



Psicoperspectivas

ISSN: 0717-7798

revista@psicoperspectivas.cl

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Chile

Ogilvie, Bertrand
Psicoanálisis y Antropología
Psicoperspectivas, vol. VI, núm. 1, 2007, pp. 63-72
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Viña del Mar, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=171016572007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Psicoanálisis y Antropología

Bertrand Ogilvie*

Resumen. A partir de la caracterización de la adolescencia como proceso de creación y sublimación, este artículo cuestiona su universalidad delimitándola como un fenómeno situado específicamente en la modernidad a través de una estética particular, ligada a la materialidad de la(s) forma(s). La creatividad como dinámica de reivindicación identitaria lleva al cuestionamiento de la relación sociedad-sujeto en tanto código interpretativo y confluencia de sistemas simbólicos, planteando un examen a la categoría de individualismo/subjetividad (desde el pensamiento de Michel Foucault) y del vínculo social.

Palabras clave. Adolescencia, subjetividad, creación, sublimación.

Psychoanalysis and Anthropology

Abstract. Starting from the characterization of adolescence as a process of creation and sublimation, this article questions its universality restraining it as a phenomenon that's specifically situated in modernity through a particular aesthetic, linked to the materiality of form(s). Creativity as an identity reclamation dynamic leads to the questioning of the society-subject relation as interpretative code and confluence of symbolic systems, posing an examination of the category of individualism/subjectivity (grounded in the thought of Michel Foucault) and the social bond.

Keywords. Adolescence, subjectivity, creation, sublimation.

* Doctor en Filosofía, profesor de filosofía Universidad de París 10 Nanterre.

La adolescencia ha sido caracterizada como un proceso de creación y sublimación que se extiende a través de toda la vida, y que puede ser considerado como un paradigma para pensar en la articulación de la subjetividad con las instituciones y las exigencias institucionales de la cultura¹. Esta manera de decir las cosas me interesa y complace de manera muy especial —me refiero fundamentalmente a esta forma de decir, con la que concuerdo completamente aún si con estas fórmulas habláramos de cosas distintas. Con esto, pretendo señalar una convergencia, pero también partir de ella para demostrar de mejor manera puntos de discusión e incluso de divergencia entre lo que estamos tratando de pensar.

Para comenzar, voy a evocar dos problemas: creo que el paradigma de la adolescencia como creación y sublimación es un paradigma moderno, en el sentido en que está relacionado con la cuestión de la forma y la estética, es decir, la cuestión de la singularidad de la modernidad en el arte. En segundo lugar, y por lo mismo, me encuentro inclinado a decir que no hay adolescencia en todos los lugares y todas las épocas: la adolescencia no es una cuestión universal. Pienso rápidamente en dos ejemplos: el caso de los pueblos *malgache* que han sido analizados y estudiados por Octave Mannoni especialmente, quien mostró que sus ancestros son representados fundamentalmente como auténticos adultos que llevan más allá de la vida una intensa existencia sexual, tal como lo demuestran una gran cantidad de estatuas cuyas representaciones muestran a adultos en el momento de copular². Esta creencia mantiene al pueblo *malgache* que nosotros llamamos adulto en un estado de adolescencia infinita, lo que jugó un papel en la historia de la colonización de este país. En este caso, se trata de una adolescencia diluida de tal manera a lo largo de toda la vida que creo que la palabra entonces no tiene el mismo sentido que para nosotros.

El segundo ejemplo es el sorprendente análisis que Claude Lévi-Strauss realiza en un artículo que hoy en día es imposible de encontrar³, en el que desarrolla una comparación entre lo que se podría llamar el mito occidental del Viejo Pascuero y el rol de Kachina⁴ en los pueblos andinos de América Central. Lévi-Strauss muestra que la estructura de esta creencia es una estructura que podríamos llamar —dentro de nuestro lenguaje de psicoanalistas— perversa, ya que se caracterizaría como el famoso juego “yo sé, pero bueno” [*Je sais bien, mais bonne*]: sabemos bien que la muerte le gana a la vida, pero sin embargo tenemos la necesidad de creer que es la vida la que le gana a la muerte. En esta creencia del Viejo Pascuero, los niños que le piden regalos representan a los muertos y a la muerte que viene a atrapar la vida en el minuto en que el frío invade la tierra y la resina de los árboles comienza a caer. El momento del Viejo Pascuero es justamente el momento en el que atiborramos a los niños de regalos para que la muerte que se está encarnando vuelva al dominio de las sombras y renazca la vida.

