

El cinismo psicoanalítico en tiempos de crisis

Por Alejandra Eidelberg

Habiendo Platón definido al hombre "animal bípedo sin plumas", tomó Diógenes un gallo y, desplumándolo, lo soltó en la Academia gritando: "He aquí el hombre de Platón".

D. Laercio

INTRODUCCIÓN

Se dice que en tiempos de crisis el cinismo se pone de moda. Así parece corroborarlo en nuestro contexto la reciente publicación de libros y artículos periodísticos sobre el tema.

Este trabajo, que seguramente es también efecto de esta moda, ofrece a la discusión algunas articulaciones entre ambos conceptos, el de crisis y el de cinismo, abordándose el tema desde un punto de vista que porta las marcas de la formación psicoanalítica, en el punto preciso donde esa moda hace resonar la cuestión del saldo cínico del análisis, tal como fuera planteado por Jacques Lacan.

Las siguientes tres preguntas se ofrecen como punto de partida posible e introductorio del desarrollo posterior:

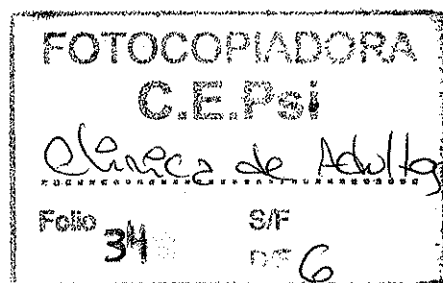
- La posición cínica ¿contribuye al desencadenamiento de una crisis, es simplemente una consecuencia de ella o intenta también darle una respuesta, ser una salida?
- ¿Qué diferencias deben establecerse entre el cinismo antiguo y el actual para poder abordar con rigurosidad la anterior pregunta?
- El llamado "saldo cínico" ¿es simplemente un efecto inevitable de los análisis lacanianos de la época posmoderna o puede ser un recurso con el que intentar una salida al discurso capitalista neoliberal que la rige?

DESARROLLO

I. Crisis y cinismo

El advenimiento de toda crisis implica necesariamente la puesta en cuestión, la vacilación —a veces la caída— de los semblantes que hasta ese momento ordenaban los lazos entre los integrantes de una sociedad. El Otro simbólico encarnado en las figuras de autoridad deja de cumplir su función de garante y sostén de los pactos sociales. Lacan anticipó tempranamente esta decadencia de los semblantes, asociada a la declinación de la imago paterna y su función simbólica en el complejo de Edipo (Lacan, 1938).

Este barrido de la función reguladora del Otro implica la destitución del rol orientador de las ideologías. En efecto, el ideal del Otro queda así reducido a ser un significante solo, aislado, desarticulado de la cadena simbólica en la que obtenía sentido, más del lado de lo que Lacan llama una letra del inconsciente, articulada a una manera de gozar, que opera en forma salvaje y fuera de sentido (Lacan, 1974-75).



Así, muchos de los lazos que se establecen entre los seres humanos de esta época del "Otro que no existe" (Laurent; Miller, 1996-97), más que lazos sociales, son agrupamientos alrededor de una modalidad común de goce: se juntan los que gozan parecido, ya no los que comparten ideales parecidos. La expansión de algunas sintomatologías actuales, como las toxicomanías y anorexias, pueden pensarse desde esta óptica, especialmente en lo que respecta a su dificultad para devenir una pregunta dirigida al Otro del saber en el lazo analítico.

El discurso capitalista no es ajeno a este estado de cosas: la forclusión de la castración con su consecuente ignorancia del amor, la reintegración sin obstáculo del plus de goce bajo la forma de gadgets y la expropiación tanto del saber como del goce al trabajador devenido proletario son algunas de las causas del tembladeral en el que se encuentran hoy los semblantes del Otro. A estas causas hay que sumarles otros efectos del capitalismo "tardío o post-industrial" – también conocido como "salvaje" por la impunidad de su modo de operar– en el que el anonimato del amo moderno, los avances tecnológico-científicos a su servicio y la globalización contribuyen a las fraternidades nacionalistas, a la segregación que es su contracara y a la expulsión del sistema de las capas sociales proletarias y también medias.

