

El amor, el vacío

y lo femenino

Jairo Enrique
Gallo Acosta



Ediciones Kaziyadu



Jairo Enrique Gallo Acosta:

Psicólogo y practicante de psicoanálisis. Magíster en Psicoanálisis, Universidad Argentina John F. Kennedy. Doctor en Ciencias Sociales y Humanas, Pontificia Universidad Javeriana. Estancia Posdoctoral Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo. Profesor e investigador de la universidad Cooperativa de Colombia y la Universidad Nacional de Colombia. Autor de los libros: “Psicoanálisis y teoría social” (2009); “Psicoanálisis, investigación y subjetividad” (2011); “Polis y Psique. Ensayos sobre teoría social y psicoanálisis” (2017); “Clínica y acontecimiento. La práctica psicoanalítica en la época de las lógicas neoliberales” (2019); “Ideología, salud mental y neoliberalismo en Colombia” (2020). Por un psicoanálisis abigarrado (2021,). Miembro del Círculo Psicoanalítico del Caribe. Miembro de Analítica

Editorial Kaziyadu

Kaziyadu es una editorial independiente, y como su mismo nombre indica (amanecer, despertar, renacer en idioma Huitoto) quiere promover libros que permitan la reflexión y transformación de una realidad cada vez más agobiante. Por eso, la política editorial de Kaziyadu es difundir textos que posibiliten la crítica y la transformación social, sobre todo, en los contextos latinoamericanos.

El amor, el vacío y lo femenino

El amor, el vacío y lo femenino

Jairo Enrique Gallo Acosta

Ediciones Kaziyadu
2023

Gallo Acosta, Jairo Enrique

El amor, el vacío y lo femenino/ Jairo Enrique Gallo Acosta

Prólogo: María Alejandra Tapia Millán

Corrección de estilo: Andrea Montoya Rodríguez

Diseño de carátula: Malena Gallo Consuegra/Anderson Rueda Consuegra

Diagramación: Jairo Enrique Gallo Acosta

Primera edición, septiembre 2023

117 p; 21 x 14 cm.

ISBN: 978-628-01-1132-2

2023 Ediciones Kaziyadu

Bogotá-Colombia

jairogallo75@yahoo.com.ar

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

Bogotá-Colombia

Soñemos con lo imposible haciendo con lo Real

*El psicoanálisis sirve para pensar lo imposible a través del
amor*

Dedicado a los que no creen en el amor

Índice

Prólogo María Alejandra Tapia Millán	11
Introducción	19
1. El amor	23
1.1. La clínica como el amor no es sin un acontecimiento	30
1.2. Macondo como imposibilidad del amor y del perdón	31
1.3. Amo, luego sufro: Metapsicología del dolor en la subjetividad	32
1.4. ¡No es enamoramiento, es amor! Atravesando la psicología de las masas	38
1.5. La política del amor: una subversión sabrosa desde Latinoamérica	50
1.6. Vivir sabroso: una política del amor	55
2. El vacío	69
2.1 En el comienzo era el vacío	69
2.2 El agujero negro en la física como efecto retroactivo del vacío del lugar del analista	73
2.3. Las prácticas fast psi: modos de taponar el vacío	86
3. Lo femenino	89
3.1. Subversión de lo femenino	89
3.2. Lo insoportable de lo femenino	90
3.3. Lo femenino es lo que posibilita el vacío y el amor	101
3.4. Lo femenino una subversión no-toda	108

Prólogo

Como lúcidamente señaló Jacques Lacan hace ya varias décadas, nuestra época se encuentra regida por el discurso del capitalismo en alianza con la tecnociencia, conjunción que produjo a su vez, un fenómeno harto particular: una verdadera mutación del *saber*. Este cambio en el lugar del saber, que lo sitúa como un saber absoluto, produjo entonces un imperativo feroz que comanda en nuestros lazos, se trata de saberlo todo y conocerlo todo (también de poderlo todo y consumirlo todo).

Esta pretensión de la ciencia moderna, de un saber absoluto, sin falta, tiene un correlato terrible, que es la desaparición misma del sujeto, por cuanto el sujeto, para el psicoanálisis, *es el agujero del saber*, la apertura que es requisito para los vínculos humanos, para el amor y la creación. Se podría decir, además, que este saber absoluto ideal de la ciencia resulta inoperante, incluso degradante, para responder las preguntas existenciales de los sujetos: el sentido de la vida, la inscripción de la muerte y un relato en el cual alojarse. Y así, ante la constatación que los recursos del mito, el rito y la religión se ven destituidos, suprimidos y hasta prohibidos, pareciera que ya no están disponibles los recursos que nos permiten dar cuenta de nuestra presencia singular en el mundo.

Pero es en el corazón de estas encrucijadas donde aparece este libro, justamente como una *respuesta* posible a dichos impasses, y por lo tanto como una *apuesta* teórica, clínica y política, orientadas por la pregunta: cómo alojar lo imposible de totalizar, llenar o capturar, ese vacío estructural que el psicoanálisis lacaniano conceptualiza como la *falta-*

en-ser, que no remite a otra cosa que al lugar vacío del sujeto, aquello que ningún significante alcanza a colmar como una identidad plena, pero que por eso mismo convoca nuevas formas de decir como acto de creación del ser hablante y del lazo que así teje con los otros.