Esta estructura perversa, en mi opinión, también es un paradigma contemporáneo. Podemos decir que esta estructura es la misma que el consumismo, del hecho de ser un consumidor: “yo sé que no tengo necesidad, pero sin embargo no puedo abstraerme de eso, porque es allí, en el hecho de poseer

¹ Ver, en especial, el artículo de Philippe Gutton publicado en este mismo volumen.

² La experiencia de O. Mannoni en Madagascar se plasmó en la *Revue de Madagascar* y el libro *Psychologie de la colonisation* (Senil, 1950; reeditado como *Prospero et Caliban*, Editions Universitaires, 1984; y *Le racisme revisité*, Denoël, 1997).

³ El autor del texto no menciona una edición o página particular, por lo que no es posible dar una mayor precisión a la cita; en los casos que nos ha sido posible, hemos optado por otorgar indicaciones generales sobre la posible localización de las referencias utilizadas.

⁴ El autor se refiere a los personajes que Marc Augé menciona en su artículo publicado en este mismo volumen: Kachina (o Katsina) identifica a un ancestro que vuelve del más allá, llevando una máscara y que un día los niños descubren como sus padres. Si bien en este punto se asocian a los pueblos andinos de América Central, la *Official Hopi Cultural Preservation Home Page* (<http://www.nau.edu/~hcpp/>), los identifica como seres característicos de la cosmología hopi (nativos americanos del norte de Arizona), capaces de traer lluvia, controlar el clima y funcionar como mensajeros con el mundo espiritual.

este objeto, donde yo encuentro mi identidad”. Tenemos que hacer entonces una creencia por delegación, y del mismo modo en que el perverso en Freud cree por otra parte del yo, aquí los adultos creen, por intermedio de los adolescentes, en la escisión [*clivage*] de su rol de consumidores.

La adolescencia está relacionada con la creación de formas, pero justamente, eso quiere decir que hoy día está profundamente involucrada con lo que ha llegado a ser la creación de formas en la modernidad. Desde este punto de vista, el adolescente mayor, paradigmático, es el poeta Rimbaud.

Esta creación moderna de las formas se analiza completamente a través de la promoción de la materialidad del lenguaje, de las materias del arte y de la abstracción —es decir, la no-figuración, la no-narratividad y la no-finalidad: la exhibición del código aprehendida por él mismo en su presencia y no en su instrumentalización al servicio de la representación o de la mimesis.

Podemos encontrar la fórmula clave del arte moderno en una magnífica carta que Flaubert envió a su amante, Louise Colet, en la cual le señalaba que su sueño había sido siempre escribir un libro sobre nada —creo que Flaubert y Rimbaud representan por un lado la nada, la forma pura, la mayor crítica contra la finalidad, el sentido y la salvación, mientras que en Rimbaud se desecha la atención colocada al detalle: por ejemplo, al escribir poemas de pinturas tontas, de ritmos negados, de imágenes ingenuas [*naïve*]. Todo esto resuena con Freud, este Freud que se interesó en Morelli, este gran crítico de arte italiano que hizo pasar la mirada estética del sentido superficial de las obras al detalle insignificante que permite detectar el status real.

El tema de la adolescencia corresponde, en mi opinión, a una política moderna de gestión política e ideológica de la integración de los recién nacidos a la existencia social adulta que a través de la historia ha tenido otros numerosos nombres.