Este trabajo no apunta a investigar en las causas del tembladeral actual de los semblantes, sino en lo que se concibe decididamente como una de sus consecuencias: el cinismo, que colorea las sintomatologías actuales entendidas, justamente, como formas cínicas de gozar.

Si nos remontamos a otro contexto bien distinto –fines del siglo XIX, comienzos del XX–, bien puede pensarse que fue el mismo descubrimiento freudiano el que contribuyó a hacer temblar los semblantes de la sociedad victoriana de esa época, provocando un retorno a lo real entendido como lo real del sexo y produciendo consecuentemente una ola de cinismo que se manifestó bajo el argumento: "la única verdad es lo real del sexo", posición cínica que dio pie a buena parte de la suficiencia psicoanalítica con respecto a las creaciones de la cultura (Miller, 1991-92).

También puede pensarse que fue Lacan en los comienzos de su enseñanza, a mediados del siglo XX, quien acotó el escándalo inicial producido por el psicoanálisis, pues no lo remitió a la promoción de la sexualidad, sino al hecho de que "la sexualidad habla". Incluso se puede avanzar aún más y concebir este primer intento de Lacan de reducir el lugar de la sexualidad en el psicoanálisis como un intento de reducir el cinismo psicoanalítico.

Ahora bien, este intento fracasó, pues dejaba en la sombra la cuestión del goce no saturado por el significante. Es así como este registro del goce opacado por la promoción de la palabra y el lenguaje fue retomado por Lacan más tarde en su enseñanza, dando lugar, consecuentemente, a la noción de "saldo cínico", saldo inevitable del análisis (Lacan, 1969).

Pero ¿en qué consiste este saldo? ¿Cómo entenderlo? ¿Qué saber hacer con él de tal manera que no se convierta en un mero goce autoerótico, individualista y mezquino –funcional al capitalismo "salvaje"–, sino en un operador de la posible función de un analista en los asuntos

críticos de la polis? ¿Qué saldo de saber está ligado al saldo cínico que pueda ser instrumentado por un analista cuando es convocado a explicitar su posición en los distintos y múltiples frentes del malestar actual de la civilización?

Queda así planteada la pregunta que anuda las tres anteriores presentadas en la introducción y que orienta este trabajo. No se puede avanzar en un intento de respuesta sin antes distinguir el cinismo antiguo (escuela filosófica griega) del actual (concepción vulgar del cinismo).

II. Cinismo filosófico y cinismo vulgar

El cinismo es una escuela filosófica teórica y práctica que data del siglo IV a.C., en Grecia, y que se extendió hasta el siglo V en el Imperio romano (especialmente en Roma, Alejandría y Constantinopla). Como ninguna otra escuela helenística, el cinismo abjuró de la teoría, la retórica y los discursos rimbombantes, para concebir la filosofía como una forma de vida, como una ética en sentido estricto. Es por ello que los cínicos—como los pitagóricos, Sócrates o Cristo—eran deliberadamente ágrafos y sólo se sabe de ellos lo que han escrito otros (Diógenes Laercio, por ejemplo).

Uno de los posibles orígenes del nombre de esta escuela viene del griego kynos, kynicos: “perro”, en tanto los cínicos vivían como perros, como mendigos. También se supone que puede derivar de Cynosarges (perro blanco o veloz) que era el nombre de un gimnasio donde enseñaba Antístenes de Atenas, discípulo de Sócrates, y a quien se considera el fundador de esta escuela.

El cínico más famoso fue Diógenes de Sínope, a su vez discípulo de Antístenes, que vivía en un tonel y no poseía más bienes que un bastón y una capa. Es famoso su diálogo con Alejandro Magno:

-Soy Alejandro, el gran rey.

-Y yo Diógenes, el perro.

-¿Qué quieres de mí? Puedo ofrecerte lo que quieras.