De esta manera, la presente obra apela a tres significantes en su recorrido: *amor*, *vacío* y *lo femenino*, tres conceptos que permiten hoy sostener y abrigar esa *especie de revolución perpetua* (Sauret, 2021) que es el sujeto mismo, en un mundo que, cada vez más, nos quiere reducir a un individuo, como puro viviente sin deseo, consagrado al hiper consumo o a la hiper producción. Y más exactamente, dichos significantes no solo son convocados en esta obra en el horizonte de asegurar un lugar para esta *subversión del sujeto*, sino que Jairo Enrique Gallo Acosta los enlaza para hilar con ellos justamente eso imposible de clausurar, el agujero en el saber, que es condición del lazo social, como lo que lo posibilita y lo renueva, lo que permite alojar lo más singular de cada uno en comunidad.

No resulta así fortuito que el libro inicie aludiendo al asunto de la *creencia* cuando inicia su primer apartado dedicado al *amor*. Como el mismo Jairo Gallo en una conversación reciente en la Universidad Nacional de Colombia nos indicó, la creencia no está del lado de las certezas, no se trata de un saber cerrado, sino por el contrario, cuando se cree se está del lado de lo abierto: creer entonces como lo que permite crear y elegir. Quizás por esto mismo, el autor logra elaborar de manera magistral, en su primera sección, la relación ineludible que existe entre la creencia, lo político, el sujeto y el amor, este último definido

por Gallo Acosta como un *acto ético*, el amor como lo que permite *bordear la brecha de lo Real*.

Ahora bien, el libro no presenta el amor desde un punto de vista ingenuo o apaciguador (siguiendo en esto a Freud, quien no retrocede ante “verdades difíciles de tragar”), sino más bien señalando que para amar hay que ser valientes, ya que lejos de encontrarnos con el otro para completarnos o llenar nuestra falta, en el amor nos enfrentaremos con la incompletitud, con lo imposible de esa fantasía de un goce pleno, con “la brecha inquebrantable del otro y de cada uno”, como indica Gallo Acosta, para desde y con ese *desencuentro* hacer y crear otras cosas aún...

Esas otras posibilidades, siempre no-todas, en cuanto imposibles de clausurar o totalizar, son revisadas por el autor, quien las trabaja en relación con los asuntos de la memoria, el olvido y el perdón, pero también vinculadas con el duelo y el dolor, y allí, siempre, el amor como una apuesta, una “valentía ante fatal destino” (Lacan, 1972), que se extiende a un saber-hacer con lo imposible para tornarlo una posibilidad de vida. En palabras de Gallo Acosta, el amor como un saber-hacer con lo Real de la vida, en cuanto anudamiento(s) sinthomático(s) singulares que permiten enlazarse con los otros sosteniendo la diferencia.

Estos elementos son analizados por el autor de manera *situada*, esto es, son pensados a partir de lo que enseñan las particularidades del contexto político colombiano, por ejemplo, en esa inquietante figura de cierto “político hipnotizador” situado en el lugar del Ideal del yo, con sus efectos de goce en las identificaciones, lo que le permite a Jairo Gallo distinguir teóricamente las diferencias

entre enamoramiento y amor y sus efectos en los lazos sociales.

Así mismo, Jairo Gallo apela a la literatura, particularmente a la obra de Gabriel García Márquez, para ubicar como en *Macondo* lo que resulta prohibido es el amor, lo que explica en gran medida los males del lazo social colombiano, un país en donde, como indica el autor, “se mata hasta la risa para no hacer el amor”.

Ahora bien, este libro, más allá de hacer un balance de la época, propone salidas posibles a ese lazo mortífero que nos acecha, justamente a partir de un amor no-todo como acto político, como acontecimiento, que abre, moviliza, crea, posibilita nuevas realidades y significantes, no sin riesgos. Entonces, lo que se advierte en el recorrido planteado por Jairo Gallo es que el asunto del amor le apunta a un vacío estructural, a esa brecha imposible de cerrar, a lo Real, a la diferencia.

Justamente por esto, en el libro, el segundo apartado está dedicado a una elaboración sobre el *vacío*, el cual, muy sugestivamente, es teorizado desde la matemática a partir de la invención del cero. Como nos recuerda el autor, este número solo fue aceptado en occidente hacia finales de la modernidad, debido a su fuerte asociación con el vacío, con la ausencia, con lo no cuantificable, en últimas, con el no ser. Y esto es genialmente relacionado por Jairo Gallo con el rechazo a lo femenino, como un rechazo a todo aquello que presentifica el vacío.

Ahora bien, sobre esto, el autor precisa que, contrario a la “codificación que surge desde la lógica fálica masculina,

el vacío no es la nada ni la ausencia, sino que el vacío -como el cero- es la *condición que posibilita cualquier otra cosa*". En este punto de su recorrido, el autor, presenta su propia lectura de las elaboraciones topológicas lacanianas sobre el sujeto, con su ontología negativa, que se constituye por efecto del lenguaje, bordeando con significantes el agujero de lo Real. El sujeto, concebido entonces como un devenir, como un bordear el vacío que lo constituye, y allí, el objeto *a* causa del deseo, que como indica muy lúcidamente el autor, "no es un objeto en sí, es más bien una función que señala el vacío".

