo importante, también, es percibir que lo nodular pasa por el *capital*, porque tanto el burgués como el proletario –por decirlo en términos marxistas-, ambos, están sometidos a la estructura de este proceso, del cual se desprende una economía política. Es por ello que Lacan homologa plusvalía y plus de goce. Se trata de economía política de discursos y, la pregunta que se desprende es ¿Qué es lo que distribuye la economía y la política? Nos muestra cómo circula el goce en un sistema simbólico por la estructura del discurso. Plantea al goce como un factor *económico-político*.

Entonces, diremos que todo discurso implica un modo de tratamiento del goce, conlleva una pérdida de goce. ¿Cómo se erige el capitalismo como “falso discurso”, como amo moderno?

---

<sup>30</sup> LACAN, Jacques. “Radiofonía y Televisión”. Página 58. Editorial Anagrama.

<sup>31</sup> LACAN, Jacques. “Radiofonía y Televisión”. Página 59. Editorial Anagrama.

<sup>32</sup> LACAN, Jacques. Seminario XVI “De un Otro al otro”. Página 105. editorial Paidós.

Lo hace en tanto él mismo se constituye sobre la base de una pérdida de goce y, la plusvalía, entendida como lo que se recupera, ese plus de goce, es lo que reanimará incesantemente la falta y la exigencia de producción de objetos.

En este sentido, el amo moderno, el amo capitalista –el mercado-, se presenta como aquel que promueve la fabricación de objetos que intentan obturar la falta a nivel de la estructura; introduciendo incesantemente la ilusión del encuentro con el objeto garante de plena felicidad y apto para la satisfacción inmediata. No hay, bajo esta lógica, un modo de tratamiento de goce que implique una pérdida de goce. Todo lo contrario: el falso discurso capitalista promueve una ilusión. ¿Por qué? Porque para el ser hablante el estatuto de la “necesidad” queda abolida desde el momento en que la misma es tomada por el lenguaje. El sujeto cuando nace no puede valerse por sí mismo, necesita de otro que lo asista, sino muere. Esta *inermidad* propia de la cría humana es sobre la que se estructurará la dialéctica de la demanda. En otras palabras, aquello que el niño -el ser humano-, demanda nunca coincide con lo dado, siempre el encuentro es fallido, a saber: «*no es eso*». Desde esta perspectiva, el deseo persiste y el movimiento se reinicia perpetuamente, en una infinitización de la demanda de objetos. Es la entrada del sujeto al aparato del discurso.

Cabe destacar, entonces, que es de esta misma lógica estructural –sobre la base de la pérdida de goce-, que el discurso capitalista se erigirá para hechizar y adormecer al sujeto, en post de la deificación de la mercancía.

Es interesante avanzar un poco más allá para pensar esta cuestión en función de las reflexiones legadas por Hegel acerca de la dialéctica del amo y el esclavo y los aportes de Marx referidos a la plusvalía.

Como señalé anteriormente, la ficción hegeliana plantea que se es amo o esclavo. Dos sujetos se confrontan y de dicha disputa se desprende el lugar de cada uno es esa estructura. Puntué que el protagonismo lo va a tener el esclavo en la medida que él es quién podrá ir más allá de su esclavitud. Podrá liberarse y trascender arribando a un estado de *autoconsciencia*, de saber absoluto. Lo que realizará Marx es trasladar este problema articulándolo a la noción de mercado. Para Marx, burguesía y proletariado se relacionan con el mercado pero, para la primera, no le es necesario interrogarse acerca de su funcionamiento, debido a que burguesía y mercado son una y la misma estofa. En cambio, el proletario es quien -para Marx-, tiene que tomar conciencia –conciencia de sí para decirlo con Hegel-, del funcionamiento de toda esta estructura e ir más allá, hallar una salida por medio de la revolución.

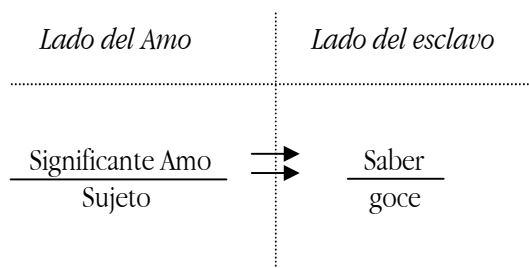
Aquí, se encuentran Marx con Hegel.

Marx converge con Hegel en el punto en que esta *consciencia de sí* a la que tiene que arribar el proletario implica también su realización en términos de un saber absoluto que cuadra con la salida por la revolución.

Se ve claramente que se produce un cambio de roles. Es aquello que anuncia Lacan en el Seminario XVII cuando plantea que aquello que sucede con el paso del amo antiguo al amo moderno -capitalista-, que tiene que ver con una transmutación -una modificación en el lugar del saber-, es que el proletario puede calificarse como desposeído. “...*La explotación capitalista le frustra de su saber, volviéndolo inútil. Pero el que se le da a cambio es una especie de subversión, es otra cosa, un saber de amo. Por eso no ha hecho más que cambiar*

*de amo*".<sup>33</sup> Entonces, el sujeto de la revolución que plantea Marx en el horizonte de su propuesta no implica más que un retorno de lo mismo. Revolución: revuelta, *re-vuelta*, vuelta al mismo lugar. Aquello que todo este movimiento promueve es el surgimiento de un nuevo amo.

El error hegeliano y marxista está en pensar que el proletario, trabajando, pueda recuperar ese goce que es hurtado por el amo; cuando lo que ocurre es que trabajo y goce están del mismo lado, del esclavo:



En este sentido, el que trabaja es quien ha renunciado al *gocce absoluto* y no a gozar, porque por medio de su labor produce entropía, acumulación, plus de goce.

