
Ana Hounie. Psicoanalista y profesora titular del Instituto de Psicología Clínica de la Facultad de Psicología de la Universidad de la República del Uruguay donde es responsable del grupo de investigación Clínica Psicoanalítica y Lazo Social y cocoordinadora del Programa Clínica Psicoanalítica y Fronteras Disciplinarias. Es doctora por la Universidad Complutense de Madrid en el Programa de Investigación en Psicoanálisis de la Facultad de Filosofía; sus líneas de investigación principales son “los procesos de construcción de saber en clínica” y “lo clínico, lo estético y lo político en los procesos de subjetivación”. Ha publicado numerosos artículos y capítulos de libros e intervenido en múltiples actividades académicas a nivel internacional como conferencista y profesora invitada para dictar cursos y seminarios de posgrado. Publicación más reciente: Hounie, A. & Petit, L. (2018). Le silence vociférant de la musique. *Revue Prétentaine*, 33/34. París.

Contacto: anahounie@psico.edu.uy

Federico Chicchi. Profesor titular en el Dipartimento di Sociologia, Diritto, Economia; enseña Sociología Económica y del Trabajo en la Escuela de Ciencias Políticas de la Universidad de Boloña. Hace parte de la Coordinación Nacional de la Asociación Lacaniana Italiana de Psicoanálisis (Alipsi) y enseña Transformación de los Vínculos Sociales en el Instituto de Investigación de Psicoanálisis Aplicado – IRPA (sedes Milán y Grottammare). Su actividad investigativa se centra en las transformaciones del trabajo, de la empresa y de la subjetividad en el capitalismo. Su última monografía (escrita con Anna Simone) se titula: *La società della prestazione* (2017, Roma: Ediesse).

Contacto: federico.chicchi@unibo.it

ENTRE LO POLÍTICO Y LO CLÍNICO: ¿CÓMO RENOVAR EL LAZO?

Ana Hounie

Universidad de la República, Montevideo, Uruguay

Federico Chicchi

Università di Bologna, Italia

BETWEEN THE POLITICAL AND THE CLINICAL: HOW TO RENEW THE TIE?

DOI: 10.17450/180110

Fecha de recepción: 4 de enero de 2018; fecha de aceptación: 24 de enero de 2018. Este artículo es fruto de un proyecto de investigación desarrollado en la Universidad de la República, Montevideo, en colaboración con la Universidad de Boloña.

Resumen

El espacio clínico surge como espacio político que otorga una de las posibilidades de mayor potencia para las transformaciones que conciernen a los procesos de subjetivación. Se trata de abordar el sufrimiento que encarna en el cuerpo de cada quien el dolor del tiempo que nos toca vivir. Diferentes éticas se ponen en juego en los ámbitos clínicos dispuestos en el espacio social, determinando formas de intervención acordes con una concepción muy específica del sujeto, del dolor y del síntoma. Nos situaremos para ello desde la referencia psicoanalítica, considerando los aportes del psicoanalista

Jacques Lacan y las relaciones de su pensamiento con saberes provenientes del campo de la filosofía, la sociología y la historia.

Palabras clave

Subjetivación, psicoanálisis, inconsciente político, neoliberalismo, deseo, lazo social.

Abstract

The clinical space emerges as a political space that gives one of the possibilities of greater power for the transformations that concern the processes of subjectivation. It is about addressing the suffering that incarnates in the body of each one the pain of the time that we have to live. Different ethics are put into play in the clinical areas arranged in the social space, determining forms of intervention according to a very specific conception of the subject, of pain and of the symptom. To deepen these issues, we will situate ourselves in the psychoanalytic context considering the contributions of Jacques Lacan and the relationships of his thought with knowledge coming from the field of philosophy, sociology, and history.

Keywords

Subjectivation, psychoanalysis, political unconscious, neoliberalism, desire, social bond.

Introducción: subjetivación y alienación en la era del neoliberalismo

Es sabido cómo el psicoanalista francés Jacques Lacan, durante una famosa conferencia que tuvo lugar en Milán en 1972 (Contri, 1978), planteó la existencia de un nuevo tipo de discurso, de lazo social que se producía como torsión del discurso del Amo, uno de los cuatro previamente definidos por él. Según Lacan, el discurso capitalista afirmaba una nueva configuración de la norma social, en una lógica ya no centrada en la orientación hacia un ideal (y de ahí a la inhibición y disciplina de las pulsiones como en la argumentación freudiana del *malestar en la cultura*); al contrario, la civilización contemporánea, según Lacan, se caracterizaría por la existencia de una *economía pulsional* inédita, definida por la producción constante de una cuota de goce excedente, posibilitado por el progresivo debilitamiento del orden simbólico tradicional. En efecto, la determinación del sujeto¹ en el modelo edípico le dejaría el puesto a una nueva configuración normativa dispositiva y, por lo tanto, ya no más intrínsecamente represiva, sino más sutil –y aunque de un modo diferente–, igualmente imperativa y de inclinación *maternal* y *oblativa*. El discurso capitalista se construye, entonces, paradójicamente sobre un proceso que tiene su eje en la relación intersubjetiva del reconocimiento social, pero entre individuo y mercancía, así que resulta tan “indiferente como es a los asuntos amorosos, trayendo una fragmentación y una inestabilidad creciente del lazo social, y dejando a los individuos siempre más expuestos a la precariedad y a la soledad” (Soler, 2010, p. 191).