Con estos elementos, que acercan la reflexión sobre el vacío con el acto creativo, Jairo Gallo avanza para enseñar el panorama contemporáneo, en el cual el vacío busca ser taponado, y con esto la posibilidad de crear y de alojar a los sujetos se reduce cada vez más, produciendo como efecto un espiral mortífero que no permite lazos con el otro y reduce a los seres hablantes a *nudas vidas*. En este panorama, se descifra el papel cómplice de lo que él denomina *las prácticas fast psi* (coaching, autoayuda, gurús diversos, influencers... la lista aumenta cada vez), las cuales se ubican bajo *las* premisas del capitalismo neoliberal, prometiendo la felicidad y el éxito, solo para nutrirse de su inevitable fracaso, el que capitalizan promoviendo nuevas prácticas del mismo orden.

Ahora bien, ante este panorama actual, Jairo Gallo encuentra un *punto de fuga* que le permite proponer una lectura novedosa tanto para la clínica como para lo social: *lo femenino*. Inspirado en las elaboraciones lacanianas sobre las fórmulas de la sexuación, el autor propone el lado femenino, -particularmente la forma que allí se instaura dirigida al

significante del Otro barrado S(A)-, como una verdadera posibilidad subversiva, una que posibilita un Otro inconsistente, y que por eso mismo permite alojar al sujeto y crear otros lazos.

Este recorrido teórico es desarrollado a partir de la pregunta por lo insoportable de lo femenino, cuestión que es abordada desde una lectura psicoanalítica sobre las violencias contra las mujeres, ya que, si bien lo femenino no se equipara a un género ni se reduce a un asunto anatómico, sí pasa por el cuerpo femenino y por los cuerpos feminizados, ya que estos evocan el vacío, y por esta vía, la diferencia.

Lo insoportable de lo femenino remite entonces a otros goces, que se ubican más allá de lo fálico, y que al permanecer abiertos señalan lo imposible de colmar. Por esto mismo, señala Jairo Gallo, estos otros goces son el lugar de las más terribles violencias, en tanto son codificados desde la lógica fálica como peligrosos, cuestión que se ve reforzada en la época contemporánea que, sustentadas en el todo capitalizable, no toleran sujetos o lazos sociales que introduzcan de alguna manera la falta. Es quizás este último elemento el que destaca de manera más precisa el autor, al develar que “lo femenino es aquello que le dice al todo fálico masculino que existe un no-todo”, no-todo que permite el amor, la creación y la renovación de los discursos, y por ello implica una cortapisa al mandato del hiperconsumo e hiperproducción capitalista, al instaurar por esta vía un límite.

Por eso lo subversivo de lo femenino, por su capacidad no solo de denuncia, sino sobre todo de

transformación, que remite al lugar vacío del sujeto, ese sujeto del deseo inconsciente que escucha Freud en sus primeras pacientes histéricas, y que retumba poéticamente en las páginas de este libro como posibilidad para posicionarse subjetivamente, y así mismo como posibilidad comunal; lo femenino entonces, como indica Jairo Enrique Gallo Acosta, como una *subversión no-toda*.

María Alejandra Tapia Millán
Profesora Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura.
Universidad Nacional de Colombia
Bogotá, septiembre 4, 2023

Referencias

Sauret, M.-J. (2021). La revolución ya ha ocurrido. *Desde el Jardín de Freud*, (21), 279–304.
<https://doi.org/10.15446/djf.n21.101241>

Introducción

¡Sólo eso! cuando digo que el psicoanálisis escucha a otro, y me responden: "sólo eso". ¡Sí, sólo eso! en vez de estar diciendo "cosas sin importancia" positivas de libros de autoayuda o superación personal, consejos desde el sentido común y la experiencia que poco o nada sirven al otro, o pautas moralistas que sólo son un reemplazo del sermón de un cura o un pastor. Ojalá sólo hicieran: ¡sólo eso!, para que ese otro pueda elaborar su propia historia desde su decir como sujeto, ¡sólo eso! posibilitaría que alguien se pueda transformar a sí mismo y la realidad donde se posiciona. ¡Sólo eso! serviría para fundamentar una práctica subversiva y no adaptativa y arrodillada frente a las demandas e ideales imperantes en la actualidad del rendimiento, la hiperproducción y el hiperconsumo, ¡sólo eso, para qué más!

Este es un libro que surge de sólo eso, de una escucha de sólo eso, y en ese sólo eso se escuchan los padecimientos del amor. En la práctica psicoanalítica se podría decir que es sólo eso, ¿por qué? Hace años leí una frase de Kristeva (2004) que decía: "Ser psicoanalista es saber que todas las historias acaban hablando de amor", y es cierto, padecemos y sufrimos por amor, por una idea de amor que trata siempre de completar y completarse con el otro, es ahí donde nos remitimos al mito de la media mitad narrado por Aristófanes en el Banquete platónico, sufrimos por ese mito, por la ilusión de querer completarnos, de llenar un vacío.