-Que te apartes un poco y no me tapes el sol.

Se dice que el monarca dijo: “De no ser Alejandro, hubiera querido ser Diógenes”.

También se conoce de este filósofo “perro” su anhelo de satisfacer su hambre de la misma manera que se satisfacía sexualmente: frotando su abdomen, de la misma manera que frotaba su órgano.

Pero la Escuela cínica también cuenta con una historia de amor, menos conocida, entre Crates e Hiparquía, considerada la primera filósofa. Relata Diógenes Laercio que “Hiparquía se enamoró del cínico Crates, tanto por sus palabras como por su conducta, al tiempo que no prestaba ninguna atención a los otros que la cortejaban, ni a su riqueza, ni a su nobleza, ni a su hermosura. Para ella sólo existía Crates. E incluso llegó a amenazar a sus padres con el suicidio, si no la entregaban a él. Crates fue entonces llamado por los padres para disuadir a la joven y hacía todo lo posible para ello. Al final, como no la convencía, se puso de pie y se desnudó de toda su ropa ante ella, y dijo: ‘Éste es el novio, ésta tu hacienda, delibera ante esta situación. Porque no vas a ser mi compañera si no te haces con estos mismos hábitos’. La joven hizo la elección y, tomando el mismo hábito que él, marchaba en compañía de su esposo y se unía con él en público y asistía a los banquetes” (Laercio, libro VI).

Se constata así el desprecio y desapego a los semblantes del cínico griego, si bien ambas anécdotas permiten discriminar posiciones sexuales diferentes. Una breve digresión al eje principal de este trabajo permite puntualizar que el cinismo de Diógenes está más ligado a la degradación de los semblantes de la vida amorosa, reivindicando el goce masturbatorio del objeto y del órgano; mientras que el cinismo de Hiparquía está ligado al desprecio y denuncia de ciertos semblantes fálicos, reivindicando un goce no todo fálico, inseparable del amor. Si concebimos que el objeto de todas maneras es semblante, mientras que el goce femenino no lo es, se podría concluir que el cinismo femenino puede ser mucho más decidido, audaz y hasta despiadado que el masculino, pues aunque a primera vista parezca lo contrario, las mujeres están mucho más del lado de lo real que del semblante.

Después de este rodeo, vale la pena retomar algunas características del cinismo filosófico.

En cuanto a Diógenes, se supone que él y su padre eran falsificadores, pero también circula la leyenda de que el oráculo de Delfos le aconsejó a Diógenes “cambiar el valor de la moneda” si aspiraba a convertirse en alguien famoso. Esto se convirtió en su desafío y devino consigna cínica: invalidar los valores y cambiarlos por otros.

La relación que tienen los cínicos con las palabras también es interesante de señalar, pues extraen de ella dos rasgos opuestos: por un lado, la hipocresía, la vanidad, el dogmatismo; por otro, su poder de antídoto contra lo anterior, antídoto cortante y filoso. La escuela cínica rechaza los discursos grandilocuentes y pomposos; opta por la escasez y precisión de las palabras, por la réplica rápida y sagaz, con el objetivo de frenar los excesos moralistas, la necedad del blabla (incluso filosófico) y la demagogia política.

Los cínicos griegos defienden una libertad radical: de acción, de pensamiento y de palabra. Se llama parrhesia a esta virtud cínica, también relacionada con la sinceridad o la franqueza. Se los caracteriza así como desvergonzados, escandalosos, autosuficientes, austeros, liberados de cualquier obediencia a instituciones, leyes y normas, petulantes marginales y provocadores. Eran por lo general filósofos errantes, sin actividad fija, "ciudadanos del mundo". El movimiento dadaísta que se desplegó entre la primera y la segunda guerra mundial –y que Lacan rescató para su enseñanza– heredó muchos de estos rasgos.

A pesar de estas características, varios autores coinciden en que el cinismo, en tanto escuela filosófica, pretendía dar una respuesta individual a la incertidumbre que se vivía en ese período de crisis cultural y expansión imperialista.

