



# POLIS *y* PSIQUE

*Ensayos sobre teoría  
política y psicoanálisis*

**Jairo Gallo Acosta**



EDICIONES  
CÁTEDRA LIBRE

## FONDO EDITORIAL CÁTEDRA LIBRE

El Fondo Editorial Cátedra Libre se complace en presentar esta nueva publicación a cargo del profesor Jairo Gallo Acosta; la cual da continuidad a la estrategia de producción, divulgación y democratización de los saberes psico-socio-antropológicos que se elaboran en el complejo contexto latinoamericano.

A partir de 2016, nos hemos convertido en una plataforma digital de carácter continental para la publicación de libros y documentos elaborados por psicólogas y psicólogos con un claro compromiso con el fortalecimiento de la psicología latinoamericanista.

Nos mueve el convencimiento de recuperar la memoria histórica y la sabiduría de nuestros pueblos. Nos sentimos profundamente comprometidos con la democratización de esa memoria y esa sabiduría. Por ello, los libros que aquí se publiquen tendrán un principio de libre acceso, solidaridad y reciprocidad para la acción política con perspectiva liberadora.



**Jairo Gallo Acosta** es Psicólogo de la Universidad Metropolitana de Barranquilla, Magíster en Psicoanálisis de la Universidad Argentina John F. Kennedy y Doctor en Ciencias Sociales y Humanas de la Pontificia Universidad Javeriana. Docente investigador de la Universidad Cooperativa de Colombia y de la Universidad Piloto de Colombia. Es autor de los libros “Psicoanálisis y teoría social” con Jorge Galindo y de “Psicoanálisis, investigación y subjetividad”. Sus intereses actuales son la teoría social y política, así como la clínica psicoanalítica.

# **POLIS Y PSIQUE**

*Ensayos sobre teoría política  
y psicoanálisis*

**Jairo Gallo Acosta**

Ediciones Cátedra Libre

2017

## **POLIS Y PSIQUE**

### **Ensayos sobre teoría política y psicoanálisis**

ISBN: 978-958-98548-6-0

© Jairo Gallo Acosta

De esta edición:

2017, Ediciones Cátedra Libre

Bogotá-Colombia

[www.catedralibremartinbaro.org](http://www.catedralibremartinbaro.org)

[catedralibremartinbaro@gmail.com](mailto:catedralibremartinbaro@gmail.com)

Edición a cargo de Edgar Barrero Cuellar

*Diseño de carátula y diagramación:* Carlos Cepeda Rios

[carlosalguien@yahoo.com](mailto:carlosalguien@yahoo.com)

*Revisión de estilo:* Fabio Acevedo

Se permite la reproducción parcial o total de éste libro siempre y cuando se conserve el principio ético-político de citar la autoría de las ideas aquí expuestas.

*Impresión:*

Alternativa Grafica Ltda.

Bogotá, D. C. - Colombia

Impreso en Colombia

*Printed in Colombia*

*A Karen, Matías y Malena, sin ustedes  
estas palabras no serían difíciles sino  
imposibles*



# Contenido

Presentación	7
Prólogo	11
Capítulo 1: De la descolonización como acto político a confrontarse con lo Real	19
<i>(Des) colonizando el saber en el psicoanálisis,     un acto político</i>	21
<i>Interrogando al psicoanálisis</i>	25
<i>La teoría política para confrontar lo Real</i>	32
<i>Referencias</i>	40
Capítulo 2: Lo político, el prójimo y el amor	43
<i>La insoportable proximidad del otro     en el post conflicto</i>	58
<i>La cuestión de lo político en la época de la negación de las     pasiones</i>	67
<i>Bibliografía</i>	77
Capítulo 3: La ideología y el Otro del mercado	81
<i>Acción e ideología en Martín Baró</i>	83
<i>Martín-Baró y Zizek, ideología y defensa de las causas     perdidas</i>	86

<i>El Otro y el mercado</i>	89
<i>Lo ideológico de la unidad y caudillismo en Colombia</i>	92
<i>Bibliografía</i>	99
Capítulo 4: Identidad nacional, gubernamentalidad o cómo aprender a vivir sin amos	101
<i>La identidad nacional en Colombia: "Una nación, una raza, un Dios"</i>	109
<i>Gubernamentalidad, saber y neoliberalismo</i>	112
<i>La legitimización de las drogas o la prohibición de las plantas, las consecuencias de un saber dominante.</i>	
<i>La mata que mata</i>	134
<i>Hacia el dialogo de saberes</i>	140
<i>El gobierno de sí o el aprender a vivir sin amos: Obediencia, revolución e ilustración kantiana en Colombia.</i>	144
<i>Bibliografía</i>	157
Capítulo 5: Víctima, ética y psicoanálisis	163
<i>¿Una clínica de la violencia: el reconocimiento de lo Real del prójimo?</i>	172
<i>Bibliografía</i>	179



# PRESENTACIÓN

*“Polis y psique”* campos homólogos, territorios que reclaman superposiciones (dis)continuas entre sí, tipologías de los imposible, lugares donde lo ontológico funda realidades, donde lo simbólico estructura posibilidades, ensaya formas en cuerpos y afectos.

Donde la apuesta inicia por ese reconocimiento del acto político y sus renegaciones que desde esta parte del mundo reclaman ser descolonizadas<sup>1</sup> para confrontar los asedios de lo Real y posibilitar otras formas de construir realidades, que ensayen formas de hacer políticas que partan del reconocimiento del prójimo, el amor como sociabilidad y recurso del método que es pre-filosófico –tal cual recuerda Alain Badiou citado en el tex-

---

1 Un esfuerzo interesante en esta perspectiva es el trabajo valioso en torno a la descolonización de la psicología encabezado Glenn Adams y Ludwin Molina de la Universidad de Kansas, Tugce Kurtis, Universidad de Georgia del Este, Ignacio Dobles, Universidad de Costa Rica y el mío en la sección especial de la revista de psicología social y política de la UE <http://jspp.psychopen.eu/issue/view/3>

to- y permitan confrontar ese gran Otro del mercado y sus entramados ideológicos convertidos en productos naturalizados de lo cotidiano –tal cual sugiere Ignacio Martín-Baró también citado en el texto- pues entre otras cuestiones de ello depende la posibilidad de vivir sin amos la apuesta por re-territorializar y resignificar el como comprendemos el poder, el cuerpo, los espacios y los proyectos políticos se juega en ese potencial relacional por nuevas formas de gobernabilidad, de dotar de otros sentidos al propio biopoder ante las tentativas usar la psicologización de la vida cotidiana como otra matriz de dominación al igual que ya biopolítica medicalización de los asuntos domésticos y lo que esto ha implicado en la producción de subjetividades e identidades.

En ese sentido “Polis y psique” nos recuerda que para confrontar lo hegemónico en el psicoanálisis, su afluente más colonial toca dar cuenta de que éste opera como la única ontología capaz del “análisis”, y que ello quizás tiene que ver con una perspectiva de análisis tan profundamente centrada a hitos y configuraciones de lo simbólico ancladas a Europa y su historia, que en consecuencia su lenguaje en muchas ocasiones termina siendo mediado por la matriz colonial, y que configura posibilidades para pensar y habitar la idea de libertad.

Y de que puede que resulte difícil ir más allá de él si no se rompe con este temor de cuestionar los supuestos básicos de los campos, pues ésta ha sido una de las estrategias más comunes puestas frente de cualquier apuesta de descolonización del saber, descolonizar y ensayar relaciones teoría política y psicoanálisis como bien enseña el libro supone cuestionar eso que se considera axioma natural, deconstruirlo y reconstruirlo a partir

de la apropiación crítica de los saberes y las preguntas que supone el proceso.

Y una de las preguntas del recorrido del libro invita a pensar situadamente esos aportes críticos, a preguntarnos porque el diálogo entre psicología crítica y lo postcolonial no ha sido el más abundante y me ha sugerido algunas posibilidades para abordar esta disyuntiva, pues la pregunta puede ser respondida de otra forma, lo poscolonial no ha llegado a la psicología crítica por lo que se pueden ubicar dos movimientos de esos campos y hacerlos críticos:

En primera porque lo poscolonial no ha dado gran papel a otras herramientas de la psicología o el psicoanálisis que no sean las del psicoanálisis lacaniano para comprender temas como la construcción de la subjetividad y la condición poscolonial, y pareciera lo ha hecho sin descolonizar el psicoanálisis como si lo ha hecho por otra parte su acercamiento hacia el marxismo o bien otras herramientas conceptuales como los aportes de Foucault o Gramsci o Derrida aunque con limitaciones también para romper el canon. Pareciera en ese sentido haber puesto lo psicológico en el dominio de lo microsocia y en consecuencia como un tema no tan urgente en su agenda, aunque el trabajo con lo íntimo, con las narrativas de la subalternidad, la vida y la subjetividad por y con lxs condenadxs de la tierra es una labor en primera instancia micro, referida al cuerpo, la voz y las luchas cotidianas.

Por otro lado la psicología crítica no ha llegado a plantear diálogos contundentes en torno a la cuestión colonial por estar centrada en la crítica al propio complejo psi, a deconstruirlo

pero pareciera le ha costado salir de ese campo, y plantear discusiones a lo postcolonial.

En ese sentido ambas comparten varias vicisitudes que hacen a la vez que no se encuentren, a pesar de sus honestas apuestas:

Ambas han tendido a ser nordocéntricas en sus elaboraciones y abordajes de los problemas, lo cual configura sus límites.

Ambas elaboran críticas poderosas a la episteme, pero no están necesariamente preocupadas u ocupadas por otros modos de hacer situados en la praxis subalterna en lo concreto o en el reconocimiento de esto como formas de saber.

Ambas han abandonado el hacer –la praxis– las preocupaciones en torno a la liberación por considerarlas una atavismo asociados a utopías modernistas.

Y puede como bien sugiere el autor es necesario atravesar la fantasía, atravesar los fantasmas coloniales, los sueños de dominación y el entramado simbólico del colonialismo retomando esto de Fanon<sup>2</sup> quién se formara en psicoanálisis.

**Luis Gómez Ordóñez**  
*Profesor-investigador Escuela de Psicología*  
Universidad Nacional de Costa Rica

---

2 Al respecto de este debate ver los trabajos de Erica Burman y sus reflexiones tituladas "Fanon and the child"  
<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/03626784.2016.1168263?journalCode=rcui20>  
<https://www.escholar.manchester.ac.uk/uk-ac-man-scw:246373>  
[https://www.research.manchester.ac.uk/portal/en/publications/fanon-and-the-child-pedagogies-of-subjection-and-transformation\(35ddb15d-b9f4-45d0-8eeb-000cc5eb432f\)/export.html](https://www.research.manchester.ac.uk/portal/en/publications/fanon-and-the-child-pedagogies-of-subjection-and-transformation(35ddb15d-b9f4-45d0-8eeb-000cc5eb432f)/export.html)

## PRÓLOGO

Como una manada salvaje de animales carnívoros, la medicina moderna se arroja sobre nuestro cuerpo, lo descuartiza y se lo reparte entre sus diversos especialistas. El dermatólogo nos desuella, el neurólogo nos arranca los nervios, el hematólogo sorbe nuestra sangre y el nefrólogo se queda con los riñones. Lo que le ocurre a nuestro cuerpo entre las garras de las especialidades médicas es análogo a lo que sucede con lo demás que somos cuando cae en las manos de las diferentes ciencias humanas. La economía, la lingüística, la etnología, la sociología y la psicología despedazan la totalidad humana y se distribuyen los pedazos entre sí.

La división del trabajo intelectual se repite dentro de cada especialidad. Cada una se ramifica en subespecialidades que deben triturar los fragmentos de las especialidades para extraer de ellos sus objetos de estudio. Los objetos resultantes no sólo se caracterizan por su insignificancia y por su parcialidad, sino también, a veces, por su carácter evanescente, abstracto e inclu-

so dudoso, particularmente en aquellas ciencias humanas cuya existencia es aún controvertible de por sí y cuyos objetos ya inspiran dudas por sí mismos.

Quizás el mejor ejemplo de ciencia controvertible sea la psicología, la cual, después de quedarse con la porción más incierta y problemática del ser humano, con una entidad anímica o psíquica de la que nunca se ha sabido nada con seguridad, se ha entregado a una creciente especialización interna en la que el enigma del psiquismo se ve internamente subdividido en objetos cada vez más más enigmáticos. ¿A qué diablos podría corresponder, por poner el caso menos extremo, el psiquismo del que se ocupa la psicología laboral? ¿Es lo que trabaja o lo que hace trabajar o lo que hace que se trabaje de cierta forma y no de otra? ¿Es algo que se encuentra en el trabajador o entre los trabajadores o fuera de ellos? ¿Y cómo se distingue de sus músculos, de sus nervios, de sus palabras, de sus relaciones laborales, de la organización laboral y de los incentivos económicos? Entre los especialistas, estas preguntas no sólo reciben respuestas decepcionantes, sino contradictorias.

No hay ningún consenso en torno al objeto de la psicología laboral, así como tampoco lo hay con respecto a los objetos de las demás especialidades psicológicas. Tal es el caso de la psicología política, en la que el objeto aparece resquebrajado y estallado en múltiples formas distantes, heteróclitas y claramente inconciliables entre sí como votos, masas, conflictos, liderazgos personales, relaciones internacionales o formas de terrorismo o de acción colectiva. Esta constelación de elementos psicológico-políticos no presenta ningún denominador común, ningún centro de gravedad, ninguna consistencia conceptual, ninguna estructura interior, ninguna espacialidad lógica precisa y bien

delimitada. No hay, pues, ningún objeto de la psicología política, la cual, a falta de objeto, como para consolarse de la falta, se ha ofrecido libros y revistas académicas, departamentos universitarios, programas de estudio, una sociedad internacional, asociaciones regionales y una multitud de especialistas en todo el mundo.

Si aquí nos interesa en particular el caso de la psicología política, es porque parece corresponder al área de especialización del presente libro. Las reflexiones de las siguientes páginas, en efecto, abordan muchos de los temas de los que se ocupa tradicionalmente la psicología política, entre ellos la ideología, la identidad nacional o las opciones partidistas de los sujetos. Podríamos decir, pues, que tenemos aquí una obra de psicología política. Sin embargo, al decir esto, no estaríamos aportando mucho a la presentación del libro de Jairo Gallo, pues lo estaríamos definiendo a partir de algo que se caracteriza precisamente, como hemos visto, por su indefinición, por su imprecisión, por su vacuidad interna y por su falta de objeto.

Antes que describir algo como psicología política, tal vez habría que saber qué es la psicología política, lo cual, de ser posible y deseable –ni siquiera es seguro que lo sea–, requeriría de un arduo trabajo reflexivo que no suele hacerse ni en esta rama de la psicología ni en las demás. La especialidad política, al igual que las demás especialidades psicológicas, incurre en el típico vicio técnico de la psicología que fue denunciado por Georges Canguilhem y por muchos después de él: ese vicio de hacer lo que se hace, hacerlo de manera constante y cada vez mejor, sin pararse a pensar en qué se está haciendo exactamente. Podríamos incluso considerar, como Carlos Pérez Soto, que la falta de reflexión de la psicología es lo que asegura su eficacia. La ciencia

psicológica en sus diversas ramas, incluida la política, sería tan eficaz al hacer lo que hace porque no se distraería pensando en lo que hace. Como el proletario moderno en su representación por Marx y posteriormente por Gramsci, su eficacia estribaría precisamente en su automatismo, en su inconciencia, en su ceguera.

Si el presente libro se caracterizara por su aspecto irreflexivo, entonces quizás pudiéramos presentarlo como un libro de psicología política. Podríamos presentarlo así aun cuando no supiéramos lo que significa tal presentación. Aunque la psicología política no dejara de ser un enigma para nosotros, el presente sería sin duda un libro de esta especialidad psicológica tanto por los diversos temas de los que se ocupa como por su evidente falta de un objeto bien identificado y por su método sistemáticamente irreflexivo al tratar esta falta de objeto. Sin embargo, aunque el presente libro quizás carezca de un objeto bien identificado –lo que no significa necesariamente que carezca de objeto–, no por ello se permite renunciar al trabajo crítico reflexivo. Por el contrario, su trabajo es fundamentalmente de reflexión, un pensamiento continuo sobre el pensamiento, sobre los conceptos y los argumentos que se emplean, sobre las condiciones de lo que se plantea, sobre la manera de concebir teóricamente la relación entre la política y el psiquismo. Todo esto exige a cada paso una reflexión implacable que hace volver una y otra vez reflexivamente sobre cada idea que se plantea. Es así como el trabajo que aquí se acomete se distingue de la psicología política por no dejar de hacer aquello mismo que ella no se permite hacer.

Más que situarse en la psicología política, el presente libro produce una torsión reflexiva en el plano de esta especialidad y así pone de manifiesto su reverso, lo excluido por ella, su al-



teridad radical. Es así como se descubren, en el seno mismo de lo político, una serie de contenidos latentes que resultan incomprendibles para la psicología y que tan sólo pueden ser abordados por el psicoanálisis: lo real y la inscripción simbólica del sujeto (capítulo 1); el amor, la angustia y los fantasmas (capítulo 2); el inconsciente y la verdad del sujeto (capítulo 3); las construcciones imaginarias y sus lógicas ideológicas (capítulo 4); los factores psíquicos subyacentes a la ideología y a la identidad en el nivel de la nacionalidad (capítulo 5).

Al centrarse en los contenidos recién mencionados, el libro de Jairo Gallo podría también llegar a dar la impresión de ser un trabajo psicoanalítico, una obra de política freudiana o de psicoanálisis político. Sin embargo, en su relación con el psicoanálisis como en su actitud ante la psicología, Jairo Gallo mantiene una posición crítica reflexiva que lo hace distinguirse claramente de los trabajos psicoanalíticos propiamente dichos. En el primer capítulo, por ejemplo, se ofrece un cuestionamiento decolonial de la manera en que se adopta el aporte freudiano en el contexto latinoamericano. Autores como Frantz Fanon, Aníbal Quijano, Walter Mignolo y Ramón Grosfoguel sirven entonces para interpelar al psicoanálisis. De igual modo, en los demás capítulos, vemos desfilar a otros autores que jamás podrían adquirir tal centralidad en un libro convencional de psicoanálisis, entre ellos el psicólogo de la liberación Ignacio Martín-Baró, el politólogo español Juan Carlos Monedero y el psicólogo crítico inglés Ian Parker.

Hay también, desde luego, referencias más previsibles y que actualmente, por la voluntad irrefragable de nuestras modas intelectuales, no podrían faltar en un libro como el presente. Estoy pensando en Michel Foucault y en la omnipresente comitiva de

la izquierda lacaniana con Alain Badiou, Slavoj Žižek, Judith Butler y Ernesto Laclau. Pero se agradece que aquí estos autores no acaparen todo el espacio de reflexión y tampoco impongan todas las reglas del juego especulativo, como suele ocurrir hoy en día en muchos trabajos próximos a éste, en los cuales, especialmente bajo la influencia hipnótica žižekiana, está empezando a desarrollarse un rígido estilo argumentativo canónico a expensas de la capacidad y creatividad de quienes lo utilizan.

Desbordando los campos de la izquierda lacaniana, del psicoanálisis político freudiano-lacaniano y de la psicología política tradicional, el presente libro ofrece una propuesta reflexiva crítica original inasimilable a cualquiera de los tres campos. Esta propuesta no sólo es valiosa por tal originalidad teórica, sino también por mantenerse anclada en la actual realidad concreta latinoamericana y específicamente colombiana, la cual, además de aportar múltiples ilustraciones y casos de análisis a lo que se reflexiona, es motivo de cuestionamiento desde puntos de vista claramente posicionados en la izquierda del espectro político. Así, la realidad, al igual que la teoría, se aborda siempre de manera crítica y a partir de un claro posicionamiento militante personal, ya sea que se cuestione la sumisión colonial de los psicoanalistas latinoamericanos (capítulo 1), la política colombiana guiada por el lucro y por otros intereses individuales (capítulo 2), la incapacidad de la izquierda para hacer frente a las pasiones del neoliberalismo en Brasil y Argentina (capítulo 2), la desobjetivación de las víctimas de la violencia en Colombia (capítulo 3), la ideología de la neutralidad en las perspectivas psicológicas dominantes en el contexto colombiano (capítulo 4), las falsas pretensiones críticas de estas perspectivas (capítulo 5)

y la promoción de la identidad nacional en el mismo contexto (capítulo 5).

Ante diversos aspectos de la actualidad latinoamericana y colombiana, Jairo Gallo se posiciona políticamente y justifica su posición en una reflexión en la que vemos, por un lado, trascenderse y enroscarse reflexivamente el campo de la psicología política, y, por otro lado, desenvolverse hasta excederse algunas de las perspectivas teóricas del psicoanálisis y de la izquierda lacaniana. Quizás este complejo acercamiento al objeto haga sentir a veces que se habla de nada y de todo al mismo tiempo. Y es verdad que, aunque sea imposible hablar de nada o de todo, hay que hablar al menos de más para captar algo sin abstraerlo de la estructura. Desafiando la división del trabajo intelectual que nos hace fragmentar la totalidad estructural para concentrarnos en uno solo de sus eslabones, Jairo Gallo ha entendido que no podía escribir nada relevante sobre su objeto político sin aprehenderlo a través de todo lo que lo constituye exteriormente, es decir, a través de la estructura, a través de sus condiciones de existencia y del mismo discurso en el que se presenta. Es así como logra ofrecernos lo que la psicología dominante no consigue articular, un discurso con objeto, al hacer que este objeto, lejos de perderse en su dispersión, aparezca siempre como la dispersión misma, como lo que escapa a cualquier identificación, como un objeto descentrado, fuera de sí, rebasado por su propia constitución estructural externa.

*David Pavon-Cuellar*





## **Capítulo 1**

***De la descolonización como acto político  
a confrontarse con lo Real***



## **(Des) colonizando el saber en el psicoanálisis, un acto político**

*En lugar de ser un absurdo, quizás sea una muestra de pura habilidad histórica que la modernidad, a medida que se va desvaneciendo, obtenga su último fruto de verdad o futuro precisamente de aquellos pueblos cuya verdad y futuro suprimió con salvajismo.*

Boaventura de Souza Santos (2002).  
La Globalización del Derecho.

**T**odavía algunos psicoanalistas o practicantes del psicoanálisis en los contextos latinoamericanos consienten el ideal de convertirse en Freud o en Lacan o en cualquier “otro” psicoanalista. Incluso algunos llegan a parecerse —ima-

ginariamente— a ellos, en su manera de vestir, hablar o andar: tan parecido a Freud o a Lacan, según se quiera ver alemán o francés. Por supuesto, este sueño idealizado tiene que ver con el de convertirse en blanco y europeo. La idea de la descolonización del saber en el psicoanálisis no es acabar con Freud ni con Lacan ni con ninguno otro por venir de Europa o Estados Unidos, la idea es trabajar con ellos, a través de ellos, atravesándolos con su andar, en su recorrido.

En un texto del psicólogo Derek Hook, titulado: *A critical psychology of the postcolonial* (Hook, 2005), el investigador sudafricano se pregunta por qué la teoría poscolonial sigue ausente de la psicología crítica. Agregaría, sin ánimo de simplificar la respuesta a tan importante pregunta, contestando: “porque solo a los que viven en colonias les podría interesar la situación del colonizado”. Hay que recordar que la mayoría de los textos inscritos en las ciencias sociales, la psicología y el mismo psicoanálisis siguen siendo producidos en los países colonizadores; desde los países colonizados, en el mejor de los casos, se avalan las teorías de aquellos. Hook rescata para la psicología crítica e incluso para el psicoanálisis los trabajos de Steve Biko<sup>1</sup> y Frantz Fanon<sup>2</sup>.

Los mayores aportes sobre la psique del colonizado siguen siendo los de Frantz Fanon, después de varias décadas de haberse escrito, aportes que se realizaron desde una influencia del psicoanálisis. A través del análisis del racismo, este psiquiatra

---

1 Stephen Bantu Biko, activista sudafricano anti-apartheid, El 12 de septiembre de 1977 fue asesinado en un retén policial en Port Elizabeth.

2 Frantz Fanon (1925-1961) Nacido en la colonia francesa de Martinica, escritor y psiquiatra francés. Héroe de la lucha antinazi y figura de vanguardia del combate contra el colonialismo.



hace conceptualizaciones psicoanalíticas para exponer la lógica y el funcionamiento del poder colonial. Fanon trata de articular alrededor de la teoría psicoanalítica las formulaciones de “neurosis de la oscuridad” o el sueño de convertirse en blanco, donde plantea las consecuencias de la colonización en la psique del colonizado, y establece una conexión entre la psique y la sociedad. Entendía que el complejo de inferioridad era resultado de un doble proceso: primero de la situación económica del colonizado, y posteriormente de la internalización o epidermización de su inferioridad en la psique. Fanon se pregunta: ¿Por qué un negro está dispuesto a arriesgar la vida por quienes lo desprecian y abusan de él? Pregunta que remite a la vieja afirmación de Dostoievski, de hace más de un siglo, que la dificultad de nuestra liberación procede de nuestro amor a las cadenas; o la idea de que los colonizados traten de superar su condición asumiendo el bagaje cultural de los colonizadores, absorbiendo normas excluyentes, discriminatorias o racistas.

La importancia de Fanon es su contribución a poner la raza como término central en cualquier análisis crítico del poder o la psicología (Hook, 2004), así como su propósito de aliviar las formas de neurosis racial. También coloca sobre la mesa la imposibilidad del proyecto europeo y, en consecuencia, la necesidad de construir otro, de dirigirnos hacia otro lado, “desarrollar un pensamiento nuevo”: un proyecto político, ético y epistemológico que tenga como objetivo la liberación económica, social y cultural de los pueblos y las clases dominadas. Asunto sumamente difícil, ya que durante siglos se ha negado cualquier conocimiento diferente al europeo-occidental<sup>3</sup>, invalidando saberes

---

3 Que en la actualidad incluiría al conocimiento norteamericano o para ser más preciso estadounidense.

por fuera del eurocentrismo, saberes viciados por un entorno social alejado del “deber ser”; algo que autores como Santiago Castro han llamado la “hybris del punto cero”:

*Por ello, el punto cero es el del comienzo epistemológico absoluto, pero también el del control económico y social sobre el mundo. Ubicarse en el punto cero equivale a tener el poder de instituir, de representar, de construir una visión sobre el mundo social y natural reconocida como legítima y avalada por el Estado. Se trata de una representación en la que los “varones ilustrados” se definen a sí mismos como “observadores neutrales e imparciales de la realidad”. (Castro, 2007, p.25).*

Al parecer se siguen reproduciendo los imaginarios hegemónicos impuestos durante siglos por los colonizadores en Latinoamérica. La idea nuevamente no es colocar a Europa versus Latinoamérica, perpetuando categorías binarias, sino analizar cómo se naturalizaron realidades, nuestras realidades, y cómo la colonialidad<sup>4</sup> produjo y sigue produciendo subjetividades, o cómo constituimos esas realidades. Deberíamos construir investigaciones que planteen la relación entre el poder, investigaciones preocupadas por la crítica del uso del psicoanálisis —que en algunos casos siguen repitiendo formas de opresión colonial— que ayuden a transformar esas prácticas psicoanali-

---

4 “Colonialidad no significa lo mismo que colonialismo (...) la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que, en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente.” (Maldonado, 2007, p.131).

ticas. Para terminar esta parte, una frase de Fanon en *Los condenados de la tierra* (2001): “Decidamos no imitar a Europa y orientemos nuestros músculos y nuestros cerebros en una dirección nueva”.

## Interrogando al psicoanálisis

*La clínica psicoanalítica debe consistir no sólo en interrogar al análisis, sino en interrogar a los analistas, de modo que éstos hagan saber lo que su práctica tiene de azarosa.*

Jacques Lacan. (1981).

Pocas veces interrogamos a los analistas, como no sea para atacarlos en beneficio de “mi” propia institución psicoanalítica, de “mi” propia verdad psicoanalítica: de tales críticas abundan ejemplos en la historia del psicoanálisis. Este trabajo no pretende otra crítica de este tipo: ¿Quién es más freudiano o quién es más lacaniano? Lo importante aquí no es quién se acerca más al maestro, sino criticar para qué ha servido esa ilusión de cercanía.

El psicoanálisis sigue dominado por un pensamiento “blanco” (Hooock & Parker, 2008), por el deseo de “blanquearse” (Fanon, 2009), por el deseo de llegar a “ser” francés —o a ser anglosajón vía IPA—, ser parecido a Lacan, vivir en París y asumir cierto acento afrancesado<sup>5</sup>. Blancos atrapados en el cuerpo de un negro, como evidenció Fanon entre los negros de las colonias francesas. También podrían encontrarse en nuestro con-

---

5 La colonialidad del ser es un concepto que ha trabajado Mignolo (2001) relacionado con la subjetividad que remite a la experiencia de los sujetos subalternizados, a las historias de los condenados de la tierra como los ha llamado Fanon, colonialidad que da cuenta de la experiencia vivida por los sujetos colonizados.

texto blancos–franceses–europeos atrapados en el cuerpo de un mestizo colombiano o de cualquier otro país latinoamericano. A partir de allí podríamos contar nuestras historias de colonizados; este ideal de “ser” es otra variante de la colonialidad del poder (Quijano, 2000) y del saber, en lo que se ha llamado geopolíticas del conocimiento.

Los mecanismos de colonialidad subsumen saberes, subjetividades y formas de conocimiento, de ahí que tengamos que pedir permiso hasta para construir teorías, e incluso esperar a que sean avaladas por “otros”<sup>6</sup>, perpetuando relaciones sociales construidas a partir del poder colonizador. Las poblaciones colonizadas fueron despojadas de sus identidades, imponiendo una identidad negativa (colonialidad del poder). Los conocimientos de los colonizados fueron negados, así como su universo simbólico (la cosmogonía indígena, por ejemplo); incluso la realidad de esos colonizados fue desplazada por la realidad única de los colonizadores, es decir, la única ideología posible fue la europea colonizadora.

Algunos psicoanalistas siguen produciendo conocimiento desde el punto cero (Grosfoguel, 2007) sin cuestionar el lugar desde el cual hablan y producen conocimiento, es decir, sus instituciones. Las practicas psicoanalíticas perpetúan esa colonización, colonizando aún más la psique de los sujetos inmersos en ellas. Lo que se propone acá es un psicoanálisis más allá de los

---

6 Llámese IPA o AMP o cualquier otra institución psicoanalítica que funcionan como multinacionales del saber y que llegan a estos lugares del “tercer” mundo a colocar franquicias, igual toca ser avalados o reconocidos por esas instituciones, en la primera por obligatoriedad, y en la segunda esto es encubierto bajo el pase u otras formas de “ser”, donde el analista es reconocido en su autorización “el analista sólo se autoriza de sí mismo y de los otros” decía Lacan.

límites de su campo de saber, como lo plantearon Freud, Lacan y otros que han contribuido a su fundamentación.

Tomando una idea de Mignolo (2008), el pensar decolonial puede emerger en esa colisión con Freud y Lacan, y no a partir de ellos. No significa que haya que dejar de leerlos, sino incorporarlos a prácticas investigativas que no tengan como objetivo validarlos, sino utilizarlos para sostener espacios donde el sujeto no siga sometido. Para que el psicoanálisis se desprenda de la colonialidad necesita, primero, interrogar a fondo los orígenes de la corriente de psicoanálisis a la que uno mismo se suscribe como psicoanalista o como psicoanalizante, analizar las consecuencias al estudiar con quien se estudia, al elegir con quién analizarse y, sobre todo, en cuanto a la forma de instalarse como psicoanalista. Cuando alguien desconoce esa historia ignora el lugar de su inscripción simbólica, y puede terminar repitiendo sintomáticamente prejuicios disfrazados de teoría, identificándose con el maestro de turno. Se necesitan investigaciones que cuestionen incluso los preceptos teóricos del mismo psicoanálisis, por ejemplo, las famosas estructuras clínicas, que al parecer se utilizan indiscriminadamente en todo tipo de situaciones, en innumerables variaciones y yuxtaposiciones, donde se puede hallar psicóticos con rasgo perversos o histéricas con síntomas obsesivos. Es hora de replantearnos para qué sirven estos sortilegios<sup>7</sup>.