La genialidad de Freud fue hacer del amor una práctica del cuidado de sí, una práctica de transformación subjetiva a través de la escucha del sujeto del inconsciente.

Este libro también es una apuesta para pensar el amor, el agujero y el vacío en una época en donde es insoportable amar, bordear el agujero o saber de lo femenino. En la actualidad muchxs no creen en el amor, pero sí en que pueden llenar el vacío que señala el amor con objetos que ofrece la sobre producción capitalista neoliberal, en vez de apostar a la imposibilidad de llenarlo. Amar parece ser uno de los grandes temores, y su negación es el intento de “no perder”, pero, ¿cómo se puede perder lo que nunca se ha tenido? Esto parece ser el quid del capitalismo, crearnos la ilusión de que podemos perder lo que nunca tuvimos, incluso, los objetos que producen para ser consumidos obedecen a esta lógica, nos hacen creer que sin estos hemos perdido algo, y no vamos a poder ser, por tanto, siempre vamos a querer tenerlos, y el amor no obedece a esta lógica, ya que el amor es lo que nunca se tiene, por tanto, nunca se pierde.

Mientras escribía este libro se presentó en una plataforma de películas y series una película: "Blonde o Rubia". Este filme trata de mostrar una versión de la historia de Marilyn Monroe, pero esta película no es la historia de esta actriz icónica, sino la de nosotros, por eso resulta insoportable verla. Es la historia de cómo fuimos construyendo el mito de la "rubia perfecta", y lo que la película nos muestra es que, para llegar a construir ese mito, Norma Jean tuvo que someterse a violaciones, acosos, violencias de todo tipo en un mundo dominado por lo masculino. Marilyn es nuestro mito del siglo XX, así como

Freud construyó el suyo con Edipo para crear el psicoanálisis, donde se construyen todas las fantasías, también el cine con su apuesta perversa como lo referencia el filósofo esloveno Žižek (Fiennes, 2006), ya que nos dice cómo desear. Nos construimos el mito perfecto para el siglo XX, el de la "Rubia perfecta", esa que siempre se muestra sonriendo y seductora para los hombres, siempre dispuesta a complacerlos, es decir: la fantasía masculina capitalista. Lo mejor de la película es lo que nunca sucedió (aunque muchas cosas en las que se basaron para hacer la película y la novela, lo más posible es que no hayan ocurrido) que fue construir una relación entre Marilyn Monroe, Charles Chaplin Jr., y Edward Robinson Jr., paradójicamente es el único momento de la película donde se asoma el amor, por eso la película es cruel, así como nosotros lo hemos sido para construir el mito de la "Rubia", de "Blonde" es cruel porque nos muestra que en un mundo como el que hemos construido en las últimas décadas no hay posibilidad para amar, y cuando Marilyn lo intenta es cuando desfallece, y nosotros en vez de tratar de recordarla por ese intento, sólo nos permitimos pensarla como la "Blonde", la "Rubia". Así que, en la película no sólo se niega el amor, sino lo femenino, sólo de Marilyn quisimos ver a la "rubia", negando lo femenino de esa mujer, y lo peor es que usamos su figura como espectáculo para llenar el vacío de lo Real de la vida.

Sufrimos por los ideales del amor, el psicoanálisis es una práctica que vislumbra otra posibilidad no sufriente para amar. El amor como el deseo es para valientes: "El deseo, lo que se llama el deseo, basta para hacer que la vida no tenga sentido si produce un cobarde" (Lacan, 2009. p.743). Sólo un acto de valentía es lo que permite bordear el vacío o

soportar lo femenino. La invitación a leer este libro es esa: ¡seamos valientes!

Referencias

- Fiennes, S. (director). (2006). Manual de cine para perversos. (Film)
- Lacan, J. (2009). Kant con Sade, en: *Escritos 2*. México: Siglo XXI.
- Kristeva, J. (2004). *Historias de amor*. México: Siglo XXI

1. El Amor

“Todo orden, todo discurso, que se emparente con el capitalismo deja de lado, amigos míos, lo que llamaremos simplemente las cosas del amor.” (Lacan, 2012, p. 106. Lacan, 1972).

Apostar por lo político hoy en día es apostar por el amor, es apostar por el riesgo de un acontecimiento, es apostar por la posibilidad de un acto político que nos ubique en otro lugar de la distancia cínica individualista y de la no creencia ni en la política ni en el amor, es apostar por el sujeto y su emergencia, es decir, apostar por el prójimo y su presencia insoportable, es apostar por la vida y su dificultad.

El yo capitalista siempre muestra su impotencia vislumbrando al amor como un imposible, así lo convierte en un simple intercambio de bienes e intereses, negándose no sólo al amor, sino a cualquier acontecimiento que se coloque en ese orden de lo imposible, rechazando así la posibilidad de amar y de cualquier transformación o subversión de la realidad que permita bordear lo imposible de lo Real.