Michel Onfray es uno de ellos. En su libro *Cinismos*, este autor reivindica a Diógenes, celebra el vínculo entre cuerpo y saber de los cínicos griegos y también rescata el vitalismo cínico como una posición epistémica de resistencia al establishment de la época. Dice Onfray que la escuela cínica prosperó en el marco de una intensa crisis cultural en la que el lazo entre sinceridad, democracia y poder estaba roto; por eso la cultura popular de su momento se apropió de sus historias, pues personajes así son muy apreciados en tiempos de desconfianza colectiva sobre la calidad de las propuestas que circulan desde el poder (Onfray, 1990).

El interés de Onfray en los cínicos le permite promover a la filosofía como un saber operativo, lúdico, y pragmático; también los toma como modelos de "desobediencia civil", a fin de apoyar su propio proyecto de hostilización de las instituciones, particularmente las académicas. Onfray plantea cómo se puede ser cínico –en un sentido filosófico y no vulgar– en el terreno político de hoy en día: de lo que se trata para él es de negarse a ser parte de la cadena de transmisión del capitalismo neoliberal, negarse a ser un agente de su poder mortífero o un engranaje de esa inmensa máquina que tritura y destruye cada vez más para poder seguir funcionando.

Algunos años antes que Onfray, en su libro *Crítica de la razón cínica*, Peter Sloterdijk ya había distinguido al cinismo antiguo del actual, sosteniendo que el cínico griego posee y despliega una inteligencia refrescante, mientras que el cinismo actual –imperante entre los intelectuales tras la desilusión por el fracaso de las utopías sesentistas– es una "falsa conciencia ilustrada, modernizada e infeliz" que "ya no se siente afectada por ninguna crítica ideológica" (Sloterdijk, 1983). Este autor propone recuperar la verdadera tradición cínica, la de Diógenes, que privilegiaba el humor satírico y la sensualidad, la política del cuerpo y una vida orientada hacia el placer como forma de resistencia contra los grandes relatos del idealismo platónico, los valores de la polis y las pretensiones imperiales de Alejandro Magno.

Los aportes de estos dos filósofos contemporáneos nos permiten desembocar en una serie de comparaciones. Mientras el cínico antiguo se burlaba y desafiaba al establishment desde una posición anarquista, el contemporáneo está con la autoridad y se refugia en ella. Perdió su espíritu desafiante; es una criatura de salón que flirtea con el poder, pero evita ensuciarse con él. Tomando como excusa lo mal que anda el mundo –en tanto los conflictos bélicos y los

descalabros financieros producen epidemias de cinismo— el cínico contemporáneo se atrinchera en su individualismo. Defiende sus privilegios, desconfía de los ajenos y encuentra en las leyes competitivas del mercado capitalista la mejor justificación de su egoísmo. No miente para cuestionar el status sino para mantener el propio. Y cuando sus trampas se descubren, el poder lo ampara. El cínico actual ha perdido prestigio, pero ganó influencia. Y, se puede agregar, resulta bastante difícil distinguirlo del canalla.

Uno de los motivos por los cuales los cínicos actuales se deslizan fácilmente hacia la canallada es porque el discurso en el que se insertan no es el del amo antiguo. Así, Sloterdijk propone dejar el término cinismo para ellos y llamar “kunismo” al movimiento creado por los griegos. Es cierto que hay poco en común entre el discurso de Diógenes de Sínope —que depende del discurso dominante para existir como tal y cuyo estilo es el de interpelación del Amo— y el moderno cinismo, cerrado sobre sí mismo, que no responde a ningún Otro y no depende del deseo de nadie. El primero florece como el revés del discurso del amo en una sociedad aristocrática esclavista, operando a contrapelo de la incidencia del deseo de uno solo —el amo antiguo— sobre el resto (y, en este punto, tiene un parentesco con el discurso analítico); el otro está atrapado en las relaciones capitalistas de producción que se despliegan en el estado democrático, relaciones que se caracterizan por neutralizar la incidencia del deseo de los que entran en su aparato.