Hegel plantea que el amo "*consigue (...) satisfacerse en el goce*".<sup>34</sup> Esto es lo mismo que decir que el amo goza. Hegel yerra, se equivoca: "*...es del lado del esclavo que queda el goce y, justamente porque renunció a él. Es porque el amo yergue su deseo que viene a culminar sobre las márgenes del goce. Su deseo, incluso, no está hecho sino para esto, para renunciar al goce y es por esto que emprendió la lucha a muerte por puro prestigio*".<sup>35</sup>

En el escrito de Freud "Tótem y Tabú" de 1912, encontramos también al amo hegeliano, al amo absoluto bajo la forma del padre de la horda, ese padre asesinado al que se le supone haber sido capaz de sostener todo el goce.

Se trata de un mito que Freud inventa a propósito de la instauración de la ley de prohibición del incesto. Lo que plantea es que en épocas primitivas la horda estaba dominada por un padre que tenía acceso a todas las mujeres del grupo, un padre gozador, capaz de sostener todo el goce. Es esta dominación la que despierta el odio de los hermanos quienes planean asesinarlo. Llevado a cabo esto, el asesinato del padre, Freud reflexiona que, automáticamente, las mujeres de ese endogrupo quedan prohibidas. ¿Por qué se da esto? La respuesta que brinda es que una vez muerto el padre, surge el amor debido al sentimiento de culpa; siendo la culpa misma la que alimenta la obediencia retrospectiva. De este modo se impide el acceso a las mujeres del mismo endogrupo.

Este mito de lo que da cuenta es de la incidencia del lenguaje sobre el goce: es una operación que genera estructura, estructura de discurso.

Lacan dice en el Seminario "De un Otro al otro" que: "*...no hay la menor lucha a muerte porque el esclavo no está muerto, de no ser así, no sería un esclavo. (...) Hay*

<sup>33</sup> LACAN, Jacques. Seminario XVII. "El reverso del psicoanálisis. Página 32. Editorial Paidós.

<sup>34</sup> KOJÈVE, Alexandre. "La dialéctica del amo y el esclavo". Página 25. Editorial Fausto.

<sup>35</sup> LACAN, Jacques. Seminario XIII "El objeto del psicoanálisis". Clase del 8 de junio de 1966. Inédito.

*simplemente necesidad de pensar en ello, y en esta lucha pensar quiere decir que sí, en efecto, si es preciso llegar a eso, se llega, y se hace un rasgo unario -[S1]- con lo que después de todo es lo único (...) con lo que un ser vivo puede hacerlo, con una vida”.*<sup>36</sup>

Este es el hilo que permite abordar la cuestión de la estructura del sujeto, de cómo el ser hablante constituye su subjetividad a partir de que él mismo queda sometido a la legalidad propia del discurso amo.

Que quede sometido a la legalidad propia del discurso amo quiere decir que se constituya como sujeto deseante.

¿Cómo se da esta operación?

Transmito la perspectiva lacaniana. Cuando Lacan presenta formalmente los cuatro discursos –entendidos como cuatro modos de circulación de goce *en* el discurso-, los *mathematiza* de una manera muy ingeniosa y particular mediante el uso de una lógica proposicional.

En primer lugar, designa cuatro lugares fijos que, según el momento del Seminario los nombra de diferentes modos. Ellos, básicamente son: el *lugar del amo*, del agente, de la dominancia, del semblante; el *lugar del Otro*, del trabajo, del esclavo; el *lugar de la pérdida*, de la producción y finalmente, el *lugar de la verdad*.

<u>Agente</u>	<u>Otro</u>
Verdad	Pérdida

Son las letras las que rotarán para, definitivamente, formar los cuatro discursos enunciados en su Seminario de 1969/1970:

Discurso Amo:	↑	$\frac{S1}{\$}$	→	$\frac{S2}{a}$	↓
		//			
Discurso histérico:	↑	$\frac{\$}{a}$	→	$\frac{S1}{S2}$	↓
		//			
Discurso del analista:	↑	$\frac{a}{S2}$	→	$\frac{\$}{S1}$	↓
		//			
Discurso universitario:	↑	$\frac{S2}{S1}$	→	$\frac{a}{\$}$	↓
		//			

En el discurso amo encontramos en el lugar del agente, al *S1*, al significante que Lacan designa como amo. En el lugar del Otro, del trabajo, ubica al *S2*; en el lugar de la pérdida/producción hallamos a la invención lacaniana, el objeto petit “*a*” –que no es ningún objeto en particular es la letra con la que se designa la falta de objeto. Finalmente, en el lugar de la verdad, encontramos al sujeto dividido, *\$*.

<sup>36</sup> LACAN, Jacques. Seminario XVI “De un Otro al otro”. Página 333. Editorial Paidós.

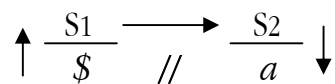
¿Cómo leer este discurso? Primeramente es preciso recordar que el sujeto dividido es aquel homologado al sujeto de la falta en ser. Falta en ser quiere decir que el ser hablante cuando nace, no nace con lo propio del animal que es un “saber adquirido”, del orden del instinto.

El lenguaje antecede al sujeto y esto implica que no hay nada allí del orden de lo instintual desde el vamos. Es lo que Freud desarrolla en términos de estado de “apremio de la vida” en el “Proyecto de psicología para neurólogos”; lugar al que tiene que responderse con una “acción específica” –en el caso del niño, puede ser la madre o cualquiera que esté allí para ocupar el lugar del Otro-, porque de lo contrario el niño muere. Entonces, se parte de un *sujeto mítico de la necesidad* que, desde el momento en que está atravesado por el lenguaje, está perdido desde el vamos –por eso es mítico. Desde el momento en que el lenguaje, la cadena significante, el Otro, está allí es que la necesidad biológica como tal queda perdida y tenemos a un sujeto dividido, sujeto de la falta en ser: \$.