En otra oportunidad me he referido a la infancia y la juventud, y así podríamos nombrar muchas otras en relación las cuales la adolescencia está vinculada de hecho —y ésta es su singularidad— a la invención de las formas, es decir, ligada a la creación de una cultura formal, gráfica, musical, indumentaria, corporal, gestual (e incluso una manera de caminar) profundamente convergente con lo que ha llegado a ser el arte moderno: una exhibición del código no mimético, un trabajo sobre la materia y una promoción de la no-figuración.

Esta promoción de la creatividad está hoy día puesta al servicio de una reivindicación identitaria que contradice el proceso del cual es la expresión y que asigna a los individuos a lugares conflictivos no dialectizables. Efectivamente, tenemos que hacer acá una cultura agonística, una cultura del enfrentamiento bajo mediación, una cultura de resignación de los individuos al estatus de las cosas. Los individuos, en este tipo de cultura, desean ser las cosas, buscan identificarse con las cosas: logo, objeto, signo identitario. Es lo que Jean-Claude Milner en un libro reciente que es muy interesante llama la “política de las cosas”⁵.

⁵ Milner, J.-C. (2005). *La Politique des Choses*. París: Navarin.

Me aproximaré en adelante al análisis de una serie no de casos clínicos, sino de figuras históricas que desempeñan, sin embargo, este mismo papel —para ello, voy a seguir el pensamiento de Foucault.

A propósito de este individualismo que se invoca tan a menudo para explicar en épocas distintas fenómenos muy diferentes, hay que plantearse una pregunta más general. Bajo esta categoría (individualismo o subjetividad) a menudo colocamos realidades muy distintas que es preciso distinguir. Voy a distinguir acá tres cosas:

- Primero, la actitud individualista que está caracterizada por el valor absoluto que se atribuye al individuo en su singularidad y por el grado de independencia que le es otorgado con respecto al grupo y respecto de las discusiones a las cuales él pertenece o de donde proviene.
- Segundo: la valorización de la vida privada, es decir la importancia reconocida a las relaciones familiares, a las formas de las actividades domésticas y todo lo que tiene que ver con el dominio de actividades económicas y patrimoniales.
- En tercer lugar, la intensidad de las relaciones con uno mismo, es decir la intensidad de las formas en las cuales tenemos que aprender a cuidar de nosotros mismos como objeto de conocimiento o como campo de acción para poder transformarse, para poder corregirse, para purificarse, o de salvarse, y esto puede tener que ver tanto con el psicoanálisis como con la moda.

Estas tres actitudes pueden estar vinculadas entre ellas y de esta manera puede ocurrir que el individualismo, en el primer sentido, vaya con la intensificación de la vida privada; es el caso de la vida burguesa. Puede ocurrir también que la importancia otorgada a la relación con uno mismo está asociada a la exaltación de la singularidad individual, es lo que podemos encontrar en el caso del heroísmo guerrero. Pero todos estos vínculos no son ni constantes ni necesarios: podemos encontrar sociedades o grupos sociales (por ejemplo las aristocracias militares) en las que el individuo se ve impedido a afirmar el valor propio que lo singulariza y le permite reafirmarse ante los demás, sin que ello signifique que no le dé ninguna importancia a su vida privada ni a la relación de sí mismo consigo mismo. También existen sociedades en las cuales la vida privada está dotada de un gran valor, está muy bien cuidada y protegida pues constituye el centro de referencia de las conductas y uno de los principios de la valorización, lo que a menudo ocurre alrededor de la infancia: es el caso, por ejemplo, de las clases burguesas de los países occidentales durante el siglo diecinueve. Pero al mismo tiempo, en esta configuración el individualismo (entendido como la capacidad de ser completamente autónomo) y esta relación de sí mismo consigo mismo casi no son desarrolladas. Y hay, por último, algunas sociedades en las que esta relación consigo mismo está intensificada y desarrollada sin que por esto los valores del individualismo o de la vida privada no estén presentes.