III. El interés del psicoanálisis en el cinismo

Tanto Freud como Lacan se interesaron en el cinismo. Y, aunque con matices diferentes, le adjudicaron una cuota lúdica de humor que inmediatamente permite ubicar el interés de ambos en el cínico antiguo y no en el actual, quien carece totalmente de ella debido a la neutralización de la incidencia del deseo antes señalada.

a) El interés de Freud:

Freud presenta al cinismo bajo una de las formas del chiste tendencioso, como caso “límite” del chiste, junto con el obsceno, el agresivo y el escéptico (Freud, 1905). Según él, está asociado a las características pesimistas y desesperanzadas del temperamento judío que se vehiculizan en el humor. El chiste cínico ataca a las instituciones, especialmente a la matrimonial, que es “la más protegida por preceptos morales”, pero también a la religión, las tradiciones, las colectividades.

Freud comenta algo divertido sobre un casamentero judío que “vende” a la posible novia como muy linda y agraciada, pero cuando el negocio fracasa “deja ver la verdad”, dice, “arroja la máscara” y así está feliz. En estos comentarios freudianos quedan indicados tres rasgos fundamentales del cinismo: la franqueza o parrhesia (virtud cínica), el desapego de los semblantes y la asunción del goce que este desapego permitiría. Como se ve, ya Freud, antes que Lacan, emparentó la verdad con el goce al referirse a la posición cínica.

De todas maneras conviene agregar que, al referirse al deseo de muerte del padre por parte del hijo, Freud sostiene que es mejor que sea el psicólogo quien diga la verdad y que no deje esta tarea al cínico (Freud, 1915).

b) El interés de Lacan:

Entre las varias referencias al cinismo que se encuentran en la enseñanza de Lacan, hay una que tiene mucho que ver con la última referencia freudiana mencionada. Es en el seminario VI, cuando Lacan hace un comentario sobre el cinismo de los clowns de Shakespeare (bufones o juglares) y les atribuye la capacidad de hablar francamente develando los rasgos de carácter que la cortesía prohíbe abordar abiertamente. Pero luego aclara que esto no es simplemente cinismo, sino un saber hacer por la vía del equívoco signifiante (Lacan, 1958-59). Puede deducirse entonces que el analista no es simplemente un cínico, es un bufón en todo caso; es decir, alguien que practica la virtud cínica de apuntar al develamiento de la verdad, pero por las vías del equívoco, no simplemente de la sinceridad o la franqueza.

En el mismo seminario Lacan también sostiene que la perspectiva filosófica hedonista de los cínicos implica una postura en relación al deseo que es la de "excluirlo, volverlo caduco" (Lacan, 1958-59). En la manera de entender esto se juega algo fundamental de la doble cara que tiene el cinismo en cuanto a su utilidad o su riesgo para el analista. Y es por ello que, si bien Lacan le atribuye cierto mérito al cínico, también toma sus precauciones contra él. ¿Por qué?

Porque si excluir el deseo es equivalente a forcluir la castración como lo hace el "cínico actual" del capitalismo post-industrial, entonces conviene que el analista tome las máximas precauciones contra el saldo cínico. En cambio, podrá servirse de él si "volver caduco al deseo" implica asumir la modalidad del plus de goce post-pasaje por la castración del Otro, lo cual a su vez supone: por un lado, la destitución subjetiva, o sea, la renuncia a la falta en ser asociada a la queja y la caída del semblante del padre-supuesto-ladrón-de-El-goce al que esta queja se dirige; y, por otro lado, supone una manera de vivir la pulsión más allá del fantasma que no excluye el amor y el lazo al Otro. Sólo así entendida podrá apostarse a que esta manera de volver caduco al deseo abra a la dimensión subversiva del acto.