No se pretende el abandono de la teoría ni nada parecido, sino “saber usar” los conceptos, por ejemplo, el ternario: Real,

---

7 No hay que olvidar que Lacan inventó las estructuras clínicas no a partir de Freud, sino de lacanizar a Freud, asunto que permite a los psicoanalistas dar como un hecho incontrovertible encontrar las tres estructuras en la clínica psicoanalítica.

Simbólico e Imaginario puede servir más que de simple teorización sobre los fenómenos sociales, más allá de un eslogan o de un discurso vacío que imposibilita la capacidad de reformular las categorías del pensamiento dentro de la misma práctica psicoanalítica, y que disfrazado de discurso “académico”, “universitario” e “institucional” no permite ningún cuestionamiento a esas mismas categorías, a pesar de que las prácticas investigativas pueden mostrar otros hallazgos. El problema es seguir esencializando ciertas nociones teóricas con el temor de perder los cimientos.

### ***El problema es...***

Sería un problema importante para que el psicoanálisis se ocupara de él, saber si lo que Freud o Lacan dijeron es suficiente para abordar eso que expone nuestros rostros en la cotidianidad. Preguntas simples para fenómenos sociales, como por qué elegimos a nuestros gobernantes, y qué tiene que ver eso con la construcción de una realidad estructurada fantasmáticamente, inconscientemente, por qué y cómo los significantes de seguridad, prosperidad hacen elegir a gobernantes, y por qué nosotros como colombianos necesitamos que esos significantes rondan. Ante estas preguntas algunos dirán “pero eso es político”. Por supuesto, es política y concierne a la práctica psicoanalítica. También podría uno preguntarse por qué necesitamos a los gurús franceses, ingleses, norteamericanos o incluso argentinos (avalados por los primeros) para constituirnos como psicoanalistas o reunirnos como tales.

Con la noción de fantasía (fantasma) podemos comprender cómo funcionamos en tanto “sociedad”, cuáles son nuestras maneras particulares de vivir y de gozar; y para contestar estas

preguntas no necesitamos acudir a los europeos, lo mismo que ellos no necesitan —y nunca han necesitado— preguntarnos por ellos. Esa puede ser una de las razones por las cuales nosotros no vamos allá a dictar conferencias sobre ellos; lo máximo que podemos hacer es dictar conferencias sobre nosotros mismos, que debía ser lo lógico. Interrogar, cuestionar y reflexionar sobre nuestra realidad es preguntarnos, por ejemplo, por qué los telenoticieros muestran las noticias de una manera sobredimensionada o banal, hasta el punto que pierden su efecto informativo: el desplazamiento forzado en Colombia, los mal llamados falsos positivos, la emergencia invernal: estas noticias parecen una novela, o una serie. Y es ahí donde el psicoanálisis puede decirnos algo, señalar cómo la operación inconsciente hace su juego. Lo inconsciente no es lo oculto, es lo que se muestra no mostrándose. Otro caso para analizar es la ideología del sistema económico-político que culpabiliza al sujeto al sostener unas lógicas de trabajo bajo el lema del emprendimiento, ideología que sabemos es una fantasía inconsciente que somete al individuo a ser empresario de sí mismo, autogestor de sí, para imponer al sujeto la idea de creerse libre, enmascarando es la propia falta de libertad, y no la imposibilidad de que alguien se pueda “sentir” libre<sup>8</sup>. Lo que el psicoanálisis no debería hacer es tratar de buscar la causa en una historia individual, sino la relación de esa imposibilidad en una historia subjetiva-social.

Existe una imposibilidad estructural, pero esta no solo está ubicada en el sujeto, no es un problema solamente de ser histérico u obsesivo; hay formas de dominación que no están ocultas, lo que pasa es que creemos en ellas como formas de libertad.

---

8 No es que seamos libres, nos sentimos libres, porque nos falta el idioma para articular nuestra no libertad (Zizek, 2005, p. 7)

## ***Es la creencia, es la creencia***

Queremos creer en muchas cosas, sobre todo en aquellas que alivian nuestra angustia, la taponan, por ejemplo, creemos en algo externo que venga a subsanar la añoranza de una autoridad paternal perdida (nombre del padre)<sup>9</sup>, que imponga cierto orden y control sobre nuestras vidas. De ahí que no es descabellado construir una teoría que pueda explicar nuestros atrasos en “desarrollo”, nuestra pobreza, nuestra imposibilidad de ser europeos o norteamericanos. A principios del siglo XX varias teorías trataban de explicar las razones de nuestro atraso frente a los países ideales; una de esas teorías fue la eugenesia, planteada por médicos y psiquiatras de la época.

*Esta es una verdad reconocida por cuantos en América Latina se han ocupado de estudios sociológicos. No pensemos que, con solo higienizar nuestra vida, con expedir leyes que protejan al proletariado, con abrir caminos y tender rieles por dondequiera y con establecer sabios sistemas educativos podemos desandar la pendiente pavorosa que nuestros países siguen desde tiempo inmemorial. El mal es más hondo: no es solamente económico, psicológico y educacional; es biológico. Se trata simplemente de razas agotadas, que es preciso rejuvenecer con sangre fresca. (Jiménez López, 1920a: 37).*

---

9 Muchas veces se escucha decir entre psicoanalistas que una de las causas de todo este caos es la caída del ideal del Nombre del padre, esta posición parece más reaccionaria y no un planteamiento teórico serio de la teoría psicoanalítica.



Miguel Jiménez López<sup>10</sup> no era un desquiciado, era un reconocido médico y político de comienzos del siglo XX que pertenecía a una serie de importantes intelectuales que desde finales del siglo XIX planteaba la necesidad de traer extranjeros a Colombia para “modernizar” el país y mejorar a la población<sup>11</sup>. Los dirigentes colombianos querían importar ciudadanos para conducir al progreso material y la civilización (Martínez, 1998); esa “sangre nueva” debía ser aportada por el flujo de miles de inmigrantes de raza blanca que debían llegar al país durante varios años.

Aunque en las academias del siglo XXI la eugenesia no se plantea como una alternativa teórica ni práctica, todavía la idea de mejorar la raza persiste de otras formas; una es la de seguir fielmente las ideas de los “pensadores europeos y norteamericanos”. Claro, no se trata de negar estos pensamientos y teorías, sino de interrogarlos, usarlos, entender sus aportes en nuestros contextos y así construir teorías propias. Descolonizar nuestras prácticas psicoanalíticas es dejar de esperar recetas impuestas desde fuera a través de los “seminarios” de los maestros-amos, es usarlos para construir las nuestras, las que sirven en nuestras realidades fantasmáticas. Eso es fundamentar un acto político para analizar, a su vez, lo político. La idea no es crear un psicoanálisis latinoamericano sino un psicoanálisis en Latinoamérica, o en Colombia, un psicoanálisis para los que habitan o están

---

10 Miguel Jiménez López nació en Paipa (Boyacá) en 1875, estudió medicina en Universidad Nacional de Colombia residió en París. Fue Ministro de Gobierno en 1922, representante a la Cámara, Senador de la República, Presidente del Directorio Nacional Conservador. En 1943 asumió la cátedra de Psiquiatría en la Pontificia Universidad Javeriana, y en ese mismo año, fue nombrado director del Manicomio de Varones de Sibaté, cargo que desempeñó hasta 1947. Falleció en Bogotá el 22 de agosto de 1955.

11 Blanquearse.

arrojados en este mundo, tomando prestada una idea de Heidegger (Dasein). Hay que seguir usando a los pensadores de otros contextos, pero en estos contextos.

## La teoría política para confrontar lo Real

*¿Cómo volver, si no es con un discurso especial, a una realidad prediscursiva? Este es el sueño, el sueño fundador de toda idea de conocimiento. Pero es igualmente lo que ha de considerarse como mítico. No hay ninguna realidad prediscursiva. Cada realidad se funda y se define con un discurso.*

Jacques Lacan, Seminario 20. Aún.

Aunque el discurso funda la realidad, esta nunca termina de fundarse o cerrarse completamente, en ese fundante hay un límite: lo Real, esencial al final del recorrido teórico del psicoanalista francés Jacques Lacan. Este límite es lo que permite asentar una teoría política que trata de construir un discurso de la realidad (política) que solo puede tener sentido con un Real que la excede. La realidad, basada y definida por el discurso, también se soporta en las fantasías imaginarias. La realidad política también sería constituida por lo simbólico e imaginario: “La política es idéntica a la realidad política y la realidad política, como toda realidad, está, primero, constituida en el nivel simbólico, y segundo, soportada por la fantasía.” (Stavrakakis, 2007, p. 112).

Desde lo anterior se hace necesario a la hora de poder construir una teoría política una diferenciación de lo imaginario, lo simbólico y lo Real en Lacan. Para algunos autores como

Chantal Mouffe, la diferencia se puede ubicar en lo político y la política:

*Concibo lo político como la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas, mientras que entiendo a la política como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la existencia en el contexto de conflictividad derivada de lo político. (Mouffe, 2009, p. 15).*

Para Mouffe, la política tiene que ver con el nivel óntico y lo político con el nivel ontológico. La realidad política es un intento imposible de borrar la ontología de lo político, negar lo político no la hace desaparecer: “Lo político se convierte en una de las formas de encuentro con lo real. El campo de la construcción social y la realidad política es el campo que intenta la simbolización de este real” (Stavrakakis, 2008, p. 114). Para Stavrakakis la principal contribución que Lacan puede brindar a la teoría política se encuentra en el nivel de la ontología, algo que para los teóricos cercanos a la teoría política como Laclau no es una nueva versión política de la metafísica. Laclau comenta que la lógica de la hegemonía (la relación entre las dimensiones de lo universal y lo particular) y la del objeto “a” lacaniano, se entrecruzan en una relación ontológica (siendo lo ontológico para él la dimensión universal independiente del contenido real de un proyecto, y lo óntico, como contenido particular de un proyecto), donde solo es posible alcanzar “la plenitud” mediante una investidura radical en un objeto parcial (que es la totalidad), como también la necesaria opción de separar radicalmente lo ontológico de lo óntico (brecha de lo Real o brecha de paralaje en Zizek), por haber una condición de (im)posibilidad de la re-

lación entre lo particular y lo universal. Es decir, cada demanda en particular tiene que universalizarse, presentarse como “más” universal (ontológico) que su contenido concreto (óntico), y este el exceso que retoma Laclau de Freud, para que algo particular pueda empezar a hegemonizar el campo social, o el campo de las prácticas sociales.

En los últimos años los aportes de Laclau, Zizek y Mouffe, entre otros, a la teoría política son muy importantes, tratan de fundamentar una teoría que ofrece una mirada muy sugerente sobre la estructuración de la realidad, su plenitud fallida y las opciones de poner en cuestión lo naturalizado; además cuestionan la constitución sociopolítica de la sociedad, mostrándola como un espejismo. Cuestionan la creencia de que la política democrática actual está esencialmente garantizada por una serie de políticas, olvidando (negando) que dicha sociedad sólo existe *a posteriori*, después de una serie de actos que puedan representar dicha sociedad y darle existencia desde lo simbólico.

*Lo social es articulación en la medida en que lo social no tiene esencia –es decir, en la medida en que la sociedad es imposible– (...) la necesidad de lo social es la necesidad propia de identidades puramente relacionales. (Laclau/Mouffe, 2006, p.132).*

La institución de la fantasía social es eso que Laclau llama lo hegemónico. Los antagonismos se hacen equivalentes en un significativo vacío hegemónico que articula los diferentes discursos que intentan simbolizar su naturaleza traumática. Cada vez que hay un encuentro con lo real, la realidad solo se posibilita por la negación de ese real exterior:

*La articulación de un nuevo discurso político solo puede tener sentido sobre el fondo de la dislocación del orden socio político precedente o del espacio ideológico. La falta creada por la dislocación causa el deseo de una nueva articulación discursiva. Esta falta creada por una dislocación de lo social forma el núcleo de lo político como encuentro con lo real lacaniano. (Stavrakakis, 2007, p. 115).*

La realidad política se construye en lo simbólico, soportada por lo imaginario (fantasías): Dios, patria, nación, partido, clase, seguridad, democracia, apuntando a ese objeto imposible, tratando de captarlo en la pantalla fantasmática. La captura se puede constituir por intermedio de los puntos de capitón, investiduras libidinales que hacen lazo con los otros, y que permiten la ilusión de “unidad” por medio de las identificaciones con un rasgo común (el goce encarnado). El goce siempre emerge dentro de un campo fantasmático, lo real emergiendo en el campo imaginario articulado a lo simbólico social:

*¿Qué es lo que crea y sostiene la identidad de un terreno ideológico determinado más allá de todas las variaciones posibles de su contenido explícito? (...) el cúmulo de significantes flotantes, de elementos protoideológicos, se estructura en un campo unificado mediante la intervención de un determinado punto nodal (el point de capitón lacaniano) que los acolcha, detiene su deslizamiento y fija su significado. El espacio ideológico está hecho de elementos sin ligar, sin amarrar, significantes flotantes, cuya identidad está abierta, sobredeterminada por la articulación de los mismos en una cadena con otros elementos. (Zizek, 1992, p. 25).*

Los puntos de capitón fijan por medio ciertos significantes el sentido en la cadena de significantes, es ahí donde la ideología articula elementos (fantasías) alrededor de un punto nodal que organiza la vida social. Visto de ese modo se podría pensar que no hay salida para el encuentro con lo Real, pero el psicoanálisis no deja una sin salida, permite “inscribir un reconocimiento de lo real, instituir el momento de lo político en el espacio de la política” (Stavrakakis, 2007, p 129). Por eso la política es el arte de lo imposible, el intento perpetuo de institucionalizar lo político dentro de la realidad política, institucionalizar la falta en la realidad política. Identificarse con el síntoma social, lo que anda, lo que es imposible de atrapar, lo que constituye lo social y la política. Aceptando la representación de lo imposible, representado la imposibilidad, es posible representar lo imposible.

El problema es cuando la política reemplaza lo político, cuando lo imposible de lo político es reemplazado por identidades de todo tipo: nacionales, raciales, étnicas, culturales, de género o cualquier otra, pues para el caso apuntan a lo mismo: a negar lo Real. La apuesta ética consiste en enfrentarse a ese Real.

*Lacan está muy lejos de convertir lo real en tabú, de elevarlo a entidad intocable exenta de análisis histórico; antes bien, para él, la única posición ética verdadera es asumir plenamente la tarea imposible de simbolizar lo real. (Žizek, 2003, p. 296).*

La teoría política trata de elevar el síntoma social, lo excluido, a una verdad universal (dignidad de la cosa lacaniana), un saber hacer sobre el síntoma. Hay un viraje no hacia el goce — giro que conlleva a posiciones identitarias— sino hacia lo que Freud llamaba “sublimación”. Toda intervención política debe

apuntar al goce, a lo real lacaniano que estructura lo imaginario (realidad-fantasia) y lo simbólico (social).

### **Confrontar lo Real**

Algo falla, fallará siempre y todo lo que tratamos de hacer en este mundo (simbólico) es crearnos una realidad (imaginaria) para soportar que en ese mundo algo siga fallando. La domesticación simbólica para que algo funcione nunca alcanza su destino. La realidad es fantasía porque no puede llenar lo Real, el fantasma lacaniano: “lo real lacaniano es más real que la realidad”, dice Žižek (2006, p. 95).

Pero no hay que desfallecer, porque el nombre de esa falla para Lacan y Žižek es el objeto a. Esa falla es lo que produce un saber, y quién mejor que Freud para decirlo y crear una disciplina que llamará psicoanálisis, una disciplina que trata de decir algo sobre esa falla de un sujeto, una disciplina construida sobre un saber del sujeto en su falla, que se denominará inconsciente. El psicoanálisis trabaja con el exceso, con eso que falla, desde la pulsión freudiana hasta el goce lacaniano, Žižek recoge la posta. El exceso se puede nombrar sujeto. “El sujeto es lo Real” llega a afirmar Žižek, y “toda resistencia es en última instancia resistencia a lo Real” (Žižek, 2006, p. 79).

En la actualidad no se sabe qué hacer con ese sujeto, el otro no quiere ser molestado en ese no saber. La propuesta de Žižek es hacerlo, molestar al otro es propiciar que el sujeto surja en esa molestia, en esa brecha que no alcanza a cubrir lo imaginario y lo simbólico, es decir, la brecha que no alcanza a cubrir el fantasma y la realidad. Y en el intento de que la realidad (fantasia) cubra todo, es decir, nos asegure a ese sujeto, se busca en el mismo

Real esa protección (paradoja), porque en ese retorno de lo Real (mutilaciones, racismos, violencias), en vez de encontrar dicha protección lo que se encuentra es más horror.

El sujeto es el otro como prójimo, ese sujeto que puedo ser yo mismo. No se soporta a ese sujeto (Real), así como es insoportable ese sujeto en mí, por eso nos protegemos de él, con la paradoja que nos protegemos apelando a lo mismo de que nos queremos proteger, a los retornos de lo Real. Al respecto Zizek llega a decir: “la tolerancia subsiste gracias a una intolerancia radical con la verdadera otredad, con la amenaza real a las convenciones existentes” (Zizek, 2006, p. 116). Ese otro (prójimo) nos acosa, nos intimida, nos violenta, y eso es inevitable; pero en la actualidad se quiere evitar, primero con leyes, que no son más que el reverso de la segregación o discriminación disfrazada de derecho: “la lógica final de la tolerancia y la lucha contra el acoso es ‘quiero estar solo’: se trata de cómo mantener distancia adecuada.” (Zizek, 2006, p. 73).

El sujeto incomoda como prójimo, de ahí que sea espinoso (uno de los libros de Slavoj Zizek: *El espinoso sujeto*). El sujeto impulsa la subjetividad, pero no puede ser llenado por ella, el sujeto es la negatividad radical, no puede ser sustancializado ni lograr una unidad ontológica plena, y eso es lo que más molesta, lo que más incómoda, esa imposibilidad radical del sujeto en su radicalidad, porque ese sujeto nos confronta con lo Real, es de lo Real, de ahí que muchos lo quieran negar, borrar, excluir, forcluir, hasta comprar. El psicoanálisis apuesta a sostenerlo, y sosteniéndolo hace una apuesta a lo imposible, arriesgando lo imposible.



Los milagros pueden existir, cuando lo imposible se torne posible. Arriesgar lo imposible va en la misma dirección del amor, y porque no del analizar (las tres profesiones imposibles freudianas). Es un riesgo operar sobre lo Real (imposible), un riesgo que tal vez se puede pagar muy caro. Pero debe ser muy aburrido solo hacer lo posible, por eso hay que apostar a educar y a gobernar (aunque la última es la imposibilidad de otros). Arriesgarnos de verdad, no como esos que arriesgan todo para no arriesgar nada. Žižek habla de un riesgo hacia lo imposible, hacia lo Real, como la libertad en tanto corte radical en el tejido de la realidad, es decir, un verdadero riesgo, lo único que podría confrontar lo Real y hacer algo con eso.

## Referencias

- Castro, S. (2007). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro, S y Grosfoguel, R (comps). (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre.
- Fanon, F. (2001). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Grosfoguel, R. (2009). *Izquierdas e izquierdas Otras: entre el proyecto de la izquierda eurocéntrica y el proyecto transmoderno de las nuevas izquierdas descoloniales*. Tabula Rasa. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Central. Bogotá - Colombia. No.11: 9-29, julio-diciembre 2009.
- Hook, D. (2004). *Fanon and the psychoanalysis of racism*. In: Hook, Derek, (ed.) *Critical psychology*. Lansdowne, South Africa: Juta Academic Publishing.
- Hook, D. (2005). *A critical psychology of the postcolonial* [online]. London: LSE Research Online. Tomado de: <http://eprints.lse.ac.uk/950/1/Criticalpsychology.pdf>
- Hook, D & Parker, I. (2008). *Psychoanalysis and Social Psychology: Historical Connections and Contemporary Applications*. *Journal of Community & Applied Social Psychology* J. Community Appl. Soc. Psychol., 18: 91–95 (2008). Tomado de [http://www.discourseunit.com/publications\\_pages/parker\\_papers/2008%20JCASP%20Parker&Hook%20Intro.pdf](http://www.discourseunit.com/publications_pages/parker_papers/2008%20JCASP%20Parker&Hook%20Intro.pdf)

- Jiménez López, M (1920<sup>a</sup>). Algunos signos de degeneración colectiva en Colombia y en los países similares. En: López de Mesa, L (comp.): Los problemas de la raza en Colombia. Bogotá: El Espectador, pp. 3-39.
- Lacan, J. (2010). *El Seminario libro 20. Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1981). Apertura de la Sección Clínica. *Ornicar?* No. 3. Barcelona: Petrel.
- Laclau, E/ Mouffe, C. (2006). *Hegemonía y Estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Maldonado, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre. Pags 127 – 167.
- Martínez, F (1998). Apogeo y decadencia del ideal de la inmigración europea en Colombia, siglo XIX. *Boletín Cultural y Bibliográfico*. Número 44. Volumen XXXIV. Bogotá: Banco de la República. Tomado de: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/boletin/boleti1/bol44/bol44a.htm>
- Mignolo, W. (comp). (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, W. (2008). Walter Mignolo y la idea de América Latina. Un intercambio de opiniones. *Tabula Rasa*. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá - Colombia, No.9: 285-310, julio-diciembre 2008.

- Mouffe, C. (2009). En torno a lo político. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, A. (2000). "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina", en Lander, Edgardo (Ed) La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso.
- Sousa Santos, B. (2002). La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Stavrakakis, Y. (2007). Lacan y lo político. Buenos Aires: Prometeo.
- Zizek, S (2006). Arriesgar lo imposible, conversaciones con Glyn daly, Madrid, Trotta.
- Zizek, S. (2005). Bienvenidos al desierto de lo Real. Madrid: Akal.
- Zizek, S. (2003). La metástasis del goce Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad. Buenos Aires: Paidós.
- Zizek, S. (1992). El sublime objeto de la ideología. México: Siglo Veintiuno.



## Capítulo 2

*Lo político, el prójimo y el amor*



*Antes de la filosofía, un 'antes' que no es temporal, existen las verdades. Estas verdades son heterogéneas, y proceden en lo real independientemente de la filosofía (...). Los cuatro lugares plurales donde se apoyan esas verdades son la matemática, el poema, la [invención] política y el encuentro amoroso. Tales son las condiciones fácticas, históricas o prerreflexivas, de la filosofía.*

Alain Badiou. Condiciones

**E**n varios escritos y entrevistas el filósofo Alain Badiou ha comentado que hay que separar el amor de la política, ¡por supuesto! Pero lo que no se debe separar es el amor de lo político, aquel Real lacaniano en donde también se enlaza el amor, como propone el mismo Badiou. Imposible de domesticar y controlar, lo político se torna inefable, igual que el amor. En este punto adviene la teoría psicoanalítica, mostrando qué hacer con ese vacío de lo político y del amor, un saber

hacer sobre ellos. Toda conjetura es un indicio, una sospecha o un síntoma. La práctica psicoanalítica permite bordear ese vacío en donde emerge alguna posibilidad de creación que no sea la de completar al Otro, ya sea por medio del enamoramiento o de la política, opciones tan en boga en la actualidad y que son confundidas con lo político y el amor, vías que el psicoanálisis denuncia como disímiles.

En diciembre de 2015 Juan Carlos Monedero, uno de los fundadores del partido político español Podemos, lanzó en las redes sociales la siguiente frase: “Vamos a ganar las elecciones porque somos pueblo y sentimos como el pueblo. Somos, es nuestro secreto, una máquina de amor. Gracias Pablo”.



A quien agradece Monedero no es otro que Pablo Iglesias, líder de ese partido. Como dato anecdótico, ambos han sido docentes universitarios, provienen de una academia que se ha lanzado a hacer política, basados en lo político. Monedero escribe, en una nota publicada con el título “Amor, política y revolución (nota sobre una entrevista a Alan Badiou)”, referida a una entrevista del diario argentino *Página 12* en noviembre de 2010:

*En la situación de crisis y de desorientación actual lo más importante es guardar las manos sobre el timón de la experiencia*



*que estamos llevando a cabo, sea en el amor, en el arte, en la organización colectiva, en el combate político. Hoy, lo más importante es la fidelidad: en un punto, aunque sea en uno solo, hay que tratar de no ceder. Y para no ceder debemos ser fieles a lo que pasó, al acontecimiento. En el amor hay que ser fiel al encuentro con el otro porque vamos a crear un mundo a partir de ese encuentro. Claro, el mundo ejerce una presión contraria y nos dice “cuidado, defiéndase, no se deje abusar por el otro”. Con eso se nos está diciendo “vuelvan al comercio ordinario”. Entonces, como esa presión es muy fuerte, el hecho de mantener el timón hacia el rumbo, de mantener vivo un elemento de excepción, es ya extraordinario. Hay que pelear por conservar lo excepcional que nos ocurre. Después veremos. De esa forma salvaremos la idea y sabremos qué es exactamente la felicidad. No soy un asceta. No estoy por el sacrificio. Estoy convencido de que, si logramos organizar una reunión con obreros y ponemos en marcha una dinámica, si podemos superar una dificultad en el amor y nos reencontramos con la persona que amamos, si hacemos un descubrimiento científico, ahí empezamos a comprender qué es la felicidad. La felicidad es una idea fundamental. (Febbro, 2010).*

Fieles al acontecimiento, a lo excepcional, al amor con toda su dificultad; eso es hacer política desde lo político. En su libro *El gobierno de las palabras*, Monedero comenta que “Hay que sacar el amor de las revistas del corazón y de los programas rosa televisivos y devolvérselo a la política”, y retomando la mencionada entrevista de Badiou también dice: “El amor debe reafirmar su valor de ruptura (...) su valor revolucionario como nunca lo hizo antes (...) Debemos preservar la potencia subversiva del amor.” (Monedero, 2009). Para esto se necesita romper con esas lógicas rígidas de nuestra manera de hacer política: alianzas bu-

rocráticas que se sustentan con el famoso ¿cómo voy yo ahí?, que solo muestran las ruinosas prácticas de la conveniencia de unos pocos en contra de los demás; una política mercantilizada en donde todo acto político se compra o se vende. Es como si en política no hubiese cabida para el acontecimiento, para el amor, para lo Real de lo político.

Lo Real desde la teoría lacaniana puede comenzar a mostrarse desde la imposibilidad de la representación total. Existe una representación (Vorstellung) total imposible y en el lugar de esa falla aparece el significante, que viene a ser el representante de esa falta (el representante “Repräsentanz” de la “Vorstellung” (representación) que vienen a ocupar la función de representación de manera contingente y provisoria (significados). Esto es planteado por Lacan en la clase del 19 de mayo de 1965 del seminario 12: “Los problemas cruciales del psicoanálisis”.

El acto político consiste en nombrar esa falla, esa imposibilidad de representación total, seguir el recorrido significativo en cada sujeto, en las subjetividades de lo social, reconocer y nombrar la falla de lo político. La política belga Chantal Mouffe comenta que “lo político” es lo que marca las faltas de toda política que se pretende objetiva, es decir, capaz de administrar sin conflictos la complejidad de lo social:

*Por ‘lo político’ me refiero a la dimensión del antagonismo inherente a las relaciones, un antagonismo que puede tomar muchas formas y surgir en diferentes tipos de relaciones sociales. ‘La política’, por otro lado, indica el conjunto de prácticas, discursos e instituciones que procuran establecer un cierto orden y organizar la coexistencia humana en condiciones que son*

*siempre potencialmente conflictivas porque están afectadas por la dimensión de 'lo político'. (Mouffe, 2003, p. 101).*

Badiou, en un acto de amor sobre lo político, comenta que la verdadera política no representa nada, es un procedimiento de “irrepresentación”; y es en la medida en que escapa a la lógica de la representación que la política toca lo “real”. Para Badiou lo político se asienta justamente en la falta de un fundamento inalterable (ya sea racional, natural o divino) en cualquier orden social. La posición de Badiou obedece más a lo que Olivert Marchart llama pensamiento político posfundacional, donde además caben autores como Laclau y Mouffe, extrañamente no incluye a Zizek, pero al analizar a estos autores se evidencia que provienen directa o indirectamente de la teoría psicoanalítica lacaniana o usan esta teoría para sus conceptualizaciones en teoría política, rompiendo con las categorías tradicionales y convencionales que desafortunadamente en Colombia y otros países siguen imperando en los espacios académicos y universitarios.

*En cuanto diferencia, ésta no presenta sino una escisión paradigmática en la idea tradicional de política, donde es preciso introducir un nuevo término (lo político) a fin de señalar la dimensión «ontológica» de la sociedad, en tanto que política se mantuvo como el término para designar las prácticas ónticas de la política convencional (los intentos plurales, particulares y, en última instancia, fallidos de fundar la sociedad (Marchart, 2009, p. 19).*

Hay que aclarar que Badiou utiliza contrariamente a otros autores posfundacionales, en el decir de Marchart, los concep-

tos de política y político. Lo político para Badiou hace referencia a la política tradicional, racional, ordenada y regulada objetivamente; el concepto de la política designa la auténtica política, la de un acontecimiento excepcional que desestructura una institucionalidad social. Pero en este trabajo se seguirán usando los conceptos de lo político y política en contraposición a como los usa Badiou. Así, lo político se convierte en una de las formas de encuentro con lo Real (Stravakakis, 2007, p. 114). Y saber hacer con ese Real es nombrar su imposibilidad de llenarlo, completarlo, de ahí que otorgarle un lugar es una apuesta desde una práctica fundamentada en la teoría psicoanalítica, sostener ese vacío y ser fiel a sus consecuencias. Para Badiou los únicos actos susceptibles de producir verdades son el arte, la ciencia, la política y el amor. El acontecimiento, entonces, en su inconsistencia muestra el vacío o la nada de la situación.

Badiou expone que la política (lo político) no ha sido nunca más que la ficción donde lo político (la política) hace el agujero del acontecimiento (Badiou, 1990, p. 9) La condición para alcanzar lo político es a través del acontecimiento verdad; es por eso que el amor y lo político son actos de verdades. Pero las lógicas de la política en la actualidad parecen obedecer más a la gestión y la administración de lo público; el gobierno de las tres “E”: Eficacia, Eficiencia y Efectividad, se convierte en medida de todas las cosas. Surge la pregunta: ¿será que se pueden pensar unas políticas de Estado desde lo político y el amor?

Es difícil pensar una relación entre política y amor en Colombia, y mucho más desde una práctica que se fundamenta en la teoría psicoanalítica. Las prácticas políticas en este país parecen obedecer a intereses personales de los pocos que se

lucran de la cosa pública. Los cargos públicos son heredados por una clase dirigente que lo más arriesgado que propone es seguridad; al parecer lo que sí es seguro es que estos se siguen re eligiendo.

Ante el “nada se puede hacer” para cambiar la actual situación política en nuestro contexto, estos planteamientos podrían comenzar, como nos dice Badiou, a desmitificar la ficción de la política, que de cierta manera ha naturalizado y reificado una manera de hacer política desde el imperio de la trampa y los acuerdos privados de lo público; incluso se podría pensar en subvertir el orden del Estado. Lacan en el seminario 3, titulado *Las psicosis*, construye la siguiente frase: “El Otro debe ser considerado primero como un lugar, el lugar donde se constituye la palabra. El Otro es un lugar” (Lacan, 1986). La apuesta es desespacializar o deslocalizar ese lugar, ¿cómo?: agujereándolo. Este agujero en la teoría lacaniana hace referencia a otra sentencia “el Otro no existe”, el asunto es que ideológicamente queremos sostener a ese Otro por medio de una fantasía. Esa es la eficacia del Otro inexistente, a pesar de no existir constituye una fantasía social sobre él; incluso cierta tradición dentro de las ciencias políticas se ha construido negando esa negatividad (el otro no existe). La propuesta desde el psicoanálisis es crear nuevas positividades a partir de esa negatividad. Así como el síntoma, la política puede inscribirse como necesario allí donde la relación sexual no se puede escribir; algo que Lacan en el Seminario 23, trata de explicar del siguiente modo: “Es allí donde se revela el verdadero agujero. El verdadero agujero está donde se revela que no hay Otro del Otro” (Lacan, 2006, p. 132). La política desde lo político del amor es el correlato del agujero, la necesidad de que no cese la falla; lo que no cesa de escribirse viene de allí.