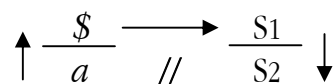
Entonces, para Lacan, el sujeto se identifica a un significante –*S1*- que es aquello que designa como, rasgo unario, “*gloria de la marca*”<sup>37</sup>, significante-letra que, como tal, no designa nada, es asemántico; es aquella identificación primordial anterior a toda carga de objeto, “*directa e inmediata*”<sup>38</sup> que Freud alude en uno de sus escritos. Cabe aclarar que esa identificación primera al *S1*, hace surgir al sujeto al mismo tiempo que lo anula. Lo anula porque de ahora en más ese significante lo representa: *S1/\$*.

Pero, desde el momento en que se produce esta identificación al *S1*, simultáneamente, no lo es sino en función de un *S2*, otro significante, que viene a dar sentido a esa marca original a la que el sujeto se identifica. En esta operación, que se da en un *tiempo lógico* -o sea, simultáneamente, todo al mismo tiempo-, y no cronológico-, se produce un resto, una pérdida de goce, un vaciamiento de goce que Lacan simboliza con la letra “*a*”.

Es así, cómo el ser hablante queda sometido a legalidad del discurso, por eso Lacan dirá que somos hijos del discurso: “*El ser humano, que se llama así sin duda porque no es más que el humus del lenguaje, no tiene más que «apalabrarse» con este aparato*”.<sup>39</sup> El discurso amo es el discurso del inconsciente:



Si se rotan los elementos un cuarto de vuelta en el sentido de las agujas del reloj tenemos el discurso histérico:



Aquí, el sujeto *toma la posta*: es el agente que se dirige al amo -*S1*- para cuestionarlo y producir un saber nuevo. Por ejemplo, Hegel es portador de este discurso. La dialéctica del

<sup>37</sup> LACAN, Jacques. Seminario XVII. “El reverso del psicoanálisis”. Página 52. Editorial Paidós.

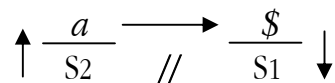
<sup>38</sup> FREUD, Sigmund. “El yo y el ello”. Capítulo III. Página 33. Amorrortu Editores.

<sup>39</sup> LACAN, Jacques. Seminario XVII “El reverso del psicoanálisis”. Página 53/54. Editorial Paidós.

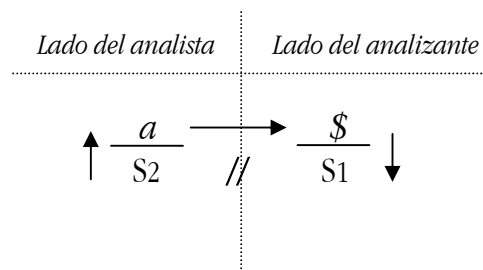
amo y el esclavo da prueba de ello. Lo dijimos: el amo es secundarizado en tanto, para él, el esclavo es quien tiene la posibilidad de acceder a ese estado de autoconciencia, de saber absoluto. Vemos que en el lugar de la producción está el S2 –producción de un nuevo saber, de un nuevo amo.

Abro un paréntesis. Lacan en “Radiofonía y Televisión”, plantea respecto de este discurso, cierta similitud con el discurso de la ciencia, con la salvedad de que el sujeto no está en el lugar del agente debido a que la ciencia *forchuye* al sujeto de inconsciente, lo deja por fuera. El objeto *a* -en el lugar de la verdad-, podríamos decir que está suspendido, en la medida que la “causa del deseo” no es aquello que moviliza al científico. Entonces, si seguimos el sentido de los vectores lo que nos queda es que el experimentador se dirige al saber anterior, para cuestionarlo y producir un saber nuevo.

Si giramos los elementos del discurso histórico otro cuarto de vuelta, obtenemos el discurso de analista que es el envés del discurso amo:

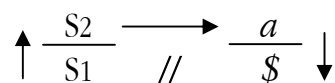


Si introducimos un pequeño agregado al esquema anterior:



Entonces, muy sucintamente, se puede proceder a la lectura de este discurso: el analista está allí en el lugar del agente haciendo semblante de objeto causa del deseo. El saber está en el lugar de la verdad, dando la idea de un saber que está oculto, suspendido. Del lado del analizante está el sujeto dividido, al cual el analista se dirige –observar el vector que va de “a” hacia \$-, ¿para qué? Simplemente, interpretación mediante, para producir la caída de aquellos significantes que mortifican al sujeto, S1.

Finalmente, al girar otro cuarto de vuelta, tenemos el discurso universitario:



Este discurso es aquel que tan sublimemente representa Hegel.

En el lugar del agente, el lugar de la dominancia, tenemos al S2, el saber -o también al esclavo. Es el saber el que toma aquí una posición que es insensata, en el sentido de que se trata de un imperativo categórico: “*Sigue adelante. Sigue sabiendo cada vez más*”.<sup>40</sup>

El esclavo ocupa el lugar del amo, con lo se puede apreciar aquello señalado respecto de que el amo le hurta al esclavo su lugar respecto del saber, que es despojado de su lugar. ¿Cuál era su lugar? El lugar del trabajo –numerador de la segunda proporción derecha-, y va a parar al lugar del agente, de la dominancia.