El movimiento estético cristiano de los primeros siglos se presentó justa-

mente bajo una acentuación extremadamente fuerte de las relaciones de sí mismo consigo mismo, pero acompañado de la descalificación de los valores de la vida privada. Y cuando este movimiento tomó la forma del anacoretismo (la vida al interior de los conventos), manifestó un rechazo explícito y una desconfianza en lo que respecta al individualismo característico de las prácticas de los anacoretas, o sea, de los ermitaños. Las exigencias de austeridad sexual que aparecieron en la época imperial romana, por ejemplo, no parecen haber sido la expresión de un individualismo importante: su concepto está más bien caracterizado por un fenómeno de largo alcance histórico que alcanzó en ese minuto su más alto grado de lo que podríamos llamar el desarrollo de una cultura de sí mismo. El interés de este análisis y de esta especie de combinatoria de formas posibles que Foucault analizó en gran medida en sus obras reside en el hecho que él otorga a la subjetividad la fluidez y la plasticidad que la antropología filosófica comúnmente le quita para hacer de una u otra manera una norma.

La fuerza de este análisis proviene de una especie de sondeo comparativo a través de sistemas normativos, que no cayó en la trampa de la representación homogénea de una misma entidad que habría atravesado configuraciones diferentes, como el poder, la represión, el sujeto; sino que ha sabido detectar realidades heterogéneas bajo palabras aparentemente similares. El sí mismo de un romano y el sí mismo de un monje medieval no es el nuestro, y es interesante preguntarse a partir desde qué punto el sí mismo de un contemporáneo próximo pero de una generación diferente está situado justo detrás de la frontera que hace que no sea el mismo que el nuestro —sería interesante poder imaginar la geografía humana en este sentido, sacando la información de este sondeo.

Ser sujeto, en este sentido, es siempre estar en la unión o en el borde de varios sistemas simbólicos colectivos; entonces, el hecho de ser sujeto es ser como un lugar desgarrado, dividido, donde la articulación frágil y momentánea de este simbólico se realiza (o puede realizarse) de tal manera que yo [*je*] le da un sentido, o más precisamente que el yo [*je*] le reconoce un sentido, que éste yo [*je*] coge una intengibilidad dando una significación precisa a lo que siempre ha significado, incluso sin que yo sepa lo que significa.

El sentido siempre es vago, se encuentra en la lengua y el sujeto es el efecto de este movimiento de singularización que asigna a cada ser un lugar de inteligibilidad y de inteligibilización posible. Pero eso significa también que hay que renunciar a la idea de vínculo social —esta idea de lío o enredo solidario o represivo, afectivo o económico, que la sociología se esfuerza por unir a partir de una cantidad de individuos que ya están allí a la espera— y es que, lejos de ser un vínculo, una sociedad es más bien un principio de elucidación, un código, una explicitación posible de las relaciones entre un grupo y la realidad que lo rodea, y del cual forma parte él mismo en tanto cuerpo: una sociedad es una traducción en el plano simbólico de una situación real.

Algunos ejemplos: el sistema de parentesco y la concepción del amor son efectivamente modos de pensar la reproducción biológica, pero ésta no tiene

en sí misma nada de combinatoria ni de romántica; el sistema de producción y de intercambio, en cuanto a sus productos, no tiene en sí mismo de esclavista ni de capitalista ni comunista. La sociedad es entonces como un conjunto de instrucciones del ser en el mundo, una realidad intrínsecamente simbólica; a fin de cuentas, una manera de pensar.