En el seminario 20 Lacan habla de lo contingente y lo necesario: lo contingente cesa de no escribirse y lo necesario no cesa de escribirse.

El desplazamiento de la negación, del cesa de no escribirse, tiende a desplazar la negación, al no cesa de escribirse. De contingencia a necesidad, este es el punto de suspensión a que se ata todo amor. Todo amor, por no subsistir sino con el cesa de no escribirse, tiende a desplazar la negación al no cesa de escribirse, no cesa, no cesará (Lacan, 2010, p. 175).

Existe un fracaso de la sexualidad: “no hay relación sexual” en lo concerniente al encuentro de dos sujetos y la sexualidad; la importancia del amor implicaría soportar la división irremediable, el desencuentro de esos sujetos y sus saberes inconscientes. El amor bordea la brecha de lo real. Cuando el amor como acontecimiento tiene lugar crea una cadena precedente que lo hace parecer inevitable, para Žižek es un plegamiento reflexivo: “aunque el pasado puro es la condición trascendental para nuestros actos, nuestros actos no sólo crean una realidad real nueva, sino que también cambian retroactivamente esa misma condición” (Žižek, 2014, p. 126 - 127).

El amor más allá de la ley entre lógica del Todo y del no-Todo. En nuestros contextos la política ha querido conducir a la homogeneidad y a la persecución mortífera de lo diferente; pretende la afirmación de partes indiscernibles, la lógica del no-Todo. Pero en la práctica política existe una especie de realismo post-ideológico que imposibilita vislumbrar el par “imposible-contingente”, donde no tiene cabida pensar que algo que no era posible ha sucedido de modo contingente. Este saber inauténtico está limitado al orden positivo del ser, es ciego a su vacío

estructural, mientras que la verdad comprometida permite una comprensión auténtica de la situación.

El amor permite soportar el encuentro contingente, el azar, y soportar este azar es convertirlo de contingente en necesario, el amor es una suplencia que se enlaza al otro por la vía del enlace entre el goce y el deseo. “Sólo el amor permite al goce condescender al deseo” (Lacan, 2013, p. 194). Hay que recordar que el goce es autista y el amor se hace de palabras, toca el cuerpo y se dirige al otro. En este punto se plantea un amor donde ya no se ama al otro imaginariamente en lo que me falta y el otro tiene, sino a la falta misma. Según Žižek un acontecimiento es el encuentro traumático con lo Real, y el resultado de ese encuentro (desencuentro) fallido es el *objeto pequeño a*, que no es otra cosa que la brecha entre el vacío de la cosa y el objeto contingente que la llena. El *objeto a* es una escisión y es lo casi imposible de reconocer, como el amor o lo político. Lo que la operación ideológica del capitalismo neoliberal hace es colocarlo como imposible de realizar, cualquier otro tipo de política que no sea la de los intereses y la gestión individual es impensable, concibiendo de igual manera al amor: todo tiene que dar una utilidad o un plus: el goce, si no, es una pérdida de tiempo. Incluso en estos tiempos es muy difícil plantear el ocio por el ocio, hasta el tiempo libre tiene que estar mediado por una serie de ganancias indirectas, invertir en el tiempo libre es el nuevo espacio para conquistar esas lógicas de la utilidad, por eso ante la pregunta ¿Para qué sirve el amor? Se debería contestar lo mismo que ¿Para qué sirve lo político?: para nada. No hay que confundirse, esta nada es lo que el mismo Žižek denomina “menos que nada”; este “menos que nada” es que existe algo en el nivel cuántico, una entidad negativa, de modo que hay que adicionar algo para tener nada.

Pero esta nada o menos que nada es creativa, un lazo social no se hace con una ganancia, un plus, se hace desde una sustracción, el *objeto a* es esa sustracción, eso que nos convoca del otro, es un resto, y provoca el lazo social, es la imposibilidad tanto del otro como mía de completarnos. Al contrario de lo que se cree, que aquello que nos convoca del otro es una completitud. El lazo social es producto de una falla o una brecha. Es por eso que ese lazo social no puede ser “una relación contractual; es, en primer lugar, una respuesta a algo que se sustrae, a algo que falla, a algo que no se deja atrapar.” (Aleman, 2008).

Hay que aclarar que esta propuesta de amor y de lo político no es una nueva versión de un capitalismo emocional, denunciado por autores como la socióloga Eva Ilouz o el filósofo esloveno Slavoj Žižek. Este plantea una crítica a esa postura política y emocional donde el otro no hace daño, relación denominada “tolerancia”, otro *light* en la línea del café descafeinado y la leche deslactosada. Ahora amor sin amor, sin riesgo, amor asegurado. Por eso pululan las aplicaciones para relaciones amorosas como *Tinder*. Para Žižek esta tendencia muestra una ideologización de las relaciones humanas y sociales, donde el sujeto sólo se relaciona con otro desde un lugar aséptico. Desde ese lugar subjetivo no comprometido con el otro es muy difícil proponer una apuesta político-amorosa, ya que esos sujetos están abocados a una especie de autorrealización individual, hedonista, donde el otro narcisistamente se convierte en un objeto para mi satisfacción. El amor narcisista que Freud comentaba en *Introducción al narcisismo*, o lo que la psicoanalista Colette Soler acuña con *narcinismo*, neologismo creado para designar a ese individuo de una actualidad que ha producido una nueva subjetividad capitalista neoliberal. Con esto nombra un “estado de la sociedad en que a falta de grandes causas que trasciendan al individuo, a falta de



solidaridad de clase, cada quien no tiene más causa posible que sí mismo” (Soler, 2011). Esta economía política produce un tipo de subjetividad precaria, una subjetividad consumista marcada por un goce de la inmediatez.

Lo que Žižek llama atravesar el “núcleo duro del sujeto”, acto que implica reconocer a lo Real del otro, más allá de lo imaginario de los vínculos establecidos por cierta tendencia psicológica a convertirlos en asertivas y habilidosas, es decir: un simulacro. Es ahí donde aparece el acto político. El amor para Žižek “es la reducción mínima del abismo entre nosotros y la mancha patológica del otro —su contacto real” (Žizek, 2005, p. 212). El amor como acto político es llamado así debido a que se realiza pese a todas las cosas que pueden salir mal. En el amor no hay distancias neutrales y objetivas —por eso en el ideal de ciencia no puede haber amor—, no existe temor de acercarse demasiado: “está listo para asumir el objeto amado en toda su realidad común y simultáneamente perseverar su estatuto sublime” (Žizek, 2005, p. 149). El problema de esa política de la gestión y la eficiencia es que trata de evitar ese contacto, todo se torna un juego de poderes mediado por una distancia protocolaria, incluso las famosas fotos de campaña política donde el candidato de turno sale retratado al lado de un niño, anciano o vulnerable, eso sí, no demasiado cerca ya que la política mediada por los asesores políticos recomiendan que exceder la cercanía puede ser peligroso y recomiendan el centro flexible, siguiendo el significante de Zygmunt Bauman, un centro líquido, al igual que el amor y la sociedad.

Ante la liquidez del amor, la política y los lazos sociales se crean una serie de normas y reglas que pretender ordenar esa liquidez, hacerla consistente. Manuales de convivencia por do-

quier, códigos deontológicos equívocamente llamados “códigos de ética”. Es llamativo que en las prácticas profesionales, sobre todo en las psi, cada vez aparecen más protocolos y guías para una supuesta atención adecuada, lo que demuestra su revés: en una práctica cada vez más inconsistente teóricamente y sin fundamento ético, el único faro debe ser una serie de reglas que permitan controlarla.

¿Por qué el tema de lo político y el amor en la práctica psicoanalítica? El inconsciente se le aparece a Freud cuando escucha a alguien, inconsciente es una relación y se produce en una relación, es por eso que para él toda psicología individual es de entrada psicología social. Lacan lo sabía al decir “el inconsciente es la política” en el seminario 14, *La lógica del fantasma* (Lacan, 1966-1967). La política está constituida por fantasmas, pero también por angustias. Este planteamiento se opone a unos ideales liberales que en la actualidad se han transformado en “neo”, que solo conciben cualquier lazo social como operación de decisiones individuales, de allí que el triunfo del *winner* y el “emprendedor” solitario, de quien se hizo solo: Gates, Zuckerberg, Jobs, Jack Ma. El rechazo de lo común o lo comunitario; de ahí que el comunismo, no como idea política sino como planteamiento de lo político, sea demonizado, Esto se evidencia en la puesta política del comunismo, de la Unión Soviética a Venezuela pasando por Cuba o Corea del Norte, que son mostrados como desastres que condujeron a millones de muertes; lo cual es cierto a medias. Pues casi nunca se muestran los desastres del capitalismo neoliberal, que ha producido muchas más muertes que los desastrosos ejercicios de la práctica del comunismo. El inconsciente, al ubicarse en el lugar del Otro, debe seguirse en todo discurso, en el orden de su enunciación; y como la política es un orden discursivo, entonces el inconsciente puede seguir-

se a través de las huellas, las marcas, los goces que circulan en ese orden político.

El psicoanálisis propone un cuerpo hablante (*parlêtre* o hablante-ser), por esos las estructuras sí bajan a la calle, como les decía Lacan a los estudiantes post mayo del 68, defendiendo la idea que ya había propuesto Foucault, no sólo bajan a la calle, son la calle, incluso pueden agrietarse como la calle misma. El inconsciente es la política, y lo que hay que averiguar es cómo se estructuran esas calles, los modos en que se constituyeron, cómo se ubican los sujetos allí, cómo esos sujetos hacen lazo; pero también cómo gozan: “mírenlos gozar”, dice Lacan en el seminario 17, *Reverso del psicoanálisis* (Lacan, 1992, p. 223). “Las estructuras sí bajan a la calle” —nos dice—: el acontecimiento aparece cuando ciertas lógicas sociales inventan algo inédito, otra forma de ver las cosas. Introduce ese punto imprevisible que los lenguajes dominantes y prevalentes no han dejado ver.

¿Y el psicoanálisis desde su práctica? La respuesta remite a la insistencia de la relación del sujeto del inconsciente en las construcciones ideológicas, pero también es el interrogante sobre un más allá de la gestión, el rencor, la venganza, el aprovechamiento personal de los recursos políticos. Algo que tiene que ver con un acontecimiento, que permita ver algo diferente a lo anterior. Desde la práctica psicoanalítica se podrían permitir unas condiciones políticas para que emerja una posibilidad —otra en la historia política.

Lacan dijo a su amigo el escritor Francois Cheng: “Querido Cheng, usted ha conocido una serie de rupturas en su vida, usted sabrá transformar estas rupturas en vacío mediador, actuando, lo que le va a permitir re enlazar su presente a su pasado y,

al final, usted estará en su tiempo.” (Cheng, 1992, p. 23). De eso se trata, de hacer lazo social. La dimensión de lo político permite que se vayan tejiendo lazos para facilitar la emergencia de nuevas subjetividades en nuestros contextos. La práctica psicoanalítica apostará a transformar esas rupturas en vacío mediador y en saber hacer, para que los sujetos re-enlacen el presente con el pasado para un futuro.

## **La insoportable proximidad del otro en el post conflicto**

Sobre el renombrado posconflicto en Colombia... acá se coloca entre comillas, en razón a tratar de poner un límite al sin fin de connotaciones de este acuerdo de finalización de un conflicto armado entre la guerrilla más antigua del continente y el Gobierno colombiano. Es mejor dejarlo entre comillas para no seguir incrementando el exceso de significación del proceso a lo largo de los últimos años. El tema que convoca este trabajo se sustenta en otro asunto concerniente a constituir al prójimo de este y los futuros posconflictos en Colombia.

Un estudio de Corpovisionarios entrevistó a 6.150 universitarios representativos de esa población en seis universidades del país, y concluyó que: “Entre los universitarios el rechazo a los reinsertados es mayor que el que registran encuestas con todo tipo de colombianos, y en las cuales el porcentaje de los que preferirían no tener como vecino a un desmovilizado es del 40 por ciento.” (El Tiempo, 2016).

Según algunos datos serían más o menos 7000 combatientes de las FARC que se desmovilizarían, y otras 10.000 personas que integran redes de apoyo, sumarían 17.000 personas vincu-

ladas al grupo armado. Más allá de esas cifras y las de la otra guerrilla (ELN) que quiere entrar en negociación, la pregunta sigue siendo: ¿podemos soportar la presencia de estos combatientes de las guerrillas en la vida civil? En otra encuesta realizada por el Observatorio de la Democracia de la Universidad de los Andes en 2013 mostraba que los colombianos: “No están dispuestos a cederle muchas cosas a la guerrilla, más de un 70% rechazaba la participación en política y alrededor del 50% decía que no aceptaría el resultado de las elecciones locales si las gana un desmovilizado.” (Semana, 2013).

Con los desmovilizados de las FARC surge el problema del otro: no hay garantías de lo que pueda suceder. En Colombia se ha justificado durante décadas algo ominosamente denominado “limpieza social”; tales justificaciones van desde que ese otro huele mal y ensucia el vecindario hasta que mete vicio o roba celulares. Cualquier razón justifica la eliminación de ese otro molesto e insoportable. En la misma lógica, en Facebook no se colocaron banderas de Ecuador por el terremoto de abril de 2016, ni por los niños de los departamentos colombianos de Guajira o Chocó, ni por cientos de miles de víctimas del conflicto armado en Colombia. Porque ejercemos la solidaridad y la tolerancia a distancia. Como dice el filósofo esloveno Žižek (2010), de cierta manera solo queremos otros descafeinados, soportables: un otro light.

Si un vecino necesita nuestra ayuda, no tratamos usualmente de ayudarlo o lo hacemos sin ensuciarnos mucho. Es más sencillo apiadarse de los famélicos niños de África o del niño sirio ahogado en playas griegas; pues están lejos y no nos tocan ni nos afectan. Esos niños, desde lejos, no van a afectar nuestra cotidianidad. Nos levantamos cada mañana para salir a conse-

guir el anhelado éxito, a ser los *winners* y los emprendedores que sostienen al mismo sistema que empuja a esos niños africanos o sirios a morir en las playas de Europa, o al hambre de los niños de la Guajira y el Chocó, dando apoyo incluso a las lógicas económico políticas que perpetuaron el conflicto armado en Colombia por más de medio siglo.

Esas condolencias por los otros lejanos no nos acercan a ellos; tampoco nos acercan a esos otros con los que nos encontramos cotidianamente, ni mucho menos los convertimos en prójimos. En la teoría psicoanalítica lacaniana el prójimo es un lugar: y el advenimiento del prójimo se presenta cuando ese otro es invocado:

*El mozo del bar que me ofrece café, en efecto puede funcionar como prójimo en la medida en que lo invoque como tal. También puede ocurrir que me sirva café y sea sólo el otro, ese otro a cuyo lado paso sin enterarme (...) Cuando decimos invocar al otro, nos referimos al otro real, ese que acude con sus tres registros, y al que convocamos al lugar de nuestra falla, desde nuestra falla para que responda como remedio y reparación. Precisamente allí reside la diferencia: no lo convoco desde mi falta, sino desde mi falla. (Vegh, 2001, p.43).*

Prójimo que adviene cuando ese otro es invocado por lo que no es (bueno, complaciente, hermoso) para ofrecerle lo que no se tiene: el perdón. A pesar de los múltiples hechos del conflicto armado en Colombia, al que durante décadas nos hemos visto trágicamente convidados, la experiencia del prójimo se hace más necesaria, contrario a lo que se suele pensar. Acercarse a ese otro históricamente molesto puede servir para reconocerlo como tal; en lugar de matarlo, aniquilarlo o exterminarlo. Esa

molestia, esa incomodidad y ese intento de alejarlo incentivan a borrar al otro a través del conflicto o la violencia. Pero hay que aclarar que alejar a ese otro no es solo un asunto individual: las lógicas económicas y políticas que conforman contextos como el colombiano, son excluyentes, segregativas, y no facilitan lugar a lo diferente en la constitución de lo propio, convirtiendo al otro en ajeno, inabordable e incluso enemigo.

Convertir al otro en enemigo se explica desde lo siniestro, que Freud nomina como lo conocido desconocido. Cuando el enemigo sirve como elemento que hilvana el espacio ideológico (el *point de capiton* lacaniano), convierte en único elemento a la multitud de oponentes políticos reales (Zizek, 2002). El enemigo se parece a nosotros, razón por la cual el mayor problema y la principal tarea de la lucha política es proveer y construir una imagen reconocible del enemigo, esquematizar su figura, dotándola de características concretas que lo hagan objetivo apropiado de la lucha y el odio: terroristas, inhumanos, bárbaros. Agamben (2006) designa como *homo sacer* (en su libro así titulado), establecer un dominio del cuerpo del otro por medio del decreto de un estado de excepción. El poder, en su sentido más brutal, es el poder total sobre el cuerpo del otro. Un orden jurídico bajo la forma de su exclusión, es decir, de la posibilidad absoluta de que cualquiera le mate.

El gobierno de la seguridad democrática, en la primera década de este siglo, convirtió al combatiente de las guerrillas en “terrorista”. Se trata del mismo hacer visible eso “invisible”, que el filósofo jurídico alemán Carl Schmitt ya había teorizado como el lugar del enemigo. Al parecer, el enemigo es ubicado en un “no lugar”. Así se convierte a ese sujeto no en criminal o alguien por fuera de la ley, sino en algo mucho más excluyente, se le

convierte en el enemigo excluido del escenario político. Una vez excluido de ese escenario, es ese otro con el que no se puede dialogar, concertar, negociar: la única opción es eliminarlo. Algo así como fue la disputa colonial acerca del alma de los indígenas y los negros; sin alma se colocaba al sujeto en una situación no jurídica, y su asesinato ni siquiera podía considerarse pecado. En su discusión con Bartolomé de las Casas, sobre las “justas causas de la guerra contra los indios”, Ginés de Sepúlveda justifica así el sometimiento de los indígenas:

*Con perfecto derecho los españoles ejercen su dominio sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales, en prudencia, ingenio y todo género de virtudes y humanos sentimientos son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, como gentes crueles e inhumanos a muy mansos, exageradamente intemperantes a continentales y moderados, finalmente, estoy por decir cuanto los monos a los hombres. (Ginés de Sepúlveda, 1941).*

Seis décadas después del viaje de Colón, Sepúlveda apela a cierta interpretación aristotélica y llega a decir que los indígenas son una especie de hombrecillos en los que solo hay vestigios de humanidad. Si trasladamos esa postura del siglo XVI a la actualidad podría pensarse que el lugar del indígena sigue siendo ocupado por el mismo indígena, pero transformado en campesino, guerrillero, trabajador, joven o cualquier ese otro que justifica su conquista, su sumisión o su aniquilamiento. No se reconocía en la colonia —ni ahora— que ese otro enemigo es una imagen de sí; por tanto, matar al otro es un acto suicida. El asunto es buscar en ese otro la pequeña diferencia que justifique su avasallamiento.



En Colombia tal aniquilamiento del otro también se dio con esa acción eufemísticamente denominada “falso positivo”, que no es otra cosa que la serie de ejecuciones extrajudiciales cometidas por agentes del Estado. Freud llamaba narcisismo de la pequeña diferencia a la obsesión por diferenciarse de aquello que es más familiar y parecido; esta pequeña diferencia se percibe absoluta y solo deja lugar a una dialéctica mortífera. La hostilidad con respecto al otro, que parece ser un obstáculo a los sentimientos de confraternidad, sería en la teoría lacaniana la oscura pasión del odio. Odio que se produce a nivel discursivo, en el orden del goce (más allá del principio del placer freudiano). Ese odio a lo cercano es, al final, odio a sí mismo, a eso que uno mismo no puede reconocer, y lo endilga entonces al otro que me priva de mi propio goce, que roba o usurpa mis bienes. Aquel que no me permite ser feliz o ser completo: pasión mortífera del narcisismo.

La diferencia, por la que el otro me parece oscuro e impenetrable, no es más que la negación de un saber sobre ese otro, y a su vez es la insistencia en que el Otro existe y está completo; ese Otro se completa con mi propia respuesta sobre lo diferente. Ese otro es diferente y por eso justifico mi accionar contra él. A su vez me reconozco en ese acto.

*Nunca seré capaz de dar cuenta de mí mismo frente al Otro porque ya soy no transparente para mí mismo, y nunca obtendré de él una respuesta plena a la pregunta “¿quién eres tú?”. Porque el Otro es un misterio también para sí mismo. Reconocer al Otro no es, por lo tanto, reconocerlo primordialmente o en última instancia en cierta capacidad bien definida (lo reconozco como... racional, bueno, digno de amor), sino*

*reconocerse en el abismo de su propia impenetrabilidad y opacidad. (Zizek, 2010, p. 187).*

Hay que reconocer al otro en esa opacidad, como dice Zizek, y así poder amar al prójimo como cosa traumática: él no es mi imagen en el espejo o el lugar de mi autorrealización. Debajo del prójimo mi *semblant*, mi imagen especular, siempre acechando el abismo de la Otredad radical, de una cosa monstruosa que no puede morigerarse. (Zizek, 2010, p. 192).

No hay intersubjetividad sin un mediador simbólico interpersonal, es necesario el tercero entre dos. El prójimo es necesario al orden simbólico, su ausencia lo hace monstruoso. Sin qué apunte nuestro intercambio cotidiano, simbólicamente regulado con los otros, nos encontramos en un universo chato y aséptico, donde los sujetos están privados de su presunción de pasión excesiva, reducidos a ser peones sin vida en el juego regulado de la comunicación. (Zizek, 2010, p. 194).

Hay dos propuestas en esa vía del reconocimiento del otro como prójimo. La primera, Levinas plantea una filosofía donde lo importante es el otro y la diferencia, un pensamiento que no comience con el yo (cartesiano) sino en el Otro; sin el que no somos nada; otro que no soy yo sino algo más allá de mí mismo: "Otro representa la presencia de un ser que no entra en la esfera del Mismo, presencia que lo desborda, fija su 'jerarquía' de infinito" (Levinas, 1977, p. 209). Ese Otro que no es igual a mí ni recíproco; incluso para Levinas ese Otro no es para conocerlo (cognoscitivamente), sino para responsabilizarme éticamente con él, acogerlo como infinito y trascendente, responsabilizarme de sus necesidades: el prójimo como visitante o extranjero, el "arribante" de Derrida.

La segunda es la que Ricoeur desarrolla en su texto *El socio y el prójimo* (2015). Más allá de una cognición sobre el prójimo plantea una praxis sobre él, un paradigma de acción. Trascendiendo toda categoría, rol o función social, el advenimiento del prójimo es acontecimiento, sin mediación de una institución. Contraria al lugar del *socius*, relación mediata, procedimental, jurídica, económica; la consideración del otro como prójimo nos obliga a romper con esas relaciones instrumentales. El tema del prójimo opera entonces una crítica permanente al lazo social: en la medida del amor al prójimo, el lazo social no es nunca lo bastante íntimo ni lo suficientemente vasto. El prójimo levanta la doble exigencia de la proximidad y de la lejanía.

Soy un agujero en el orden del ser y el otro también, Ninguno de los dos puede completar al otro, nadie puede ser la media naranja ni hay tal para cual. El otro no existe para satisfacerme ni yo para satisfacerlo a él. Para Badiou y para Žižek la transcendencia ética consiste en concebir a Dios sólo si se vence la tentación de degradarlo y usarlo para los propios fines. En el amor cristiano el ágape nos saca de ese circuito de intercambios, no se dirige al intercambio con el otro, a la justa medida; ya que nos propone amar a nuestros enemigos, a aquellos que nos han herido o nos han hecho daño. Introduce un elemento en ese amor (ágape): el perdón, un don que se entrega, pero no se pide ni se intercambia. Que el otro no responda a nuestro reconocimiento es imprescindible para que el prójimo advenga. Cuando el otro nos maltrata, lastima u ofende, lo real de la vida se afecta a tal punto que la vida se puede desanudar de lo imaginario del cuerpo y de lo simbólico de la muerte. “Como nos enseñara Heráclito y lo subrayaba Lacan, cuando la vida se afirma sin el límite de lo simbólico, conduce rápidamente a la muerte.” (Vegh, 2001, p. 148).

Al suspender el tiempo de los actos de rencor y venganza, y reconstruir una nueva relación, el perdón puede detener el ciclo repetitivo de ofensa-rencor-venganza, que al final solo mantiene un vínculo mortífero con el otro. Las marcas en el cuerpo, la culpa, el rencor, incluso el trauma, colocan al sujeto como objeto de goce a merced del otro (que es colocado como Otro). El síntoma como retorno de lo reprimido o como compulsión a la repetición nos muestra cómo el sujeto goza sin poder evitarlo, y en ese gozar, el sujeto se convierte en objeto de goce del Otro.

Contrario a las lógicas del odio, el rencor o la venganza surge el amor —las lógicas del amor— y en este punto el amor es riesgo, al igual que el prójimo. Evitar ese riesgo también implica evadir tanto al amor como al prójimo. El otro del posconflicto es riesgoso, así como el amor es azaroso, dice Badiou (2012) es una amenaza al mismo amor. Creo, en efecto, que liberal y libertario convergen en la idea de que el amor es un riesgo inútil. De un lado, una especie de preparado conyugal que continuará en la dulzura de la consumación; y del otro, acuerdos sexuales agradables y plenos de goce, gracias a una economía de la pasión. Desde este punto de vista, pienso realmente que el amor, en un mundo como el actual, se encuentra acorralado, asediado, y en este sentido, amenazado.

Es necesario reinventar el riesgo en contra de la seguridad y la comodidad es la propuesta de Badiou. Algo que va en contravía de políticas seguras y prósperas en nuestro contexto, además repensar el riesgo asegurado o privatizado, es el riesgo que implica un azar incalculable.

*Es en el amor donde el sujeto va más allá de sí mismo, más allá del narcisismo. En el sexo, a fin de cuentas, uno está en*

*relación con uno mismo en la mediación del otro. El otro te sirve para descubrir lo real del goce. En el amor, en cambio, la mediación del otro vale por sí misma. Y eso es el encuentro amoroso: uno parte al asalto del otro, a fin de hacerle existir con uno, tal como es. (Badiou, 2012, p.26).*

El amor se concibe como algo que no obedece al intercambio de ventajas, lo mismo que el encuentro con el prójimo, y eso es lo que no podemos soportar, ya que ese otro-prójimo no viene a satisfacer nuestras demandas, el amor no es un contrato. Levinas, Ricoeur y Badiou lo manifiestan de diferentes maneras, lo mismo que el encuentro con el prójimo. Si bien en vías casi opuestas, la teoría de Levinas y la de Badiou sobre el prójimo, pueden converger en este punto de la emergencia del otro. Los interrogantes sobre qué vienen a aportar los desmovilizados del pos conflicto, no tendría ninguna cabida acá, como tampoco nos vienen a quitar nada, la lógica del prójimo está regida por algo diferente a las reciprocidades, los intercambios, las completitudes. El pos conflicto y ese otro como prójimo no van a traer los paraísos perdidos, ni los supuestamente robados. De lo que se trata es de reconocer a ese prójimo como tal y tratar de constituirnos de otra manera para poder pensar un país diferente a los propios intereses personales, un país común con el otro.

## **La cuestión de lo político en la época de la negación de las pasiones**

El misterio del porqué en Perú se votó por Keiko Fujimori no puede limitarse a la falta de memoria de las poblaciones votantes; creo que hace falta un análisis más allá de esa explicación. En Colombia tenemos varios ejemplos: desde la elección y reelección de Uribe Velez, hasta el caso Peñalosa dos veces alcalde de



Bogotá, que pueden sumarse a esa lista de votaciones misteriosas. Este último tiene el antecedente de haber terminado su primer mandato con muy baja popularidad. “Peñalosa, al borde del hueco”, titulaba una nota periodística del 22 de noviembre de 1998, al final de su primera alcaldía. Llama la atención el índice de baja popularidad del alcalde, pero sobre todo que 72% de los encuestados manifestó que no votaría nuevamente por él: “Un sondeo hecho con el Opinómetro señala que el Alcalde no ha llenado las expectativas del 76,07 por ciento de los encuestados y el 72 por ciento no votaría por él de nuevo.” (El Tiempo, 1998).

La respuesta a tal interrogante tiene que ver con la identificación pasional de esos votantes, no con los candidatos sino con lo que representan esos candidatos. Para este análisis se necesitan teorías como la psicoanalítica, en un ámbito donde predominan las teorías que siguen sosteniendo la elección racional en relación a lo político.



Chanta Mouffe<sup>12</sup> ha planteado, a lo largo de los últimos años, que “las cuestiones políticas no son meros asuntos técnicos”. La democracia debe dar lugar al disenso y a la pasión. La teoría política tiene que hacer un viraje y considerar teorías que aborden precisamente eso que ella considera fundamental: las pasiones.

*El error del racionalismo liberal es ignorar la dimensión afectiva movilizada por las identificaciones colectivas, e imaginar que aquellas pasiones supuestamente arcaicas están destinadas a desaparecer con el avance del individualismo y el progreso de la racionalidad ... El papel que desempeña las pasiones en la política nos revela que, a fin de aceptar “lo político”, no es suficiente que la teoría liberal reconozca una pluralidad de valores y exalte la tolerancia. La política democrática no puede limitarse a establecer compromisos entre intereses y valores, o*

---

12 Filósofa y politóloga belga contemporánea. Profesora de teoría política en la Universidad de Westminster. Sus obras más reconocidas son: *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia* (1985), que escribió con Ernesto Laclau; *El retorno de lo político* (1993); *La paradoja democrática* (2000); *En torno a lo político* (2005).

*la deliberación sobre el bien común; necesita tener un influjo real en los deseos y fantasías de la gente. (Mouffe, 2008, p. 13).*

Lo importante son las pasiones, fantasías, identificaciones en lo político; por tanto, hay que aclarar qué es lo político. Lo primero es diferenciar lo político y la política, asunto que diferencian autores de las ciencias políticas como Mouffe (2009), Marchart (2009), Stravakakis (2007). Esta diferencia planteada anteriormente por Schmitt, a comienzos del siglo XX, y que siguieron Ricoeur, Nancy, Badiou, entre otros, a lo largo del siglo XX y el siglo actual. Mouffe, tomando el vocabulario de Heidegger, plantea esa diferencia ubicando lo político como lo ontológico y la política como lo óntico. Lo político tiene que ver con el nivel ontológico.

*Esto significa que lo óntico tiene que ver con la multitud de prácticas de la política convencional, mientras que lo ontológico tiene que ver con el modo mismo en que se instituye la sociedad... concibo lo político como la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas, mientras que entiendo a la política como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político. (Mouffe, 2009, p. 5-16).*

Para Marchart la diferencia entre lo político y la política tiene que ver con los planteamientos de un pensamiento político fundacional y posfundacional; el primer paradigma representado por el determinismo económico, el conductismo, el positivismo, el sociologismo, etc. El pensamiento posfundacional surge por fisuras del fundacionalismo. Marchart, al igual que Mouffe, considera lo político como ontológico y la política como óntico; la



puesta en marcha de las políticas convencionales –lo político– funda fallidamente la sociedad e indica la falla de aquello que siempre escapa a todo intento de domesticación política y social.

Vista desde la perspectiva de otras trayectorias teóricas, también cabría explicar la diferencia política, en un sentido spinoziano lacaniano, como el indicador de una causa ausente (una causa perdida) que solo está presente en sus efectos: algo cuya existencia es preciso dar por sentada debido a las fallas y brechas dentro de la significación política y social (Marchart, 2009, p. 19-20). Stavrakakis, desde la influencia del psicoanálisis lacaniano, comenta que la política no puede agotar lo político, así como la realidad no puede agotar lo Real. La política es idéntica a la realidad política y está constituida simbólicamente y soportada por la fantasía: “El hecho aquí es que la realidad política supone una cierta represión de la constitutividad de lo político. Implica un intento imposible de borrar la ontología política de lo social.” (Stavrakakis, 2007, p. 113).