Por ejemplo, San Valentín “el día de los enamorados”, es el fracaso del triunfo capitalista, logró que esa fecha se impusiera para muchxs, que tuviéramos presente un santo que ya no es santo, nos mostró nuestras culpas por no poder amar, logró que, en vez de reconocer nuestras imposibilidades para poder hacerlas posible, las excluyéramos para tornarnos impotentes. Mercantilizó completamente un afecto para terminar de negarlo. El capitalismo convierte en fracaso los triunfos, ya que se alimenta del fracaso para producir más, consumir más, y en esa ilusión ilimitada sostiene un goce mortífero, donde cada

vez nos agotamos más, nos cansamos más, nos produce más impotencia. De ahí que en la época donde más se vende el amor como un objeto de consumo accesible en aplicaciones, en técnicas de autoayuda o en ofertas psi, menos se ame. Aunque hay que decir, San Valentín es el día de los enamorados y no del amor, que no es lo mismo. El amor no tiene que ver con el tener ni con el ser. Su posibilidad subversiva es un acto que tiene que ver con un acontecimiento.

El superyó en el capitalismo neoliberal ya no se ordena desde el deber sino desde el tener, uno más cruel. Con el deber el sujeto se podía rebelar, con el tener ya no. En lo segundo el sujeto queda atrapado en unos imperativos del éxito, triunfo y felicidad, que disfrazados de libertad se hace muy difícil rebelarse. En el tener el sujeto estaba envuelto en una sociedad disciplinaria, es decir, su cuerpo era disciplinado, pero también tenía la posibilidad de rebelarse, transformando ese espacio panóptico que era la misma sociedad disfrazada de otra cosa. Con el deber, al sujeto le queda mucho más difícil, el panóptico es él mismo. La sociedad disciplinaria y del deber era sostenida por las prácticas biopolíticas, en la del control y el tener, las prácticas imperantes son las de la psicopolítica. De ahí que sea tan importante la lucha en esas prácticas biopolíticas, pero, sobre todo, en las prácticas psicopolíticas en la época del capitalismo neoliberal.

Ahora bien, en el mundo de hoy, la convicción más ampliamente extendida es que cada uno no siga sino su propio interés. Y entonces el amor es una contraprueba. Si no se concibe como el único intercambio de beneficios recíprocos, o si no se calcula ampliamente de antemano

como una inversión rentable, el amor es verdaderamente esta confianza hecha al azar. Nos lleva a los parajes de una experiencia fundamental de lo que es la diferencia y, en el fondo, nos lleva hacia la idea de que se puede experimentar el mundo desde el punto de vista de la diferencia. Y es en ello en donde hay una carga universal, que es una experiencia personal de la universalidad posible, y que es filosóficamente esencial, tal y como, en efecto, Platón tuvo la primera intuición. (Badiou, 2009, p.24-25).

Hoy en día es casi un acto subversivo hablar del amor. Está pasado de moda, casi nadie cree en él, y es precisamente esa no creencia donde se introduce el amor. En una época donde unas lógicas capitalistas dominantes convierten al amor en una transacción más de conveniencia, tipo comercial, el amor se convierte en una subversión en un momento donde casi todo se ha convertido en un intercambio de intereses, donde dar es recibir, el amor opera en contravía de esa lógica del intercambio.

El "amor propio" es la última tendencia narcisista del capitalismo neoliberal para exaltar al yo y negar al otro, en ese culto al yo no hay posibilidad de amor, ya que sin el otro no hay amor, sólo con el otro es que se puede experimentar el amor a uno mismo. De ese amor propio sólo puede salir lo peor hacia el otro y hacia uno mismo, en esa vía, el yo se convierte en un ideal "propio" que nunca termina de satisfacer los imperativos superyoicos de la moral capitalista: ¡ámate!

Parece que el centro político está atravesado por el miedo, como en el amor, hay sujetos que prefieren no arriesgarse a nada, así como establecen vínculos amorosos

que no llevan a nada, también apuestan a gobernantes light que sólo se cobijan en las élites favoreciéndolos desde lo público. Y en referencia a ello, es posible hallar que en la primera página del libro de Chul Han (2021).

La algofobia acarrea una anestesia permanente. Se trata de evitar todo estado doloroso, entre tanto también las penas de amor resultan sospechosas. La algofobia se extiende al ámbito social. Cada vez se deja menos margen a los conflictos y las controversias, que podrían provocar dolorosas confrontaciones. La algofobia domina también a la política. (...) el difuso centro resulta paliativo (p.11-12).

Entonces, ¿qué es el amor? como don no se reduce a una transacción donde se da para recibir, ese es más bien el carácter narcisista del amor, y Freud (1992a) lo supo describir en varios textos, sobre todo en “*introducción al narcisismo*”, donde la cuestión del amor se reduce a tener o no tener, como también a dar o no dar. En ambas, tenemos al amor en su faceta narcisista, objeto de las más intensas idealizaciones y mistificaciones. Ese amor es un modo de taponar la falta angustiante. Empédocles fue el primer filósofo que utilizó la idea del amor en sentido cósmico-metafísico como principio unitivo del universo y en oposición al concepto de conflicto o lucha. De ahí que la idea que nos hacemos del amor sea que dos se hacen uno, como en el mito del amor, donde los dos se complementan y ello no es otra cosa que amarse a través del otro.