En el discurso capitalista el sujeto enfrenta y actúa esta condición bajo la ilusión de ser libre, de poder alcanzar, a través de la plenitud de los objetos, su satisfacción y su goce pleno. Por lo tanto, esta es –como muchos sociólogos americanos ya bien lo habían señalado– una sociedad del narcisismo y del culto a la personalidad. Justamente en este punto del razonamiento insertamos, encastrado en el tema de la mercancía, otro de los caracteres distintivos de la subjetividad neoliberal: el tema de la *libertad*, de su tan incesante como necesaria producción, bien sea como retórica sistémica de justificación² o como disposición individual fundamental; el capitalismo contemporáneo, en efecto, se inscribe en las relaciones sociales y en los deseos subjetivos a través de una retórica social de exaltación *imaginaria* de la libertad (de goce). En este sentido, en la insostenible astucia

1. Nos referimos a la noción de sujeto para el psicoanálisis lacaniano, es decir, aquel que es fruto de la intromisión del lenguaje en el cuerpo biológico.

2. Sobre el concepto de *justificación* véase Boltanski y Thévenot (1991).

del capitalismo, basada en el consumo compulsivo y en la ficción del yo, Lacan (Contri, 1978) ubicaba la clave para comprender la subjetividad contemporánea. En efecto, en el *discurso capitalista* es donde el poder, en el seno de la estructura de la mercancía, *se hace uno con la economía*, donde se juntan la *vanidad* del goce y el capricho de la mercancía; es aquí en el discurso que ubica la inutilidad de la mediación social, la insignificancia del campo de las instituciones que reduce lo humano a una unidad mimética del goce ficticia y desinhibida, que se inscribe la cifra del desamarramiento del sujeto posmoderno (Chicchi, 2012).

Como lo ha evidenciado en modo admirable Michel Foucault (2009), la práctica de gobierno neoliberal se caracteriza, en efecto, por su continua e incesante *producción de libertad y seguridad*. Una libertad neoliberal propia de la lógica inmanente de la racionalidad económica (Bazzicalupo, 2006). El consumo se muestra, entonces, como un campo privilegiado, como experiencia subjetiva tangible y propietaria de esta producción redundante y recursiva de libertad. Como terreno de *control* de los deseos (traducidos constante y artificialmente según las necesidades de las mercancías) y de las nuevas identidades sociales posindustriales desorientadas. En el fondo, la producción incesante de libertad del modelo gubernamental encuentra hoy cumplimiento en la inscripción generalizada de la subjetividad en la actividad financiera (propuesta como verdadero nuevo motor propulsivo de la acumulación capitalista) y en el consumo de productos simbólicos como expresión ilusoria de los nuevos *ethos* identitarios.

A este respecto, en un reciente y estimulante ensayo Étienne Balibar (2011) retoma la cuestión marxiana del *fetichismo de las mercancías*. El filósofo francés, en primer lugar y en continuidad –según pensamos– con aquello que procuramos sostener, señala cómo la aparente marginalidad de esta argumentación “antropológica” en el texto marxiano esconde un momento fundamental de su reflexión sobre la cuestión de la *subjetividad* en el capitalismo. Esta última reducción a la interobjetividad sería, entonces, el fruto de un –tan improbable como efectivo– “contrato social de las mercancías” que tiene como efecto principal constituir ontológicamente una subjetividad tanto atrapada dentro del reino de las cosas como extraña a sí misma o, para nombrarla de modo equivalente al famoso término marxiano, *alienada*. En tal sentido Claudio Napoleoni (1970) definía la *alienación* como la inversión peculiarmente capitalista entre sujeto y objeto, y Jean-Luc Nancy (2013) denunciaba la imposición, en el plano social, de la *commensurabilidad generalizada*. ¿Cómo romper, entonces, la idiocia que el *gobierno de las vidas* nos impone? ¿Cómo contrastar las políticas de inclusión diferencial que acompañan como una sombra –y hoy de modo más evidente y flagrante– la norma gubernamental?