Al intentar borrar la ontología de lo político también se intenta borrar las pasiones que consigo acarrea; pero negar las pasiones de la ontología de lo político no hace que estas desaparezcan: retornan desde lo Real y no podemos tratarlas porque no sabemos qué hacer con ellas. Pero esa imposibilidad puede convertirse en un momento de saber, un espacio para hacer caer los espejismos de una política totalizante y armoniosa.

Pero ¿qué son las pasiones? Para la teoría psicoanalítica están relacionadas con los afectos, o más bien: en el psicoanálisis, desde Freud, los afectos están relacionados con las pulsiones; y en la teoría lacaniana, con el goce. Hay que aclarar que los afectos poco o nada tienen que ver con las emociones, no son una

respuesta a algo exterior y atañen a la intimidad del sujeto. Estos afectos-pasiones se desplazan a través de los significantes, que según la teoría freudiana no pueden ser reprimidos; mas los significantes sí son objetos de represión. De ahí que una manifestación afectiva como la tristeza puede seguir siendo sentida como tal, aunque su representación sea reprimida; por eso no puede haber enlace entre un afecto (tristeza) y su representación.

La palabra pasión procedente del latín *pati*, *passio*, y del griego *páschein*, *pathos*, que significan “padecer”. Entendiendo la pasión como efecto del lenguaje sobre el cuerpo, el afecto se ubica como algo que sufre un sujeto desde el cuerpo pero que se estructura desde el lenguaje inconsciente.

La pasión parece ser un problema para el actuar humano y para lo político. Aunque esta tradición no comienza en Spinoza, él convierte el problema político en problema ontológico y ético, haciendo surgir una política de las pasiones. Para Spinoza la aporía de lo político estaba en no poder escapar a las pasiones no dominadas; plantea así una teoría política que no ignora las pasiones, más bien trata de entenderlas, modificarlas y utilizarlas en el desarrollo de la potencia de ser. Aunque su teoría de las pasiones tiene como salida una cuasi razón, esta sigue siendo un referente para la teoría psicoanalítica.

Sobre esto apuntan teóricos tan importantes para las ciencias sociales y humanas como Badiou, Butler, Žizek, Laclau o la misma Mouffe. Para Žižek, por ejemplo, lo que está en juego en el campo del discurso con la identificación socio-política es que estos discursos proporcionan a los sujetos una forma de goce. Tanto para Laclau como para Mouffe el asunto es cómo movilizar afectos en una dirección democrática, desde una política

contrahegemónica donde se utilicen de una manera diferente los afectos: “con el fin de generar una voluntad colectiva capaz de desafiar el orden existente. Eso es la movilización de las pasiones.” (2014, p. 12).

El individuo del neoliberalismo considera que su cuerpo le pertenece, pero es un cuerpo marcado por unas lógicas colectivas que lo impulsan a producir y consumir; que quiere satisfacerse tanto individual como socialmente; así sea apegado a ese “otro” político que viene a salvarle. Pascal había señalado que la gente no trata a una persona como rey porque sea un rey —más bien ocurre que esa persona aparece como rey porque la gente lo trata como tal.

El servilismo de nuestra democracia no solamente se explicaría por su dependencia a unas lógicas políticas neoliberales, lo que no deja de ser cierto. El asunto en ese mesianismo es cómo liberarse del poder seductor del enviado o mesías encarnado en el político de turno. Esto opera como un marco fantasmático para la obediencia. Se hace una promesa de completitud, y aparece un sujeto supuesto creer, y existe un otro que sabe cómo colmarme. En este punto somos dominados por una voz externa, la voz del líder político captando seguidores en nombre de la guerra, de las políticas conservadoras y el *statu quo*, desde el lugar del padre protector, colocándose en el lugar del Otro inexistente.

*No necesita leyes objetivas; su justificación es encarnar la unidad y la aspiración de la Nación, su voluntad de poder, su necesidad de espacio vital y de purificación racial. La vida, la fuerza, el poder, la sangre, el suelo... y la voz en continuidad con esta serie, la voz en vez de, en lugar de la ley. (Dólar, 2007, p. 144).*

La dimensión de la voz en la política es dar cabida al objeto voz, que en la teoría lacaniana es uno de los objetos o formas del objeto en relación al goce (pasiones); la voz como objeto se incorpora como pura orden desde el campo del Otro. Como no es localizable, esta voz puede ser asumida por otro, ubicado como líder político, y obligar la obediencia a su mandato. Por eso pensadores como Zizek o Ranciere, en contraste con Habermas, suponen que “la cuestión política no está en la vía de discusión racional entre intereses múltiples, sino que es la lucha paralela por conseguir hacer oír la propia voz y que sea reconocida como la voz de un interlocutor legítimo.” (Zizek, 2008, p. 26).

El cuerpo funciona como lugar de los afectos. El cuerpo es político y pasional, puesto que está atravesado por la angustia, el odio, la ignorancia y el entusiasmo, que son pasiones colectivas y, por tanto, políticas. Nuestras políticas no se sostienen por ideales kantianos racionales, deliberativos, equilibrados y neutrales; no hay Otro simbólicamente consistente y completo que puede identificar a cada miembro de la sociedad y nombrar a través de lo simbólico a todo el mundo. Ese parece ser uno de los errores de cierta izquierda latinoamericana que en los últimos meses ha visto como los líderes de izquierda dan paso a tecnócratas neoliberales. De Donald Trump en Estados Unidos a Jair Bolsonaro en Brasil, pasando por Macri en Argentina. Ante este resurgimiento de la derecha política en Latinoamérica y el mundo surge la pregunta: ¿por qué las pasiones de derecha dominan el panorama político mundial? Los límites parecen diluirse cada día, más allá que algunos de estos políticos de extrema derecha crean que esos límites que sustentaban su mundo ha sido amenazado por unas políticas progresistas, que en Brasil se traducen en Lula da Silva o Dilma Rousseff; en Estados Unidos, por Obama; o en Argentina, por los gobernantes Kirchneristas. En

Colombia es tanta esa paranoia contra toda política progresista que han convertido a Juan Manuel Santos en una figura equiparable al Che Guevara. No se dan cuenta de que los responsables de los límites de su mundo “seguro” derechista, tradicional y conservador está en lo mismo que defienden: las políticas capitalistas neoliberales. Es tanta su ignorancia política que en vez de apagar el fuego le echan gasolina.

Líderes han surgido debido a las pasiones de cierta manera negadas por las políticas de izquierda que se apoyaban en un cambio de conciencia desde lo racional; creían que el asunto era más de conocimiento y razón; que la transformación social vendría sola. Pero la obediencia a esas figuras que prometen paraísos perdidos no se impide por conciencia o conocimiento; la obediencia o la resistencia no son actos intelectuales. Como dice Zizek en un artículo de marzo de 2016 titulado: “Insoportable levedad de la vulgaridad”.

*El verdadero problema reside en la debilidad de la posición moderada racional en sí misma. El hecho de que la mayoría no pueda ser convencida por el discurso capitalista racional y esté mucho más inclinada a apoyar una postura populista y anti-elitista no tiene que descontarse como un caso de primitivismo de clase baja: los populistas detectan correctamente la irracionalidad de este enfoque racional; está plenamente justificado que su rabia se dirija a instituciones sin rostro que regulan sus vidas de una manera nada transparente (Zizek, 2016).*

Las reelecciones o las “nuevas” elecciones no obedecen a decisiones racionales y conscientes. Esas reelecciones se parecen a lo que plantea el psicoanálisis cuando dice: “cuanto más obedezco más culpable me siento”. Un asunto superyoico, y por

tanto concerniente al goce que ordena gozar. Cuanto más parece que los gobernantes nos causan malestares es cuando más votamos por ellos. Las pasiones son el sostén de esos discursos, y esa es su materialidad en el campo discursivo.

Mucho se ha dicho sobre las razones en las que estamos políticamente y socialmente. Hay toda una tradición de investigación y diagnósticos de la violencia, del desplazamiento, de la pobreza, etc. Y no es que esos diagnósticos no sean necesarios, el problema es que esos diagnósticos en muchas ocasiones no pueden dar cuenta de las pasiones, de lo Real. Hobbes decía que no se podía comprender la estructura del vínculo social, la tensión social, sin comprender cómo circula un afecto en la vida social, y ese afecto-pasión es el miedo. En la época de la negación de las pasiones de lo político, parece que la única opción política es el miedo, la política de la manipulación de las poblaciones (miedo a la guerrilla, a la desestabilización económica, al desempleo, etc.). Así, las poblaciones se gobiernan desde el miedo. Una forma de poner un límite a esa Bio-política pos-política (Zizek) del miedo es introducir la dimensión de las pasiones de lo político en la política. Reconocerlas, nombrarlas en ese lugar en que algunos quieren dejarlas, un lugar innombrable. Nombrarlas no desde la razón sino desde una postura teórico práctica que permita un análisis crítico de lo político y la política de las pasiones. Frente a las pasiones hay que tomar la misma posición que frente a las pulsiones freudianas, sobre la pulsión de muerte: no hay maneras de resolverlas, solucionarlas o superarlas, y mucho menos de abolirlas. Solo se puede articular un modo de hacer políticas con ellas.

## Bibliografía

- Agamben, G. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre Textos.
- Aleman, J. (2008). Mesa redonda: El Lazo y el Síntoma. *Virtua-  
lia* No 19. Consultado el 15 de septiembre de 2016. Disponi-  
ble en: [http://virtualia.eol.org.ar/019/template.asp?dossier/  
aleman.html](http://virtualia.eol.org.ar/019/template.asp?dossier/aleman.html)
- Badiou, A. (2012). *Elogio al amor*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2003): *Condiciones*, México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (1990). *¿Se puede pensar la política?* Buenos Aires:  
Nueva Visión.
- Cheng, F. (1992). El doctor Lacan en lo cotidiano. *Uno por Uno*  
Nº 25/26. Buenos Aires. Marzo-abril 1992.
- Dólar, M. (2007). *Una voz y nada más*. Buenos Aires: Manantial.
- El Tiempo. (2016). Universitarios toleran menos a desmovili-  
zados que a homosexuales. *El Tiempo*. Publicado el 28 de  
abril de 2016. Consultado el 1 de mayo de 2016. Disponible  
en: [http://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/  
reintegracion-de-desmovilizados-universitarios-tole-  
ran-mas-a-los-homosexuales/16576524](http://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/reintegracion-de-desmovilizados-universitarios-tole-<br/>ran-mas-a-los-homosexuales/16576524)
- \_\_\_\_\_. (1998). Peñalosa, al borde del hueco. *El Tiempo*.  
Publicado el 22 de noviembre de 1998. Consultado el 10 de  
mayo de 2016. Disponible en: [http://www.eltiempo.com/  
archivo/documento/MAM-846605](http://www.eltiempo.com/<br/>archivo/documento/MAM-846605)
- Febbro, E. (2010). La felicidad es una idea fundamental. Dia-  
logo con el filósofo Francés Alain Badiou. *Página 12*. 6 de  
noviembre de 2010. Consultado el 29 de mayo de 2016. Dis-

- ponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/especiales/subnotas/156370-50184-2010-11-06.html>
- Ginés de Sepúlveda, J. (1941). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, J. (2013). *El seminario 10. La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2010). *El Seminario 20. Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2006). *Seminario libro 23. El Sinthome*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1992). *El seminario 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1986). *Seminario libro 3. Las psicosis*. Buenos Aires Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1964- 1965). *Clase del 19 de mayo de 1965. Problemas cruciales del psicoanálisis*. Inédito.
- \_\_\_\_\_. (1966 - 1967). *La lógica del fantasma. Clase 10 de mayo de 1967*. Inédito.
- Levinas, E. (1977). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE
- Monedero, J. (2009). *El gobierno de las palabras. Política para tiempos de confusión*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, C. (2008). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (2003). *La Paradoja Democrática*, Barcelona: Gedisa, 2003
- Página 12. (2014). *Afecto, pasiones y democracia. Página 12*. Publicado el 12 de septiembre de 2014. Consultado el 15 de



- mayo de 2016. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/universidad/10-255123-2014-09-12.html>
- Ricoeur, P. (2015). *Historia y verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Semana (2013). Las contradicciones de los colombianos frente al proceso de paz. *Revista Semana*. Consultado el 22 de abril de 2015. Disponible en: <http://www.semana.com/especiales/contradicciones-colombianos-proceso-paz/index.html>
- Spinoza, B. (1986 a). *Tratado político*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_. (1986 b). *Tratado teológico-político*. Barcelona: Altaza
- Stavrakakis, Y. (2007). *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Vegh, I. (2001). *El prójimo. Enlaces y desenlaces del goce*. Buenos Aires: Paidós.
- Zizek, S. (2016). Insoportable levedad de la vulgaridad. *El Mundo*. Publicado el 4 de marzo de 2016. Consultado el 16 de mayo de 2016. Disponible en: <http://www.elmundo.es/opinion/2016/03/04/56d88471ca4741f30e8b4577.html>
- \_\_\_\_\_. (2014). *Acontecimiento*. Madrid: Sexto Piso.
- \_\_\_\_\_. (2010). Prójimos y otros monstruos: un alegato en favor de la violencia ética, en: Reinhard, K; Santner, E; Zizek, S. *El prójimo. Tres indagaciones en teología política*. Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_. (2008). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.
- \_\_\_\_\_. (2002). ¿Estamos en guerra? ¿Tenemos un enemigo? *The London Review of Books*, vol. 24, núm. 10, 23 de mayo de 2002.





## **Capítulo 3**

*La ideología y el Otro del mercado*



*Un aparente estancamiento del tiempo histórico donde las cosas son como son, como fueron ayer y como serán mañana. Sólo la presente cuenta, por el estrechamiento forzoso de las posibilidades de vida. Sin memoria histórica ni proyecto de vida, se diría que a los pueblos latinoamericanos no les queda más perspectiva que la aceptación fatal de sus destinos*

Ignacio Martín Baró. *El Latino indolente*

## **Acción e ideología en Martín Baró**

¿Por qué un autor como Ignacio Martín Baró puede ser útil para el análisis de ciertos fenómenos sociales en la actualidad? El epígrafe precedente lo explica por sí mismo: el fatalismo sigue funcionando, incluso en el positivismo ingenuo, su supuesto contrario. Fatalismo, conformismo y positivismo ingenuo se mezclan en ciertos contextos para terminar en que no cambia

nada, se deja que las cosas sigan iguales y que todo siga funcionando del mismo modo. Peor es que la disciplina psicológica y otras disciplinas sociales —como denunciaba Martín-Baró en el escrito citado— han contribuido y siguen contribuyendo a naturalizar o normalizar dominaciones, obediencias, elecciones, motivaciones, sentimientos, imaginarios e identificaciones, entre otros comportamientos que en vez de liberar encadenan u oprimen<sup>13</sup>.

El problema es que para desarrollar prácticas liberadoras desde la psicología se requiere primero “una liberación previa de la psicología, y esa liberación sólo llega de la mano con una praxis comprometida con los sufrimientos y esperanzas de los pueblos latinoamericanos” (Martín-Baró, 2006, p. 14). En Colombia<sup>14</sup> el escollo más grande se encuentra precisamente ahí: en las últimas décadas se ha consolidado y hegemonizado una práctica psicológica que se pretende neutral, objetiva, liberal, aséptica, científica o lo que Martín-Baró llamaba mimetismo cientista, ubicándola como una de las “tres principales causas de la miseria histórica de la psicología latinoamericana”, que él relacionaba con el seguimiento ciego del ideal de la psicología en Estados Unidos, una psicología volcada a las ciencias naturales, a la que los psicólogos en Latinoamérica corrieron a prestarle su “bagaje conceptual, metodológico y práctico” (Martín-Baró, 2006, p. 8)<sup>15</sup>.

---

13 Hay que entender que la liberación que Baró se propone desarrollar desde la psicología no es un término metafísico, al contrario, se refiere a prácticas concretas psicológicas de liberación personal y social.

14 No se comenta sobre otros países o contextos por desconocer las praxis psicológicas en ellos.

15 No hay que olvidar que en las últimas décadas en Colombia los precursores de la psicología fueron formados en escuelas psicológicas norteamericanas. Todavía en la actualidad, las facultades de “élite” de psicología en Colombia tienen como mira los Estados Unidos, y en menor medida: Inglaterra o Australia, es allá, donde “mejor” se forman sus docentes y estudiantes.

Esta supuesta neutralidad científica es lo que se podría llamar ideología, la psicología como ideología no sólo es un tema abordado por Martín-Baró; ya otros autores (Braunstein, 2003 1998) habían abordado dicho tema. En este punto lo ideológico de la psicología como disciplina tiene que ver con una práctica que se ha orientado a satisfacer fundamentalmente los intereses de la clase social dominante, legitimando el orden social imperante “mediante el encubrimiento de una radical desigualdad entre clases” (De la Corte, 2000, p.445).

Aunque Baró fundamenta su concepción de ideología desde una postura marxista de falsa conciencia o de encubrimiento, esta postura no deja de ser interesante para la psicología, porque en ella se pueden analizar valores, ideas, normas que regulan la vida social, regulación a la que la psicología tendría que poner énfasis para lograr eso que Martín-Baró denominó “desideologización” o quiebra ideológica desde la psicología. La de ideología se convierte en Martín-Baró en la categoría más importante para el análisis desde la psicología social: “podemos proponer una definición más significativa de la psicología social como el estudio científico de la acción en cuanto ideología” (Martín-Baró, 2010, p. 17).

Según Martín-Baró, influenciado en ese momento por Althusser, la “acción ideológica” es el punto importante para analizar. Hay que recordar que para él el objetivo de la psicología es analizar la acción y no la conducta<sup>16</sup>, entendiendo por acción la significación. Esta ideología–acción (significado–sentido) funciona como mediación en las formas concretas de vivir, pensar

---

16 La crítica de Martín-Baró a la conducta no es otra que la crítica a describir solo lo “externamente verificable” sin tener en cuenta lo que causa esa externalidad.

y sentir de las personas: “la ideología es un elemento esencial de la acción humana ya que la acción constituye por referencia a una realidad significada y ese significado está dado por unos intereses determinados” (Martín-Baró, 2010, p. 17).

El análisis de la ideología, según Martín-Baró, sirve para replantear términos clásicos en la psicología como: percepción y actitudes. En el tema de la percepción, considerar la ideología sería estudiar “las fuerzas sociales que llevan al individuo a captar de una u otra manera la realidad” (Martín-Baró, 2010, p. 19). Desde este planteamiento un autor como Slavoj Žižek podría tomar la posta de Martín-Baró y sus planteamientos desde la psicología de la liberación.

## **Martín-Baró y Žižek, ideología y defensa de las causas perdidas**

*La psicología social se convirtió así en una rama de las ciencias sociales en la que se multiplicaron indefinidamente los modelos de corto alcance, las teorizaciones referidas a casos específicos, pero donde brillan por su ausencia teorías ambiciosas que ofrecen visiones globales de la realidad psicosocial.*

Ignacio Martín-Baró. *Acción e ideología, Psicología social desde Centroamérica.*

Al igual que Martín-Baró, el filósofo Slavoj Žižek cree que la categoría de ideología sirve para analizar la funcionalidad de ciertos lugares de enunciación cuando se legitiman. En este punto no importa si el enunciado es falso o verdadero, sino qué es lo que legitima, pero, sobre todo, cómo es legitimada esa enunciación desde lógicas de dominación:



*Lo que realmente importa no es el contenido afirmado como tal, sino el modo como este contenido se relaciona con la posición subjetiva supuesta por su propio proceso de enunciación. Estamos dentro del espacio ideológico en sentido estricto desde el momento en que este contenido —“Verdadero” o “falso” (si es verdadero mucho mejor para el efecto ideológico)— es funcional con respecto de alguna relación de dominación social” (Zizek, 2008, p. 15).*

Esa funcionalidad estructura la realidad, claro está, una realidad fundamentada ideológicamente y en donde el sujeto también es estructurado; por tanto, el sujeto solo podrá percibir una realidad desde las mismas lógicas que lo estructuran a él y a su realidad. Todo análisis psicológico tiene que partir de esas lógicas que estructuran la realidad y a los sujetos inmersos en ella: lo importante no es descubrir esas lógicas ideológicas —labor que puede resultar ineficaz e inútil—, sino mostrar cómo se forman dichas lógicas. En este sentido, Zizek se vale del método psicoanalítico sobre la interpretación de los sueños, que consiste en interpretar no lo oculto (lo latente) del sueño, sino interpretar los mecanismos que han producido el sueño, las lógicas del sueño<sup>17</sup>.

Para Zizek el psicoanálisis freudo-lacaniano es una teoría que se encarga no de lo oculto o lo profundo<sup>18</sup>, sino de la super-

---

17 Para Freud (1981) existían dos mecanismos del inconsciente: la condensación y el desplazamiento. El psicoanalista francés Jacques Lacan (1997) los desarrolló desde una influencia lingüística (Román Jacobson) como metonimia y metáfora.

18 Lo curioso de este asunto es que para muchas personas el psicoanálisis se relaciona o se asocia con una psicología profunda: nada más contrario al psicoanálisis, ya que Freud siempre se encargó de mostrar lo inconsciente —su descubrimiento primordial— en la superficie, en lo cotidiano, en el chiste, en los sueños, en el lapsus, en el síntoma.

ficie inconsciente. Lo ideológico está ahí, no oculto, de pronto invisible gracias a la misma operación ideológica. Que el síntoma esté en la superficie, acerca a la lectura psicoanalítica-marxista-hegeliana que realiza Zizek de la ideología, a la concepción de ideología realizada por Martín-Baró en su propuesta de una psicología de la liberación desde una praxis. Muestra que hay que analizar la ideología como la lectura psicoanalítica de síntomas<sup>19</sup>, a través de eso que no funciona: “descubrir la tendencia no confesada del texto oficial a través de sus rupturas, sus espacios en blanco y sus deslices” (Zizek, 2008, p.17). Eso que no funciona, es lo que se excluye; y retomando una categoría marxista, eso que se margina es el proletariado. En la psicología de la liberación propuesta por Martín-Baró eso excluido se puede ubicar en los dominados y oprimidos:

*El reto de la psicología latinoamericana no es, entonces, volverse socialmente relevante; el reto lo constituye más bien orientar su potencial influjo social a atender de manera prioritaria o preferencial los intereses de los grupos dominados, los problemas de las mayorías populares. (...) La relevancia social se cifrará en atender a quienes han quedado marginados del progreso social y del bienestar superior que históricamente ha ofrecido la psicología. (Martín-Baró, 2002, p. 76).*

Lo importante de la introducción de la categoría de ideología, tanto para Martín-Baró como para Zizek, es que para el primero se trata de constituir una praxis liberadora que permita a los sujetos oprimidos y dominados liberarse de las lógicas (ideológicas) que han ayudado a construir esas opresiones; y para

---

19 Marx, según el psicoanalista Jacques Lacan, inventó el síntoma que después Freud va a fundamentar a través del psicoanálisis (Zizek, 1992).

Zizek, atravesar la fantasía ideológica social, lo que en términos lacanianos quiere decir: destituir al Otro, y a cualquiera que se quiera colocar en ese lugar desde el lugar del amo, exigiendo obediencias, sumisiones, dominaciones. La destitución del Otro traería la destitución ideológica que causa la negación de todo antagonismo social, de toda diferencia, la necesidad de la exclusión y sus excluidos. Para liberarnos no necesitamos de la dominación del otro, por esa vía se abre una posibilidad de lo social, y, por tanto, de nosotros mismos.

Por todo lo anterior, en cualquier propuesta actual el análisis de la ideología es pertinente; más en contextos donde lo ideológico ha constituido y sigue constituyendo realidades sociales. Martín Baró así lo creía, esa era la tarea de su psicología social de la liberación: hacerse cargo de esas realidades ideológicas sociales, desde una teoría para una praxis.

## El Otro y el mercado

*¿Cómo volver, si no es con un discurso especial, a una realidad prediscursiva? Este es el sueño, el sueño fundador de toda idea de conocimiento. Pero es igualmente lo que ha de considerarse como mítico. No hay ninguna realidad prediscursiva. Cada realidad se funda y se define con un discurso.*

Jacques Lacan, *Seminario 20. Aún.*

En la campaña presidencial de Colombia para elegir presidente 2010–2014, el candidato ganador llegó a decir que él siempre se había definido a través de la tercera vía, que para él mismo resumía lo siguiente: El mercado hasta donde sea posible, el Estado hasta donde sea necesario. En esa frase hay varias ilusio-

nes: creer que el mercado tiene límites y se autorregula (Hayek, 2006), y creer que el Estado podría hacer una labor de acompañamiento —lo menos posible— a esos límites como de garante de esa autorregulación<sup>20</sup>.

Esta creencia sustenta la “mano invisible” que Smith ya había trabajado en el siglo XVIII, y que Hayek fundamenta desde el “orden espontáneo”, lo cual deja lugar a pensar que los economistas<sup>21</sup> creen en cosas que no ven (la mano invisible); que en psicoanálisis se llamarían fantasmas inconscientes que estructuran una realidad. La diferencia es que los economistas creen que esta realidad estructurada por el capitalismo es inmodificable<sup>22</sup>.

Aunque parezca imposible, sí se puede pensar en cambiar esa realidad económica política, una realidad basada y definida por el discurso, soportada por las fantasías imaginarias; por lo tanto, la realidad política también sería constituida por lo simbólico e imaginario: “La política es idéntica a la realidad política y la realidad política, como toda realidad, está, primero, constituida en el nivel simbólico, y segundo, soportada por la fantasía.” (Stavrakakis, 2007, p. 112).

Son necesarias conceptualizaciones desde el psicoanálisis que aborden esa realidad; el psicoanálisis puede fundamentar una teoría política. Una de las herramientas teóricas de gran ayuda para tal efecto es la triada lacaniana: Real, Simbólico e

---

20 Hayek supone que el mercado por sí solo es lo suficientemente inteligente para asignar de la manera más eficiente todos los recursos, es decir la mano invisible.

21 El Presidente de Colombia (2010-2014) estudió economía, por tanto, es considerado un economista.

22 Creer que el capitalismo siempre estuvo y estará para siempre.

Imaginario. Tener en cuenta esta triada puede servir para analizar la diferencia entre política y lo político.

Para autores como Chantal Mouffe, la diferencia se puede ubicar en lo político y la política: “Concibo lo político como la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas, mientras que entiendo a la política como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la existencia en el contexto de conflictividad derivada de lo político.” (Mouffe, 2009, p. 15). Para Mouffe, la política tiene que ver con el nivel óntico, y lo político con el nivel ontológico. La realidad política es un intento imposible de borrar la ontología de lo político, negar lo político no la hace desaparecer: “Lo político se convierte en una de las formas de encuentro con lo real. El Campo de la construcción social y la realidad política es el campo que intenta la simbolización de este real.” (Stavrakakis, 2008, p. 114).

La teoría política procura elevar el síntoma social, lo excluido, a una verdad universal (dignidad de la cosa lacaniana), un saber hacer sobre el síntoma, para un viraje no hacia el goce — que conlleva posiciones identitarias— sino hacia lo que Freud llamaba “sublimación”. Toda intervención política debe apuntar al goce, a lo real lacaniano que estructura lo imaginario (realidad–fantasía) y lo simbólico (social).

La cultura popular viene a decir algo específico de eso político: Slavoj Žižek (1994) es uno de los investigadores que más acuden a la cultura popular para explicar sus tesis. Para este autor la cultura popular es eminentemente política, llegando a afirmar que bajo la excusa del entretenimiento se apuntan los más profundos temas políticos dentro del contexto de Colombia.

## Lo ideológico de la unidad y caudillismo en Colombia

*Estaban absolutamente seguros de que nunca moriría, debía ser eterno (y por supuesto inmortal) aquel hombre que había gobernado sin interrupción de pensamiento por incontables años.*

Gabriel García Márquez, *El otoño del patriarca*.

Un sentimiento de unidad ronda a los colombianos en los últimos años; incluso en la campaña presidencial para el periodo 2010-2014, el significante de unidad nacional estuvo en la campaña ganadora: “unidos como debe ser”. Este sentimiento de unidad se venía gestando desde hacía varios años, sentimiento que se contrapone a una serie de sentimientos que atravesaron a los colombianos durante décadas: inseguridad, miedo y temor frente a los diferentes actores armados, además de incertidumbre económica. Esos miedos ya existían en Colombia, sobre todo en las dos últimas décadas, a causa de los ataques de los grupos ilegales armados y del narcotráfico —que en últimas terminaron siendo los mismos—. Pero este miedo fue recogido por una política que ganó la Presidencia por dos periodos consecutivos (2002-2010), que se dio en llamar “seguridad democrática”. Ante la Asamblea General de las Naciones Unidas en 2002 el entonces presidente dijo: “El objetivo central de nuestra política de Seguridad Democrática es rescatar el imperio de la Ley”. Para ello los caballitos de batalla eran “enfrentar la violencia” y “derrotar el terror”, claro está, como se ha hecho siempre: con más violencia y más terror.

La política del riesgo, de la amenaza y del miedo, no es nueva ni tampoco es invento del gobierno Uribe; esta política se desarrolló a través de los medios de comunicación después de los

ataques del 11-S en Estados Unidos. En Colombia, los medios de comunicación empezaron a generar un ambiente de miedo y culpa bajo la cobertura del terrorismo, como si antes no hubiesen ocurridos atentados terroristas en el país. Durante mucho tiempo los atentados de los grupos armados en Colombia no fueron sentidos como amenazas sustanciales, porque eran vivenciados como hechos aislados, sobre todo en las ciudades. Pero esta situación cambió tras los atentados terroristas de Nueva York y Madrid, se comenzó a “visibilizar” a los peligrosos: los terroristas. Esto fue aprovechado por el discurso de un gobierno que quería erradicar un “mal”: la violencia guerrillera. Un mal personificado, un síntoma que durante décadas no había podido eliminarse.

Aunque la guerrilla colombiana es causante de la violación de muchos derechos civiles, como ataques a poblaciones, secuestros y extorsiones, tampoco hay que olvidar que estas violaciones son consecuencia de la escalada de un conflicto que no ha podido solucionarse a través de otras vías, es decir, por el fracaso de soluciones negociadas. En los últimos años las políticas de Estado usaron la política del miedo como recurso de protección-dominación. De ahí podría partir cualquier análisis sobre la gran aceptación de una política que quiere proteger al ciudadano del “peligro” o con el término actualmente difundido desde el gobierno de Estados Unidos: la “amenaza terrorista”. Promulgada así por el gobierno colombiano: “En Colombia no hay conflicto armado, en la patria hay una amenaza terrorista”.

Paul Virilio denomina a esta manera de gobernar: la democracia de la emoción. Basada en una política del miedo y difundida a través de los medios de comunicación, propaga un pánico que anula la reflexión y fortalece las demandas de emo-

ción colectiva que estandariza la opinión pública. La popularidad del gobierno de la seguridad democrática llegó al 80%, según los medios de comunicación. ¿Qué es esta opinión pública sostenida por los medios de comunicación? En un excelente artículo, Elisabeth Noelle-Neuman (1995) comenta que la opinión pública: “es el resultado de la interacción entre los individuos y su entorno social, para no estar aislado, un individuo puede renunciar a su propio juicio. Este temor al aislamiento es parte de todos los procesos de O.P.” El problema de la opinión pública es que silencia todo aquello que puede disidir, es decir, toda aquella expresión contraria al público en general; entre mayor sea la opinión pública, menos espacio quedará para el pensamiento diferente:

*Basándonos en el concepto de un proceso interactivo que genera una “espiral” del silencio, definimos la opinión pública como aquella que puede ser expresada en público sin riesgo de sanciones, y en la cual puede fundarse la acción llevada adelante en público. (Noelle-Neuman, 1995, p. 223).*

Según esto, existe un estrecho vínculo entre opinión pública, sanción y castigo. La opinión pública es la opinión dominante que impone una postura y una conducta de sumisión, fortaleciendo “la espiral del silencio”, y los medios son los que crean esta opinión pública, desencadenando la sumisión o el silencio. Sumisión, dominación, dos palabras que remiten al fenómeno del caudillo. Para Javier Ocampo, el caudillismo es heredero en primer lugar del individualismo español que se proyectó en América a través del conquistador, el encomendero y el hacendado; en segundo lugar, del personalismo, los caciques indígenas, y en tercer lugar del paternalismo. No por nada la mayoría de caudillos son:



*Guerreros, hacendados o letrados, representantes de la mentalidad de la provincia o de la capital, los caudillos no representan propiamente una ideología, sino la expresión del liderazgo dominante surgido de la misma realidad hispanoamericana: Alrededor del caudillismo se encuentra el fenómeno socio-político de la dominación, entendida como aquella fuerza poderosa que adquieren unos individuos para exigir obediencia dentro de un grupo o nación determinada” (Ocampo, 1974).*

Esta obediencia al caudillo lleva a la militancia; por ejemplo, en Colombia es común ser acusado de guerrillero, terrorista o apátrida por criticar al gobierno. El caudillismo se alimenta a sí mismo convirtiendo soldados a su causa. En Colombia, como en muchos países latinoamericanos, el fenómeno del caudillismo es un asunto que siempre retorna. A pesar de los intentos de “modernización” de nuestras democracias, ese retorno se podría comenzar a explicar debido las figuras de autoridad que fuimos creando y construyendo durante varios siglos de conquista y colonización. El sujeto colonizado fue obligado a repetir algo que no entendía, desde una religión hasta una manera de entender el mundo, y la mejor manera de aceptar esa “verdad” fue sometién dose a ella. Tanto la conquista como la colonización de América trajeron efectos subjetivos que psicólogos como Martín Baró llamaron “fatalismo” o indolencia latinoamericana: los sujetos solo tienen que aceptar un “destino” inevitable, su destino desgraciado, hasta el día que en el horizonte se aparezca un “salvador”, aquel que lo puede rescatar del destino: el caudillo.