¿Qué se encuentra en el lugar del trabajo? El “a”, en tanto que –para Lacan-, en el lugar del esclavo está allí el estudiante reducido a una “*unidad de valor*”.<sup>41</sup> Señala que el estudiante se siente *astudado*.<sup>42</sup> Crea este término, y agrega que él se aloja allí “*porque como todo trabajador* –está ubicado en el lugar del trabajo, del esclavo, numerador de la segunda proposición a la derecha-, *tiene que producir algo*”.<sup>43</sup>

En el “Analiticón” –Anexo del Seminario XVII-, Lacan es increpado por estudiantes en una sesión que se realizara en Vincennes, el 3 de diciembre de 1969. Allí, en determinado momento, dirigiéndose al auditorio, dice: “...*Ustedes son productos de la Universidad y demuestran que son la plusvalía (...) es que ustedes mismos salen de aquí igualados a más o menos unidades de valor. Vienen aquí a hacerse unidades de valor. Salen de aquí estampillados como unidades de valor*”.<sup>44</sup>

Esta transmisión que se ejerce vía el discurso universitario, de la mano del imperativo que promueve, no es sin la producción de síntomas para el sujeto y, es por ello, que aparece el sujeto dividido en el lugar de la producción.

Ahora bien, en 1972, Lacan brinda una conferencia en Milán donde realiza la presentación del discurso capitalista. Lo hace introduciendo una pequeña modificación respecto del discurso amo:



En primer lugar, hay una alteración en la primera proposición izquierda. El sujeto dividido pasa al numerador y el S1 al denominador. En segundo lugar, el sentido de los vectores se modifica formando un bucle que inicia el recorrido de \$ hacia S1. La doble barra que denota *imposibilidad* de reunión entre el sujeto y el objeto, desaparece. Entonces, el sujeto -\$-, comandado por el mercado -S1-, trabaja -S2-, en la producción que objetos -a-, que intentan obturar el vacío propio de la división subjetiva. En tercer lugar, al desaparecer la doble barra que separa a \$ de a –letras que forman el *mathema* del fantasma -\$∅a-, se ve aquello que

<sup>40</sup> LACAN, Jacques. Seminario XVII. “El reverso del psicoanálisis”. Página 110. Editorial Paidós.

<sup>41</sup> LACAN, Jacques. Seminario XVII. “El reverso del psicoanálisis”. Página 85. Editorial Paidós.

<sup>42</sup> LACAN, Jacques. Seminario XVII. “El reverso del psicoanálisis”. Página 110. Editorial Paidós.

<sup>43</sup> LACAN, Jacques. Seminario XVII. “El reverso del psicoanálisis”. Página 111. Editorial Paidós.

<sup>44</sup> LACAN, Jacques. Seminario XVII. “El reverso del psicoanálisis”. Página 216. Editorial Paidós.

ocurre con el discurso capitalista: definitivamente, el objeto técnico se incorpora en la “*otra escena*” del sujeto impulsando su realización; vía que promueve un «estilo de vida» en la sociedad bajo la égida de un hedonismo extremo. En este sentido, la oferta neoliberal sería: *Impossible is nothing*; el sujeto puede procurarse la “aventura” hacia una satisfacción en un «recorrido pulsional» que coquetea con el peligro de perder la vida —ejemplo nimio de ello es la actual promoción de actividades recreativas y turísticas de alto riesgo en diferentes países del mundo.

Lacan en la “Proposición del 9 de octubre de 1967”, refiriéndose al nazismo y los campos de concentración, dice: “. . . *lo que vimos emerger, para nuestro horror, representa la reacción de precursores en relación a lo que se irá desarrollando como consecuencia del reordenamiento de las agrupaciones sociales por la ciencia, y principalmente, de la universalización que introduce en ellas. Nuestro porvenir de mercados comunes será balanceado por la extensión cada vez más dura de los procesos de segregación*”.<sup>45</sup>

El campo de concentración pensado como un espacio absoluto de excepción que difiere radicalmente de un espacio de reclusión, debido a que, en el primero, hay destrucción del “*nexo entre localización y orden jurídico*”.<sup>46</sup>

Remarco esto: *mercados comunes*, quiere decir: para todos el mismo goce, cuestión que alude a la abolición definitiva de una regulación de los modos de goce tramitados por el significante amo. Esta prosecución urdida por la tríada *ciencia-capitalismo-tecnología* revocó definitivamente al discurso del amo antiguo, provocando su declinación: fin de un modo de obrar el mundo, desmoronamiento de la sabiduría, fin de los grandes relatos... ocaso -para el sujeto-, de un modo de entrar en escena al mundo.

Entonces, si de lo que se trata es de la universalización de los modos de goce, lo que se obtiene es el rechazo de la *diferencia*, la anulación de la noción de *lugar* que implica multiplicidad de sitios; tal como puntúa el antropólogo Marc Augé: “*«territorio retórico» (...)* espacio en donde cada uno se reconoce en el idioma del otro, y hasta en los silencios: en donde nos entendemos con medias palabras. (...) Un universo de reconocimiento, donde cada uno conoce su sitio y el de los otros, un conjunto de puntos de referencias espaciales, sociales e históricas: todos los que se reconocen en ellos tienen algo en común, comparten algo, independientemente de la desigualdad de sus respectivas situaciones”.<sup>47</sup>

El rechazo de la diferencia no es sin consecuencias porque si “*lo rechazado (...)* retorna del exterior”<sup>48</sup>, vemos cómo la misma aparece recrudescida en los procesos de segregación que nos acompañaron ya casi desde la primera década del siglo XX. Uno de ellos —por ejemplo—, es el *genocidio armenio* —calculado en más de un millón y medio de personas—, ocurrido entre 1915 y 1917, durante la primera Guerra Mundial.