El síntoma de una época. Lo clínico o el encuentro como posibilidad de reanudamiento del lazo

Cuando el poeta Vinicius de Moraes (1964) definía la vida como *el arte del encuentro* acentuaba con esta expresión la dimensión relacional que coloca a la vida más allá de la pura organicidad biológica. Esto significa la consideración de los movimientos del lenguaje que operan a modo de “pasajes”, definiendo espacios de supervivencias para habitar la subjetividad. Como ya señaláramos en otra oportunidad (Hounie, 2018), el dolor de las heridas que la vida y la muerte imprimen en lo humano abre la llaga viva del cuerpo social que lucha por sobrevivir.

Un movimiento de tal índole no es nunca unitario, solitario o emergente de un impulso individual. Ese movimiento, afirmamos, se produce en el espacio político. Es en las *polis* como construcción colectiva, como abrigo del espacio ante la intemperie del vivir, donde se alojan las fuerzas que recogen asperezas y bloques de tiempos de cuerpos detenidos en el dolor de la existencia. Fuerzas que los relanzan al espacio común en búsqueda de remedo para dicho dolor.

En este sentido, las ciudades de nuestra época han creado formas que alojan el decir expulsado de lo adecuado, lo ideal, lo adaptativo. En el seno de esta producción de lenguaje, la clínica psicoanalítica ha instaurado un lugar donde intervenir en aquello fuera del sentido, aquello que pregunta, que repite, que golpea, que acaricia donde no debe o que llora cuando no puede; en definitiva, que produce al síntoma en su condición enigmática.

Entre las variadas formas de acoger el dolor en las ciudades, de comprender e intervenir en estas formaciones sintomáticas, hay algunas que afectan directamente al cuerpo de las palabras, aquellas que insisten en existir, pues no quieren que el lenguaje se extinga, se retire de la escena del mundo. Como G. Steiner (1995) había remarcado, si muere la lengua, muere el cuerpo y con él la pasión de existir y es por esto que se torna preciso construir ficciones de alteridad, dimensiones de encuentro.

Llamar a un espacio así con el nombre de “clínico” implica, desde la teoría y práctica psicoanalítica, reinventarlo como espacio de inconformidad. La idea de “inconformidad” acentúa el sentido de la *no-forma*, es decir que no refiere a la falta de adecuación “con” la forma que se supone consolidada de antemano, sino más bien a aquello que *no es forma* o, aún más, que señala *la nada de la forma* (Percia, 2010).

Esto marca una diferencia sustancial con la concepción clínica sanitarista que ordena los goces forzando la dimensión subjetiva a la adaptación a un imperativo que

en nuestro tiempo toma la forma del Amo-mercado en el contexto neoliberal. Sobre ello abundan prácticas psicológicas que, al modo de prácticas de gubernamentalidad capitalistas, orientan los goces que sumen al sujeto en una deriva sin par, propia de las condiciones de fluidez de las formas de capitalismo contemporáneo.

Contrariamente, para el desarrollo propuesto y desde una referencia básica psicoanalítica, podríamos definir *lo clínico* de la siguiente manera:

- 1) el lugar que abre y cierra las heridas al mismo tiempo (lo que cura en el instante de conmover un espacio consolidado);
- 2) el lugar de lo indecible, lo irrepresentable: los sueños, el sexo y la muerte;
- 3) el lugar del propio corpus social expuesto, “extimado” que da visibilidad a la producción de subjetividad de una época.

Nos interesa este último punto, pues en él se señala el paso de lo singular a lo colectivo, de lo íntimo a lo “éximo” (Lacan, 1965). Este neologismo “éximo” creado por Jacques Lacan, para dar cuenta de la extranjería que habita lo más íntimo del sujeto, evidencia la continuidad externo-interno que pone en escena las preguntas concernientes al sujeto del inconsciente y que se sitúan en el campo de la polis, pues la verdad es ante todo una verdad política. Si, como señalara Marinas (2004), lo inconsciente, lo íntimo está hecho de materiales y escenas exteriores, anteriores, no tan internas³, subrayamos de este modo la idea de la indisolubilidad entre el sujeto y lo social, a la que Freud no dejó de referirse y que particularmente expresara a su colega Groddeck, recordando la empresa exquisitamente social que es el psicoanálisis (Freud, 1977). El inconsciente freudiano planteado como un territorio donde acampa lo fugitivo, como un refugio provisorio de un deseo que vive en fuga, según la idea del pensador argentino M. Percia (Steiner, 1995), promueve entonces la idea de un devenir *caminante* en el acto de desplazar los puntos de origen. Esta metáfora, para pensar en los modos de subjetivación de nuestro tiempo, es lo que le permite a Nicolás Bourriaud –escritor y crítico de arte para quien el origen es una especie de superstición teórica– plantear que el trabajo mismo del psicoanálisis es precisamente el de reescribir la narración originaria. Esto refiere al modo de desplazamiento que habíamos mencionado, pues como él mismo señala:

3. “Antes del reparto disciplinar la experiencia psicoanalítica se presenta como una forma de decir de la experiencia en la que se propone un recorrido que no acota lo individual (nosotros, psicoanalistas, poco tenemos que hacer en la ética de la ciudad) y cede el territorio de lo social a otros (nosotros los filósofos poco tenemos que hacer con los síntomas). Esa interimplicación que ha de tratar de evitar el sociologismo como el inconcientismo. La eterna lectura pesada de quien ve –lo inconsciente en todo. La eterna lectura descalificadora de quien toma a chacota el señalamiento de las formas de lo siniestro. A sabiendas de que lo normal es el recorrido de todas las anomalías y que aquí no hay negociados. Freud mismo es de ciencias y no duda en echar mano de mitos para intentar decir, poner en escena, puesto que el mito es el escenario, lo indecible” (Marinas, 2004).