Paradójicamente, el caudillismo también se inserta en esa lógica del fatalismo indolente y de conformidad; ya que pocas veces (para no decir nunca) el caudillo transforma ese destino fatalista, ya que su aparición depende de la misma fatalidad.

*Los sujetos “fatalistas” en el decir de Baró necesitan del caudillo, ya que en ellos mismos construyen una personalidad autoritaria “en el sentido que se tiende a confiar en la autoridad para fundar las acciones y los juicios” (Martin- Baró, 1998).*

En un país como Colombia, el ejercicio de la autoridad es último recurso para el llamado al orden —en el escudo patrio dice “libertad y orden”—; solo la autoridad aparece capaz de erradicar aquello que rompe el orden: el terrorismo. En un discurso presidencial en el 2005 se dijo: “el terrorismo se combate no con la negociación, sino con el ejercicio de la autoridad”. La autoridad a que hace referencia el gobierno colombiano es una autoridad imperial: el “imperio de la ley”. Palabra de raíces en: mando, soberanía, poder supremo, imperar. Es curioso que, según el diccionario de la Real Academia de la Lengua, el verbo imperar también remita a “Potencia de alguna importancia, aunque su jefe no se titule emperador”. A la dignidad del emperador.

En una entrevista, el presidente de la “seguridad democrática” llegará a afirmar: “yo propongo autoridad”. El gobierno en cabeza de su gobernante se propone a sí mismo como autoridad, se convierte en la encarnación de la autoridad. Ha pasado en la historia de los países latinoamericanos a través de todos sus dictadores, y sigue pasando en la historia moderna, como en Perú en la década de los noventa. La imperiosa necesidad de recurrir al “orden” no es más que la causa de la encarnación en el caudillo, “aquel que sí lo puede lograr”, y para eso el fin justifica los medios, o más bien: los medios —de comunicación— justifican los procedimientos para llegar al fin.

Lo que se busca en el caudillismo y su masificación del miedo es el retorno de un orden imaginario que preexiste al su-

jeto, un orden donde “todo funcionaba bien” o “como debía”, añoranzas que no son más que las fantasías que sostienen las ideologías modernas del “llamado al orden”. Ideologías de las que no escapa Colombia, donde existen sujetos que necesitan del caudillo autoritario para que diga e indique el lugar adonde ir, para sentirse seguros.

Son varios los análisis sobre la personalidad autoritaria, desde Adorno hasta el pensador Esloveno Slavoj Zizek, quien habla de políticos autoritarios que funcionan como el padre primordial, funcionamiento que depende de la creencia en ese lugar, de sujetos que necesitan que ese lugar exista para sostenerse, para que exista un orden. Así sea un orden impositivo o imperioso como el superyó freudiano, que ordena gozar (más allá del principio del placer freudiano), en el decir del psicoanalista francés Jacques Lacan. Ese es el lado obscuro de la ley, dice Zizek.

En este punto se halla un planteamiento casi descuidado por todos los análisis sobre el caudillismo, las dictaduras o los regímenes autoritarios, y que Zizek plantea de manera magistral: el superyó, retomando lo dicho por Freud y Lacan, funciona como el reverso obscuro, oscuro y nocturno de la ley. El superyó (orden) se mantiene por la trasgresión de la misma ley, al fallar y fracasar la ley éste viene a ocupar su lugar: transgrediéndola; de ahí que el fenómeno del caudillismo se sostenga en la trasgresión de eso que precisamente quiere mantener: la ley.

El imperio de la ley es el imperio del miedo, el miedo es el medio donde la ley se sostiene a sí misma, ahí es donde se conjugan miedos y medios a favor de una necesidad autoritaria encarnada en el caudillo. Aquel que puede hacer retornar una supuesta estabilidad perdida, supuesta porque como el primer

objeto de amor, del que hablaba Freud, nunca existió, pero al cual todos añoramos retornar. En esa añoranza retorna la figura autoritaria, el caudillo de las actuales sociedades latinoamericanas: el regreso del amo, del líder que garantiza estabilidad y equilibrio a la estructura social, es decir, quien nos protege del desequilibrio estructural de la sociedad.

Mientras que, por otro lado, se atribuye la causa de ese desequilibrio a una intrusión extraña a la estructura, al cuerpo social. En otros contextos se usó la figura del judío cuya codicia y acumulación excesivas causaban el antagonismo social. Así, puesto que el exceso es introducido desde afuera, es decir, es la obra de un invasor extraño, su eliminación nos permitirá recuperar un organismo social estable, cuyas partes formen un cuerpo corporativo armonioso (Zizek, 1999). En Colombia no son los judíos a los que se acusa del desorden o la desestabilización social, hay un enemigo identificable: el terrorista, que en el lenguaje del gobierno se traduce como el guerrillero. Como si la guerrilla hubiese estado por siempre en este país, olvidando que, si bien la guerrilla es un problema serio a considerar, esta no es más que una consecuencia, no su causa, así como el paramilitarismo, el narcotráfico o la corrupción. Las consecuencias de una organización que puede remontarse a la conquista y colonia de nuestro territorio, de varios siglos de organización social, de construcciones imaginarias, de lógicas inconscientes. Es hora de comenzar a analizarlas, reelaborándolas a la mejor manera freudiana, y no ocultándolas, reprimiéndolas o negándolas, para repetirlas ilimitadamente; ya que el conquistador de antes de ayer fue el encomendero de ayer y el caudillo de hoy o el dictador de mañana.

## Bibliografía

- Braunstein, N. (2003). *Psicología, ideología y ciencia*. México: Siglo Veintiuno.
- Canguilhem, G. (1998) ¿Qué es la psicología? *Revista Colombiana de Psicología*. Universidad Nacional de Colombia. 7, 7-14.
- De la Corte, L. (2000). La psicología de Ignacio Martín Baró Como psicología social crítica. Una presentación de su obra. *Rev. De Psicol. Gral y aplic.*, 2000, 53 (3), 437 – 450.
- Freud, S. (1981). La interpretación de los sueños, en: *Obras Completas*. Tomo I. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Hayek, F. (2006). *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza.
- Lacan, J. (1997). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud, en: *Escritos I*. México: Siglo Veintiuno.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (2006). *Hegemonía y Estrategia socialista*. Hacia una radicalización de la democracia. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Martín-Baró, I. (2010). *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica*. San salvador: UCA.
- Martín-Baró, I. (2008). Retos y perspectivas de la psicología latinoamericana, en: Pacheco, Jiménez (comp.) *Psicología de la liberación para América Latina*. México: Iteso – Universidad de Guadalajara.
- Martín-Baró, I. (2006). Hacia una psicología de la liberación. *Revista Electrónica de intervención psicosocial y psicología comunitaria*. 2006, 1(2), agosto (2006), 7-14.
- Martin - Baró, I. (1998). *Hacia una psicología de la liberación*. Madrid: Trotta.

- Mouffe, C (2009) *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Noelle-Neumann, E (1995). *La espiral del silencio. Opinión pública: nuestra piel social*, Barcelona, Paidós.
- Ocampo, J. (1974). *El caudillismo colombiano*. Bogotá: Prag.
- Stavrakakis, Y (2007) *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Virilio, P (2005) *Ciudad pánico*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Zizek, S. (2008). *El espectro de la ideología, en: Ideología un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zizek, S (2003) *La metástasis del goce Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Zizek, S (2006). *Arriesgar lo imposible, conversaciones con Glyn Daly*. Madrid: Trotta
- Zizek, S (1999) *El acoso de las fantasías*. México: Siglo Veintiuno
- Zizek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo Veintiuno.



## Capítulo 4

*Identidad nacional, gubernamentalidad  
o cómo aprender a vivir sin amos*





*El conocimiento es un efecto o un acontecimiento que puede ser colocado bajo el signo del conocer, no es una facultad y tampoco una estructura universal. Aun cuando utiliza ciertos elementos que pueden pasar por universales este conocimiento será apenas del orden del resultado, del acontecimiento, del efecto.*

Michel Foucault. *La verdad y las formas jurídicas.*

*El verdadero arte se encuentra en la superficie.*

Slavoj Zizek

**A**l parecer en casi todos los programas de psicología en Colombia aparece el remoquete de “crítico” en su misión o en su perfil profesional. Pero esta posición crítica puede irse difuminando en un quehacer “críticamente” correcto, empezando a decir lo que se debe decir en el momento adecuado, dejando de este modo intacta la hegemonía de la psico-

logía oficial o avalando las posiciones hegemónicas desde una posición supuestamente crítica.

Un modo de realizar una psicología crítica que no se convierta en otra práctica al servicio de lo hegemónico de la misma disciplina psicológica y de las tecnologías de gobierno (Foucault, 2008) es sostener prácticas investigativas críticas, donde se muestren las relaciones de poder del conocimiento científico de la psicología y las ciencias sociales en general. La investigación crítica reconoce que los criterios de verdad siempre están situados discursivamente e insertados en relaciones de poder, por eso toda investigación es una investigación a favor o en contra del poder (Parker, 2007a).

Pero la investigación crítica en psicología, en Colombia, no es una labor muy bienvenida en muchos espacios; en algunos espacios incluso es rechazada por ser considerada poco “pertinente” para los objetivos institucionales en afán de consolidarse como científicos. Todavía se sigue considerando a las investigaciones no experimentales como poco serias y son relegadas a los márgenes o hasta vistas como peligrosas para la misma unidad de la psicología como profesión o como disciplina científica.

Pero desde estos márgenes de la psicología crítica (siempre existen líneas de fuga frente a lo dominante) se ha comenzado a elaborar una propuesta teórica y metodológica que propone un cambio de paradigma en la investigación, que permita no solo investigar sobre una serie de temas sino también reflexionar sobre las mismas prácticas psicológicas, indagando cómo se han ido constituyendo los sujetos, qué instancias materiales los constituyen y nos constituyen como tal a los practicantes de la psicología, que no pueden sustraerse aunque quieran de ella.

¿Cómo se materializa u objetiva esa constitución? Ahí está la importancia de su análisis ideológico, ya que es eso lo que permite la conexión de diferentes prácticas como dispositivos. Por ejemplo, la defensa a ultranza de la neutralidad de las explicaciones científicas en la psicología que para algunos, ingenua o deliberadamente, son posiciones fuera de todo ámbito político o incluso teórico<sup>23</sup>.

Así como se han consolidado unas clasificaciones, también pueden ser reconfiguradas. Primer paso sería el cuestionamiento de esas consolidaciones, analizar las lógicas que las circundan, las racionalidades, los regímenes de verdad que afianzan un poder muchas veces dominante y sujetador. Analizar el poder en sus extremos, en técnicas que parecen neutras o sin importancia. Por ejemplo, esas prácticas que la psicología llama científicas, o cómo se constituye la práctica disciplinar de la psicología. En Colombia la práctica psicológica dominante se ha constituido en los últimos años desde una postura a-crítica, y por consiguiente desde una pretensión a-política, pretensión falaz, ya que toda posición (incluso neutral) es siempre una posición política (Parker, 2007b).

La propuesta crítica es cuestionar el esencialismo de los procesos sociales. El punto es fundamentar el cómo se construye el problema, en lugar de darlo por “hecho natural” o afirmar que está ahí, esperando a los expertos para ser descifrado, interpretado, analizado, medido, categorizado, estandarizado o cuantificado. En este punto no importa si la investigación es cualitativa o cuantitativa, o si se hace desde un campo específico, clínico o

---

23 El DSM es ejemplo de pretensión neutral a-teórica y descriptiva; como si el descriptivismo biologicista no fuera ya una posición teórica y política que detenta asuntos que conciernen al control y la regulación social.

social. Así como una patología es una construcción artificial, lo mismo aplica para una “comunidad” o lo “social”. El problema consiste en que los “hechos” puedan ser estudiados y definidos a partir de los propios términos psicológicos (psicologismo). Por ejemplo, lo que debía ser el análisis y la investigación de las asociaciones se convierte en lo “social” (Latour, 2008).

El objetivo de la psicología crítica o de una posición crítica en las ciencias sociales es tratar de deconstruir las categorías que imperan en las ciencias sociales y la psicología como: autoestima, inteligencia, conciencia, motivación, desarrollo, o los esencialismos, naturalismos y reificaciones comunes a la psicología y las ciencias sociales; además de deconstruir las fronteras disciplinares que en algún momento fueron funcionales y siguen siendo funcionales tanto para las instituciones como para los investigadores que se ubican en esas disciplinas. Se necesita una historia crítica de pensamiento, un análisis de las condiciones bajo las cuales se han formado o transformado las relaciones de poder entre el sujeto y el objeto: “saber cómo se han formado juegos diversos de verdad” (Foucault, 1999, p. 365). Saber sobre la subjetivación o las veridicciones. Entender que el conocimiento es creado, y que se construye a través del enfrentamiento de intereses.

Las cosas son objetivaciones de las prácticas y no entidades frente a las cuales reaccionan las prácticas. Es una equivocación tomar esas objetivaciones como objetos naturales (universales); de eso hay cientos de ejemplos en las ciencias sociales, desde el Estado hasta la autoestima en la psicología. La genealogía se opone a la búsqueda del origen, que en las ciencias ha conducido a todo tipo de exclusiones y desvalorizaciones, o ha servido para justificar posiciones de dominación como las del discurso

de las ciencias. No hay un sujeto que maneje los hilos del poder y las relaciones sociales: sería como invocar el Otro —con mayúscula— lacaniano: ¡que no existe! El sujeto depende de esa actividad del saber, el sujeto transcendente. Los objetos no son naturales, sino que son producidos en el seno de relaciones de poder, y lo que hay que mostrar son esas prácticas que motivan los pensamientos, sentimientos, deseos, etc.

En todo esto hay que aclarar que la investigación crítica no es nueva. Ya desde hace unas décadas ha ganado cierto espacio dentro de las ciencias sociales en Latinoamérica, gracias a los trabajos precursores de Orlando Fals Borda y su metodología IAP en los años 70 del siglo XX, los de la filosofía de la liberación en los 80, o los de las teorías decoloniales en las dos últimas décadas del siglo, entre otras propuestas. Aunque, hay que decirlo, lugar que a veces parece las líneas de fuga frente al discurso hegemónico que se impone en las universidades y centros de investigación, que obedecen a lógicas mercantiles de productividad. Por ejemplo, en Colombia es cada vez más difícil hacer aprobar un proyecto en Colciencias<sup>24</sup>, si no tiene una tendencia a la tecnología o a la innovación.

Los estudios científicos del comportamiento y el análisis experimental siguen vigentes, así como las investigaciones neurocientíficas, dejando de lado la posición subjetiva y —por tanto— lo político en las investigaciones:

*La investigación siempre se lleva a cabo desde una posición particular, y la pretensión de neutralidad en muchos estudios cuantitativos de psicología es falsa. Por tanto, siempre vale la*

---

24 Departamento Administrativo de Ciencias, Innovación y Tecnología de Colombia.

*pena considerar la “posición del investigador”, tanto en referencia a la definición del problema a estudiar cómo respecto de la forma en que el investigador interactúa con el material para generar una especie particular de sentido. (Parker, 2004, p. 27).*

Una forma de hacer investigación crítica desde la psicología es el análisis de discurso; su utilización serviría para la desconstrucción de esas racionalidades imperantes en la psicología: “El empleo del análisis del discurso para deconstruir algunos elementos culturales que revelan asunciones acerca del yo y las relaciones sociales que confirman el poder de la disciplina psicológica es una tarea factible”. (Parker, 1996 p.268). Esta práctica de análisis de discurso puede ayudar a sostener prácticas de resistencia dentro de la misma psicología, pero estas no deben conducir a crear “una psicología auténtica”, porque la pretensión no es desenmascarar ni mostrar lo “oculto”, sino mostrar la estructura del texto desde su análisis, mostrar la organización del discurso y sus efectos en los sujetos.

Uno de los aspectos interesantes a analizar en la investigación desde la psicología y en la investigación del análisis del discurso en psicología es lo que concierne al tema de “identidad”. La psicología crítica ha mostrado cómo las nociones de identidad y de esencia se encuentran estrechamente relacionadas. Judith Butler (2002) toma esta crítica a la “identidad” de Deleuze, para quien la identidad es imposible. Por eso es interesante analizar por qué la psicología como disciplina científica se ha interesado tanto en este tema de la identidad, indagar los elementos que intervienen en la construcción identitaria y el funcionamiento de esta construcción; sobre todo indagar la “necesidad” de construcción de identidades nacionales: por ejemplo, el “ser colombiano”.

## La identidad nacional en Colombia: “Una nación, una raza, un Dios”

Esta frase corresponde al movimiento político de la “Regeneración”, liderado por liberales independientes y conservadores a finales del siglo XIX en Colombia, que planteó la unificación de los diversos sectores políticos en torno a un Estado fuerte y centralizado. Aquí aparece el retorno de lo reprimido freudiano, aquello que se ha querido olvidar retorna: el proyecto de comienzos del siglo XIX parece proseguir con la propuesta de Unidad Nacional del presidente de Colombia elegido para 2010–2014.

El sueño “unitario” en Colombia nunca ha desaparecido. Ya se había intentado en el Frente Nacional (1958-1974), y no es de extrañar entre las racionalidades gubernamentales y menos en una época donde dichas identidades peligran gracias a otras tecnologías (neoliberales) que apuestan a identidades frágiles o no supeditadas a los “grandes relatos” que la “modernidad” ha fabricado: individuos frágiles aptos para una sociedad que no puede dar garantías (Estado benefactor).

Aunque el tema de la identidad nacional ha sido abordado por la psicología en Colombia, en trabajos como el de Ocampo, *La construcción de la identidad nacional colombiana* (1990), que se centra en una pregunta principal: ¿Qué significa Colombia para los colombianos? Analiza a Colombia como nación a través de la percepción que un grupo de estudiantes tiene del Estado-Nación, el primer asunto es “Colombia” como algo ya constituido, natural, y no analizarlo como producto de unas identificaciones que obedecen a unas racionalidades que se han ido construyendo en los dos últimos siglos. De ahí que el trabajo concluya con

algunas generaciones sobre las problemáticas de la “sociedad colombiana”, como las explicaciones a la violencia en esa sociedad; afirma que el origen de esas problemáticas es la no consolidación del significado nacional, debido a “una carencia de seguridad objetiva y subjetivamente vivida. Parecería que un vacío en la regulación de la relación entre el ciudadano y la nación sea el origen del enfrentamiento entre la sociedad etnocultural y sociedad política colombiana”. (Ocampo, 1990, p. 70).

El trabajo de Abello, Madarriaga, Palacio y Sabatier, titulado *Impacto de la imagen de Colombia en la identidad y la autoestima de los colombianos* (1997), trató de observar “si las imágenes negativas difundidas sobre Colombia modificaban la identidad étnica y la autoestima del colombiano dentro o fuera del país”. La hipótesis de los autores es que la identidad sirve para autoafirmarse, pero no se cuestiona que esta autoafirmación no sólo sirve para los individuos, sino también para consolidar “eso” que les sirve en esa autoafirmación: la “cosa” nacional existe porque los sujetos creen en ella.

*El elemento que mantiene unida a una comunidad determinada no puede ser reducido al punto de identificación simbólica: el lazo que une a sus miembros implica siempre una relación común respecto a una cosa. (...) La cosa nacional existe en tanto que los miembros de la comunidad crean en ella, es literalmente un producto de la creencia en ella misma. (Zizek, 2009, p. 44).*

Al parecer esta creencia se extiende no sólo a los individuos investigados sino a los mismos investigadores, por ejemplo, en el trabajo de Olga Lucía Hoyos (2001) “Identidad Nacional. Una aproximación cognitiva” se plantea la importancia cognitiva



y emocional de la vinculación con “lo nacional”, apelando a la existencia de esa “cosa” como algo natural e independiente a los sujetos que se identifican a ella.

Lo importante de estos estudios es que al parecer esa identidad con la “cosa” nacional es necesaria para autoafirmarse, identificarse, valorarse, tener bienestar, resolver conflictos. Para Hoyos, los estudios anteriores sobre la identidad nacional “ponen de manifiesto la ambivalencia en la identidad de los miembros de algunos países latinoamericanos y en general de países con poca valoración social positiva, como es el caso de Colombia” (Hoyos, 200, p. 21). Para Hoyos la identidad nacional es fundamental para: “la construcción de una sociedad orientada por valores democráticos y de bienestar común, una mentalidad que pueda afrontar el reto homogenización–identidad” (p.24).

La identidad nunca es el fin sino el principio de la autoconciencia que sostiene formas de saber–poder. Recurrir a esa “identidad” es no permitir formas alternativas de subjetivación que impliquen críticas a esas tecnologías y que cuestionan esas formas de poder–sujeción. Apelar a identidades prefiguradas, delimitadas, polarizadas, puede contribuir a la perpetuación de la lógica de opresión de una identidad soñada o ideal. Hay que tener en cuenta investigaciones que vayan más allá de lo ya constituido (como algo natural o especializado, como la identidad) desconociendo que no existe una realidad estructurada por fuera del lenguaje simbólico como tal, y que es el propio discurso el que constituye al sujeto en sus prácticas sociales, y no viceversa. Es aquí donde las disciplinas psi deberían acoger esta propuesta y comenzar a realizar análisis de cómo los discursos políticos en Colombia pueden fabricar sujetos, y no buscar a ese sujeto ideal identificado y consolidado.

## Gubernamentalidad, saber y neoliberalismo

*Creo que a partir del momento en que, dentro del análisis de las riquezas, se pudo incluir al sujeto-objeto que es la población, con todos los efectos perturbadores que esto pudo tener en el campo de la reflexión y la práctica económica, se dejó de hacer el análisis de las riquezas y se abrió un nuevo dominio de saber que es la economía política*

Michel Foucault, *Seguridad, territorio y población*.

A través del discurso del presidente electo de Colombia el 7 de julio de 2010, se comienza a vislumbrar una racionalidad<sup>25</sup> política de gobierno llamada “prosperidad”: “La prioridad, la obsesión de mi gobierno, será la generación de prosperidad social a través de la creación de trabajo” (Semana, 2010). Racionalidad que parece estar inmersa en una gubernamentalidad que se viene gestando desde la década del 90 del siglo XX en Colombia.

Lo interesante de esta racionalidad gubernamental o de gobierno es que hace las cosas pensables; por ejemplo: convierte una abstracción como la “prosperidad” en algo pensable y realizable, primero, para los que eligen esa propuesta de gobierno, y después para los gobernados en él. Racionalidad que a través de una serie de tecnologías —saberes específicos que permiten el ejercicio del poder sobre los cuerpos, conjunto de habilidades prácticas y saberes orientados a resolver un problema— hace posible el gobierno de los sujetos. Las racionalidades gubernamentales

---

25 Peter Miller y Nikolas Rose (2008, p. 55) definen a las racionalidades políticas como campos discursivos de configuración cambiante en cuyo marco se produce una conceptualización del ejercicio del poder. También podrían conceptualizarse desde Foucault como polos de saber-poder.

mentales son tecnologías de poder, procedimientos que han sido inventados, perfeccionados, organizados, calculados, para tornar a los individuos útiles y manejables a través de saberes (Foucault, 2002).

Las tecnologías de gobierno en Colombia han utilizado estrategias para hacer funcionar o para mantener un dispositivo<sup>26</sup> de poder. La puesta en funcionamiento de tácticas por parte de las tecnologías gobierno sobre un objeto determinado construye un dispositivo específico que a su vez se relaciona con otros dispositivos a través de estrategias. La utilizada por las tecnologías de gobierno en Colombia en las dos últimas décadas es la transformación de los individuos en sujetos empresarios (tecnologías de gobierno neoliberales), lo cual se consigue a través de una serie de dispositivos que se presentan en diferentes espacios, por ejemplo, desde el campo: “vamos a defender al campesino colombiano, vamos a convertirlo en empresario, a apoyarlo con tecnología y créditos, para hacer de cada campesino un próspero Juan Valdez” (Presidencia de la República, 2010).

*En este nuevo amanecer lograremos que Colombia, en menos de una década, sea reconocida internacionalmente por su altí-*

---

26 “Lo que trato de situar bajo ese nombre es, en primer lugar, un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos. En segundo lugar, lo que querría situar en el dispositivo es precisamente la naturaleza del vínculo que puede existir entre estos elementos heterogéneos. Así pues, ese discurso puede aparecer bien como programa de una institución, bien por el contrario como un elemento que permite justificar y ocultar una práctica, darle acceso a un campo nuevo de racionalidad. Resumiendo, entre esos elementos, discursivos o no, existe como un juego, de los cambios de posición, de las modificaciones de funciones que pueden, éstas también, ser muy diferentes. En tercer lugar, por dispositivo entiendo una especie -digamos- de formación que, en un momento histórico dado, tuvo como función mayor la de responder a una urgencia. El dispositivo tiene pues una posición estratégica dominante.” (Foucault, 1991, p. 128-129).

*sima calidad de capital humano, por su equidad social, una capacidad económica, empresarial y tecnológica de talla mundial. En este nuevo amanecer empresarios, científicos, estudiantes, artistas, deportistas y ciudadanos del común se convertirán en símbolos de superación, excelencia, profesionalismo e innovación. (Presidencia de la República, 2010).*

Esta racionalidad no es más que otra manera de continuar una gubernamentalidad que durante el periodo 2002–2010 se denominó “seguridad democrática”: “No retrocederemos ni un paso en el sendero recorrido y, tal como lo prometí en mi campaña, avanzaremos desde la seguridad democrática hacia la prosperidad democrática.” (Presidencia de la República, 2010).

Estas tecnologías de gobierno al parecer comenzaron a gestarse desde finales de la década del 80 y comienzos del 90 en Colombia. El Plan de Desarrollo del gobierno elegido por los colombianos durante el periodo 1990–1994 planteaba: “La necesidad de revolcar las instituciones colombianas para ponerlas a tono con las necesidades del país” (DNP, 1991). Además de las transformaciones institucionales, el Plan “propugna por la autonomía de los individuos y el sector privado, y está a tono con las nuevas corrientes en el campo económico”. (DNP, 1991).

Esta gubernamentalidad tiene continuidad en el siguiente gobierno (1994-1998), cuando la racionalidad de gobierno (neoliberal) toma más fuerza<sup>27</sup>. El objetivo principal del Plan de Desarrollo de este gobierno proponía: “formar un nuevo ciudadano:

---

27 A pesar que el presidente de ese gobierno (1994-1998) se había declarado en contra del “neoliberalismo” en diversos espacios y a favor de un gobierno “social” que tenía como uno de sus pilares paliar la entrada de las reformas surgidas en el anterior gobierno (1990-1994), por eso ese gobierno se ubicaba como: “la fase social de la apertura económica”.

más productivo en lo económico, más solidario en lo social, más participativo y tolerante en lo político; más respetuoso de los derechos humanos y por tanto más pacífico en sus relaciones con sus semejantes; más consciente del valor de la naturaleza y, por tanto, menos depredador; más integrado en lo cultural y, por tanto, más orgulloso de ser colombiano.” (DNP, 1994, p. 29). De la frase anterior se pueden destacar palabras como: productivo, solidario, tolerante, respetuoso, pacífico, consciente, integrado. Valores que constituían al nuevo ciudadano necesario para la creación de la “Empresa Colombia siglo XXI”, meta que ese gobierno quería alcanzar; necesitaba recurrir al capital social y al capital humano para dar el gran salto social en el desarrollo del país. (DNP, 1994).

El Plan de Desarrollo del siguiente gobierno (1998–2002) siguió la misma racionalidad, según la cual el capital social, tan importante para el desarrollo, se construía con “menos presencia de Estado, y con más descentralización, fortalecimiento de las comunidades y las organizaciones de la sociedad civil.” (DNP, 1998, p. 27). Al culminar el siglo XX y comenzar el XXI, las tecnologías de gobierno neoliberal en Colombia se convierten en racionalidad del Estado, para el gobierno del periodo 2002–2006, el principal objetivo del Estado es convertirse en un “Estado gerencial”, anudado a brindar la seguridad que permitiera la “prosperidad” y el futuro. (DNP, 2002, p. 19).

El Plan Nacional de Desarrollo del gobierno 2006–2010 “reconoce la descentralización como uno de los avances fundamentales de Colombia en su propósito de consolidar un Estado estructurado, organizado y efectivo” (DNP, 2006, p. 476). Descentralización que mejoraría la eficacia y eficiencia del Estado, para lo cual necesita “contar con organizaciones innovadoras y

flexibles” (DNP, 2006: 418). Es ahí que el capital humano entra a ser importante, un capital humano definido del siguiente modo: “población sana para la producción” (DNP, 2006, p.293). Para gestar un individuo productivo y competitivo tiene que crear instituciones que permitan el surgimiento de esos sujetos, por eso la educación prioriza “la adquisición de conocimientos, y competencias”. Salud y educación al servicio de las habilidades productivas y el desarrollo de las competencias en los individuos, eso es lo se propone como racionalidad gubernamental entre 2006–2010.

Este breve recorrido por los diferentes planes de desarrollo de los gobiernos que van de 1990 a 2010, analiza cómo ellos fueron constituyendo un nuevo ciudadano, un individuo autónomo, productivo, competente, empresario, seguro y próspero. El análisis de las tecnologías de gobierno en ese período (1990–2010) no busca una teoría del gobierno en Colombia ni mucho menos del Estado Colombiano; ya que el “Estado”, como bien señala Foucault (2009), es un efecto de las relaciones de poder que le preceden. A través de las tecnologías de gobierno se analiza la racionalidad técnica que ellos colocan en marcha; mostrar cómo funcionan esas racionalidades de gobierno es también mostrar cómo emergen las subjetividades que se constituyen en esa relación poder-saber: dos caras de la misma moneda. Estas tecnologías de gobierno se ubican en una especie de bisagra entre las tecnologías de dominación y las tecnologías del yo (Castro-Gómez, 2010, p. 38), asunto que Foucault plantea en *Las tecnologías del yo* (1999a, p. 414). Las tecnologías de dominación determinan las conductas de los individuos con fines de dominación, objetivando a los sujetos; y las tecnologías del yo “permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros,

cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.” (Foucault, 1990a, p. 48).

Partir del análisis de las tecnologías de gobierno liberal, sobre todo neoliberales, que en las dos últimas décadas se han consolidado hasta el punto de llegar a ser hegemónicas en Colombia, es uno de los propósitos de esta tesis. Las tecnologías producen modos de existencia donde los individuos y colectivos se subjetivan. Con respecto a las prácticas psicológicas, el objetivo no es hacer una historia de la psicología, sino la historicidad de los correlatos de las tecnologías de gobierno y de las prácticas psicológicas en las dos últimas décadas en Colombia.