La sociedad es un sistema de pensar en acto, de pensar a través de los gestos, de pensar y traducir a través del comportamiento. Aquí, el pensamiento estructuralista reencuentra de manera secreta una de las tesis más profundas de Hegel, quien veía en el estado la explicitación del mundo humano y que hablaba de una esencia estatal del hombre, lo que considero correcto porque es una manera de pensar el hecho que una sociedad produce sujetos que piensan y que la piensan. Este sujeto piensa actualizando —cada uno a su manera— la sutura que debe establecer entre los sistemas simbólicos múltiples que constituyen su cultura y que son solamente actualizaciones de una lógica más profunda que tiene numerosas variables posibles, pero que sin embargo no es infinita: no existe una infinidad de maneras de alimentarse, reproducirse o morir. En este repertorio limitado, cada sociedad ha seleccionado la configuración que las circunstancias han puesto a su alcance. Como lo dice claramente Lévi-Strauss: *"el universo ha significado mucho antes de que empezáramos a saber qué significaba, y antes de saberlo, los grupos humanos activaron esta significación bajo la forma de lo que llamamos sociedades, es decir, teorías de lo social y de la naturaleza; ciencias sociales y ciencias duras en acto, en gestos, en costumbres, en creencias que anticipan el paso a la explicitación (lo que llamamos hoy día la ciencia) cuyo espectáculo nos ofrecen hoy día los tiempos modernos. Debo decir, del mismo modo, que el niño no espera haber comprendido el funcionamiento del lenguaje para empezar a hablar. El advenimiento de las ciencias, en el sentido moderno del término, constituye una mutación fundamental de estos organismos colectivos que son los grupos humanos, cuya condición de posibilidad o de existencia se debe completamente al hecho que son primeramente realidades simbólicas capaces de traducción como otros organismos son capaces de hacer fotosíntesis, respirar o moverse"*⁶.

Hay un asunto que debo dejar solamente hasta acá —necesitaría un desarrollo mucho más extenso de lo que podría señalar ahora— en cuanto a la diferencia de estatus entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre, distinción que en mi opinión no se puede sostener pues el estatus de relato o de mito de estas construcciones simbólicas que parecen convenir a las ciencias del hombre a pesar de muchas reticencias, generalmente es rechazada por las primeras y sin embargo no escapan de él, por un lado a causa de su inscripción en una coyuntura histórica y cultural, de una voluntad de saber que es representada de manera desigual en la historia de la humanidad y que sólo podría privilegiar una creencia ingenua en el progreso, como por el irreducible desfase en relación a un real que nunca encuentra sino bajo la forma del fracaso y del desmentido y que propicia un replanteo experimental como lo sabe todo científico auténtico. Quedémonos entonces con esta cuestión que es llamada vínculo social y con estas representaciones (en el sentido teatral del término) o relatos.

⁶ Lévi-Strauss, C. (1955). *Tristes tropiques*. París: Plon; hay edición en español: Lévi-Strauss, C. (2006) *Los Tristes Trópicos*. Buenos Aires: Paidós. Ver nota al pie n° 5.

En el pensamiento occidental no hay muchas versiones con respecto a este relato: las voy a evocar de manera muy rápida agrupándolas en cuatro principales, sin considerar las variantes.

- La primera ve en la sociedad un vínculo natural orgánico (Aristóteles).
- La segunda, como un contrato; contrato cósmico en la antigüedad, contrato individualista y artificialista en la época clásica —el estoicismo de Cicerón, por un lado; Hobbes y Rousseau, por otro lado.
- La tercera ve en la sociedad una relación conflictiva, una relación de fuerza y de puntos de equilibrio: Maquiavelo y Marx.
- La cuarta, finalmente, ve una configuración erótica, una articulación de la identificación, por tanto del amor y de la deficiencia, y por lo tanto de la selección. Esta versión es compleja, podemos decir que hoy día no logra todavía ser estabilizada pero está en vías de serla como lo indica la aparición reciente de su “profeta” —podría decir, siendo irónico— que es el autor de un nuevo gran relato: pienso en el filósofo alemán Peter Sloterdijk, “importante” para el desarrollo del pensamiento europeo. Esta última representación involucra a numerosos autores; entre otros hay que hacer notar a Darwin, Freud, Lacan.