No venimos de donde pensamos que venimos. Un análisis es re-visitar la narración de su propia existencia de manera de desplazar precisamente los puntos de origen. Creemos venir de un lugar determinado, pero no necesariamente. Construimos una narración, y esta narración identitaria es aquella que hoy es el habitáculo, el agente de todos los fundamentalismos, nacionalismos, de todas las tensiones ideológicas, de todos los ensimismamientos. Se trata de pensar en función de la destinación [destino], pues esa cuestión de la destinación, “¿dónde vamos?”, es en efecto una figura que produce cada época. Tomamos lo que podemos tomar consigo, quitamos el pesado aparato de dónde provenimos y atravesamos un desierto sea el que sea. Y es al [sic] interior de ese desierto que se producen acontecimientos (Arcos-Palma, 2013).

Ahora bien, esta imagen de la tierra más desprovista de mundo, que el artista Pier-Paolo Pasolini colocó tan bien en su justa dimensión estética, resulta hoy poderosa y vigente. Es que en Pasolini, como señala Corro (2015), “el vacío del desierto es un paraje propicio para la figuración dramática del destino que implica la determinación existencial originaria del ser arrojado, es decir, del encuentro con la propia condición humana”.

Por consiguiente, interrogantes tales como: ¿Hacia dónde vamos? ¿Cuál es el fin del sistema que nos engendra? ¿Cómo sobreponernos a la condición de arrojado antes mencionada y generar nuevos posicionamientos, nuevos caminos? O retomando la pregunta de F. Berardi (2015), ¿cómo desprogramar la máquina que nos ha llevado al actual estado? ¿Cómo generar “praxis instituyentes”, como plantean P. Dardot y C. Laval (2015), que permitan inventar otra política, otra relación con la política?; invitan a recorrer caminos, creándolos en ese mismo andar.

A guisa de respuesta, Chicchi, Leonardi y Lucarelli (2018) recuerdan la idea de que “la sociedad del capital no es ciertamente insuperable, pues de tanto en tanto, en el transcurso de su desarrollo, ella exhibe elementos críticos sobre los cuales podemos intervenir políticamente para desencajar su lógica” (p. 130).

¿Estaremos en este tiempo? En otras palabras, ¿será posible pensar una forma particular del lazo social con una potencialidad de anudamiento capaz de reinventar la subjetividad misma? o aún más, ¿de recrear la existencia por fuera del poder del Amo-mercado omnipresente, ya sea que presente su figura consistente o su dimensión caleidoscópica, dispersa y estallada en mil partículas?

Planteamos que la respuesta a estas preguntas se ubica en el horizonte de lo que venimos nombrando “encuentro”, que no resulta nada logrado de antemano, sino que es del orden del acontecimiento, esto es, de la pura novedad.

Para Dardot y Laval, el “encuentro” resultaría una forma de producción de “lo común” para cuya ocurrencia no hay garantía *a priori*. En la misma línea, una década antes, el filósofo argentino Ignacio Lewkowicz (2002) afirmaba, en una conferencia dictada en la Escuela Freudiana de Montevideo, que “los encuentros son situaciones en las cuales ‘el que yo era’ o ‘el nosotros que éramos’, se pierde, se desorienta. Convertir el encuentro en *causa* es la posibilidad de devenir otro con otros”.

De este modo el encuentro resulta ser una categoría ética que compromete los procesos de subjetivación en el terreno de la alteridad. Y de esta forma involucran la propia vida en su calidad de ser pura potencia de novedad, de variación (un sentido muy lejano al de las constantes mutaciones del capitalismo que, en el afán de permanecer, revelan su relación con la muerte).

En ese sentido, nos ocupa la necesidad de encontrar respuestas fuertes a la experiencia de mortificación que aqueja nuestros cuerpos y a la amenaza de desaparición de la dimensión subjetiva (algo que podría acercarse a la reflexión de Giorgio Agamben (2007) sobre lo que ha denominado “la destrucción de la experiencia”), que introduce la pregunta por la subjetividad hoy.

De acuerdo con la idea de Lewkowicz, una máxima de nuestro tiempo podría ser la siguiente: “de haber subjetivación o sujeto, entonces *que haya* lo máximo posible de eso”.