Las tecnologías de gobierno producen saberes, objetos de conocimiento, instituciones y prácticas. Las racionalidades gubernamentales constituyen prácticas, por eso en este punto es importante e interesante indagar por la emergencia histórica de un tipo de racionalidad gubernamental que se refiere a lo que los hombres realmente hacen cuando hablan o actúan, es decir, son positivities. De ahí que las prácticas no puedan atribuirse a sujetos sino a racionalidades:

*No se trata, entonces de preguntarse por qué algunos quieren dominar, qué buscan en el dominio, cuál es su estrategia de conjunto. Por el contrario, se trata de preguntarse cómo funcionan las cosas en el nivel de aquellos procesos, continuos e ininterrumpidos que sujetan los cuerpos, dirigen los gestos, rigen los comportamientos. En otras palabras, más que preguntarse cómo el soberano aparece en el vértice, era necesario*

*indagar cómo se han constituido los sujetos realmente, materialmente, a partir de la multiplicidad de los cuerpos, de las fuerzas, de las energías, de las materias, de los deseos, pensamientos.” (Foucault, 1992b, p. 38).*

Las prácticas psicológicas están configuradas a tecnologías de gobierno (racionalidades); por tanto, analizar las tecnologías de gobierno y las prácticas psicológicas consiste en situarlas en un campo que se define por la relación entre medios (tácticas) y fines (estrategia). Al analizar las redes tecnológicas que permiten la elaboración de programas de gobierno, lo importante es investigar esos pequeños modos de hacer en esas prácticas (microfísicas), ya que el poder no se encuentra localizado en algo o en alguien:

*El poder no está localizado en el aparato de Estado, y que nada cambiará en la sociedad si no se transforman los mecanismos de poder que funcionan fuera de los aparatos de Estado, por debajo de ellos, a su lado, de una manera mucho más minuciosa, cotidiana. Si se consiguen modificar estas relaciones o hacer intolerables los efectos de poder que en ellas se propagan, se dificultará enormemente el funcionamiento de los aparatos de Estado. (Foucault, 1992, p. 115).*

En torno a esos poderes se forman saberes, incluso ideologías. Hay que aclarar que para Foucault el término “ideología” era inconveniente, pues remitía a verdad-falsedad; pero en este trabajo el concepto de ideología tiene que ver con el uso que le da Slavoj Žižek: “la realidad es indistinguible de la ideología” (Žižek, 2003, p. 23). Es decir, esa realidad no es algo falso o abstracto, también son materialidades. Esta “realidad” está constituida por una relación económico-política y por eso las



relaciones de poder no son exteriores a los procesos económicos o a las relaciones de conocimiento. Es decir, las tecnologías de gobierno (poder) se construyen a través de unas “realidades ideológicas” de saber, o a través de unas racionalidades, como las llamaba Foucault retomando a Gramsci<sup>28</sup>.

Por tanto, se torna importante analizar las formaciones y el funcionamiento de los aparatos ideológicos y lo que se constituye a través de ellos (Miller y Rose, 2008, p. 3). Hacer un análisis histórico de esas prácticas que son legitimadas por saberes-poderes, y que a su vez sostienen tecnologías de gobierno: “Lo que se hace, la práctica, no puede ser aclarado a partir de lo hecho. Es por eso que el análisis histórico de las prácticas —y no de sus objetivaciones— es el propósito tanto de la arqueología como de la genealogía”. (Castro-Gómez, 2010, p. 29).

Arqueología y genealogía operan como métodos, caminos para indagar los entrecruzamientos entre tecnologías de gobierno y prácticas psicológicas. La arqueología surge como un método de análisis alternativo, una manera particular de trabajar con los documentos, con los archivos, en sus discontinuidades, rupturas, límites, transformaciones (Foucault, 2010, p. 33), para darle cabida a la irrupción de los acontecimientos. Las continuidades generalmente se deducen naturalmente y son el efecto de una construcción que tiene unas reglas, y así forman unidades que para esta investigación es la “psicología”. Esta

---

28 Para sus trabajos sobre gubernamentalidad, Miller y Rose retoman el concepto de ideología del estructuralismo: “la ideología ya no podía considerarse como una cuestión de ideas, ya no critica el campo de la falsedad o el encubrimiento, y ya no se explicaba en términos de su función social. Se trata de aparatos que se ensamblan complejamente, con sus propias condiciones de posibilidad y sus regularidades propias. Su funcionamiento está inextricablemente ligado con un vocabulario o lengua particular que circunscribe lo que podría ser dicho y lo que podría hacerse en formas que son significativas” (Miller y Rose, 2008, p. 3).

unidad hay que analizarla, no como algo natural o universal, ni mucho menos como algo establecido que conduzca a realizar una “historia de la psicología”<sup>29</sup>, sino analizar qué otras unidades y leyes la forman, qué racionalidades la soportan, cuáles acontecimientos discursivos la recortan. Es decir, analizar el espacio de discurso donde aparecen esas unidades (psicología), la “descripción pura de los acontecimientos discursivos como horizonte para la búsqueda de las unidades que en ellos se forman” (Foucault, 2010, p. 40).

La arqueología intenta descubrir las modalidades enunciativas formadas por elementos dispersos que se yuxtaponen en una unidad que en esta investigación serían las prácticas psicológicas. La arqueología no trata con documentos ni con pensamientos, representaciones, imágenes, temas u obsesiones que se “ocultan” en las “obras”; más bien se propone ser “la descripción sistemática de un discurso-objeto” (Foucault, 2010, p. 235). Los objetos deben ser analizados en sus relaciones discursivas, ya que no existen objetos independientes de los discursos, de las interpretaciones.

En el sistema discursivo hallamos un sistema enunciativo constituido por temas, ideas, conceptos y conocimientos que se caracterizan por la discontinuidad, el desorden, la heterogeneidad, la complejidad, la actividad y la dispersión, ahí es donde se constituyen los archivos. El archivo “es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares. Pero el archivo es también lo que hace que todas esas cosas dichas no se amonto-

---

29 Los principales intentos por hacer una historia de la psicología en Colombia han sido promovidos por Rubén Ardilla y Telmo Peña.

nen indefinidamente en una multitud amorfa, ni se inscriban tampoco en una linealidad sin ruptura, y no desaparezcan al azar de accidentes externos; sino que se agrupen en figuras distintas, se compongan las unas con las otras según relaciones múltiples, se mantengan o se esfumen según regularidades específicas” (Foucault, 2010, p. 170).

Hay una imposibilidad de describir absolutamente la totalidad de archivos de una época, de una civilización, de una sociedad y de un individuo, ya que nosotros mismos como investigadores (produciendo un discurso) nos encontramos en el interior de sus leyes. Los archivos sólo se pueden utilizar de manera fragmentada, separada y particularizada. Realizar estos archivos (de las prácticas psicológicas) posibilitaría un análisis sobre la historia de nosotros mismos como sujetos, una historia no lineal, sino llena de rupturas y discontinuidades.

La otra herramienta metodológica a ser usada en esta tesis es la genealogía. Foucault explica el paso de la arqueología o la genealogía del siguiente modo: “La arqueología sería el método propio de los análisis de las discursividades locales, y la genealogía sería la táctica que, a partir de las discursividades locales así descritas, hace jugar los saberes, liberados de la sujeción, que surgen de ellas”. (Foucault, 1992b, p. 24).

La genealogía es el segundo momento metodológico de Foucault, donde construye una analítica del poder, lo genealógico, que se define por la necesidad de integrar el discurso en un campo de relaciones prácticas y/o de poder. Se trata no tanto de analizar el porqué sino el cómo del poder, averiguar la manera en que se ejerce efectivamente ese poder. Al tratar de analizar las tecnologías —en esta investigación tecnologías gubernamentales—

mentales— permite presenciar el juego de fuerzas, tácticas y estratégicas desplegadas en un contexto donde las relaciones de poder constituyen sujeciones, fabrican sujetos.

*Llamamos genealogía el acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de este saber en las tácticas actuales. (...) Se trata de hacer en realidad de hacer entrar en juego saberse locales, discontinuos, descalificados, no legitimados (...) Las genealogías no son, en fin, vueltas positivas a una forma de ciencia más atenta o más exacta. Las genealogías son precisamente anti-ciencias". (Foucault, 1994b, p. 23).*

La genealogía sería la posibilidad de una historia que diera cuenta de los saberes sin tener que referirse a un sujeto trascendente respecto del plano de los acontecimientos. Por eso en esta tesis no habrá sujetos psicólogos ni sujetos gobernantes sino formas de sujeción: las conexiones y utilizaciones de los sistemas locales de sujeción y los dispositivos estratégicos del poder y cómo estos pueden convertirse en dominación, pero también cómo se elaboran diferentes resistencias a esas dominaciones.

La genealogía investiga eventos y hechos singulares surgidos en la emergencia de los objetos (momento histórico); pero no hay que confundirlos con algún origen. Las prácticas son múltiples y se ensamblan y se articulan en dispositivos; en el caso de la relación prácticas psicológicas y tecnologías de gobierno (neoliberales), los dispositivos que surgen no son ya los disciplinarios, que utilizaban el panóptico como forma de poder, por ejemplo. Aquí se comienza a dejar el lugar de la vigilancia (vigilante) para entregárselo al mismo sujeto (autovigilancia), que comienza a funcionar gracias a las prácticas psicológicas que

ubican al individuo como objeto de sí mismo. La psicologización de la vida cotidiana a través de saberes construye sujetos autovigilantes, responsables de sí mismos.

Aunque la psicologización de la vida cotidiana no es algo nuevo —los dispositivos disciplinares ya lo habían logrado con la racionalización de todos los aspectos de la vida social—, la diferencia consiste en que esta psicologización ya no se propone disciplinar directamente, sino indirectamente, es decir, gobernar a distancia. La conducción a distancia favorece la autorregulación de la conducta, ya no son los aparatos disciplinarios los que gobiernan (dominación) a los individuos sino precisamente la flexibilización de ese disciplinamiento que organiza a los individuos en un espacio y un tiempo:

*Las tecnologías de gobierno aparecen como un nuevo conjunto que se diferencia de las tecnologías de dominación porque no buscan simplemente determinar la conducta de los otros, sino dirigirla de un modo eficaz, ya que presuponen la capacidad de acción (libertad) de aquellas personas que deben ser gobernadas: pero también se diferencian de las tecnologías del yo, pues aunque los objetivos de gobierno son hechos suyos libremente por los gobernados, no son puestos por ellos mismos sino por una racionalidad exterior". (Castro-Gómez, 2010, p. 39).*

Aquí aparece el tema de la libertad que Slavoj Žižek (2001) llama "la libertad formal", que se parece más a una elección que a una libertad "real", ubicada dentro de unas coordenadas o marcos que Foucault llamaba racionalidades. Estas tecnologías de gobierno neoliberal desde su racionalidad política no sólo "sujetan" las conductas de los individuos, sino que crean un "ambiente" como medio donde esos individuos no solo se sien-

ten y se piensan libres, sino que deseen “ser libres”; por eso esos individuos consienten dichas sujeciones inequitativas, la misma racionalidad crea las “condiciones de aceptabilidad”. Es como si la “libertad” promulgada por las tecnologías de gobierno sirviera precisamente para “sujetar” mucho más a esos mismos sujetos, sobre todo cuando esa libertad implica libertad económica, lo cual constituye un gobierno basado desde lo económico y moral: “el liberalismo no es una institución sino un modo de hacer, una tecnología de gobierno sobre la conducta económica y moral de los hombres” (Castro-Gómez, 2010, p. 152).

Esas tecnologías de gobierno liberal en el siglo XIX y comienzos del XX comienzan a fabricar libertades; el liberalismo implica un nuevo arte de gobernar que conlleva a la construcción y destrucción de la libertad.

*La tecnología liberal no reglamenta, ciertamente, la libertad de los individuos, pero sí la gestiona; o para decirlo de otro modo: no interviene directamente sobre la libertad, sino sobre las condiciones de la libertad. Esta es, precisamente, la función de los dispositivos de seguridad (...) Por eso el liberalismo produce un medio (milieu) en el que riesgo de vivir pelagrosamente puede ser regulado y genera artificialmente unas condiciones de acción mediante el cálculo racional (...) el liberalismo busca conducir la conducta de los sujetos, pero sujetándolos a la norma de Homo economicus. (Castro-Gómez, 2010, p. 153).*

Libertad y autonomía se entrecruzan en las tecnologías de gobierno liberal, permitiendo que otras intervenciones no estatales comiencen a crearse como formas de dominio en los sujetos: “el liberalismo busca hacer de los individuos unos sujetos morales, autorresponsables; individuos capaces de conquistar la

responsabilidad, pues sólo así podrá darse “naturalmente” la congruencia de los intereses personales y los intereses colectivos” (Castro Gómez, 2010, p.53).

Pero otra racionalidad comienza a elaborarse a partir de comienzos del siglo XX, Foucault hace un recorrido por el ordoliberalismo alemán que planteaba la no intervención sobre los mecanismos de la economía de mercado pero sí sobre sus condiciones. El gobierno neoliberal retoma esas propuestas, corrigiendo los efectos destructivos del mercado sobre la sociedad (liberalismo), interviniendo sobre la sociedad, no sobre el mercado. Las tecnologías de gobierno neoliberal ya no operan desde lo coercitivo o disciplinario, sino de los mismos sujetos “libres” de autodeterminarse:

*No es mediante la imposición de leyes coercitivas y del terror, no es por medio del adiestramiento disciplinario y tampoco mediante la obligatoriedad de asumir un sistema de creencias y opiniones ajenas como se gobierna la población: lo que hará el liberalismo es conducir la conducta de los otros, una tecnología de dominación sino una tecnología de gobierno que, como tal, partirá de la capacidad de acción e iniciativa de los gobernados. (Castro-Gómez, 2010, p. 86).*

El milieu o el medio crea ambientes donde los sujetos puedan ejercer esa libertad, es decir crea las condiciones para un sujeto “libre” o para que se sienta libre, es decir, produce sujetos libres: “no anular la libertad de los sujetos, sino crear las condiciones para que esa libertad pueda ser ejercitada y pueda ser eficazmente consumida” (Castro-Gómez, 2010, p. 170). Foucault (2008) encuentra que el neoliberalismo alemán y norteamericano no buscan una sociedad mercantil sino una sociedad de

la empresa. No es el hombre del intercambio ni el consumidor del liberalismo, es el hombre de la empresa y la producción. El homo economicus será entonces, la subjetividad empresarial. Las tecnologías de gobierno neoliberal trataran de construir una sociedad donde la “unidad básica de la sociedad” sea la empresa. La empresa no solo se ubica en un solo lugar, se multiplica, y en esa multiplicación y diversificación de la empresa, es donde los mismos individuos se convierten en empresas y se gestionan a sí mismos:

*El neoliberalismo propondrá la existencia de sujetos que buscan “realizarse a sí mismo” y que tienen la capacidad de racional de elegir los medios adecuados para hacerlo. Sujetos capaces de gestionar sus propios riesgos, de calcular las consecuencias futuras de sus acciones y de forjar el destino personal con sus propias manos. La regulación de la conducta deja de ser un asunto de control policial y pasa a ser tema de autorregulación. (Castro-Gómez, 2010, p. 170).*

Para Foucault (2008), el ordoliberalismo alemán y el modelo norteamericano llamado neoliberalismo no solo pueden ser vistos como modalidad política económica, sino que el neoliberalismo es un “modo de sentir y pensar, es decir, se convierten en una especie de psicología económica para así poder ser capaces de crear técnicas de autoconducción empresarial, generando una cultura del emprendimiento. Gobernar en el neoliberalismo es hacer creer, el gobierno de la opinión, por eso hay que saber lo que la gente opina y cree<sup>30</sup> (entrevistas, encuestas) y a su

---

30 Slavoj Zizek (2004) muestra la democracia en su funcionamiento ideológico, impone un marco interpretativo que parece neutral pero que excluye a quién no lo acepta, mostrando sus mecanismos y contradicciones. Para Zizek, en la actualidad la democracia se presenta como una impostura liberal.



vez crear la sensación que son los individuos los que gobiernan, hacer creer que ellos deciden.

*La crianza, las relaciones personales, son manejadas con incentivos mercantiles, lleva la empresa a todos los ámbitos de la vida, hacia todo el tejido social, hace de lo social una economía, es la molecularización de la forma empresa (Castro- Gómez, 2010, p. 202).*

Producir un individuo capaz de reinventarse constantemente, un individuo capaz de adquirir una serie de competencias para esas reinversiones —por eso su flexibilidad— es el objetivo de la gubernamentalidad neoliberal, individuos agentes de su propia existencia, función que antes correspondía al Estado:

*Los individuos deben convertirse en expertos de sí mismos y establecer consigo mismos una relación de autocuidado, en tanto que agentes de su propia existencia. Deberán, por tanto, devenir empresarios de sí mismos y aprender a jugar con sus propias competencias. (Castro-Gómez, 2010, p. 170).*

La tecnología de gobierno neoliberal crea estructuras competitivas, trata de convertir al individuo en un actor económico competitivo, empleable, es decir, individuos que puedan adaptarse a ese orden económico-político. Ante los nuevos requerimientos de las tecnologías neoliberales, se crea al individuo competente, autónomo y libre, y para eso se necesitan prácticas que construyan a ese sujeto, y las prácticas llamadas a cumplir esa función son las psicológicas, ya que si lo que se quiere es un “homos economicus”, qué mejor que la ciencia del comportamiento, la más cercana a una ciencia económica: “La Economía es la ciencia que estudia la conducta humana como una relación

entre fines y medios limitados que tienen diversa aplicación.” (Robbins, 1951).

Cuando se habla de prácticas psicológicas no solo se refiere a prácticas psicoterapéuticas sino a prácticas psi, prácticas que incluso van más allá de la psicología como disciplina y que abarcan el entrecruzamiento de diversas disciplinas (dispositivos) como la administración, economía, sociología, pedagogía, derecho, entre otras:

*Se trata de una tecnología de gobierno sobre la conducta (...) el análisis económico puede aplicarse al comportamiento de las personas, pues cuando la economía se convierte en una ciencia del comportamiento humano, entonces la vida misma de los sujetos —y ya no sólo las variables que tienen que ver con su vida biológica— empieza a ser objeto de planificación y de gobierno (...) estudia el comportamiento real de la gente, el modo en que producen, consumen, desean, piensan, sienten y trabajan. (Castro-Gómez, 2010, p. 211).*

La psicología a través de sus prácticas estaba llamada a ubicarse en ese lugar que le exigían las tecnologías gubernamentales: conducir y guiar las conductas de los sujetos. La psicología-economía sirve a las tecnologías de gobierno neoliberales para intervenir sobre las reglas del juego, sobre el medio, para ejercer una acción a distancia. Para las tecnologías liberales la cuestión era que el Estado no interviniera, o que lo hiciera para dar paso a la libre competencia del mercado. En las tecnologías neoliberales esta situación va a tomar un giro mucho más radical: al ser una racionalidad de gobierno el neoliberalismo ha reorganizado la racionalidad política del liberalismo, alcanzado la vida social o individual para la autonomía del mercado. Es así

que los individuos se tienen que capitalizar y volverse expertos en manejar su propio capital “humano”:

*El Estado no interviene sobre el mercado sino sobre el marco del mercado. Es decir, procura generar unas condiciones formales para el libre desenvolvimiento de la vida económica, pero sin tocar la vida económica misma (...) Crear, pues, el marco a través del cual ámbito que no fueron vistos antes como estrictamente laborales (tales como la agricultura, la ciencia, la cultura, la salud y la educación), puedan funcionar como mercados y vincularse al mecanismo de la competencia. (Castro-Gómez, 2010, p. 85).*

Es por eso que estas tecnologías de gobierno dejan circular flujos de deseo, factores inmateriales, “competencias” que luego los individuos pueden capitalizar. Los individuos invierten en sus competencias, en sus afectos, sacan provecho de su capital humano. Así son las maneras que el poder se ejerce en una sociedad no más disciplinaria sino flexible, en una sociedad donde las tecnologías de gobierno neoliberales se han tornado hegemónicas y donde las prácticas psicológicas permiten tales tecnologías.

Desde las prácticas psicológicas las tecnologías de gobierno liberal y después neoliberal se vinculan “molecularmente en la vida misma”, y posicionan al sujeto en una forma concreta de “estar en el mundo”, un “modo de vida”; lo cual se asemeja al concepto de ideología en Zizek, que no la relaciona con la falsa conciencia sino con el modo como el sujeto estructura la realidad (Zizek, 2003). Las políticas de bienestar (liberales) al ser sustituidas por unas lógicas económicas (neoliberales) “auditadas” constantemente, también sustituyen la seguridad social por el manejo de riesgo, el intercambio por las competencias. Ya Fou-

cault había señalado la importancia de la competencia en las tecnologías neoliberales:

*La sociedad regulada según el mercado en la que piensan los neoliberales es una sociedad en la cual el principio regulador no debe ser tanto el intercambio de mercancías como los mecanismos de competencia (...) Es decir lo que procura obtener no es una sociedad sometida al efecto mercancía, sino una sociedad sometida a la dinámica competitiva. No una sociedad supermercado: una sociedad empresa. El homo economicus que se intenta reconstituir no es el hombre del intercambio, no es el hombre consumidor, es el hombre de la empresa y la producción. (Foucault, 2008, p. 182).*

Al crearse el individuo emprendedor y competitivo, se incrementa su capital humano que a su vez le sirve al capital social para afianzar aún más las tecnologías de gobierno neoliberales que sujetan a ese individuo al poder dominante.

*En el neoliberalismo se parte de que todos los individuos, aun los que se encuentran en las márgenes de la sociedad, tienen la capacidad de incrementar su capital humano mediante la creación, la innovación y el emprendimiento. Pero para lograr esto es necesario crear un "medio ambiente" de libertad frente a las vigilancias estatales, de tal modo que los sujetos hacer marketing de sí mismos, adquirir nuevas competencias inmateriales y deslizarse tan flexiblemente como las serpientes. (Castro-Gómez, 2010, p. 51).*

El individuo se pone metas "competitivas", se "proyecta" o se torna "emprendedor". La autorregulación de los individuos no proviene de un mandato externo, más bien sería un auto-

mandato<sup>31</sup>, proveniente de una sensación de “libertad” de los mismo individuos: “Lograr que los gobernados hagan coincidir sus propios deseos, esperanzas, decisiones, necesidades y estilos de vida con objetivos gubernamentales fijados de antemano” (Castro-Gómez, 2010, p. 13). Las practicas psicológicas sostienen las tecnologías de conducción de las conductas, o más bien, la autoconducción de las conductas de las tecnologías de gobierno neoliberales. Creando un medio ambiente, un milieu, que permite la movilidad de los individuos, permite su proyección y sus emprendimientos, gobiernan la circulación de los deseos, gestionando el deseo.

*La cuestión del poder en las tecnologías neoliberales es que conduce de manera no física las conductas, y estos se presentan en diferentes espacios (micropoderes) que forman un entramado social, y allí los individuos son los destinatarios, es por eso que hay que alejarse un poco de la costumbre de entender solamente el poder central, el Estado. En otras palabras, el poder no se aplica a los individuos, sino que transita a través de los individuos. (Foucault, 1992b, p. 39).*

Este poder transita en los espacios educativos (escuelas, colegios, universidades), las empresas, la familia, la clínica y otros espacios sociales; y es allí precisamente donde las prácticas psicológicas han colonizado un saber, y son por tanto los lugares por donde esta investigación transitará, desde los archivos que muestran esos lugares. Frecuentemente las prácticas psicológicas reproducen los intereses dominantes, evidenciando el carácter político de la psicología; de ahí que sea necesario plantear

---

31 Este automandato será analizado con posterioridad desde los planteamientos teóricos de Slavoj Zizek y su concepción del superyó en el psicoanálisis lacaniano.

investigaciones que permitan desnaturalizar realidades psicológicas que aparecen consustanciales a la condición humana, y de este modo mostrar sus efectos reguladores. Más cuando: “Asistimos entonces a la planetarización de la sociedad de consumo, cuyo funcionamiento está anclado en los estilos de vida y modos de existencia de los sujetos.” (Castro-Gómez, 2010, p. 52).

Aunque en muchas ocasiones las practicas psicológicas conducen a “sujetar” por medio de un “control al aire libre”, constituyendo un sujeto libre y autónomo, asunto que ha sido investigado en Inglaterra por Dean (1999), Miller (2008) y Rose (1999, 2008). En España por Ibañez (2005), Ovejero (2006), y Pastor (2006, 2009). En Colombia, las investigaciones realizadas sobre la subjetividad y el trabajo de Claudia García Álvarez, Luz Mery Carvajal y Hernán Camilo Pulido, donde plantean la construcción de los sujetos con respecto a las nuevas formas de trabajo (Carvajal, 2007; García, 2007; Pulido, 2004). Si bien estas investigaciones orientan (teórica y metodológicamente), surgen desde otros contextos (Inglaterra, España) y las de Carvajal, García y Pulido sólo analizan las prácticas de la psicología del trabajo y organizacional; y no profundizan en las tecnologías de gobierno en Colombia.

En Colombia el tema de la relación de la psicología y el poder ha sido poco investigado; mucho menos el asunto del cómo se pueden construir prácticas que propongan líneas de fuga, estrategias de lucha que podrían limitar las estrategias de poder de las tecnologías de gobierno que a través de ciertas prácticas psicológicas sujetan aún más a los sujetos.

Las resistencias son coextensivas al poder, que no es una sustancia, no lo posee nadie, sino que es usado. Así también las

resistencias, prácticas de libertad o las líneas de fuga, pueden ser usadas. Para que se puedan presentar esas resistencias, habría que apostar en primera medida por unas prácticas psicológicas que no busquen encasillar o dar un lugar fijo a ese sujeto (individualizarlo), sino precisamente construir lugares no prefijados:

*La lucha por una subjetividad moderna pasa por una resistencia a las dos formas actuales de sujeción, una que consiste en individuarnos según las exigencias del poder, otra que consiste en vincular cada individuo a una identidad sabida y conocida, determinada de una vez por todas. La lucha por la subjetividad se presenta, pues, como derecho a la diferencia y derecho a la variación, a la metamorfosis. (Deleuze, 1987, p. 139).*

Para Deleuze la resistencia está en relación directa con el afuera. El afuera constituye el adentro ya que el “adentro sólo sería el pliegue del afuera” (1987, p. 129). Pensar viene siempre del afuera, se dirige a un afuera, pertenece a un afuera, y está en relación directa y absoluta con el afuera. Por eso hay que trabajar en los márgenes, en las exclusiones, porque allí se encuentran las líneas de fuga, las resistencias al poder hegemónico que se actualizan por los saberes<sup>32</sup> de las tecnologías de gobierno neoliberales. Unas prácticas psicológicas fundamentadas en la posibilidad de ser, pensar y vivir de maneras diferentes a las del sujeto emprendedor o competente, por ejemplo, que resista y se libere del sometimiento de las tecnologías de gobierno neoliberales o de cualesquiera otras. Es decir, prácticas de libertad, como las definió Michel Foucault al final de su vida, prácticas que conduzcan a una ética, a una forma de ser sujetos.

---

32 Saberes que se hegemonizan sobre todo en universidades e instituciones que forman psicólogos en Colombia.

## La legitimización de las drogas o la prohibición de las plantas, las consecuencias de un saber dominante. La mata que mata

El 12 de octubre de 2010 la indígena nasa Fabiola Piñacué, fundadora del proyecto Coca Nasa, interpuso una acción de tutela contra los comerciales de la “mata que mata”, esta medida judicial se basó en:

*El respeto y garantía de derechos contemplados en la constitución como son: Autodeterminación de los pueblos indígenas, seguridad personal (de Fabiola Piñacué), Consulta previa en caso de afectación a una comunidad, derecho al trabajo, entre otros. Según la líder indígena y sus cercanos colaboradores, la publicidad “No cultives la mata que mata” endilga a la planta de coca la responsabilidad en la violencia y males que trae el tráfico y consumo de cocaína. (Caracol, 2010).*

Esta acción judicial muestra cómo los saberes hegemónicos desde unos regímenes de verdad todavía no logran separar a la planta de coca de los efectos perjudiciales de la cocaína, desconociendo que las comunidades indígenas como la Nasa, cultivan coca y la consumen desde sus prácticas cotidianas e incluso para rituales religiosos. La prohibición de la coca se remonta a hace varias décadas, la Convención Única de Estupefacientes de 1961 prohibía la masticación de la hoja de coca<sup>33</sup>, y el INVI-MA<sup>34</sup>, institución que vigila los medicamentos y alimentos en

---

33 “La masticación de hoja de coca quedará prohibida dentro de los 25 años siguientes a la entrada en vigor de la presente Convención conforme a lo dispuesto en el inciso 1 del artículo 41”. Convención Única de Estupefacientes de 1961. Naciones Unidas. [http://www.incb.org/pdf/s/conv/convention\\_1961\\_es.pdf](http://www.incb.org/pdf/s/conv/convention_1961_es.pdf)

34 Instituto Nacional de Vigilancia de Medicamentos y Alimento.



Colombia, ha sostenido una larga batalla en contra de la comercialización de esta planta bajo el presupuesto de que puede ser nociva para la salud. Esto recuerda la prohibición de la chicha a mediados del siglo XX en Colombia, Jorge Bejarano<sup>35</sup>, Ministro de higiene en esa época afirmaba que: “La chicha ha sido sin lugar a dudas el más importante problema médico higiénico que ha afectado durante siglos a los habitantes —campesinos y obreros— de Boyacá, Cundinamarca y Nariño, una población no menor de dos millones de gentes entregadas al más nefasto vicio”. (Bejarano, 1950).

El Ministerio de Higiene hizo circular una serie de avisos publicitarios contra el consumo de chicha, los medios de comunicación (prensa) también tuvieron un papel importante en la divulgación de ciertos valores morales contrarios al consumo de la chicha, reforzando el discurso oficial y el médico. Una de las formas que adoptó esta campaña fue asociar la criminalidad con el consumo de chicha.

En *Vigilar y castigar* (2003), Foucault expone que la delincuencia funciona como un ilegalismo sometido, un agente para el ilegalismo de los grupos dominantes, que utilizan este ilegalismo (delincuencia y consumo de alcohol) para administrar y explotar los ilegalismos<sup>36</sup>. La chicha, la bebida tradicional muisca, a base de maíz fermentado fue demonizada y prohibida, asocian-

---

35 (1888–1966) Estudió medicina en la Universidad Nacional. Se especializó en Pediatría e Higiene en París. Primer Ministro de higiene de Colombia (1946–1949). Recomendó la destrucción de plantaciones de coca. Presidente de la Academia de Medicina.

36 “La existencia de una prohibición legal crea en torno suyo un campo de prácticas ilegalistas sobre el cual se llega a ejercer un control y a obtener un provecho ilícito por el enlace de elementos, ilegalistas ellos también, pero que su organización en la delincuencia ha vuelto manejable”. (Foucault, 2003, p. 285).



Afiches del Ministerio de higiene en 1948.



do esta bebida no sólo a la criminalidad sino a falta de inteligencia, es decir, a la brutalidad.

En Bogotá, las chicherías se aglutinaban alrededor del Paseo Bolívar, sector que ni siquiera aparecía en los mapas oficiales de la ciudad (Ramírez, 2001). En esta perspectiva es fácil ubicar a la chicha dentro de lo marginal, lo rural, lo rudimentario, lo que quedó de un pasado indeseable (indígena).

En este espacio podemos vislumbrar la historia de unos poderes, pues reflejan las relaciones de poder entre lo que se legitima y lo que deslegitima: la chicha y los espacios donde se consumía eran deslegitimados por una serie de regímenes que legitimaban otros espacios y otros consumos. Por ejemplo, el periódico *El Tiempo*, en su editorial del 14 de febrero de 1949, invita a apoyar “la salvadora empresa de arrancar a más de la quinta parte de la población del país de la oprobiosa esclavitud del chichismo, que envilece su espíritu, destruye su salud y atenta contra las generaciones por venir” (Bejarano, 1950). A medida que esto sucedía, Bavaria entró a suplir la ausencia de la chicha; una publicidad de la época muestra a un clérigo dando a beber cerveza a un infante.