Es en esta misma línea que pueden leerse esos otros párrafos de Lacan en sus Reseñas de enseñanza, donde se refiere al saldo cínico aclarando que la axiología de la práctica analítica se reduciría a lo sexual, pero lo sexual como negatividad. Sólo hay goce para encubrir que no hay relación sexual, para encubrir lo real de la castración. La operación analítica no permite el goce perverso; más bien su efecto es "devolverlo a su uso verdadero" (Lacan, 1969). Este uso verdadero puede interpretarse desde la frase con la que Lacan termina uno de sus escritos: "La castración quiere decir que es preciso que el goce sea rechazado para ser alcanzado en la escala invertida de la ley del deseo" (Lacan, 1960).

En este punto preciso, entonces, el saldo cínico de un análisis no lleva al sujeto a un uso perverso del goce puesto al servicio del Otro y de la desmentida de la castración, sino que lo lleva a afirmarse en un "soy la pulsión que me mueve". En este sentido es el saldo que obtiene un sujeto habiendo atravesado lo que puede ser llamado su cinismo neurótico fantasmático con el que da consistencia al Otro. El saldo cínico pulsional implica que el sujeto está advertido de que el Otro simbólico no existe más que como semblante, y también implica una modalidad de goce de la que el sujeto está advertido y es responsable, modalidad que puede ser articulada al síntoma en su función de suplencia de la relación sexual que no hay y que no excluye el amor en el encuentro con el Otro como cuerpo; garantía ésta, entre otras, de que el saldo cínico no devenga canallada.

IV. El cinismo, la canallada y la tontería

Lacan se refiere a este tema en su seminario VII (Lacan, 1959-60). Caracteriza al intelectual de derecha como un canalla, un knave que —agrupado con otros— engendran una tontería colectiva. También define al intelectual de izquierda como un tonto, un fool; un bufón retardado, de cuya boca salen verdades, pero que, junto con otros, bien pueden armar una canallada colectiva, al enunciar verdades heroicas, pero sin pagar el precio.

Al canalla de derecha lo diferencia explícitamente del cínico, "con lo que esta posición entraña de heroico". Es el intelectual de izquierda —por su característica de fool, de bufón— quien queda entonces más cerca del cínico, compartiendo ambos una inclinación por la verdad que, sin embargo, por la heroicidad ingenua con la que ésta es proclamada en forma masiva, puede terminar en canallada.

Luego de sus apreciaciones sobre la dialéctica paradójica entre el canalla de derecha y el tonto de izquierda, Lacan agrega en su seminario un comentario sobre Freud que es importante destacar, especialmente en estos tiempos. Dice que Freud no era ni un canalla ni un tonto. Y que por eso se pueden decir de él "dos cosas desconcertantes en su vínculo y en su oposición": que era un humanitario no progresista. Humanitario, "por más desacreditado que esté el término por la canalla de derecha", pero no un progresista, dado su "escaso optimismo acerca de las perspectivas abiertas por las masas" (Lacan, 1959-60).

V. El humanitarismo no progresista: un saber hacer con el saldo cínico

¿Qué de lo humanitario freudiano no progresista para un analista?

Quizás sea demasiado complejo —aunque no imposible— contestar esta pregunta pensando en el analista como semblante de objeto (a) en el discurso analítico, dentro del dispositivo. Pero pensar la inserción del analista en tanto tal en la vida social de su entorno en crisis —objetivo

de este trabajo— hace que la pregunta valga la pena de ser planteada y trabajada, por más desacreditado que esté el término “humanitario” también entre los analistas.

El presente trabajo ofrece a la discusión la posibilidad de concebir este humanitarismo analítico como inseparable del saldo cínico, a su vez ligado al saldo de saber en un doble sentido.

Por un lado, concibiendo el saldo cínico en tanto saldo de saber insertar la propia modalidad de goce en una lógica colectiva, no de masas; en una lógica del uno por uno, pero no sin otros. Por otro lado, concibiéndolo en tanto saldo de saber detectar y denunciar desde el bien-decir a los semblantes políticamente correctos, que saben hablar bien y tras los que se esconden goces cínicos fantasmáticos, a menudo funcionales al salvajismo impune del sistema.