Esa figura del lenguaje de carácter performático “que haya” se presenta situada en el orden de una producción, una operación, un artificio, una intervención, una invención. Creación de un acto, pues, en la que *el otro* es, para esta experiencia subjetiva de enlace, condición insoslayable.

Pensar es resistir. El espacio de lo clínico como espacio de atravesamiento

Como veíamos, en el contexto de una “necropolítica neoliberal” –para tomar un término del filósofo africano Achille Mbembé (2011)– resulta preciso pensar en las condiciones de producción de subjetividad contemporáneas. Un pensamiento a modo de resistencia, como señalaba Deleuze (1994).

Es que aun un sistema desatado, globalizado y hegemónico que en su dispersión pretende introducirse en todos los intersticios de lo humano produce al mismo tiempo líneas de fuga. Es en estas líneas que la potencia y necesidad de un pensamiento crítico cobran lugar. Por supuesto que, por la inercia del propio sistema, este se ocupará de abolir las eventuales líneas de fuga y ponerlas a trabajar en continuos movimientos de reestructuración (Chicchi, 2012), pero paradójicamente le será imposible no encontrar un límite en este punto. Es en esta línea que podemos leer la afirmación de Lacan cuando plantea que en el discurso del capitalismo (un discurso que no produce un auténtico lazo social sino que más bien lo disuelve) hay algo locamente astuto pero destinado a estallar; “algo que se consuma tan bien que se consume” (citado por Contri, 1978, p. 48). Que se consume también significa que se exhausta, es decir que se *agota*.

En este proceso existen fuerzas capaces de fortalecer las condiciones de producción de subjetividad con potencia de transformación de los vínculos que sustentan el lazo social. Algunas de ellas surgen de capacidades que podríamos llamar “anticapitalistas”, tales como el amor, la amistad, la solidaridad y otras vicisitudes de los vínculos que sustentan el lazo. Afectaciones de eros y *philia* en los cuerpos que alojan la angustia, la emoción, la risa, el dolor y que producen aquello que propiamente no sirve a una utilidad mercantil, a través de estéticas que revelan lo más humano de nuestra condición. Es que es el cuerpo sensible el que se encuentra concernido. Y el ámbito de movimiento, el escenario vincular, es el espacio colectivo. Como plantea Franco Berardi (2013) a propósito de “la sublevación”, que los cuerpos vibren con estas resonancias en una suerte de energía social, resulta ser una condición *sine qua non* para nuevas formas de pensar lo político.

Ahora bien, en este movimiento de resistencia no alcanza con romper la consistencia rígida de lo que llamaba Lacan, en su seminario de 1959/60, “el Otro del goce”⁴, sino que además, como proponía en su seminario de 1968, se trata de un proceso de atravesamiento de la escena que llamará “fantasmática” y que implica la exhaustación del Otro y con ello la afirmación de su inexistencia. Si “el fantasma no es más que un montaje gramatical donde se ordena, siguiendo distintas alteraciones, el destino de la pulsión” (Lacan, 1968, p. 143), entonces se vuelve imprescindible disponer un espacio para atravesar este montaje, en calidad de experiencia de tránsito, de aventura de subjetivación, de acceso y revuelta de las ficciones construidas y recreadas del origen.

4. “El problema del goce, en tanto éste se presenta como hundido en un campo central de inaccesibilidad, de oscuridad, de opacidad, en un campo cercado por una barrera que hace difícil su acceso, tal vez imposible, en la medida en que el goce se presenta no pura y simplemente como la satisfacción de una necesidad, sino como satisfacción de una pulsión” (Lacan, 1990, p. 253).

Tomando distancia, desencantándolo, profanándolo, el fantasma en efecto no desaparece, pero no puede, ya más del mismo modo que antes, imprimirle al sujeto y a su deseo una manipulación dispositiva cómplice e inmediata. Atravesar el fantasma significa también entonces comenzar a servirse de él. ¿Para hacer qué cosa? Para inaugurar la construcción de un nuevo modo de hacer lazo social que sea la construcción de un modo generativo y subversivo respecto al *discurso capitalista*. Atravesar el fantasma, soltar las amarras, significa, por lo tanto, “sustraer el deseo de la fijación al objeto [...] el deseo de dejar el deseo abierto” (Floury, 2012, p. 99).

El carácter de *poiesis* de la condición lingüística que entrama la experiencia en el espacio clínico así planteado se sustenta en la posibilidad de la verdad (*aletheia*) de producir eficacia (*χαίρειν*) cuando una palabra alcanza *lo real*, lo indecible, lo fuera del sentido. Las palabras de Lacan (1976-1977) “la verdad se especifica de ser poética” refieren a una experiencia que se convierte en una actividad de resistencia, perturbadora, de pura invención y, por consiguiente, lejana del consabido mercado de los bienes. Cuando definimos lo clínico⁵ como el lugar de ese extraño escenario en el que los sueños, el sexo y la muerte exponen sus marcas en el sujeto herido⁶, nos alejamos de toda perspectiva idealista tan a la mano en nuestros días debido a la manera en que el bio-poder (Foucault, 1986) expande sus acciones en el mercado sanitario. Allí las viejas formas de lo bueno y lo malo, lo que debe ser y lo que no, y aún más, lo que es normal y lo que es anómalo, resultan revestidas por los paradigmas de salud con un manto incuestionado.