Considerado por algunos historiadores como el *primer genocidio moderno*, los armenios e integrantes de otros grupos étnicos eran literalmente masacrados utilizándose para ello la deportación de los mismos -obligados a marchar por el desierto sin comida ni bebida-

---

<sup>45</sup> LACAN, Jacques. “Proposición del 9 de octubre de 1967”. Publicado en “Momentos cruciales de la experiencia analítica”. Página 22. Editorial Manantial.

<sup>46</sup> AGAMBEN, Giorgio. “Homo sacer. El poder soberano y la *nuda* vida”. Página 33. Editorial Pretextos.

<sup>47</sup> AUGÉ, Marc. “Sobremodernidad. Del mundo de hoy al mundo de mañana”. Publicado en: [www.nodopsicoanalitico.com.ar](http://www.nodopsicoanalitico.com.ar)

<sup>48</sup> LACAN, Jacques. Seminario III. “Las psicosis”. Página 72. Editorial Paidós.



luego de haberles sido expropiada toda la riqueza de esta comunidad por el gobierno del Imperio Turco Otomano. En segundo lugar, el genocidio judío perpetrado por la Alemania nazi durante la segunda Guerra Mundial, que acarreó con el exterminio de más de seis millones de personas reclusas en guetos y luego enviadas a campos de concentración, *nomos* biopolítico de lo moderno, espacio que –según Giorgio Agamben-, emerge cuando el *estado de excepción* se convierte en regla<sup>49</sup>; paradigma de la modernidad.

Lacan dirá que, para que los procesos de segregación acontezcan, solo basta “*un plus-de-gozar que se reconozca como tal*”.<sup>50</sup> Que se reconozca un *plus-de-gozar* como tal, en el sentido de aquello que el discurso capitalista promueve bajo una política de mercados comunes: universalización de los modos de goce. En ese Seminario –casi sobre el final de la clase-, señala que con la extensión del poderío capitalista se produce subdesarrollo, “*cada vez más patente y más extendido*”<sup>51</sup> en nuestros días.

En el *film* testimonial de Steven Spielberg “La lista de Schindler” hay una escena muy interesante del diálogo que tiene el protagonista -Oscar Schindler-, con su mujer que vuelve a ver luego de que él partiera de su lugar natal para dirigirse, en 1933, a Gracovia -en un primer momento-, con un propósito: «hacer dinero». Schindler logra conseguir un adelanto para iniciar tal empresa por intermedio de un joven judío que lo contacta con otros, en el instante en que eran deportados hacia los guetos y habían sido despojados de la mayor cantidad de sus pertenencias y propiedades.

En este diálogo con ella en un restaurante -meses después de habilitada la fábrica-, le dice que ha logrado algo extraordinario: llegó de la nada con una maleta y convirtió una fábrica quebrada en una compañía importante, pensando que en un futuro cercano podría marcharse, finalmente, con “*todas las riquezas del mundo*”.

Ella, le dice que se alegra de que no haya cambiado su modo de ser, a lo que él manifiesta que se equivoca, porque aquello hasta el momento realizado, era algo que antes no podía saberlo, que “siempre faltaba algo” en todos sus negocios emprendidos y que la cuestión no era que él fallaba. Repite -“*faltaba algo...*”, que aunque lo hubiera sabido antes, nada hubiera podido hacer. Ella responde con una pregunta: -*¿la suerte?*; Schindler alega: -*¡¡La guerra!!*

Surge la pregunta: ¿por qué Schindler afirma taxativamente: “*la guerra*”? Porque muestra como la cultura trata la pulsión, los modos de satisfacción de los sujetos. La guerra, cuando es llevada a cabo, va dirigida... ¿a quién? A lo semejante en lo que tiene de diferente y a lo que de semejante –ignorado en él- tiene el diferente. Si va dirigida a lo semejante en lo que tiene de diferente es porque lo que se intenta hacer es “reducir” la diferencia. Pero una cuestión importante es que, a partir de la segunda Guerra Mundial, se produce un cambio: la diferencia no es reducida, sino que es “arrasada”. Aquello que durante la segunda Guerra Mundial marca con números en lo *real*, en el cuerpo de cada sujeto que era deportado y enviado a los campos de concentración es que, toda guerra de ahora en más, quedaría enlazada, definitivamente, al acto genocida.

Freud es quien mejor nos orienta respecto de esta cuestión.

---

<sup>49</sup> A propósito de este tema, cfr. “Homo sacer. El poder soberano y la *nuda* vida”. Páginas 211/229. Editorial Pretextos.

<sup>50</sup> LACAN, Jacques. Seminario XVIII “De un discurso que no sería del semblante”. Página 29. Editorial Paidós.

<sup>51</sup> LACAN, Jacques. Seminario XVIII “De un discurso que no sería del semblante”. Página 36. Editorial Paidós

En un texto de 1915 -escrito durante la primera Guerra Mundial-, nos dice que en la antigüedad, por ejemplo, cuando se declaraba la guerra tenían prohibido “...destruir a una ciudad (...) arrasar sus olivares y cortarle el agua. (...) Se limitaban a establecer la superioridad de una de las partes, con la máxima evitación de crueles sufrimientos (...) con total piedad por el herido, que debía ser apartado de la lucha. (...) Además con toda clase de miramientos por la parte de la población no combatiente (...) mujeres (...) niños (...) también con la preservación de todas las empresas e instituciones (...) en que ha cobrado cuerpo la comunidad de cultura de tiempos de paz”.<sup>52</sup>

En cuanto al enfrentamiento bélico masivo que en ese momento varios países estaban transitando, puntúa que no sólo es más sangriento y devastador que los predecesores sino que, advierte que esta guerra en particular, “...transgrede todas las restricciones a que nos obligamos en tiempos de paz y que habían recibido el nombre de derecho internacional; no reconoce las prerrogativas del herido (...) ignora el distingo entre la población combatiente y la pacífica, así como los reclamos de la propiedad privada (...) Arrasa todo cuanto se interpone a su paso (...) Destroza los lazos comunitarios entre los pueblos”.<sup>53</sup>

Se percibe la clara diferencia entre una y otra a pesar de que en los tiempos de la primera Guerra Mundial, aun se trataba de guerra entre naciones. Pero, es a partir de allí, que se inaugura la ruptura definitiva de todo nexo entre localización y ordenamiento constitutivo.