Ninguno de estos cuatro modelos ha existido nunca de manera completamente pura, y muchos acercamientos podrían realizarse entre unos y otros, pero no me detendré en estos detalles; lo importante es el hecho de comprender a través de estos ejemplos la dimensión de pensar lo social. Ninguna sociedad nunca ha pensado completamente ni sabe ella misma pensar como lo ha hecho Rousseau, aunque la historia reciente de Occidente esté marcada por irrupciones episódicas en la orientación social espontánea de formas de representaciones sabias—lo que Foucault llamaba Estado Filosófico, que escapa completamente al paradigma de Platón del filósofo Rey. Por ejemplo, el pensamiento de Rousseau en tiempos cercanos a la revolución francesa, el de Marx en la Europa del siglo XX, el del sociólogo Durkheim en Francia de inicios del siglo XX, etcétera.

Pero toda sociedad que piensa al mundo y se piensa a sí misma a través de su organización vive y siente como algo natural lo que en la realidad no es sino un esfuerzo de traducción eternamente recomenzada; por ejemplo, el intercambio comercial de los bienes como expresión de una antropología constituida por un sujeto alrededor de sus necesidades a través del intercambio de palabras como expresión de una antropología de un sujeto de deseo.

La diferencia entre las sociedades tradicionales y la nuestra reside en el hecho que las primeras despliegan sólo un nivel simbólico, mientras que la nuestra despliega varios que se interpenetran por medio de las instituciones. Las prácticas sociales espontáneas, como aquellas en las que los individuos se casan entre ellos, los discursos, las críticas, las reivindicaciones en lo que respecta a los derechos individuales y el estatus de la mujer, constituyen otras prácticas sociales que traducen a las precedentes en otro plano, al que

podríamos transformarlas y así sucesivamente.

Bertrand
Ogilvie

Esta es la razón por la cual debemos interrogarnos en cada coyuntura sobre la manera en que estas teorías activas constituyen los hechos sociales, la manera en que ellas asignan a los seres vivos lugares intersticiales a partir de los cuales tienen que asumir o transfigurar la carga de una coherencia local que nunca es totalmente estable ni totalmente satisfactoria. Por ejemplo: la oposición entre el sistema simbólico del Estado y el de la familia o, de manera más radical, la articulación entre el sistema simbólico de la vida y el de la muerte.

A cada sociedad, entonces, corresponde una subjetividad distinta —al menos tanto como funciones del sujeto haya en las diferentes lenguas. Es este movimiento de inscripción, que es también una versión del mundo, el que exhibe en cierta manera el punto de vista a partir del cual ella se da en lo que Foucault llamaba proceso de subjetivación. Toda subjetividad es un punto de vista, es decir, un punto de replanteo, de reactivación de una traducción.

Foucault escribió: *"En el transcurso de su historia, los hombres nunca han dejado de construirse ellos mismos, es decir, nunca han dejado de desplazar de manera continua su subjetividad. Nunca han dejado de constituirse en una serie infinita de subjetividades diferentes que nunca tendrían fin y nunca nos ubicaremos frente a algo que sería el hombre. Los hombres se comprometen de manera siempre indefinida en un proceso que, constituyendo objetos, los desplaza al mismo tiempo, los deforma, transforma y los transfigura como sujetos"*⁷.

No podemos dejar de suponer fuera de toda esta serie de resubjetivaciones un punto de anclaje, algo que sería *el hombre* en palabras de Foucault, o en otras palabras, algo que sería el sujeto. Sin embargo, sabemos perfectamente de qué se trata: toda estructura está constituida a partir de rasgos distintivos, igual como en la lingüística tendremos la oposición de sonidos cerrados/sonidos abiertos (i/e, por ejemplo), en antropología tenemos femenino/masculino o derecha/izquierda. Un rasgo distintivo está siempre orientado, siempre vectorizado de manera tal que uno de sus elementos aparece como la actividad en relación con una pasividad: por ejemplo, la relación naturaleza/cultura en Rousseau. Hay que extender de manera más radical este análisis: el rasgo distintivo originario no es solamente propio a la estructura del lenguaje, sino que es propio al lenguaje mismo como presencia, es decir, como rasgo distintivo en la estructura que él asocia a su ausencia; más allá de estos rasgos distintivos cerrado/abierto, etc., etc., tenemos el rasgo distintivo originario no-lenguaje/lenguaje o, si queremos, experiencia/informe en forma lingüística, o más aún sentir/decir. Los hombres han debido pensar también en el hecho que ellos hablan, y que ellos se situaban primeramente en esta oralización inicial —más vale hablar que no ser, por eso es que Lacan se refiere a la esencia de la palabra como *mot de pas*⁸, *es la palabra o la fórmula que salva la vida, shiboleth*⁹. Más vale hablar que no ser, pero hablar implica no ser nunca más ese no-ser. Lacan ha analizado de manera muy extensa lo que él llama ese toque de muerte que marca para siempre la