En este sentido lo clínico dispone una producción de ruptura con las formas preestablecidas, una creación a partir del vacío que nos habita. Al igual que la vasija que se crea en el torno del alfarero, alrededor del vacío, encuentra bordes en sus caras para proveerse un lugar en el mundo, la subjetividad se moldea creando un lugar y un tiempo en el que vivir. Un cuerpo “pulsional” –dirá el psicoanálisis– abierto a la contingencia, ético y político. La operación subjetiva resultante se define en términos de pasaje y fugacidad, y el sujeto se revela como puro intervalo, como lugar vacío. Aun cuando la cultura del capital renueve la ilusión de consistencia del goce en el encuentro con la “mercancía”, la idea de sujeto tal como la concebimos, resiste a la unificación y a la objetivación y, por ende, a la cuantificación, homogeneización y normalización. Nos importa esto, pues

5. El término *clínica* toma como fuente el término griego *Klinikós* (que visita al que guarda cama), derivado a su vez de *Kliné* (cama) y este a su vez de *klino* (inclinado). De aquí resultan sugerentes algunas significaciones, tales como *inclinarse* vinculado a la humildad necesaria como movimiento ante lo real que la clínica presenta y particularmente el *lecho* como lugar de lo íntimo, donde los sueños y lo enigmático del sexo se revelan.

6. Por aquella misma que nombraba el poeta Miguel Hernández (1939) diciendo: “vengo con tres heridas, la de la muerte, la del amor, la de la vida” (p. 217).

no es lo mismo que entendamos al sujeto como un número o un objeto (un cerebro, un gen) que como una producción de lo social con potencia de interrogarlo y transformarlo. Es decir, no es lo mismo considerarlo como algo ya dado, consolidado, que como ausencia construyéndose una y otra vez en la potencia de su devenir. No es lo mismo que habilitemos un espacio al que llamemos clínica para la instauración de las preguntas: “¿a quién asisto? ¿Cuántos soy? ¿Quién es yo? ¿Qué es este intervalo que hay entre mí y mí?” (Pessoa, 1984, p. 19), que el espacio desplegado de lo clínico sea el lugar por donde ajustar lo subjetivo al ideal hegemónico de una época. No es lo mismo entender que el sujeto es “incurable” de las heridas que lo habitan (Hernández, 1999) que insistir en la reparación forzada de estas (una cura para el amor, una cura para el paso del tiempo, una cura para la muerte).

Pero no hay que confundir el dolor con el sufrimiento. Hay dolores que no pueden acallarse con panaceas farmacológicas. Hay dolores que son a transitar y que incluyen la presencia del otro en un acercamiento que tiende puentes a lo indecible, aproxima. El dolor toca la experiencia muda del sinsentido que la palabra no colma y encuentra en el silencio su máxima expresión, provocando los enlaces de la existencia. Arrancándonos la soledad, él toca la esencia de la herida que aloja nuestra humanidad. Pero la subjetividad detonada habita un cuerpo que sufre. Y “el sufrimiento desmesurado de la locura arrasa a los que no pueden con esas demasías en un solo cuerpo, ni en el cuerpo familiar, ni en el cuerpo de las instituciones, ni en el cuerpo de comunidades” (Percia, 1999). Es que, como señala Franco Berardi (2003), “la transformación del proceso laboral en forma precaria y la transformación de la comunicación social en forma descorporizada es una fábrica de sufrimiento” (p. 11). Sin embargo, al mismo tiempo ese sufrimiento promueve algo en el cuerpo singular y social, algo que demanda, interroga. Es lo que algunos llamamos síntoma y que demanda una acción consecuente. Ocurre que, a partir del declinar del poder de lo íntimo bajo el manto de lo obscenamente expuesto en la denominada por Debord (1995) “sociedad del espectáculo”, ya no es hoy tanto la cara oculta de los síntomas la que duele al que dice del padecer de su existencia, sino la revelación descarnada de su existencia estallada en un devenir de respuestas *ready-made*, *pret-à-porter*.