En este sentido, la novedad que se introduce también, a partir de la culminación de la segunda Guerra Mundial, es la crisis de la noción de Estado-Nación, produciéndose un quiebre a partir del cual, luego de la segunda mitad del siglo XX –pleno desarrollo, expansión y universalización del capitalismo-, cada enfrentamiento bélico mostrará en acto -con horrorosa crudeza-, aquello que se desprende del desvarío de nuestro goce cuando ya no existe un Otro para situarlo.

Freud en “El malestar de la cultura” analiza el precepto «Amarás a tu prójimo como a ti mismo». Lo hace en función de reflexionar que en el sujeto hay disposiciones pulsionales en las que debe tenerse en cuenta un jirón de agresividad, un excedente: «la parte maldita»; lo dice en estos términos: “...no hay exterminio del mal”.<sup>54</sup>

Lacan agrega: “...el goce es un mal (...) porque entraña el mal del prójimo”.<sup>55</sup> Para Freud, el prójimo no es el colaborador, el semejante, sino “...un motivo para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirlo, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimiento, martirizarlo y matarlo”.<sup>56</sup>

«Homo homini lupus», «El hombre es un lobo del hombre».

Esta tendencia agresiva innata está ligada a la pulsión de muerte. Para Freud pulsión de vida y pulsión de muerte hacen a la evolución de la cultura.

En el mismo escrito de 1930, plantea al sentimiento de culpabilidad como un proceso que se inicia en la relación con el Padre, y que concluye en relación con la masa. Delimita dos

---

<sup>52</sup> FREUD, Sigmund. “De guerra y muerte. Temas de actualidad”. Página 280. Tomo XIV. Amorrortu editores.

<sup>53</sup> FREUD, Sigmund. “De guerra y muerte. Temas de actualidad”. Página 280. Tomo XIV. Amorrortu editores

<sup>54</sup> FREUD, Sigmund. “De guerra y muerte. Temas de actualidad”. Página 2105. Tomo II. Editorial López Ballesteros.

<sup>55</sup> LACAN, Jacques. Seminario VII. “La ética del psicoanálisis”. Página 223. Editorial Paidós.

<sup>56</sup> FREUD, Sigmund. “El malestar en la cultura”. Capítulo V. Página 3046. Tomo III. Editorial López Ballesteros.

orígenes<sup>57</sup>: uno ligado al miedo a la autoridad que conlleva a la renuncia de la *satisfacción pulsional* y que podríamos pensar relacionado a la articulación de la función paterna a nivel de la estructura. El otro, es aquel ligado al superyó y a la necesidad de castigo, derivada de la persistencia de los *deseos incestuosos*, de una represión del Complejo de Edipo –y no su disolución, lo que implicaría una salida normativizante para el sujeto-, cuestión que evidencia una falla: la ley paterna no efectivizada. Esto último como aquello privativo de la neurosis. Dice Lacan: “. . . *La gula con que denota al superyó es estructural, no efecto de la civilización, sino «malestar» -síntoma- en la civilización*”.<sup>58</sup>

¿Por qué Freud manifiesta que es un proceso que se inicia con el Padre y que culmina en relación con la masa? Porque, precisamente, para él la cohesión de una masa va de suyo no con alguna idea de *patria, gloria* . . . etc., sino con la ligazón al jefe y a los otros sujetos, en la medida en que la constitución libidinosa de la masa se da en tanto implica una “. . . *reunión de individuos que han reemplazado su ideal por un mismo objeto, a consecuencia de lo cual se establecido entre ellos una general y recíproca identificación del yo*”.<sup>59</sup> Se trata de una identificación simbólica: el sujeto coloca un objeto en el lugar del ideal yo.

La identificación simbólica remite a la idea de “verticalidad”. Lo interesante es ver aquello que Freud trabaja en relación a la noción de pánico en la masa, manifestando que se produce cuando se supera toda “medida”. Dicha medida es la que hace que los lazos afectivos entre los sujetos se sostengan. ¿De qué medida se trata? De la medida que articula el Otro vía la operación que introduce la metáfora paterna: la medida fálica

Cuando se produce la disgregación de la masa es que -podríamos decir-, hay ruptura en la relación  $S1 \rightarrow S2$  y, la misma, se da en tanto el Otro allí tambalea gravemente en su función. Entonces, *susto* . . . *peligro*. Susto en tanto que involucra algo del orden de lo real, de lo inefable. Peligro debido a que la presencia de angustia denota que el sujeto se encuentra frente a ello, literalmente, sin recursos.

La marcada declinación de los ideales acaecida durante el siglo pasado, da cuenta de aquello que será el signo de nuestros tiempos: la angustia.

Declinación de los ideales significa reducción del orden simbólico, cuestión que repercute a nivel del proceso de identificación en los sujetos: pasamos de una predominante incidencia de lo simbólico a una predominante incidencia de lo imaginario.