Así como “lo colectivo no es nada sino el sujeto de lo individual” (Lacan, 1945), la inversa también vale: el sujeto no es nada si no está inserto en una acción colectiva que le permita reconocerse como perteneciente al género humano, aunque esto a veces lo avergüence, pues no está nada mal “morir de vergüenza” de vez en cuando (Lacan, 1969-70). Es sólo desde el saldo de saber sobre su propio saldo cínico que un analista podrá hacer temblar un poco los falsos semblantes de la época que disimulan el goce cínico fantasmático de los que nunca se ponen rojos de vergüenza.

Así, el estar advertido sobre el propio saldo cínico facilita el camino para que un analista sea capaz de intervenir más allá del Ideal y de los comités de ética que pululan en la época del desfallecimiento de los semblantes paternos de autoridad.

Apostar a un humanitarismo no progresista es apostar a un oximoron. Es una apuesta en cuya paradoja está la clave que la aleja de la incoherencia. Se trata de un humanitarismo que no se ensalza y sobrevalora a sí mismo aspirando a ser la causa del progreso de la humanidad (como lo han hecho todos los movimientos que en nombre del bienestar del hombre han cometido y siguen cometiendo las mayores atrocidades). En realidad, alcanza con consultar el diccionario para darse cuenta que el término “humanitario” no sólo remite a ser caritativo y bondadoso o creyente ingenuo de las virtudes del hombre; también remite a la pertenencia al género humano, con su fragilidad, flaquezas y pequeñas miserias; es decir, con las pequeñas migajas de goce con las que el sujeto parlante se sostiene, desconociéndolas y desconociendo neuróticamente la castración que éstas disimulan.

Ahora bien, que no se esperen intervenciones políticamente correctas de un analista que así se sirviera de su saber sobre su saldo cínico para intervenir en los asuntos de la polis, porque el bien-decir analítico es políticamente incorrecto, siempre; por eso no se lo puede poner en ejercicio público demasiado a menudo, y por eso se diferencia de la demagogia del hablar bien.

J.-A. Miller, figura clave del psicoanálisis actual, con quien los lazos transferenciales de analistas y no analistas oscilan –como suele ocurrir con las figuras de incidencia real en la cultura– entre los polos de un amplio abanico, ha intervenido en la comunidad desde sus Cartas a la opinión ilustrada practicando, podría decirse, la virtud de la parrhesia.

Aquellos lectores de este libro que logren abandonar, aunque sea por un momento, la práctica imaginaria de deshojar la margarita milleriana –“te quiero mucho, poquito o nada”– seguramente serán sensibles a la incorrección política del bien-decir de este analista cuando, refiriéndose al atentado del 11 de septiembre de 2001, tuvo el coraje intelectual de poner sobre el tapete cómo las expresiones de horror que se prodigan ante las catástrofes suelen ser rituales, semblantes que ocultan “la satisfacción inconsciente, ilícita, inasumible, que el acontecimiento procura al sujeto” a nivel de la pulsión. Y agregó: “Además, todos nosotros somos sobrevivientes; por consiguiente, estamos contentos” (Miller, 2001). Cuando el periodista que lo entrevistaba le augura con razón que se le reprochará el “estamos contentos”, Miller contesta que, como el inconsciente hace que todo el mundo mienta, los analistas deberían hacerlo un poco menos que el resto.

Se puede deducir de su respuesta que los analistas deberían servirse de semblantes menos mentirosos (y más articulados a lo real del goce) para introducir la posibilidad de avergonzarse en una época de tanta impunidad. El efecto de la vergüenza a veces genera el reproche hacia quien lo produjo, como un intento de disiparlo; se pierde así la posibilidad de rescatar de lo avergonzante el signo de un amor que permitiría al goce condescender al deseo.