Ahora bien, una forma muy interesante de pensar el síntoma es la que aporta el historiador y filósofo argentino Ignacio Lewkowicz (2002)⁷. Cuando el poder del Estado resultaba garante de la racionalidad capitalista bajo la lógica de reproducción y

7. Ignacio Lewkowicz, comúnmente llamado en el Río de la Plata “historiador de la subjetividad”, conocido por su trabajo sobre los procesos y las prácticas concernientes a esta en la época del “desfondamiento estatal”.

programación de los tipos subjetivos compatibles con el sistema, los caminos posibles de subjetivación se concebían como rupturas con esa estructura sólida. La existencia en el pensamiento estatal transcurría en torno a las estructuras de los poderes alienantes, disciplinantes y de control, produciendo realidad bajo el paradigma de la consistencia. En esa figura, sólida, dos puntos permanecen conectados en todas sus deformaciones para garantizar la reproducción del vínculo entre estos; sin embargo, como plantea este autor, en la era del capital financiero la operación de subjetivación es otra. Allí donde los poderes estatales dominan fijando el capital financiero, al funcionar en términos de fluidez: flujos de capital, flujos comunicativos, flujos de información, flujos mediáticos, domina escapándose en una dinámica veloz y contingente. No es que no persistan entidades alienantes, es que la dinámica del fluido tiene enorme poder destituyente sobre esas estructuras supuestamente sólidas, produciendo un desanudamiento general de los lazos sociales. En este sentido, Lewkowicz propone que la era de la fluidez revela la condición superflua de los habitantes de los territorios y que esa sería la novedad histórica más significativa.

Ahora bien, como sugiere, si un medio fluido es un río sin orillas y sin fondo en el que todo se está moviendo con distintas velocidades y los lugares no nos preceden, resulta que hay que crearlos, porque si no hay operatoria capaz de instaurar un espacio, todo se desvanece en el fluido. Esta contingencia absoluta de la relación entre dos puntos promueve una dispersión no solo entre uno y otro, sino entre uno y uno mismo, esto es: la fragmentación. El síntoma que aparece por todos lados es, entonces, en su propuesta *la amenaza del devenir superfluo*. En tal estado de cosas, los vínculos solo existen si son organizados subjetivamente. Lewkowitz (2002) plantea que *anudar* sería un imperativo porque el desvanecimiento de la lógica estatal hace aparecer permanentemente individuos desamarrados unos de otros, desanudados. Al estar ese otro arrastrado por la corriente tanto como uno, vale formular la pregunta por cuál operatoria subjetiva resulta necesaria para que se configure algo en lugar de ser arrastrado por la pura dispersión. Es que, como señala, hay en el síntoma alguna vocación de ligadura, pues el síntoma no es solo el indicio de que algo no se compone, sino también el indicio de que algo se quiere componer. Entonces, planteará lo siguiente:

Reanudar el lazo es la posibilidad de sostenerse a partir de los encuentros. Constituirse subjetivamente en el lugar es constituirse no desde la búsqueda sino desde el entramado con esos otros que, en principio, tienen una disponibilidad, es decir,

tienen capacidad de devenir. La confianza ahí no es en que voy a encontrar lo que quería, sino en que voy a devenir alguien digno de lo que encontré. Aquí sería: la confianza en que un encuentro va a producir en mí el sujeto capaz de causarse a partir de ese lazo (Lewkowicz, 2002).

Como consecuencia se desprende que *reanudar el lazo* resultaría una condición ética en términos de procesos de subjetivación, al tiempo que fortalecer manifestaciones de lo común (en el sentido de lo *inapropiable*, como plantean Dardot y Laval (2015)) significaría en ese mismo acto conmover la subjetividad involucrada en esos encuentros, construcciones encarnadas, vivientes, poderosas ficciones, productores de verdades locales y políticas sobre lo humano y sus circunstancias.

Transitar en este espacio la potencialidad de los encuentros (y en este sentido devenir “caminante”, como habíamos sugerido antes) comprende la capacidad de abrir un espacio de creación, original, no subyugado al orden o a la dispersión dominante, como bien mostró M. De Certeau (1999/2000) en su *Invención de lo cotidiano*, pues ya no se trataría de precisar “de qué manera la violencia del orden se transforma en tecnología disciplinaria, sino de exhumar las formas subrepticias que adquiere la creatividad dispersa, táctica y artesanal de grupos o individuos” (p. XLIV).

Este espacio abierto y móvil, que resulta ser potencia de encuentros, precisa del recurso de “volver a la imaginación”, definido por Hannah Arendt (2003) como facultad política, como forma personal y única de aproximarse a lo cotidiano a modo de resistencia y creación de nuevas formas de habitar lo político en el espacio social. Los movimientos producidos responden a los modos de pensar los procesos de subjetivación propuestos. Lejos de los refugios consolidados entre fronteras dadas por las dicotomías “mundo interno-mundo externo”, la acción propia del campo “clínico”, tal como lo hemos definido en su entramado con lo político, instaura procesos que revelan la condición de pasaje en los que la subjetividad se aloja, por lo que disponer lugares por donde sean posibles estos tránsitos constituye una acción de carácter eminentemente ético. Así, entonces, podemos imaginar el éxodo, nuestro atravesamiento del mar Rojo, el horizonte que debemos intentar abrir como nueva oportunidad del presente: el horizonte de la producción de lo común y “el hacer pensante, y el pensar político –el pensar la sociedad como haciéndose a sí misma– es un componente esencial de tal autotransformación” (Castoriadis, 2013, pp. 333-334).