Cuando el orden simbólico cesa de funcionar, la ruptura del lazo con otros es inminente. Lo que ocurre es que la relación entre *otros* no está más mediada por esa terceridad. La consecuencia es el recrudecimiento de la tensión imaginaria teñida de una agresividad incontrolable, casi canibalística. El ser humano se encuentra, entonces, exiliado de hermandad. Proscrito definitivamente de humanidad, se animaliza . . . pierde el estatuto de ser hablante y entonces, ya no más *homo faber* ni *homo laborans*, sino . . . *homo sacer*, aquel que *puede “recibir la muerte de manos de cualquiera sin que esto le suponga a su autor la mácula del sacrilegio”*.<sup>60</sup> Figura marcada por la indiferencia absoluta, *nuda vida* a la que se le

---

<sup>57</sup> FREUD, Sigmund. “El malestar en la cultura”. Capítulo VI. Página 3059. Tomo III. Editorial López Ballesteros.

<sup>58</sup> LACAN, Jacques. “Radiofonía y Televisión”. Página 113. Editorial Anagrama.

<sup>59</sup> FREUD, Sigmund. “Psicología de las masas y análisis del yo”. Página 2592. Tomo III. Editorial López Ballesteros

<sup>60</sup> AGAMBEN, Giorgio. “Homo sacer. El poder soberano y la *nuda vida*”. Página 112. Editorial Pretextos

puede dar muerte porque se los ha separado de los otros, zona que está más allá del derecho divino y del humano.

Aquello que caracteriza la época actual –tal como lo puntuara Lacan en 1972-, es: “...*Lo que distingue al discurso del capitalismo (...) la «verwefung», el rechazo fuera de todos los campos de lo simbólico (...) ¿El rechazo de qué? De la castración. Todo orden, todo discurso que se entronca en el capitalismo, deja de lado lo que llamaremos simplemente las cosas del amor, amigos míos. Ven eso ¿eh?, ino es poca cosa!*”<sup>61</sup>

Entonces, lo que distingue al discurso capitalista es la *forclusión de la castración*.

Hoy, nos encontramos con un “...*síntoma social: cada individuo es realmente un proletario, es decir, no tiene ningún discurso con qué hacer lazo social*”.<sup>62</sup>

El ser hablante «entra en escena» por el discurso, con las leyes del significante. Es porque se produce esto que, en un primer tiempo, hay mundo, “...*luego la escena a la que hacemos que suba ese mundo. La escena es la dimensión de la historia*”.<sup>63</sup> Parecería que -frente a la decadencia de aquello que civiliza y nomina simbólicamente al sujeto haciendo de él un hijo del discurso-, lo que deviene son “*singularidades cualsea*”<sup>64</sup>, inconsistentes, figuras de un sujeto alejado de toda posibilidad de historización. Del habitar un modo de entrar en escena al mundo, a recluirse en su ocaso llamado “limbo”, lugar en el que no hay culpa ni felicidad, donde “...*no es Dios quien los ha abandonado, sino que son ellos quienes lo han olvidado*”.<sup>65</sup> Comunidad de sujetos expropiados de identidad, librados a vivir “*como cartas sin destinatarios (...) sin origen, sin destino*”<sup>66</sup>, pura vida biológica como tal: *vida desnuda*.

Freud invita profundamente a la reflexión en el último párrafo de su escrito de 1930, agregado en 1931, cuando la amenaza de Hitler se hacía cada vez más presente: “...*A mi juicio el destino de la especie humana será decidido por las circunstancias de si el desarrollo cultural logrará hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas de la pulsión de muerte (...) Nuestros contemporáneos han llegado a tal extremo en el dominio de las fuerzas elementales que con su ayuda les será fácil exterminarse mutuamente hasta el último hombre. Bien lo saben y de ahí buena parte de su presente agitación, de su infelicidad y de su angustia*”.<sup>67</sup>

Sin *Otro* como referente, el amo moderno –el amo capitalista-, sigue ofertando la panacea de felicidad a partir de los objetos que produce, sumiendo al sujeto a un goce autista, exiliándolo del amor, del lazo con otros, librándolo al olvido en un mundo globalizado... sin límites.

Hoy, en los albores del siglo XXI, el capitalismo como representante del modo *hipermoderno* de vivir la vida, propone -de un modo funesto-, alienar al ser hablante de su subjetividad y coronarse con la alienación del lenguaje mismo.

---

<sup>61</sup> LACAN, Jacques. "El saber del psicoanalista". Charlas de Jacques Lacan en Ste. Anne. 1971/1972. Inédito.

<sup>62</sup> LACAN, Jacques. "La tercera". Publicado en "Intervenciones y textos", Vol. 2. Página 86. Editorial Manantial.

<sup>63</sup> LACAN, Jacques. Seminario X "La angustia". Página 43. Editorial Paidós.

<sup>64</sup> AGAMBEN, Giorgio. "La comunidad que viene". Página 9/10. Editorial Pretextos.

<sup>65</sup> AGAMBEN, Giorgio. "La comunidad que viene". Página 12. Editorial Pretextos.

<sup>66</sup> AGAMBEN, Giorgio. "La comunidad que viene". Página 11. Editorial Pretextos.

<sup>67</sup> FREUD, Sigmund. "El malestar en la cultura". Página 3067. Editorial López Ballesteros.

Con relación a esto, Giorgio Agamben relata -en uno de sus escritos-, algo interesante acerca de la culpa que los cabalistas llamaron “*aislamiento de la Shejiná*”, atribuída a *Aber*, uno de los cuatro rabinos que ingresaron en el *Pardes* –conocimiento supremo. De los cuatro, *Ben Azzai* muere; *Ben Zoma* enloquece; *Aber* podó arbustos y solo *Rabbi Akiba* sale ileso.