⁷ El autor de la conferencia no menciona la ubicación de esta cita, por lo que la referencia es inubicable. Ver nota al pie n° 5.

⁸ Literalmente, "palabra de paso", se puede traducir también como contraseña, clave de acceso o "rompefila".

⁹ *Shiboleth*, palabra hebrea, quiere decir "torrente" o "espiga"; según el libro de Jueces (12:6) servía como contraseña, una prueba para los enemigos que querían cruzar el torrente de agua y sólo podían pronunciar *sibólet*.

subjetividad; esta subjetividad originaria, universal si se quiere, pero de una universalidad vacía caracterizada por su negatividad, por su apertura matricial negativa susceptible de hacer posible todo proceso de subjetivación.

Dicho de otra manera —quiero resaltar esto para poder llegar a mi conclusión e interrumpir esta especie de sondeo— quiero destacar acá la dimensión irreductiblemente representativa de esta versión de sujeto: todo es posible y la última versión de la cual acabábamos de hablar la encontrábamos ya en Sófocles en el intervalo de la historia de Edipo y de las últimas palabras de Edipo a Colono: *"más valdría no haber nacido"*. Todas estas versiones posibles no han sido forzosamente actuadas, realizadas, por el contrario, siempre son capaces de diferir de ellas mismas.

Para terminar, quisiera interrogarme sobre un extraño desplazamiento, singular: el episodio estructuralista nos había ofrecido una versión del sujeto y del hecho social que coincidía con una aceleración del desarrollo de la civilización mundial y de su rasgo fundamental que consiste en esta tendencia a la destrucción. *Los tristes trópicos*¹⁰ era la novela de esta aceleración y de sus efectos mortales sobre los otros en los pueblos primitivos y sobre sí mismos: la bomba y la autodestrucción de la humanidad. Cito el final de este libro: *"El mundo ha comenzado sin el hombre y va a terminar sin él. Las instituciones, los hábitos y las costumbres que yo he pasado mi vida pasando de inventariar y comprender son una eflorescencia pasajera de una creación en relación a la cual no tiene ningún sentido sino quizás el de permitir a la humanidad actuar o jugar un rol de manera momentánea. A partir del momento en que el hombre comenzó a respirar y alimentarse, hasta la invención de aparatos atómicos y termonucleares y salvo cuando se reproduce él mismo, todo lo que el hombre ha hecho, lo único que ha hecho, alegremente, es disociar millares de estructuras para reducirlas a un estado donde ya no son nunca más susceptibles de integrarse"*.