Referencias

- Agamben, G. (2007). *Infancia e Historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Arcos-Palma, R. (2013). *Contra la postmodernidad y la cuestión del origen: entrevista a Nicolas Bourriaud*. Recuperado de <http://www.artishock.cl/2013/09/contra-la-postmodernidad-y-la-cuestion-del-origen-entrevista-a-nicolas-bourriaud/2013>.
- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- Balibar, É. (2011). *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris: Puf.
- Bazzicalupo, L. (2006). *Il governo delle vite*. Bari-Roma: Laterza.
- Berardi, F. (2003). *La fábrica de la infelicidad*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Berardi, F. (2013). *La sublevación*. Barcelona: Artefacte.
- Boltanski, L. & Thévenot, L. (1991). *De la justification: les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
- Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.
- Chicchi, F. (2012). *Soggettività smarrita. Sulle retoriche del capitalismo contemporaneo*. Milano: Bruno Mondadori.
- Chicchi, F., Leonardi, E. & Lucarelli, S. (2018). *Más allá del salario. Lógicas de la explotación*. Madrid: Enclave.
- Contri, G. B. (Ed.) (1978). *Lacan in Italia 1953-1978*. Milano: La Salamandra.
- Corro, P. (2015). Persistencia y centralidad del desierto en el cine de Pier Paolo Pasolini. *Aisthesis*, (58). doi 10.4067/S0718-71812015000200018.
- Dardot, P. & Laval, C. (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución del siglo XXI*. Barcelona: Gedisa editores.
- De Certeau, M. (1990/2000). *La invención de lo cotidiano*. México: Cultura Libre.
- De Moraes, V. (1964). *Samba de Bencao. Composição*. Brasil: Vinicius de Moraes/Baden Powell.
- Débord, G. (1995). *La sociedad del espectáculo*. Chile: Ediciones Naufragio.
- Deleuze, G. (1994). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Floury, N. (2012). *Il reale insensato*. Macerata: Quodlibet.
- Foucault, M. (1986). *Historia de la sexualidad, la voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2009). *Nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France (1978-1979)*. Madrid: Ediciones Akal.
- Freud, S. (1977). Carta a Grodeckk del 21/12/1924. En S. Freud, *Georg Grodeckk Correspondencia* (pp. 174). Barcelona: Anagrama.

- Hernández, M. (1999). Cancionero y Romancero de ausencias. En *Antología Poética* (p. 217). Madrid: Calpe Ediciones.
- Hounie, A. (2018). *Supervivencias e insistencias de lo humano. El valor de la poiesis en los procesos de subjetivación*. Buenos Aires: Editorial Noveduc (en prensa).
- Iborra, Y. S. (24 de octubre de 2015). Entrevista a Franco Berardi 'Bifo' "La amistad es la manera de salir de la explotación actual". *Eldiario.es*. Recuperado de https://www.eldiario.es/catalunya/diaricultura/Franco_Berardi_-Bifo-amistad-manera-salir-explotacion-actual_6_444865529.html.
- Lacan, J. (1976-1977). *Seminario XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Recuperado de <https://parletre.org/2016/05/19/seminarios-de-jacques-lacan>.
- Lacan, J. (2007). Seminario VII: *La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós (1959-60).
- Lewckovicz, I. (2002). *Reanudar el lazo, dispersión, síntoma y acontecimiento*. Conferencia llevada a cabo en las Jornadas "Anudar", Escuela Freudiana de Montevideo, Montevideo.
- Marinas, M. (2004). *La ciudad y la esfinge. Contexto ético-político del psicoanálisis*. Madrid: Síntesis.
- Membé, A. (2011). *Necropolítica*. Madrid: Editorial Melusina.
- Napoleoni, C. (1970). *Smith, Ricardo, Marx. Considerazioni sulla storia del pensiero economico*. Torino: Boringhieri.
- Nancy, J-L. (2013). *Etre singulier pluriel*. Paris: Editions Galilée.
- Percia, M. (1999). Estar psicoanalista en situación numerosa. Entrevista realizada por Emilia Cueto. *Revista Imago Agenda*, (54). Recuperado de <http://www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=1999>.
- Percia, M. (2010). *Inconformidad, arte, psicoanálisis y política*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra.
- Pessoa, F. (1984). *El libro del desasosiego*. Barcelona: Ed. Seix Barral.
- Soler, C. (2010). *Lacan, l'inconscio reinventato*. Milano: FrancoAngeli.
- Steiner, G. (1995). *Después de Babel*. México: Fondo de Cultura Económica.