La *Shejiná* es el último de los atributos de la divinidad que expresa que la poda de los arbustos de *Aber* es homologada con el pecado de Adán, quien prefirió contemplar el último arbusto, aislándolo de los otros y, de este modo, separó el árbol de la ciencia del de la vida. *Aber* representa a la humanidad que hace del saber, el propio destino y quien aísla el conocimiento y la palabra, formas más completas de la manifestación de Dios –la *Shejiná*.

Cito: “. . . *El riesgo es que la palabra –esto es, el desocultamiento y la revelación de toda cosa-, se separe de esto que revela y adquiera así una consistencia propia*”.<sup>68</sup>

Agrega: “. . . *El hecho de ser revelada y manifiesta (. . .) se separa de la cosa revelada y se interpone entre ella y los hombres. En esta condición de exilio, la Shejiná pierde su potencia positiva y deviene maléfica*”.<sup>69</sup>

La palabra, en tanto que “palabra fundante” –se pregunta Lacan en uno de sus Seminarios- “¿*Quién la pronuncia?*” El Otro como amo; pero ese Otro, también, está sometido a ella –recordemos que el Otro es uno de los lugares del discurso. Lacan puntúa: “. . . *El tercero (. . .) en nada se asemeja a un objeto, el sujeto se refiere siempre al discurso mismo*”.<sup>70</sup>

Que la palabra –en tanto palabra fundante-, se separe de lo que revela y adquiera consistencia propia, es cuestión ya percibida en la sociedad actual globalizada, aliada a un *Dios oscuro*, unida a la ciencia objetivada y al nihilismo extremo. Condiciones que arrojan al ser hablante al anonimato, al desarraigo inminente; en oposición a la posibilidad de que el discurso del inconsciente, ese saber hacer respecto de *lalengua* propia de cada uno. . . habite al sujeto.

\*\*\*

---

<sup>68</sup> AGAMBEN, Giorgio. “La comunidad que viene”. Página 51. Editorial Pretextos.

<sup>69</sup> AGAMBEN, Giorgio. “La comunidad que viene”. Página 52. Editorial Pretextos.

<sup>70</sup> LACAN, Jacques. Seminario III “La psicosis”. Página 397. Editorial Paidós.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio. "Homo sacer. El poder soberano y la *nuda* vida". Editorial Pretextos.
- AGAMBEN, Giorgio. "La comunidad que viene". Editorial Pretextos.
- ARENDT, Hannah. "¿Qué es la política?" Editorial Paidós.
- ARISTÓTELES. "Política". Colección Griegos y Latinos. Editorial Losada.
- AUGÉ, Marc. "Sobremodernidad. Del mundo de hoy al mundo de mañana". Publicado en: [www.nodopsicoanalitico.com.ar](http://www.nodopsicoanalitico.com.ar)
- FREUD, Sigmund. "De guerra y muerte. Temas de actualidad". Tomo XIV. Amorrortu editores.
- FREUD, Sigmund. "De guerra y muerte. Temas de actualidad". Tomo II. Editorial López Ballesteros.
- FREUD, Sigmund. "El malestar en la cultura". Capítulo V. Tomo III. Editorial López Ballesteros.
- FREUD, Sigmund. "El yo y el ello". Capítulo III. Amorrortu Editores.
- FREUD, Sigmund. "Psicología de las masas y análisis del yo". Tomo III. Editorial López Ballesteros
- KOJÈVE, Alexander. "La dialéctica del amo y del esclavo". Editorial Fausto.
- KOJÈVE, Alexander. "La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel". Editorial Leviatán.
- LACAN, Jacques. "Proposición del 9 de octubre de 1967". Publicado en "Momentos cruciales de la experiencia analítica". Editorial Manantial.
- LACAN, Jacques. "Radiofonía y Televisión". Editorial Anagrama.
- LACAN, Jacques. "El saber del psicoanalista". Charlas de Jacques Lacan en Ste. Anne. 1971/1972. Inédito
- LACAN, Jacques. Escritos I "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis". Editorial Siglo XXI.
- LACAN, Jacques. "La tercera". "Intervenciones y textos", Vol. 2. Editorial Manantial.
- LACAN, Jacques. Seminario II "El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica". Editorial Paidós.
- LACAN, Jacques. Seminario III "Las psicosis". Editorial Paidós.
- LACAN, Jacques. Seminario V "Las formaciones del inconsciente". Editorial Paidós.
- LACAN, Jacques. Seminario VII "La ética del psicoanálisis". Editorial Paidós.
- LACAN, Jacques. Seminario X "La angustia". Editorial Paidós.
- LACAN, Jacques. Seminario XIII "El objeto del psicoanálisis". Clase del 8 de junio de 1966. Inédito.
- LACAN, Jacques. Seminario XIV "La lógica del fantasma". Clase del 26 de abril de 1967. Inédito.
- LACAN, Jacques. Seminario XVI "De un Otro al otro". Editorial Paidós.
- LACAN, Jacques. Seminario XVII "El reverso del psicoanálisis". Editorial Paidós.
- LACAN, Jacques. Seminario XVIII "De un discurso que no fuera del semblante". Editorial Paidós.
- LACAN, Jacques. Seminario XXIII, "El sinthome". Editorial Paidós.
- LIPOVETSKY, Guiles. "Los tiempos hipermodernos". Editorial Anagrama.
- PIATÓN. "Laques Menón". Colección Griegos y Latinos. Editorial Losada.