Aquí, Lévi-Strauss describe el sujeto efecto, destituido, como animal perjudicial, dañino, irresponsable y peligroso. De manera paralela, pero en un segundo tiempo, comienzan a desplegar sea a partir de los mismos horizontes de reflexiones sobre lo humano que situaban su singularidad del lado de la locura, del autismo, de la marginalidad extrema. Ya no era más lo simbólico lo que había tomado la delantera, sino la posibilidad de tomarlo a la inversa, y de simbolizar en otras partes, de otro modo, tomando como norma la tensión entre la norma y la disfunción, o bien buscando no de manera ética sino etológica, a través de desplazamientos laterales, fuera del territorio, superficies lisas desprovistas de la profundidad arqueológica de la psicología de las profundidades, zona en la cual pudiera tener lugar verdaderos hechos que surgen como acontecimientos, poder llegar a ser y transformarse en otro y no transformarse en lo mismo. Voy a evocar la obra de Deleuze: *"En el tercer tiempo, apareció más bien una crítica, a veces una condena a lo simbólico: el saber, la ciencia, el progreso, la civilización, a partir del punto de vista de lo elemental, de la vida desnuda, desprovista de calidad o de sentido. El sujeto entonces es asignado al lugar de su desvanecimiento, de su anulación, y nunca es tan hombre como en el momento en el que arriesga no serlo, como los musulmanes de los campos de exterminio, víctimas de la historia como*

¹⁰ Lévi-Strauss, C. (1955). Ver nota al pie nº 5.

historia de la conquista mortífera del poder, figuras negativas de la soberanía rechazadas por el lado de lo inhumano, ¿qué pensar de las sociedades que ofrecen estas vías de subjetivación?”¹¹.

Bertrand
Ogilvie

En todo caso, lo que se ve en esta configuración moderna es una disolución del vínculo social, que según palabras de Spinoza, no puede sino hacer reír o inspirar lástima, como si el vínculo social fuera una buena cosa que es necesario lamentar... Doble error: no está en riesgo de desaparecer, ni es una buena cosa, o para decirlo mejor, las sociedades son una buena cosa si se considera que la especie humana merece proseguir su curso caótico y destructor. Podemos a menudo dudar de esto. Pero sin duda, las sociedades no son en sí mismas cosas buenas en el sentido de que ellas estén asegurando el bien de los miembros que la constituyen, porque no se ocupan de ello.

No estamos preparados aún para salir de esta representación de las sociedades como actualizaciones de versiones posibles del mundo. Existen solamente atenciones, cuidados o inquietud en términos de coherencia interna y no de satisfacción para el sujeto, al que lo único que le resta hacer es identificarse con esta extraña lógica desprovista de sentido con respecto a ellos —lo que muchos de ellos hacen con un cierto entusiasmo—. La Boétie había inventado la expresión de servidumbre voluntaria, que no es lo mismo que la sujeción voluntaria de Nicola de Cusa, pero que está próxima a la política de las cosas que he nombrado, donde los individuos se identifican con las cosas.

Nuestra modernidad, nuestro presente, parece estar bien caracterizado como el espacio donde la subjetividad debe constituirse asumiendo la tremenda contradicción de una existencia social que se despliega en la explicitación de su no sentido, y que lejos de deshacerse, refuerza, perfecciona y acelera un funcionamiento manifestamente desprovisto de finalidad, que a su manera (en el lenguaje correspondiente a este sistema simbólico) dice que lo real no tiene sentido ni finalidad.

Lo que es rigurosamente cierto es que un sujeto se constituye a partir del hecho de no querer saberlo, a menos que cierto proceso de subjetivación que no considere ningún presupuesto del sujeto sea posible a partir de esta base y reconociendo que nunca saldremos de estas relaciones de poder, podemos intentar de manera continua colocar en juego esta alternancia para impedir que se fijen en relación a las dominaciones —hermoso desafío para el psicoanálisis en esta época: la redefinición local del status de la subjetividad y la fuerza para tomar partido y posición política—.

Referencias

- Lévi-Strauss, C. (1955). *Tristes Tropiques*. París: Plon [Edición en español: (2006). *Los Tristes Trópicos*. Buenos Aires: Paidós].
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. París: PUF [Edición en español: (2000). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu].
- Milner, J-C. (2005). *La Politique des Choses*. París: Navarin.

¹¹ Deleuze se refiere a esta cuestión en el texto de 1968 *Différence et répétition* (París: PUF; editado en español el año 2000 por Amorrortu como *Diferencia y repetición*); sin embargo, dado que el autor de esta conferencia no especifica la ubicación de esta cita es imposible detallar la referencia (ver nota al pie n° 5).