Los antiguos griegos nos mostraron que al amor se lo puede nombrar de muchas maneras, pero la concepción que se ha impuesto en la actualidad es la de un amor

“romántico”, de complemento y reciprocidad con el otro que, entre otras cosas, es una forma de atarse a ese objeto, así que en esa fórmula: “El amor es dar lo que no se tiene”, allí el amor implica el dominio del no-tener.

La relación con el otro está siempre mediatizada por el fantasma, entonces, en cada relación, cada uno hablará su idioma, un idioma sin traducción, el idioma finalmente del fantasma de cada uno de los dos. En el don de amor, se da algo por nada, o más bien, algo que es menos que nada, es como si se mostrara el agujero constituyente en cada sujeto, y sólo puede ser ese agujero, como lo dijo Lacan (1973-1974) en el seminario 21 llamado: “*Los incautos no yerran*” donde el amor es un milagro, un acontecimiento.

Sobre la reciprocidad del amor vale decir que esa es la versión del amor imaginario, esa versión que Freud supo vislumbrar, pero también existe una vertiente del amor que podría ubicarse como suplencia de esa otra sentencia lacaniana: “*La relación sexual no existe*” (Lacan, 2010, p.72). El amor como acontecimiento suple la relación sexual, contrario al sexo. En el libro de García Márquez (2004): “*Memorias de mis putas tristes*” este escritor nos dice: “El sexo es el consuelo que uno tiene cuando no le alcanza el amor” (p.29). El sexo parece surgir para consolarnos por el fracaso del amor.

¿De qué se trata entonces en el amor? El amor es una audacia increíble ya que toda su experiencia se opone al mismo amor. De allí es de donde proviene todo el problema del amor, ya que “el goce del Otro, del cuerpo del otro que lo simboliza, no es signo de amor” como nos recuerda Lacan (2010, p.12) en el seminario 20 *Aún*. En el goce es donde

aparecen todos los signos y señas de la reciprocidad, donde todo aquel que ama supone que el otro le devolverá ese amor, el amor narcisista donde se cree que dos hacen uno, la completitud. El goce sexual está marcado por la imposibilidad de establecer el Uno, la imposibilidad de hacerse uno en la relación sexual. Allí aparece el bendito goce fálico que se convierte en el obstáculo por el cual el hombre no llega a gozar del cuerpo de la mujer, precisamente porque de lo que goza es del goce del órgano, como otra vez nos señala Lacan en ese seminario.

El amor puede ser un desastre cuando apunta a la fusión y a ignorar la no relación sexual, y lo que puede indicar el amor es la falla, un signo de que se cambia de discurso. Así, el amor aparece como acontecimiento de lo contingente y lo que abre posibilidades de constituir un lazo social, ya que aborda al otro, pero no hay que ilusionarse, a pesar que puede haber la posibilidad de un encuentro en el amor, este no deja de ser fugaz, un momento, un instante.

Lacan (2010) para hablar de este cambio de discurso que nos trae el amor hace referencia al poema de Rimbaud (2004) titulado “*a una razón*”, propone que cada vez que hay un cambio de discurso surge el discurso analítico haciendo equivalentes haciendo equivalentes el discurso analítico y el nuevo amor, al signo de amor. El acto de amor no parte de una razón, sino de un signo:

Un golpe de tu dedo sobre el tambor descarga todos los sonidos e inicia la nueva armonía. Un paso tuyo. Y es el alzamiento de los hombres nuevos y su caminar.

Tu cabeza se vuelve: ¡el nuevo amor! Tu cabeza gira, - ¡el nuevo amor!

Cambia nuestros lotes, criba las plagas, empezando por el tiempo, te cantan esos niños. "Eleva no importa adónde la sustancia de nuestras fortunas y nuestros anhelos", te ruegan.

Llegada desde siempre, tú que irás por todas partes
(Rimbaud, 2004, p.29).

El discurso analítico tiene que ser tomado entonces como un discurso destinado a subvertir el dominio de los discursos. Lo que surge cuando hay un cambio de discurso es el signo que permite captar, en el universo simbólico, bordeando lo Real. Un nuevo amor no debe confundirse con eso que está de moda en la actualidad que es innovar, este nuevo amor es un saber hacer con eso sintomático, con aquello que escapa al discurso, ya que como también nos dice Lacan (2010) en el renombrado seminario 20:

Un hombre no es otra cosa que un significante. Una mujer busca a un hombre a título de significante. Un hombre busca a una mujer a título -esto va a parecerles curioso- de lo que no se sitúa sino por el discurso, ya que si lo que propongo es verdadero, a saber, que la mujer no toda es, hay siempre algo en ella que escapa del discurso (p.44).