La cerveza representaba la modernidad frente al salvajismo de la chicha: “la cerveza apareció, entonces, como “civilizadora” y “medicinal”, frente a la chicha que parecía desencadenar la ignorancia entre las masas populares, transformándolas en una horda enloquecida, enchichada y peligrosa”. (Instituto Distrital de Patrimonio Cultural, 2007). La chicha se contrapuso diametralmente a la cerveza, tonificante y saludable, civilizada y universal, asociada a un futuro urbano industrial y cosmopolita. Así como se deslegitimaba la chicha y su “atraso”, se iba legitimando la cerveza, su progreso y modernidad<sup>37</sup>.

La legitimización de una bebida como la cerveza, es una muestra a la expansión colonial, donde unos conocimientos son vistos como legítimos y otros como “dóxicos” (persistiendo la vieja dicotomía episteme–doxa). La cerveza de ayer se convirtió en las drogas medicinales de la actualidad, y la chicha de ayer, son las drogas del presente. En los años 80 se desarrolló una campaña similar: “la droga mata”, “la droga destruye tu cerebro”.

La legitimidad o los dispositivos de saber–poder (Foucault) terminan constituyendo lo verdadero (médico, psicológico, administrativo), desde la ciencia o desde su enunciación científica, para así ordenar o conducir comportamientos en lo social. Los dispositivos de saber–poder, que después Foucault llamará “tecnologías”, tienen implicaciones en la subjetividad de una época; eso es lo que permite que los sujetos se constituyan como tales, este caso sujetos consumidores de chicha o de drogas (marihuana, coca o éxtasis, entre otras), que los convierte en su-

---

37 La Perseverancia (Bogotá) se fue construyendo a la par de la empresa cervecera que Leo Koop llamó Bavaria. Se convirtió en el barrio obrero de La Perseverancia, el primero en su género en la ciudad

jetos–adictos o sujetos consumidores de cerveza o ansiolíticos o antidepresivos (sujetos en busca de sanidad o bienestar). Lo importante es la relación que establecen estos sujetos con esos objetos de consumo (más que los objetos en sí), relación producida por una serie de dispositivos discursivos y no discursivos. Se evidencia que diversas disciplinas —la medicina, por ejemplo— presentan como natural y legítimo el consumo de unas bebidas “sanadoras”, denunciado a otras como “dañinas”, para preservar una estructura social jerarquizada, y asumiendo una complicidad con los poderes dominantes. Lo importante aquí es señalar que no existen hierbas “malditas” ni “benditas”, sino plantas que pueden ser usadas o no según unas relaciones de poder (Latour, 1992).

Para las comunidades indígenas, por ejemplo, las plantas no son drogas, al contrario, son modos de estar y ser en el mundo, posiciones frente al mundo<sup>38</sup>. La coca no es solo una planta, es alimento, medicina, ritualidad, es la “esencia” femenina, dicen en la comunidad indígena Nasa. De ahí que sean tan necesario un diálogo de saberes en lugar de la imposición hegemónica de un saber; que en nuestro caso fue la imposición de un saber eurocéntrico, y después norteamericano,<sup>39</sup> que nos dice qué hacer, cómo actuar y, sobre todo, cómo ser. Se producen sujetos que se posicionan de acuerdo a esos saberes–poderes, como lo plantearon Marx y Engels:

*Las ideas de la clase dominante son, en todas las épocas, las ideas dominantes. La clase dominante dispone de los medios*

---

38 Es sumamente importante tener en cuenta el elemento cosmogónico a la hora de realizar cualquier análisis del uso de las plantas en las comunidades indígenas.

39 Los estudios decoloniales han tratado de hacerle frente a la hegemonía norte–sur.

*de producción material, pero también del control y producción de los bienes espirituales, de la producción de la cultura, por lo que las ideas que en una sociedad triunfen serán las de la clase dominante. Es así que la ideología es una forma de alienación. Las ideologías constituyen un grupo de representaciones organizadas, en las que se incluyen principios éticos, estéticos, ideas religiosas, filosóficas, económicas, políticas, que nos posibilitan a través de esta concepción del mundo un accionar coherente, una línea de conducta y respuestas a los interrogantes que la realidad social nos plantea. (Engels y Marx, 1973, p 45).*

Por eso reitero la necesidad de un diálogo de saberes donde no haya saberes dominantes ni hegemónicos, ni regímenes de verdad que se legitimen por su lugar de “ciencia”; diálogo que podría abrir la posibilidad no sólo a una interdisciplinariedad sino a una transdisciplinariedad (más allá de las disciplinas).

## **Hacia el dialogo de saberes**

*El diálogo de saberes podría legitimar esos saberes vinculados a la cotidianeidad, sin necesidad de expertos que avalen conocimientos, sino que tengan en cuenta valores y creencias de esa cotidianidad, lo cual es sumamente complicado debido a la persistencia de las conformaciones de poder-saber disciplinario, sobre todo en los espacios académicos y universitarios, incluso algunos autores han denominado a ese tipo de instituciones “universidad arborescente” de carácter estrictamente disciplinar. (Castro-Gómez, 2010).*

Ir más allá de las disciplinas supone interacción con otros grupos, no necesariamente profesionales, expertos o especialistas en el tema. Por ejemplo, involucrar en el tema de las plantas

alucinógenas a los chamanes, indígenas y demás personas que participan en su consumo, para que orienten la investigación en la complejidad de sus contextos; y así superar los límites del conocimiento disciplinario, de modo que propongan alternativas y soluciones frente a su uso. La coca, el yagé y otras plantas sagradas y ancestrales de las comunidades indígenas, cuyo uso es sancionado en ocasiones, son sin embargo muchas veces patentadas en los centros de poder de las multinacionales farmacéuticas como logro tecnológico y científico. El uso se legitima en los lugares hegemónicos, “desarrollados” y “avanzados”.

El diálogo de saberes trata de romper fronteras disciplinares, articular ciencias y conocimientos en pos de resolver los problemas en unos contextos, hace emerger nuevos saberes en la confrontación de disciplinas que pueden articularse entre sí, y fundamenta prácticas investigativas ligadas a las realidades socioculturales de los sujetos, Para eso no hay que buscar el dominio de muchas disciplinas, sino la apertura de estas disciplinas a aquellas que las atraviesan y las trascienden. Transcendencia que no solo remite a las disciplinas tradicionales instituidas y académicas, también al arte y a los saberes cotidianos y ancestrales; y debe dirigirse a eso que la modernidad desde Descartes ha pretendido separar: el conocimiento y la espiritualidad (Foucault, 2008); divorcio entre ciencia y ética (Castro-Gómez, 2010), entre el conocimiento y la vida, el conocimiento y el mundo. “Pero las ciencias, y entre ellas, las ciencias sociales en su ‘prepotencia epistémica’ han quedado aisladas, compartimentalizadas, ramificadas, divididas en parcelas, sometidas a protocolos institucionales que poco y nada tienen que ver con las dinámicas de la vida social que pretenden estudiar”. (Castro-Gómez, 2010).

Para salir de esta aporía dicotomizante hay que constituir espacios rizomáticos<sup>40</sup> (Deleuze y Guattari, 2008), hacer surgir los estudios a través de la articulación de problemas (cómo utilizar las plantas ancestrales en vez de perseguirlas). Para eso las mismas disciplinas deben transformarse, lo que no pasará si los mismos sujetos que se “ubican” en esas mismas disciplinas no quieren perder el lugar de poder del saber legitimado como científico, académico y universitario.

Los espacios rizomáticos se han producido en los últimos años precisamente como alternativas a los saberes hegemónicos de los espacios académicos y universitarios. Ya bien señalaba Sartre hace más de treinta años que la única reforma válida consistiría en inventar una universidad cuyo fin no fuera seleccionar una élite. El problema es que la universidad está abocada a formar profesionales para las empresas, es decir, profesionales productivos. Trazar líneas de fuga es crear espacios rizomáticos constituidos a través de unas alternativas que algunos llaman Univesidad Nomada:

*Pensar la producción y difusión de las herramientas intelectuales, teóricas y culturales necesarias para comprender cuáles son las formas de dominación, explotación y constitución de estos nuevos sujetos productivos (...) 2) inducir un proceso de clarificación de los paradigmas, herramientas, e instrumentos teóricos que manejan en la actualidad los sujetos y movimientos sociales que están apostando por llevar a la práctica un proyecto de carácter antisistémico y constituyente (...) 3)*

---

40 El rizoma se presenta como un modelo descriptivo o epistemológico en el que la organización de los elementos no sigue líneas de subordinación jerárquica con una base o raíz dando origen a múltiples ramas, cualquier elemento puede afectar o incidir en cualquier otro (Deleuze y Guattari, 2008).



*constituir las líneas y estrategias de emergencia política que permitan la visibilidad social de un proyecto antisistémico definido por los mencionados sujetos sociales como un campo de fuerzas de geometría variable en el que puedan integrarse un número elevado de movimientos y sujetos diversos susceptibles de participar de acuerdo con la materialidad de nuestras propuestas<sup>41</sup>.*

O la universidad Experimental, que intenta “producir formas constituyentes de militancia que tengan como terreno existencial los problemas del saber y el pensamiento, de su producción y de su capacidad de producir efectos políticos en las experiencias de autoorganización social”<sup>42</sup>. Estas iniciativas son espacios alternativos para ese encuentro de saberes más allá de las disciplinas, sin eliminarlas, para construir saberes que ayuden o permitan un mejor vivir, sin sometimientos a lógicas económico-políticas que se traducen en verdades neoliberales donde los sujetos tienen que ser “empresarios” y “productivos”. Estas alternativas son primero políticas, y segundo constitutivas de saberes que enfrenten los saberes hegemónicos que, por ejemplo, ubican a una planta como una droga. Así constituyen regímenes de verdad que legitiman objetos y sujetos al poder dominante: las plantas matan, pero las drogas de las multinacionales curan.

Los saberes sirven a los sujetos para resistir, también para crear alternativas a los saberes dominantes. Este escrito es la apuesta personal, un comienzo, y es por eso un escrito incon-

---

41 <http://www.universidadnomada.net/spip.php?article139>

42 [http://www.inventati.org/uniexp/index.php?option=com\\_content&task=view&id=4&Itemid=504](http://www.inventati.org/uniexp/index.php?option=com_content&task=view&id=4&Itemid=504)

cluso, ya que es un paso para trazar un camino intelectual, y así pensar y poder ser de otra manera.

## **El gobierno de sí o el aprender a vivir sin amos: Obediencia, revolución e ilustración kantiana en Colombia.**

El 31 de octubre de 2007, el entonces presidente de Colombia, reelegido en las urnas para su segundo mandato 2006–2010, ante la pregunta de los periodistas sobre una segunda reelección dijo: “Reelección, solo si hay una hecatombe” (El Tiempo, 2007). “Hecatombe” según el diccionario de la Real Academia de la Lengua es: “mortandad de personas, desgracia, catástrofe, y sacrificio”. Colocando esa palabra en el contexto donde se dijo y en el contexto político colombiano podría significar “yo o el caos”. Interpretó el periodista y columnista de la revista *Semana* Antonio Caballero, algo que solo puede provenir de un “ganadero mesiánico, un Mesías rural” (Caballero, 2007).

Ahora bien, para que exista un Mesías (sea rural, ganadero o lo que sea) tiene que haber algo que salvar o alguien a quién salvar; ya que el Mesías además de ser un “ungido” es un salvador. Así que ese unguimiento tiene que servir para salvar a alguien. En Colombia, donde ese presidente pretendía reelegirse para evitar la “hecatombe”, según algunos medios de comunicación, tenía una imagen favorable del 91%<sup>43</sup>, es decir, nueve de cada diez colombianos le atribuían una imagen favorable. Sin entrar a cuestionar las cifras, llama la atención que las mayorías de un país crean en un Mesías–presidente que los salve. Para abordar

---

43 Según la encuesta de Ipsos-Napoleón Franco y El Espectador publicada el 6 de julio de 2008. <http://www.elespectador.com/noticias/politica/articulo-si-no-uribe>

dicho fenómeno se trae el artículo de Kant: *¿Qué es la ilustración?* y el trabajo de Michel Foucault sobre dicho artículo, en su libro *El gobierno de sí y de los otros* (2009), así como de otros autores que han analizado la relación entre gobernantes y gobernados.

Kant (2004) plantea que la ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad; para Foucault es importante para el problema del gobierno de sí y de los otros, como también para los problemas de la obediencia y la revolución, de lo privado y lo público, de la particularidad y lo universal. Para Foucault, Kant establece que los individuos son incapaces de salir por sí solos de su estado de minoría de edad porque “son cobardes, perezosos, por su pavor, lo cual impediría que tomarán la decisión de caminar por sus propios medios y caerían, porque tienen miedo” (Foucault, 2009, p. 49). Inmediatamente cita trae otro aparte sobre “aquellos hombres que sí logran pensar por sí mismos, que escapan a título individual de esa pereza y esa cobardía y que, al pensar por sí mismos, conquistan sobre los otros la autoridad que estos precisamente reclaman” (50). Lo más impresionante es lo que expone después, lo cual es de mucha utilidad para este escrito:

*Piensan por sí mismos y se apoyan en esa autonomía para tomar la autoridad sobre los otros. Pero se valen de tal manera de esa autoridad sobre los otros, que en cierto modo la conciencia de su propio valor se difunde y llega a ser la constatación y la afirmación de la voluntad de cada hombre de actuar como ellos, es decir pensar por (sí) mismo. Ahora bien, dice Kant, esos individuos que son algo así como jefes espirituales o políticos de los otros no son capaces, en realidad, de hacer salir a la humanidad de su minoría de edad. (p. 50).*

Retornando a Colombia y a su contexto político, siempre han existido esos “jefes espirituales o políticos” que imponen su autoridad, por ejemplo, antes de la llegada de los españoles había caciques, que eran la autoridad en algunas regiones y se les reconocían poderes civiles y religiosos, estos caciques ejercían un poder sobre la región y sobre sus habitantes. Era tal el poder y reverencia que ejercían estos caciques sobre sus súbditos que el cronista Fernández de Oviedo los describe del siguiente modo:

*Es grandísima la reverencia que tienen los súbditos a sus caciques, porque jamás les miran a la cara, aunque estén en conversación familiar, de manera que si entran donde está el cacique han de entrar vueltas las espaldas hacia él, reculándose hacia atrás. Y asentados o en pie han de estar desta manera, de manera que en lugar de honra tienen siempre vueltas las espaldas a sus señores. (Fernández de Oviedo, 1944).*

Al parecer ese sistema de cacicazgo fue tan llamativo para los españoles conquistadores y colonizadores que se convirtió en un sistema subterráneo de ejercer el poder en estas tierras. Este sistema se sigue ejerciendo en la actualidad, hasta el punto de llamar caciques a los jefes políticos regionales:

*Los caciques eran de muy diverso estilo: jefes pueblerinos o grandes caciques regionales, ricos propietarios locales o simples agentes de grandes propietarios ausentistas, explotadores de los pobres indios o protectores de la comunidad; su variedad está aún por estudiar: dueños de vidas y haciendas o simples dueños de votos. (Melo, 1998).*

Foucault, tratando de contextualizar el texto de Kant, señala su relación con un texto publicado el mismo año por Moses Mendelssohn<sup>44</sup>, un judío sin maestros, como él lo llama, y plantea una relación entre la ilustración judía de Mendelssohn, que de cierta manera converge con la ilustración cristiana de Kant, pero lo importante es que los dos filósofos plantean con mucha claridad la necesidad de una libertad absoluta, no sólo de conciencia, sino de expresión con respecto a todo lo que pueda ser un ejercicio de la religión considerado como necesariamente privado. (Foucault, 2009, p. 27). Kant plantea, según Foucault, la religión como asunto privado, particular, de obediencia; contrario a lo que ha pasado en Colombia, donde esa obediencia privada se ha colocado en un ámbito público, confundiendo los dos espacios. La ilustración es lo contrario a la tolerancia, excluye el razonamiento, la discusión, la libertad de pensar en su forma pública, y Kant sólo los acepta y los tolera en el uso personal, privado y oculto (p. 53).

La obediencia en lo privado, el razonamiento y la discusión en lo público. Asunto que se invierte en Colombia, por ejemplo, el ejercicio de la religión en Colombia no es un asunto privado sino público, de ahí que en Colombia la religión y la política se entrelazan, hasta el punto en que a veces no se podría diferenciar claramente hasta dónde gobernaba una y dónde comenzaba a gobernar la otra. No hay que olvidar que el Estado colombiano tiene una larga historia de concordatos con la Santa Sede Apostólica: el primero se firmó en 1887, bajo la presidencia de

---

44 (Alemania, 1729-1786) Filósofo, ardiente defensor de los derechos civiles de los judíos y pionero en la denuncia del separatismo judío. Nacido en Dessau, Alemania, y educado por su padre y el rabino local, Mendelssohn.. En 1764 Mendelssohn ganó el premio de la Academia de Berlín al mejor ensayo sobre un tema metafísico con su escrito *Sobre la evidencia de las ciencias metafísicas*. Su tratado *Fedon* (1767), en el que exponía su

Rafael Núñez<sup>45</sup> en su segunda reelección, en la primera ya había planteado una regeneración que evitara a Colombia caer en la catástrofe, según sus propias palabras. Núñez implantó el “orden” desde la presidencia, implantó el “imperio de la ley” desde la autoridad del gobierno. Una frase de Núñez que lo puede resumir: “la autoridad es la paz, y la paz es la ley. Todo el mundo civilizado contesta: amén.” (Melgarejo, 2008, p. 292).

Núñez impone una obediencia pública en una confusión con lo privado (contraria a la ilustración kantiana) que se manifiesta con el asunto religioso, así pretende regularizar el comportamiento de los gobernados. Lo anterior nos hace retornar al texto de Foucault sobre la ilustración de Kant: “Los hombres no son capaces o no quieren conducirse a sí mismos, y porque otros se han prestado servicialmente a tomarlos bajo su conducción (Foucault, 2009, p. 45). Hay que tener en cuenta que la regeneración fue el intento de gobernar a Colombia desde una “paz” y resolver el problema de la anarquía mediante el orden impuesto por las guerras y revoluciones del siglo XIX (Melgarejo, 2008). A este respecto el texto de Foucault nos recuerda que para Kant la ley de todas las revoluciones es que quienes las hacen vuelven a caer necesariamente bajo el yugo de aquellos que han querido liberarlos (2009, p. 50).

Las revoluciones en Latinoamérica y Colombia fueron emprendidas por caudillos–caciques que se legitimaban por medio del traslado de la obediencia privada a la pública, llegando

---

creencia en la inmortalidad del alma y estaba inspirado en el diálogo Fedón de Platón, le valió el título del Sócrates alemán. Además de sus obras sobre filosofía, Mendelssohn escribió libros sobre el judaísmo y la historia del pueblo judío.

45 En ese año Núñez designó a José María Campo Serrano como Presidente de Colombia.

incluso a ser considerados como jefes y patriarcas, es decir, los llamados a guiar y a gobernar a los otros:

*Este tipo de caudillaje clientelar caracterizó tanto las guerras de independencia, como las posteriores revoluciones y confrontaciones latinoamericanas alrededor de la construcción estatal. La legitimidad de los caudillos-caciques está dada, no sólo por su eficacia en términos de una “gestión institucional” sino, además, por la existencia de una cultura política en la que la legitimidad pública se construye mediante acciones privadas que permiten etiquetar a los jefes políticos como “los jefes del pueblo, los hombres fuertes, los meromeros”. (Pizano, 2001).*

Foucault cuestiona esa relación ilustración–progreso–revolución (durante todo el siglo XIX y parte del XX se hicieron en Colombia guerras y revoluciones con base en esas tres palabras), y para eso trae otro texto de Kant, *El conflicto de las facultades* (2003), donde el progreso hay que buscarlo en los signos rememorativos:

*En los acontecimientos que son casi imperceptibles. Es decir que no podemos hacer este análisis de nuestro presente en sus valores significativos sin entregarnos a una hermenéutica o desciframiento que permitan dar, a lo que en apariencia carece de significación y valor, la significación y el valor importantes que buscamos. (Foucault, 2009, p. 35).*

Ese acontecimiento puede ser la revolución, pero no la revolución hecha por los grandes personajes, ya que no se debe buscar el acontecimiento en esos grandes acontecimientos y heroicos personajes. Durante décadas nuestra historia oficial y académica ha tratado de construir acontecimientos alrededor

de los grandes acontecimientos de la Independencia y alrededor de los “grandes” personajes: Nariño, Bolívar, Santander, Gaitán, etc.

Dice Kant que el sentido no está en la revolución misma. Lo que tiene sentido y constituye el acontecimiento de valor demostrativo, pronóstico y conmemorativo, no es el propio drama revolucionario, no es la gesticulación revolucionaria; lo significativo es la manera como la revolución se erige en espectáculo en torno de sí misma, la manera como la reciben espectadores que la ven, aunque no participen en ella, que asisten a su desarrollo y que, para bien o para mal, se dejan arrastrar por ella. “El progreso no radica en la gesticulación revolucionaria (...) a decir verdad, si tuviéramos que rehacer la revolución, no la reharíamos”. (Foucault, 2009, p. 35). Por eso, retomando a Kant, poco importa si la revolución triunfa o fracasa, eso no tiene que ver con el progreso y la ilustración. Y, en consecuencia: “la revolución, lo que se hace en la revolución, no es importante. Aún más, la revolución es en verdad algo que no debe hacerse” (p. 36).

Llegados a este punto, si la revolución no es lo importante, entonces, ¿qué es lo importante? Foucault trata de avanzar un poco más y siguiendo a Kant dice que lo significativo es el entusiasmo por la revolución, el signo “que lo hombres buscan darse una constitución política tal que, en razón de sus principios mismos, evite toda guerra ofensiva (...) puedan darse la constitución política que quieren y una constitución política tal que impida toda guerra ofensiva” (Foucault, 2009, p. 36). Esos dos aspectos son signos del proceso mismo de la ilustración.

Volviendo a Colombia, en el siglo XIX se produjeron alrededor de 70 levantamientos y guerras civiles, o más bien 70 gue-



rras entre caudillos y caciques regionales. El escritor Alfredo Molano lo describe de la siguiente manera: “Durante el siglo XIX hubo en Colombia 14 guerras civiles y 56 levantamientos locales. Los políticos y hacendados hacían un pronunciamiento, se declaraban alzados en armas y organizaban sus clientelas electorales y sus peones” (2006). El problema parece ser que los caciques, hacendados, amos y señores de los territorios en Colombia querían imponer su autoridad y una obediencia sin límites en lo público; pero más allá de esos “señores” que hacen obedecer están los que obedecen, los que de cierta manera hacen existir a esos señores en el territorio colombiano, los vasallos, los que se encuentran en la minoría de edad, según Kant.

Foucault comenta que Kant cuestionaba la dependencia, que el individuo sustituya su propio entendimiento por el del libro, el director de conciencia o el médico: “la manera como, al hacer actuar su conciencia moral, la sustituía por la conciencia moral de un director de conciencia que le decía qué había que hacer (...) valerse de su saber técnico en lo concerniente a su propia vida” (Foucault, 2009, p. 46). La minoría de edad, que debe llevar a la ilustración, se define “por una relación entre el uso que damos o podríamos dar a nuestra razón y la dirección de los otros. Gobierno de sí, gobierno de los otros: el estado de minoría de edad se caracteriza sin duda en esa relación, esa relación viciada” (p. 49).

Los otros no se han adueñado del poder nos dice Foucault mediante un acto esencial, fundacional e instaurador. El poder colonial, por ejemplo, no se instauró en Colombia por la venida de los conquistadores españoles, desde antes existía una actitud servil propicia para que estos condujeran y tomaran sus destinos y los gobernarán. Claro está que estos individuos go-

bernantes no iban a permitir que esas lógicas cambiaran e iban a perpetuarse bajo ellas. Esto se dio gracias a los que algunos investigadores han llamado los “dispositivos de blancura”, que permitieron seguir sosteniendo una superioridad, en este punto desde un ideal étnico:

*No se trataba sólo de reprimir físicamente a los dominados, sino de conseguir que naturalizaran el dispositivo colonial como única forma de relacionarse con la naturaleza, con el mundo social y con la subjetividad. Estamos, pues, frente al proyecto sui generis de querer cambiar radicalmente las estructuras cognitivas, afectivas y volitivas del dominado, es decir, de convertirlo en un nuevo hombre hecho a imagen y semejanza del hombre blanco occidental. (Castro Gómez, 2010, p. 63).*

Tales estructuras se pudieron cambiar gracias a unas insignias culturales que se convirtieron en el único modo de “ser”, que en este caso era “ser blanco”, que no tenía “que ver con el color de piel, como en la escenificación de un dispositivo tejido de creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y, lo que resulta más importante para esta investigación, por las formas de producir y transmitir conocimientos” (Castro Gómez, 2010, p. 64).

A partir del trabajo de Kant *Critica de la razón práctica* (2005), Foucault expone que no hay que hacer depender nuestro deber de nuestro destino ulterior; y al mismo tiempo debemos utilizar nuestra conciencia para determinar nuestra conducta (Foucault, 2009, p. 48). El problema es que en Colombia a través de los dispositivos de blancura se instauró una colonialidad de poder (Quijano, 1999) que logró perpetuar clanes familiares que hasta

ahora siguen gobernando, porque la población sigue permitiendo su gobierno. El estado de minoría de edad no va a ser transformado a mayoría de edad por unos hombres, y menos por lo que se arrojan con el derecho de guiar a los demás individuos porque “ellos sí saben cómo es”, sino por la capacidad de colocarnos como sujetos universales. En la actualidad un filósofo como Slavoj Žižek llega a plantear:

*La única perspectiva realista es fundar una nueva universalidad política optando por lo imposible, sumiendo plenamente el lugar de la excepción, sin tabúes, sin normas a priori (derechos humanos, democracia), cuyo respeto nos impediría también re-significar el terror, el ejercicio implacable del poder, el espíritu del sacrificio. (Žižek, 2004, p.328).*

Se necesitan prácticas en que los sujetos puedan vencer sus miedos, puedan ir más allá de su cobardía (que según Kant es lo contrario de la ilustración), es decir, para que puedan ser mayores de edad. Es la práctica que encontró Foucault en la *parrhesía*<sup>46</sup>, se puede ejercer un discurso veraz, un decir verdadero, un hablar franco, bajo el riesgo del rechazo o la ira del interlocutor, eso no importa, ya que lo importante es el coraje de la verdad (2010).

El coraje de la verdad implica que no hay que buscar garantías para ejercer ese poder, es decir, no hay que ser autorizado por otros sino autorizarse a sí mismo, ejercer soberanía sobre uno mismo, saber gobernarse: el gobierno de sí que tanto comentaba Foucault en sus últimos seminarios. En la *parrhesía* también

---

46 La parrhesía es una actitud, una manera de ser y de hacer que se emparenta con la virtud. Son procedimientos pero también un rol útil, precioso, indispensable para la ciudad y los individuos (Foucault, 2010).

se trata de actuar sobre los otros, no tanto para ordenarles algo, para dirigirlos o inclinarlos a hacer tal o cual cosa. Al actuar sobre ellos, el propósito es, en lo fundamental, que lleguen a constituir por sí mismo, con respecto a sí mismos, una relación de soberanía característica del sujeto sabio (Foucault, 2008, p. 367). Una revolución como la plantea Žižek sólo se autoriza a sí misma: “Con Lenin, como con Lacan, la revolución *ne s’autorise que d’elle-meme* (sólo se autoriza **por** sí misma)”<sup>47</sup> (Žižek, 2004: p. 17). Trayendo a colación el aforismo psicoanalítico lacaniano “el analista solo se autoriza por él mismo” (Lacan, 1987, p. 7).

Para practicar la *parrhesía* se necesitan sujetos con coraje, que se atrevan a dirigirse sin que nada se diga del lugar hacia dónde vamos (Foucault, 2009, p. 43). El ejercicio de la *parrhesía* no solo necesita el coraje de la verdad en quien habla y asume el riesgo, también se necesita el coraje del interlocutor que acepta recibir como cierta la verdad ofensiva que escucha (Foucault, 2010, p. 32). Asunto que en un país como Colombia es todavía más complicado ejercer, ya que muchas veces ese otro no tiene el coraje de escuchar y ejerce su poder soberano sobre el que ejerce ese decir veraz y franco, de ahí lo alejados que podemos estar de la posibilidad de salir de la minoría de edad y transformarla en mayoría de edad, es decir, acceder a la ilustración kantiana.

¿Por qué comencé este escrito por un hecho reciente de la política colombiana? Por el intento de seguir una metodología que Foucault trató de realizar a lo largo de sus investigaciones, y que en los últimos años trató de explotar al máximo: la genealogía:

---

47 Las negrillas son mías.

“genealogía quiere decir que realizo el análisis de una cuestión presente” (2008, p. 492).

Al principio del seminario *El gobierno de sí y de los otros* (2009), Foucault trabaja dónde es preciso hacer la genealogía, no tanto de la noción de “ilustración” (modernidad) sino de la ilustración (modernidad) como cuestión en nosotros, en Colombia. Para Foucault la filosofía era utilizar “como superficie de aparición de una actualidad, la filosofía como interrogación sobre el sentido filosófico de la actualidad a la cual pertenece el filósofo, la filosofía como interrogación, por parte de ese nosotros del que él forma parte y con respecto al cual tiene que situarse” (p. 31).

El recurso a Kant en ese seminario nos ayuda a reflexionar sobre qué pasa hoy: ¿Qué pasa ahora? ¿Qué es ese ahora dentro del cual estamos unos y otros, y cuál es el lugar, el punto (desde el cual) escribo? (Foucault, 2009, p. 29). Kant inaugura esa cuestión del presente y la actualidad en la filosofía, pero no sólo por traer la cuestión del presente desde un lugar de observador neutral, sino como ya se dijo, desde un posicionamiento en ese presente y esa actualidad, porque lo importante en esa metodología es la pragmática de sí: “pasar de la cuestión del sujeto al análisis de las formas de subjetivación, y analizar esas formas de subjetivación a través de las técnicas/tecnologías de la relación consigo mismo o, si lo prefieren, de lo que puede denominarse pragmática de sí” (p. 21).

La pragmática de sí en Foucault apunta a sustituir una historia del sujeto o una historia de la subjetividad, así como las formas de veridicción quieren sustituir una historia de los conocimientos, y el análisis histórico de los procedimientos de la

gubernamentalidad a la historia de las dominaciones. (Foucault, 2009, p. 21). Pragmática de sí que apunta al modo cómo los sujetos hacen las cosas, sus modos de existencia, es decir, focos de experiencia (p. 19), que este trabajo trató de traducir en cómo nos gobiernan, cómo nos gobernamos a nosotros mismos, y si podemos estar sin esos que nos gobiernan. ¿O será que todavía no somos capaces de hacerlo? ¿Será que en Colombia no somos capaces todavía de estar en la ilustración kantiana?