Es quizás la posibilidad de “morir de vergüenza” lo que permitiría que al cinismo pesimista de la estructura se le oponga el saldo cínico vital y resistente de la acción. Esto supone un nuevo anudamiento del sujeto a la pulsión que permita servirse del bien-decir para así conmover la consistencia meramente imaginaria de los semblantes, para hacer lazo al Otro y para permitir la contingencia de lo real del amor, de un amor que –al no desconocer la pulsión– no se pretenderá puro ni permitirá encarar, en nombre del bien contra el mal, cruzadas de conquista imperialista; en fin, un amor más digno.

CONCLUSIÓN

Quizás esta aspiración a un humanitarismo freudiano no progresista sólo tenga el valor de una utopía; es decir, el de un fracaso, pero en el sentido lacaniano: la utopía como lo que teniendo el estatuto lógico modal de lo imposible de realizar, sin embargo permite –al funcionar como causa– la dimensión subversiva y política de la contingencia del acto. Se trata de la dimensión de la causa como imposible, pero que en cada acontecimiento al que empuja, surge transmutada bajo la forma de lo no realizado totalmente, aún ...

Así concebida, la utopía psicoanalítica no se presta a generar ilusiones, pero tampoco a colaborar con el resentimiento y la decepción actuales que el fascismo sabe recoger muy bien para sus molinos diseminados en todo el mundo.

Es bajo este sesgo que el presente trabajo se permite todavía la apuesta de que el psicoanalista sea capaz de generar acontecimientos que "traigan la peste" de un descubrimiento y un invento renovado. Y que esta peste afecte tanto al molesto confort del poder establecido en las instituciones (aún las psicoanalíticas), como al comfortable malestar de la queja neurótica contra él.

Es una apuesta, entre otras posibles, para evitar que en tiempos de crisis a los analistas nos calce a las mil maravillas la definición platónica de "animales bípedos sin plumas"; o, lo que sería aún peor, que seamos expuestos despiadadamente por los auténticos cínicos como gallos desplumados.

Buenos Aires, Septiembre de 2002

BIBLIOGRAFÍA

- . Freud S. (1905), "El chiste y su relación con el inconsciente", en Obras Completas, vol.VIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.

- . Freud S. (1915), "Conferencias introductorias al psicoanálisis", ob.cit., vol.XV.

- . Lacan J. (1938), "La famille", cap.I, en Encyclopédie Francaise, París, A. de Monzie, vol.VII.

- . Lacan J. (1945), "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada", en Escritos I, Buenos Aires, Siglo XXI, 1976.

- . Lacan J. (1958-59), "El deseo y su interpretación", clases 18 y 24, seminario inédito.

- . Lacan J. (1959-60), El Seminario, Libro VII, "La ética del psicoanálisis", Buenos Aires, Paidós, 1992.

. Lacan, J. (1960). "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano". En Escritos I, Buenos Aires, Siglo XXI.

. Lacan J. (1969), "Sobre el acto analítico", en Reseñas de enseñanza, Buenos Aires, Manantial, 1988.

. Lacan J. (1969-70), El Seminario, Libro XVII, "El revés del psicoanálisis", Buenos Aires, Paidós, 1988.

. Lacan J. (1974-75), "R.S.I.", seminario inédito.

. Laercio, D., Vidas de los filósofos más ilustres, Buenos Aires, Espasa Calpe Argentina S.A., 1951.

. Laurent E.; Miller J.-A. (1996-97), El Otro que no existe y los comités de ética, curso inédito.

. Miller J.-A. (1991-92), De la naturaleza de los semblantes, Buenos Aires, Paidós, 2001.

. Miller J.-A. (2001), Cartas a la opinión ilustrada, Buenos Aires, Paidós, 2002.

. Onfray M. (1990), Cinismos, Buenos Aires, Paidós, 2002.

. Roig, A.A. (1992), Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia, Mendoza, edición preparada por José Luis Gómez-Martínez, 1998.

. Sloterdijk P. (1983), Crítica de la razón cínica, Madrid, Taurus, 1989.

. Sloterdijk P. (2000), en Magazine Littéraire, mayo de 2000 ; entrevistado por F. Zimmer.