El a-muro es la nueva figura del amor, donde el amor apunta al ser; el amor se da sobre ese borde de la castración. El amor divino o el amor sin límites. Aunque el psicoanálisis no es poesía, puede ocupar su lugar de creación, de *poiesis*, donde el trabajo sobre la palabra permite a un sujeto posicionarse de otra manera frente a lo dicho. El amor como signo y acontecimiento es algo que Badiou (2009) también mencionó diciendo que, no parte de la razón sino de un signo. En este punto, ya Lacan no habla del signo lingüístico, se trata de algo más allá, lo que quiere decir algo para alguien, pero más allá de la razón, o en "otra razón". Son

signos, gestos que no se pueden codificar, ese amor escapa a las determinaciones, es disruptivo, es sobre la diferencia, un amor sin garantías, sin estabilidad. El amor se dirige a la falta en ser, buscando cancelarla con la ilusión de completitud. De ahí que las lógicas masculinas, con su pretensión de codificar todo, no puedan decir lo indecible del amor y se consuelen con hablar del goce fálico de su fracaso. Del amor se puede decir no-todo. Y ese es otro modo de posicionarse del lado femenino. El amor sorprende, aparece en lo inesperado, es lo que no cesa de no escribirse, por eso insiste, produce una fuga.

1.1 La clínica como el amor no son sin un acontecimiento

Por el lado del goce hay una falla, la no-existencia del Otro sexuado como tal, el cual parte de la demanda de amor. El amor busca realizar el encuentro que, del lado del goce, resulta imposible. En esa falla surge el sujeto, y es aquí donde emerge la suplencia de la no relación sexual, desde una relación de sujeto a sujeto, es decir, de falla en falla. El amor hace de la contingencia una necesidad. Es necesario hacer fracasar el deseo inconsciente cuya ley es el encuentro siempre fallido.

Acá comienza la subversión del amor, y para eso hay que atravesar todos los sentidos que han abarcado al amor, poder ir hacia ese signo del amor y llegar a eso más particular de cada sujeto para escucharlo. Escuchar ese signo es, también, poder llegar a ese objeto *a*, signo que puede causar el deseo, y ese es el comienzo del amor. El psicoanálisis trata de alojar ese signo (objeto pequeño *a*), práctica que se dirige a la falla, contrario a otras que se dirigen a la completitud, la lógica del todo, la lógica fálica.

El amor no es cuestión de sexo, sino que tiene que ver con el signo, signo que causa el deseo. Gozando, los hombres y mujeres quedan a solas. Solo el amor restituye el lazo con el Otro. El amor apunta no al otro como objeto imaginario, sino a lo indecible del ser en el lenguaje, a lo indescifrable del ser del sujeto de un inconsciente.

El amor como acto ético subvierte los imperativos capitalistas. Es una ética de valentía, de coraje, es afrontar lo Real sin eludirlo, desde la fragilidad de un sujeto en relación con su verdad. Ahí es cuando se revela el mejor remedio a la fragilidad del sujeto, a su falta.

El amor es un don, es dar lo que no se tiene (Lacan, 2008, p.145), es un don que no es lo mismo que la caridad, tampoco es equidad ni justicia, como tampoco reciprocidad; por eso es que cuando los jóvenes se devuelven los regalos entregados en la relación no se le puede llamar amor. El amor no opera desde una lógica capitalista, no produce excesos de ganancias ni tampoco transacciones. Tampoco es la compañía para dos soledades donde dos individuos se encuentran, es el desencuentro de dos sujetos que se reconocen en sus soledades.

1.2. Macondo como imposibilidad del amor y del perdón

Macondo, ese lugar que para García Márquez fue el espacio de batallas, disputas, enemistades, el lugar de un significante asociado con la fatalidad y el sufrimiento, en el cual es muy difícil rastrear el amor en sus páginas.

Es así que en “*cien años de soledad*” lo prohibido no es el incesto, que lleva al primer Buendía a huir con Úrsula

para fundar Macondo, sino que lo prohibido en esta obra es el amor. En otro libro de “*Memorias de mis putas tristes*”. El amor cuando se convierte en un fracaso hace sufrir, y este fracaso se fundamenta en los ideales que cada sujeto sostiene al encontrarse con el otro, y estas relaciones estarán siempre mediatizadas por un fantasma inconsciente. Amar es la posibilidad de reconocer esos fantasmas, y para que eso ocurra cada sujeto tiene que hacer un recorrido por sus propios fantasmas; es ahí donde la labor de recordar se torna importante para reconstruir una historia: “La historia no es el pasado. La historia es el pasado historizado en el presente, historizado en el presente porque ha sido vivido en el pasado” (Lacan, 1995, p.27).

Es así que la peste del olvido sólo se combate recordando para perdonar. La reconciliación no es un paraíso armonioso, sino el acto de reconocer en el otro una diferencia, que en vez de tomar las vías de lo sinvergüenza y el odio, toma las vías del amor. Y para eso hay que indagar, tenemos que indagar sobre nuestras historias, y así evitar la fatalidad y su destino trágico. La idea no es evitar habitar Macondo, sino convertir el significante Macondo en una posibilidad para vivir, donde nosotros y nuestras descendencias tengamos una segunda oportunidad sobre la tierra.

1.3. Amo, luego sufro: Metapsicología del dolor en la subjetividad

Divina desgarradura
del alma. Lento morir
de dolor.
Bendita tu quemadura

que me ha enseñado a sufrir
por amor.
Locura de amor me prende.
¡Dulce amor! ¡Bendita sea tu locura!
Tú me enseñaste a sufrir,
tú me enseñaste a gozar
padeciendo.
Rodríguez (2022).