## Bibliografía

- Abello, R.; Madarriaga, C.; Palacio, J.; Sabatier, C. (2000). Impacto de la imagen de Colombia en la identidad y la autoestima de los colombianos. *Investigación y Desarrollo* 8(3), 288–313.
- Bejarano, J. (1950). *La derrota de un vicio*. Bogotá: Iqueima
- Caracol. (2010). Anuncian acción de tutela en contra de la publicidad “La mata que mata”. Caracol. Noticia publicada el 11 de octubre 2010. Consultado el 20 de noviembre de 2010. Tomado de <http://www.caracol.com.co/nota.aspx?id=1369467>
- Carvajal, L & García, C. (2007). Tecnologías empresariales del yo: la construcción de sujetos laborales en el contexto del trabajo inmaterial. *Univ. Psychol.*, Jan. Apr. 2007, 6(1), 49-58.
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la Gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Santo Tomás, Instituto Pensar.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Dean, M. (1999). *Governmentality. Power and rule in modern society*. Londres: Sage.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2008.) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre textos.
- Deleuze, G. (1987) *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Departamento Nacional de Planeación (1991) *Revolución Pacífica. Plan de desarrollo Económico y Social. 1990-1994*. Consultado el 9 de septiembre de 2010. Tomado de <http://>

[www.dnp.gov.co/PortalWeb/Portals/0/archivos/documentos/GCRP/PND/Gaviria\\_Prologo.pdf](http://www.dnp.gov.co/PortalWeb/Portals/0/archivos/documentos/GCRP/PND/Gaviria_Prologo.pdf)

Departamento Nacional de Planeación (1994) *El Salto Social. Plan Nacional de Desarrollo. 1994 – 1998*. Consultado el 9 de septiembre de 2010. Tomado de [http://www.dnp.gov.co/PortalWeb/Portals/0/archivos/documentos/GCRP/PND/Samper\\_fundamentos\\_plan.pdf](http://www.dnp.gov.co/PortalWeb/Portals/0/archivos/documentos/GCRP/PND/Samper_fundamentos_plan.pdf)

Departamento Nacional de Planeación (1998) *Cambios para construir la Paz. Plan Nacional de Desarrollo (1998 – 2002)*. Consultado el 9 de septiembre de 2010. Tomado de [http://www.dnp.gov.co/PortalWeb/Portals/0/archivos/documentos/GCRP/PND/Pastrana2\\_Contexto\\_Cambio.pdf](http://www.dnp.gov.co/PortalWeb/Portals/0/archivos/documentos/GCRP/PND/Pastrana2_Contexto_Cambio.pdf)

Departamento Nacional de Planeación (2002) *Hacia un Estado Comunitario. Plan Nacional de Desarrollo 2002 – 2006*. Consultado el 9 de septiembre de 2010. Tomado de <http://www.dnp.gov.co/PortalWeb/Portals/0/archivos/documentos/GCRP/PND/PND.pdf>

Departamento Nacional de Planeación (2006) *Estado Comunitario: desarrollo de todos (2006- 2010)* Consultado el 9 de septiembre de 2010. Tomado de: <http://www.dnp.gov.co/PortalWeb/LinkClick.aspx?fileticket=LNQRfw1bAXo%-3d&tabid=65>

Engels, F.; Marx, C. (1973). *Feuerbach, oposición entre las concepciones materialista e idealista (primer capítulo de la Ideología alemana)*. C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas en tres tomos*, p.p. 11–81. Moscú: Progreso.

Fernández de Oviedo, G. (1944). *Historia general y natural de las Indias: islas y tierra-firme del mar océano*. Asunción: Guaranía.



- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2003). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Foucault, M. (1999a). Foucault, en: *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales, Volumen III*, Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999b). *La ética del cuidado de sí como práctica de libertad*, en: *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales, Volumen III*, Barcelona: Paidós
- Foucault, M. (1992a). *Genealogía del racismo*. Madrid: La piqueta.
- Foucault, M. (1992b). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Hoyos, O. (2001). *Identidad Nacional. Una aproximación cognitiva. Psicología desde el Caribe*. Universidad del Norte. (8), 1-26.
- Ibáñez, T. (2005). *Contra la dominación*. Barcelona: Gedisa.
- Instituto Distrital de Patrimonio Cultural (2007). *Proyecto Tú historia cuenta. La Perseverancia: barrio obrero de Bogotá*. Bogotá: Imprenta Distrital.
- Kant, E. (2005). *Crítica de la razón práctica*. México: Fondo de Cultura Económica

- Kant, E. (2004). *¿Qué es la ilustración?*, en: Otros escritos de ética, política y filosofía de la historia. Madrid: Alianza.
- Kant, E. (2003). *El conflicto de las facultades*. Madrid: Alianza.
- Lacan, J. (1987). *Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela*, en: Momentos cruciales de la experiencia analítica, Buenos Aires: Manantial.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social*.
- Latour, B. (1992). *Ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*. Barcelona: Labor.
- Melgarejo, M. (2008). *Trazando las huellas del lenguaje político de la generación: la nación colombiana y el problema de su heterogeneidad excepcional*, en: Castro, S; Restrepo, E. *Genealogías de la colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Melo, J. (1998). *Caciques y gamonales: Perfil político*. Revista *Credencial Historia* No. 103, agosto de 1998. Tomado el 20 de abril de 2014 de <http://www.jorgeorlandomelo.com/caciquesy.htm>
- Miller, P / Rose, N. (2008). *Governing the present. Administering Economic, Social and Personal Life*. London: Polity.
- Molano, A. (2006). *Aproximaciones históricas al paramilitarismo*. Jornadas Internacionales. *Quien no tiene memoria no tiene futuro*. Barcelona, 2006. Tomado el 21 de abril de 2014 de: [http://www.observatori.org/paises/pais\\_51/documentos/E\\_MOLANO.pdf](http://www.observatori.org/paises/pais_51/documentos/E_MOLANO.pdf)
- Ocampo, M. (1990). *La construcción de la identidad nacional colombiana*, en: Fabio López de la Roche (comp.) *Ensayos sobre cultura política colombiana*. Bogotá: CINEP.

- Ovejero, A/ Pastor, J. (2006). Michel Foucault, un ejemplo de pensamiento posmoderno. *Revista A parte Rei*. No 46, julio 2006. Consultado el 5 de septiembre de 2010. Tomado de <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/pastor46.pdf>
- Parker, I. (2007a). La Deconstrucción de la Psicopatología en la Investigación-Acción. Archipiélago: Cuadernos. *Crítica de la Cultura*, 76, pp.65-74. Madrid: Archipiélago.
- Parker, I. (2007b). *Revolution in Psychology: Alienation to Emancipation*. London: Pluto Press.
- Parker, I. (2004). Investigación cualitativa. En: Banister, P; Burman, E; Parker, I; Taylor, M; Tindall, C (Eds.). *Métodos cualitativos en Psicología*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Parker, I. (1996). El Regreso de lo reprimido: complejos discursivos y el complejo Psi, en: A. Gordo-López y J. L. Linaza (eds) *Psicología, Discurso y Poder: Metodologías cualitativas, perspectivas críticas*. Madrid: Visor
- Pastor, J. (2009). Relevancia de Foucault para la psicología. *Psicothema* 2009. Vol. 21, nº 4, pp. 628-632. Consultado el 6 de septiembre de 2010, tomado de <http://www.psicothema.com/pdf/3682.pdf>
- Pizano, L. (2001). Caudillismo y clientelismo: expresiones de una misma lógica. El Fracaso del modelo liberal en Latinoamérica. *Revista de Estudios sociales*. No 9. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de los Andes. Junio de 2001. 74-82.
- Pulido, H. (2004). En búsqueda de una psicología crítica en los ámbitos laborales. *Univ. Psychol.* 3 (2): 213-222.

- Quijano, A. (1999). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina, en: Castro Gómez; Guardiola; Millán. (eds.). Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial. Bogotá: CEJA.
- Ramírez, W. (2001). La crónica roja en Bogotá. Historia crítica. Universidad de los Andes. Enero-junio 2001, (21), 111-126.
- Robbins, L. (1951). Ensayo sobre la naturaleza y significación de la ciencia económica. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rose, N. (1999). Governing the soul. The shaping of the private self. London: Free Association Books
- Zizek, S. (2009). El acoso de las fantasías. México: Siglo Veintiuno
- Zizek, S. (2004). Mantener el lugar, en: Zizek, S., Butler, J. y Laclau, E. Contingencia, hegemonía, universalidad. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Zizek, S. (2003). Ideología. Un mapa de la cuestión. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zizek, S. (2001). On Belief. Routledge: London.



## **Capítulo 5**

***Víctima, ética y psicoanálisis***



La ética como imperativo categórico: en esos somos kantianos, sin saberlo, seguimos viviendo en un mundo kantiano aunque publicó su *Crítica de la razón práctica* a finales del siglo XVIII. En ella plantea que el uso práctico de la razón equivale a una ética que intenta responder a la pregunta de cómo saber racionalmente, y cómo este saber puede tener una validez universal, mediante la rectitud moral de las acciones. La máxima kantiana se resume en el siguiente enunciado: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal”.

El problema de la ética kantiana es que este imperativo no puede conducir a una ética singular. Sea cual fuera nuestra acción hay que obedecer, toda acción cuya máxima pueda ser pensada, sin contradicción, como universal es ética. La ética kantiana es una ética del deber. La obediencia a la ley moral no es optativa, es obligatoria. Esta ética se fundamenta en la obediencia a la razón sin explicaciones, además apela al rechazo

de las pasiones, las sensaciones, los afectos, pues no pueden ser nunca causa del acto moral. Esta ética es una práctica sin sujeto, llena únicamente de fundamentos objetivos, que se “autoconduce” obedeciendo a una ley que se considera universal; pero este acto de entrega se fundamenta en órdenes y lógicas, que si uno comienza a analizar pueden conducir a lo peor.

*La experiencia ética del sujeto de Lacan introduce como la diferencia entre el sujeto de la enunciación (el sujeto que profiere una declaración) y el sujeto del enunciado (declaración) (...) Kant no se dirige la pregunta de quién es el Sujeto de la enunciación de la Ley moral, el agente que enuncia el mandato incondicional ético dentro de su horizonte, esta pregunta no tiene sentido ya que a Ley moral es una orden impersonal que no viene de ninguna parte, es decir, es finalmente autopostulada, autónomamente asumida por el sujeto (...) un acto de entrega invisible. (Žizek, 1998).*

La aporía de la ética kantiana fundamenta la razón, incluso la pregunta sobre la procedencia de esa ley moral es necesaria en esa lógica. Parece ser que Kant, siguiendo a Descartes, cree que existe el Otro desde el bien supremo y universal. Se constituye un Otro inexistente que funciona, y en este momento ese Otro son las lógicas de un capitalismo neoliberal que al igual que el imperativo kantiano ordena obedecer y nos coloca a merced de ese Otro. Si bien el psicoanálisis postula que somos sujetos del lenguaje, del inconsciente, del Otro inexistente, la idea no es quedar a merced de ese Otro, sino atravesarlo, hacer algo con eso. El acto ético para el psicoanálisis es no esperar que el Otro te reconozca como víctima (sin que esto implique pedir o reclamar ese derecho) sino posicionarse en un lugar como sujeto que implique la no existencia de ese Otro. El acto de reconocimiento



de derechos por parte del estado o del victimario sería un acto jurídico necesario, pero no conlleva a ser reconocido como sujeto más allá de esas lógicas victimizantes.

La única ética posible para el psicoanálisis es que todos somos sujetos del inconsciente, todos somos sujetos del lenguaje, estamos atravesados por la palabra, por esos impulsos inconscientes, por tanto el acto ético desde el psicoanálisis no es resignarse a eso, ni muchos menos adaptarse a eso, es transformar esos impulsos en una existencia, es poder sostener un lugar donde ese sujeto emerja más allá de las identificaciones yoicas de una realidad constituida por unas lógicas político-económicas que se traducen en la actualidad como neoliberales. En esa constitución de la realidad en Colombia, a muchos sujetos se les ofrece la única opción de ser “víctimas”, para poder ser sujetos de unos derechos. Esa “opción” deja mucho que pensar de esa realidad, primero, por no haber podido proteger esos derechos, y segundo, por la manera en que se ubican esos sujetos para reconocer sus derechos. Apelo a la pregunta que hace el filósofo francés Alain Badiou: ¿podemos construirnos una idea de justicia, únicamente a partir del terrible espectáculo de las víctimas?

*Pero si la víctima es el espectáculo del sufrimiento, debemos concluir que la justicia es solamente la cuestión del cuerpo, la cuestión del cuerpo sufriente, la cuestión de la herida a la vida. Nuestra época transforma cada vez más el sufrimiento en espectáculo, no solamente el espectáculo imaginario —el cine de la tortura y la violencia—, sino también el documento bruto que nos muestra el cuerpo espectáculo, el cuerpo sufriente en donde la humanidad es reducida a la animalidad. En suma, el hombre se encuentra reducido a ese cuerpo visible y se convierte en un cuerpo espectáculo. (Badiou, 2004).*

La apuesta ética del psicoanálisis es un sujeto que no se coloque como víctima, un sujeto que no responda al mandato del Otro que lo quiere ubicar en el lugar de la víctima bajo el supuesto de la ayuda legal, de la reparación integral o del acompañamiento. No es que estas ayudas no sean necesarias —un sujeto podría reclamarlas y aceptarlas— pero la necesidad de ellas tiene como marco lo que pretenden abolir: ser víctimas.

*Yo me pregunto, por lo tanto, si a través de la definición del cuerpo del sufrimiento, a través de la figura de la víctima como único soporte de la idea de justicia, no estamos en camino de crear una nueva esclavitud, que yo llamaré la esclavitud moderna. La esclavitud moderna es el volverse un cuerpo de consumo o un cuerpo víctima. De un lado el cuerpo rico que consume, y, del otro, el cuerpo pobre que sufre, un cuerpo separado de sus ideas, separado de todo proyecto universal, separado de todo principio. (Badiou, 2004).*

Para Badiou la justicia consiste en toda tentativa de luchar contra la esclavitud moderna, y esa es la propuesta también del psicoanálisis como práctica y como apuesta ética. La justicia, en el fondo, es la invención de un nuevo cuerpo en un mundo que nos propone cuerpos de esclavos, y víctima es uno de esos nombres que se da a la esclavitud.

La ética que se propone en el psicoanálisis apuesta por un sujeto y su relación la verdad, no la verdad jurídica o del estado de las víctimas, la verdad de un sujeto. La aporía de la condición de víctima es que los procesos de objetivación cosifican al sujeto, lo convierten en un dato para ser estudiado, admirado, compadecido, etc. Y lo que propone el psicoanálisis es que sea escuchado, no para diagnosticarlo o encasillarlo, sino para que

surja ese sujeto, que pueda nombrarse de otra manera a través de su discurso, no de la manera que nosotros suponemos como la adecuada o la más conveniente. Además de ubicar a las víctimas se hace necesario ubicar a los verdugos, situación que de cierta manera es necesaria para el discurso legal y jurídico; para el psicoanálisis eso trae un problema mucho más complejo: ¿cómo se hace después de realizar esa ubicación para que no se sigan perpetuando los lugares de víctimas y victimarios?

Las lógicas que se han construido en los últimos años sobre las víctimas se encuentran dentro de unas coordenadas simbólicas e imaginarias sostenidas por la política y lo económico. Por eso no se trata solo de transformar la situación que conllevó a la víctima y al victimario a ubicarse como tales, ni sus reparaciones o justicias; se deben también fabricar nuevos símbolos de la libertad y nuevos símbolos de la justicia, es decir, transformar todo ese espacio sociosimbólico.

Un ejemplo de hasta dónde nos pueden llevar las lógicas jurídicas disfrazadas de éticas. Es común escuchar en los espacios de prácticas y de investigación el famoso consentimiento informado: la primera pregunta que surge de esos formatos es: ¿dónde queda el saber del sujeto en el consentimiento informado?, ¿qué es lo que se consiente?: una información, se busca una aprobación por parte de ese sujeto que firma, lo que se busca al final es lavarse las manos y protegerse frente a una irresponsabilidad por parte del investigador o la persona que ejerce una práctica. La posición es que el consentimiento no se pide, se da, al igual que el amor o el perdón. Esto también va para el caso de las víctimas, cuestión que quiere obviar el discurso jurídico y que han trabajado autores como Ricoeur (2003) o Todorov (2000). Ser víctima traslada la pregunta por el ser, por el sujeto,

concierna a una respuesta sin interrogante por la condición de sujeto (condición que nunca obtiene una respuesta definitiva, sino respuestas parciales que remiten a otra pregunta), de ahí la supuesta comodidad: “ofrecerse al Otro como víctima es mucho más cómodo y gozoso que interrogar sobre lo que le compete a cada uno en tales actos” (Ambertin, 2000). Es más cómodo utilizar un formato como consentimiento del otro en vez de indagar sobre ese sujeto en el devenir de un desencuentro, tanto en la intervención como en la investigación.

Lo paradójico del consentimiento informado es que en la búsqueda de una autonomía del paciente lo que se consigue es un acto de reforzamiento de la autoridad del investigador o del terapeuta. La responsabilidad subjetiva es un efecto de la investigación o del tratamiento, y no un a priori formal. Se reemplaza el acuerdo subjetivo por un discurso legalista y de normas deontológicas. Allí no puede aparecer ni emerger un sujeto, lo que puede surgir es un individuo compacto del derecho y las normas, un sujeto de la obligación y el deber y no el sujeto que propone el psicoanálisis: el sujeto y su relación con la verdad, una verdad no objetiva, no aprehensible, incognoscible por la razón, una verdad por fuera de normas morales y costumbres reguladas por el estado de la situación. Una verdad del sujeto.

La ética para el psicoanálisis se coloca en oposición a una moral externa, divina, no posee ni postula un código que reglamente los comportamientos y las acciones humanas. La propuesta ética es una apuesta por un acto donde un sujeto establezca una relación consigo donde se responsabiliza de sí, haciéndose cargo de sí en lugar de hacerse cargos, y se constituye como sujeto ético de su propia acción y comportamiento.

Se responsabiliza de sí mismo, en total independencia de toda autoridad, costumbre o presión social. El acto ético va más allá del bien y el mal, va más allá de la ética de los bienes, incluso podría transformar las lógicas que sostienen esos bienes, es decir, transformar las lógicas que sostienen todo un mundo y una realidad. Al final el acto ético, en vez de ser un acto bueno, de bienes, es un acto subversivo, un acto que compromete el deseo inconsciente de un sujeto: y allí no hay cabida para víctimas ni para victimarios, ni para cualquier lugar de identificación imaginaria, incluyendo la de un profesional que actúa por el bien.

Hay que sostener la apuesta por un sujeto capaz de hacerse cargo de esa violencia constitutiva de lo social (más allá de víctimas), que así pueda hacerle frente a esa otra violencia que hoy se presenta con toda su ilimitada fuerza, promovida por un sistema cada vez más omnipresente, que sólo quiere controlar para dar rienda suelta al exceso de capital. El goce no se puede controlar: el capital tampoco. Existe en el capitalismo una intención de aniquilamiento del sujeto para individualizarlo como objeto; ante ese panorama, toca saber- hacer desde una ética, subvertir desde una violencia simbólica aquello que quiere borrar al sujeto y su subjetividad desde una violencia perversa. ¿Cómo?

Algunas propuestas no violentas son la traducción de no interferir en el libre curso del mercado que nos violenta a todos, la no-violencia es la constitución de la pasividad del sujeto, olvidando que el sujeto también se constituye violentamente, desde lo simbólico. La inscripción de ese sujeto en ese mundo simbólico es lo que permite reconocer a otro sujeto en ese mismo mundo, otra diferencia con la violencia perversa del sistema actual, donde nadie reconoce a nadie como sujeto sino como un objeto

más. Por eso lo máximo a que se puede aspirar es a ser cliente, usuario, en el mejor de los casos, porque en el peor se es una mercancía.

Negar la violencia constitutiva de lo social es despojarla de sus elementos simbólicos, que a su vez violentan a un sujeto que se introduzca en ella para reconocerse en ella y ser reconocido en ella. Por eso hay que reconocer en lo social esa violencia constitutiva para hacerle frente; la violencia que no permite esa constitución, no permite que nos constituyamos como sujetos ni a su vez que se constituya lo social. Un sujeto podría no elegir entrar en un intercambio comercial (de objetos), sería muy peligroso para un sistema que se fundamenta en ese intercambio, más que peligroso sería subversivo, es decir, lo derrumbaría. El actual sistema capitalista no quiere eso, solo hombres en paz que puedan dedicarse a consumir en paz, a descansar en paz, es decir, muertos como sujetos.

## **¿Una clínica de la violencia: el reconocimiento de lo Real del prójimo?**

La propuesta de una clínica desde el psicoanálisis parte de una práctica que permita lo imprevisto, el acontecimiento, la emergencia. La apuesta es por una práctica clínica que permita la apertura a la originalidad, lo irremplazable de lo singular, la emergencia específica de esa singularidad. Lo anterior consiste en que cada caso debe estudiarse en su singularidad, teniendo la teoría como acompañante silenciosa en la escucha de dicha singularidad. El acto de escucha que puede reconocer a un sujeto, escuchar la palabra de un sujeto, desde un método (no una receta), de una teoría y práctica sin estándares para el abordaje de una problemática actual como lo es el fenómeno de la violen-

cia. El asunto de una propuesta clínica de abordaje de este fenómeno parte de la dificultad que en muchas ocasiones es muy difícil salirse de la relación víctima–victimario, incluso de una noción de trauma simplista de la violencia.

En Colombia las diferentes manifestaciones de la violencia no dejan de mostrar sus efectos en cada uno de los sujetos que vivencian esos hechos fácticos, como los llama el psiquiatra y psicoanalista Moty Benyakar: “fáctico es un término que refiere a lo dado más allá de su representación psíquica; se acostumbra a homologarlo con lo ‘Real verdadero’” (2005). En Colombia se han presentado diversos hechos facticos que van desde masacres, desapariciones, asesinatos, secuestros y desplazamientos, hasta llegar al tema de la violencia doméstica. ¿No serían estos los retornos desde lo Real tal cual como los concibe el psicoanalista Jacques Lacan, como aquello Real desbocado o el retorno de lo peor? Toca considerar que dichos eventos no son *per se* causantes de “traumatismos”, pensar eso sería no considerar la condición subjetiva de aquellos que vivencian esos hechos, más bien sería concebir que esos eventos pueden causar algún efecto subjetivo con posibilidades de lo “traumático”.

La relación violencia–víctima–trauma se ha fortalecido en la actualidad “mediada” por el espectáculo: es fácil pasar de una posición a otra cuando se identifica un objeto de consumo (víctima–trauma) o se desconoce a esta en esa condición “aquí no pasó nada”, que es lo mismo que “aquí no hay nada” llamativo que informar o mostrar. En Colombia en los últimos años pasamos de la negación de los actos violentos perpetuados por diferentes individuos a la “indignación” generalizada. Precisamente esa espectacularización de los efectos de la violencia puede ser otra manera de reaparición de figuras superyoicas y de su

mandato fundamental: “goza”. El bombardeo de imágenes de mujeres violentadas, niños abusados, puede obedecer a la manifestación de este mandato donde la exposición del goce se hace pública. Estas figuras del superyó se pueden considerar como otra variante más del retorno de lo Real.

La práctica clínica psicoanalítica que se propone tiene que tomar un camino diferente a los mandatos superyoicos de ayuda, salvación o reivindicación que promulgan la desaparición de todo tipo de violencia, y constituir individuos pacíficos — otro nombre del goce—. Una primera premisa para una praxis desde el psicoanálisis de aquello Real que retorna, consiste en tratar de separarse del activismo de la efectividad, eficiencia o eficacia de las intervenciones “psicosociales” ante los diferentes hechos fácticos que se presentan en nuestros contextos. Para eso hay que comenzar a indagar la relación víctima–trauma–victimario, en boga en la actualidad, y que conduce a un círculo vicioso y mortífero (goce, pulsión de muerte) en donde la víctima es defendida demagógica y politiqueramente, o donde es fácil identificarse en un bando o en otro. Así los victimarios pasan a ser víctimas o lo contrario. Primero hay que aclarar que, en la violencia, el uso indiscriminado de esa palabra da muchas veces por sentado que todos saben de lo que se trata, y no hay nada peor que lo obvio a la hora de escuchar lo singular que afecta a un sujeto y su subjetividad.

No se puede evitar el encuentro con lo Real. La *tyché* que Lacan retomaba de Aristóteles, es decir, esa repetición más allá de lo simbólico como repetición (automaton) o como cadena significativa. La *tyché* inevitable, que tampoco debe ser excusa para la resignación o el fatalismo. Hacer muchas cosas (activismo) puede ser la otra cara de la moneda de no hacer nada, las dos



respuestas pueden ser el resultado de una impotencia que incentiva la angustia (de ahí que sea tan común su diagnóstico), el miedo o el terror. Los retornos de las violencias actuales, que nunca han desaparecido sino que se han transformado, en un país como Colombia se podrían relacionar con esos retornos de lo Real que nunca se lograron simbolizar por las múltiples prácticas del silencio que imperan desde hace mucho tiempo, y que no sólo no han permitido verdaderos procesos de elaboración sino que han facilitado los circuitos mortíferos de identificaciones que hicieron de un afectado un futuro victimario, y, por ende, comenzar otra vez la indefinida repetición.

El psicoanálisis propone más que una práctica del habla —concebida como obligación de decir todo lo que ocurrió, la verdad absoluta y objetiva—: es una práctica de la escucha que permite: primero, elaborar; segundo, reconstruir lazos sociales desde lo nombrado, más allá de la denuncia tan utilizada en los medios de comunicación, que es un modo de gozar y de redimir culpas o rebajar penas.

Lo nombrado puede elaborarse desde lo individual hasta lo colectivo, siendo reconocido por alguien que escucha, que a su vez necesita que alguien pueda hablar, mas no desde la queja y la identificación del binaria víctima-victimario, sino por la apuesta por el surgimiento de un sujeto capaz de hacer frente a esos retornos de lo Real, capaz de responsabilizarse sin culpabilizarse, de interrogarse sobre su posición de sujeto y de ser reconocido como tal en su singularidad. Eso podría poner el límite de la repetición incesante de goce y elaborar ese retorno inevitable (*tyché*). Estas elaboraciones de saber no son conocimientos ni informaciones, sino elaboración de saber sobre lo inconsciente del mismo sujeto. La elaboración de este saber sobre lo incons-

ciente puede permitir al sujeto hacer frente al acontecimiento Real que retorna (*tyché*), ya no identificando a la “víctima” o al culpable “victimario”, dos categorías de que los aparatos jurídicos se hacen cargo, pero que desde el acompañamiento psicoanalítico deben dar cuenta de ese sujeto colocado en un lugar donde lo inevitable del encuentro con lo Real no lo tome por objeto de goce.

A pesar de que el encuentro con lo Real no puede ser programable, aparece cuando quiere (de ahí su condición de traumático), Si se puede hacer algo con él, no para que no siga apareciendo, es la principal discusión que el psicoanálisis propone para el tema de la violencia. El psicoanálisis propone buscar alternativas para que estos fenómenos puedan limitarse, pero no para que desaparezcan del todo sino para que se contengan; ya que seguirán apareciendo desde diferentes modalidades.

Lo Real ocurre, es el trauma. Su clínica es la posibilidad no de eliminar la imposibilidad, sino de tratarla, no evitándola, como tratan de hacer muchas disciplinas científicas y seudocientíficas. Para Lacan, el prójimo es lo Real, el prójimo es la inminencia intolerable del goce; por ello Žizek advierte que la lucha contra la violencia del prójimo no es más que una violencia encubierta mucho más mortífera que la que se quiere combatir. Ese prójimo nos incomoda por ser un sujeto de goce, y no sabemos qué hacer con él. Asistimos en la actualidad a esa posición difícil, tratando de regular, controlar o normalizar al otro como prójimo (Real); pero ese prójimo se nos viene encima de muchas maneras, y la respuesta es alejarlo al máximo posible.

En la actualidad muchos otros se pueden convertir en prójimos, en un mundo globalizado cualquiera, vecino o lejano,

puede convertirse en mi prójimo. Pero ese prójimo no viene mediado por lo simbólico y el goce es inmanente; ahí aparecen todas las formas de violencia actuales. Ese prójimo pasa a ser un enemigo que nos causa terror, un terrorista, o en el mejor de los casos un cliente que tiene que consumir o que nos consume, es decir, lo social tendría que ponerle algún freno a ese goce inmanente de prójimo:

*Toda formación humana tiene como esencia y no como accidente, la de refrenar el goce. La cosa se nos aparece así de desnuda, y no ya bajo esos prismas o lentes que se llaman religión, filosofía, o incluso hedonismo, pues el principio del placer es precisamente el freno del goce. (Lacan, 2012).*

Lacan habla de discursos como formas de regulación del goce en lo social: “El discurso detenta los medios de goce en tanto y en cuanto implica al sujeto” (Lacan, 2008). Tal es la apuesta psicoanalítica, sobre todo en una sociedad globalizada donde lo social no funda comunidades sino centros comerciales. Se modifica la relación del sujeto con el otro y se constituyen los hechos violentos que se vivencian en la cotidianidad colombiana. La propuesta sigue siendo un acompañamiento desde el psicoanálisis para elaborar esos retornos de lo Real, es decir, un saber hacer, más allá de los circuitos de víctima–victimario sostenidos por los excesos de memoria u olvido alimentados por algunas intervenciones que al desconocer esos retornos, las ocultan o las exhiben, que son las dos caras de la misma moneda de una praxis que cada vez más compete a los trabajadores y profesionales de las ciencias sociales, que deben hacerse cargo de eso que no cesa de callarse.

Lo que se propone en este trabajo es un sujeto capaz de asumir ese encuentro con lo Real, un sujeto capaz de asumir su propia vida, viviendo, y lo que puede ser un proyecto social, viviendo con los otros, no a pesar de sino con ellos, no negándolos sino reconociéndolos, no dejando que se sigan presentado injusticias, sino haciendo cumplir la justicia, “un para todos posible”, y no un imposible que a lo único que puede conducir es a la muerte, ese silencio perpetuo del cual sólo se puede salir con el nombrar de la vida.

Porqué la importancia de hablar de una clínica que aborde la violencia: la importancia es el poder de trabajar sobre ciertos eventos violentos que dejan marcas en el psiquismo de los sujetos, evidenciándose en los cuerpos y, sobre todo, en las estructuras sociales que median las relaciones subjetivas. Existe una realidad cultural, o más bien en una realidad atravesada por diversos eventos, si estos eventos son violentos o catastróficos en un sujeto (experimentados como tal), entonces la realidad de ese sujeto será catastrófica o violenta, y se manifestará de múltiples formas que colocan a los sujetos en una situación singular.

Por último, desde una práctica clínica psicoanalítica de la violencia hay que trabajar los significantes que colocan a los sujetos en diferentes lugares: víctima, maltratado, vulnerable, abandonado, sufriente, adolorido e incluso los que lo colocan como victimario, abusador, espectador, etc. Lo que interesa es una práctica de la singularidad del sujeto. La violencia puede afectar lo Real de la vida hasta tal punto que la vida se puede desanudar de lo imaginario del cuerpo y de lo simbólico de la muerte, el asunto entonces es cómo volver a anudar eso desatado, para que la vida pueda anudarse al cuerpo y a la muerte, es decir, para que una vida pueda ser vivida y que el otro reconoci-

do como prójimo sea una afirmación de mi ser y no la presencia insoportable que conduce a su eliminación o ataque por medio de la violencia. Esa es la apuesta, eso sí, sin olvidar que en ese encuentro con el prójimo jamás se podrá quebrantar del todo un muro con respecto a él, muro que no tiene que significar una negación de ese prójimo sino también su recreación

## Bibliografía

- Ambertín, M. (2000). *Imperativos del superyó*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Badiou, A. (2004). *La idea de justicia*. Conferencia pronunciada el miércoles 2 de junio de 2004 por el filósofo francés Alain Badiou. Consultado el 8 de marzo de 2014. Disponible en: <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/heler/justiciabadiou.htm>
- Benyakar, M. (2005). *Lo traumático. Clínica y paradoja*. Buenos Aires: Biblos.
- Kant, I. (1981). *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza Editorial
- Lacan, J. (2012). Alocución sobre las Psicosis en el Niño. Discurso de clausura de las Jornadas sobre las Psicosis en el niño, en: *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Zizek, S. (1998). Kant con Sade: La Pareja Ideal. *lacanian ink* 13. Otoño de 1998, pp. 12- 25

## POLIS y PSIQUE

### *Ensayos sobre teoría política y psicoanálisis*

“Desafiando la división del trabajo intelectual que nos hace fragmentar la totalidad estructural para concentrarnos en uno solo de sus eslabones, Jairo Gallo ha entendido que no podía escribir nada relevante sobre su objeto político sin aprehenderlo a través de todo lo que lo constituye exteriormente, es decir, a través de la estructura, a través de sus condiciones de existencia y del mismo discurso en el que se presenta. Es así como logra ofrecernos lo que la psicología dominante no consigue articular, un discurso con objeto, al hacer que este objeto, lejos de perderse en su dispersión, aparezca siempre como la dispersión misma, como lo que escapa a cualquier identificación, como un objeto descentrado, fuera de sí, rebasado por su propia constitución estructural externa”.

*David Pavón-Cuéllar*

EDICIONES



CÁTEDRA  
LIBRE

ISBN: 978-958-98548-6-0



9 789589 854860