Freud (1992b) en su texto titulado “*Malestar en la cultura*” se oponía al sufrimiento causado por una de las tres fuentes principales del mismo, que era la de las relaciones con los demás, por considerarse esta humana y modificable, pero unos párrafos antes Freud contestaba esa misma oposición.

Cuando sitúa al amor en el punto central de toda satisfacción, en el hecho de amar y ser-amado, pero enseguida comenta que “Nunca estamos menos protegidos contra las desventuras que cuando amamos; nunca más desdichados y desvalidos que cuando hemos perdido al objeto amado o a su amor”, la solución que se plantea el ser humano parece ser peor que la misma enfermedad, es como echarle candela al fuego.

Cuanto más se ama, más se sufre. Todo dolor psíquico se origina en ese poderoso lazo humano llamado amor. El dolor psíquico remite a un objeto amado y perdido, sólo hay dolor sobre un fondo de amor; el dolor es una reacción afectiva que surge cuando se genera la pérdida de un objeto en el cual se ha depositado afecto. El dolor es ese afecto que resulta de la ruptura brutal de un lazo o vínculo con el otro o con eso amado, esa ruptura no es difícil que

suceda: separaciones, divorcios, la muerte de un ser, cualquier cosa.

Para complejizar las cosas, el psicoanálisis no plantea un sólo vínculo de amor, es decir, una sola posible causa de dolor, sino que plantea varias. Para el psicoanalista Nasio (2007) existen cuatro vínculos de amor posibles: la relación de amor con el ser amado: madre, padre, hijo, la pareja; el segundo vínculo de amor es con el propio cuerpo; el tercero es con la imagen de nosotros mismos; y el cuarto, es por el propio vínculo amoroso. La ruptura por cualquiera de estos cuatros vínculos provoca un dolor psíquico.

El fenómeno complejo del dolor comienza con una ruptura, continúa con una conmoción psíquica y culmina con una reacción defensiva del yo que intenta detener esa conmoción, función que no cumple, en vez de disminuir el dolor lo aumenta.

Lo que engendra el dolor es la valoración afectiva, demasiado intensa, de la representación que está en nuestro interior de la cosa a la cual estábamos ligados y de la que ahora hemos sido privados, sea una parte de nuestro cuerpo o el ser que amamos (Nasio, 2007, p. 40).

El yo trata de reparar una representación psíquica o la imagen mental de esa parte herida, esa sobreinvertidura hace que aparezca el dolor, el psiquismo deposita toda su energía en esa representación, y eso en vez de apaciguar el dolor lo aumenta por el desequilibrio pulsional que ocasiona y su respectiva reminiscencia: “El dolor sería la vivencia emocional correspondiente a la sobreinvertidura de la representación mental de la zona dolorida (en el caso del

dolor corporal) o del objeto amado y perdido (en el caso del dolor psíquico) (Nasio, 2007, p.53).

El dolor pareciera que remitiera a una experiencia subjetiva, una experiencia vivida y sentida que se revive en el presente, hay que acordarse de que, para el psicoanálisis, como decía Freud:

Quizás hemos ido demasiado lejos en este supuesto. Quizá debimos conformarnos con aseverar que lo pasado *puede* persistir conservado en la vida anímica, que no *necesariamente* se destruirá. Es posible, desde luego, que también en lo psíquico mucho de lo antiguo —como norma o por excepción— sea eliminado o consumido a punto tal que ningún proceso sea ya capaz de restablecerlo y reanimarlo, o que la conservación, en general, dependa de ciertas condiciones favorables. (Freud, 1992b, p. 72).

El dolor es memoria inconsciente, el dolor pasado deja una huella inconsciente que se relaciona con un dolor actual, uniéndose a esa hipersensibilidad causada por ese dolor anterior.

El dolor pasado resurgirá de manera inesperada, en otro lugar diferente de la memoria consciente. Puede tener la forma de otro dolor inexplicado, por ejemplo, un dolor psicogénico; o bien anclarse en el cuerpo mismo, como una manifestación psicosomática; y otro afecto tan oprimente como la culpa, por ejemplo; o incluso transformarse en una nueva conducta impulsiva o de fracaso” (Nasio, 2007, p.24).

El dolor se considera en la actualidad como un problema de salud pública en el mundo, ya que un importante porcentaje de la población mundial presenta

dolor según las estadísticas de la Asociación internacional para el Estudio del Dolor. En Colombia, el 52% de la población colombiana tiene algún tipo de dolor que requiere intervención y es el principal motivo de consulta en los servicios de atención en salud. Se estima que solo en Estados Unidos los costos anuales, incluyendo los gastos médicos directos, la pérdida de ingresos, la pérdida de productividad, los pagos por compensación y los gastos por servicios legales, llega a aproximadamente \$50.000 millones de dólares anuales.

El dolor, según la Asociación Internacional para el Estudio del Dolor, se define como: “una experiencia emocional y sensorial desagradable asociada con daño tisular potencial o real o descrita en estos términos”. Esta definición del dolor para infortunio de los biologicistas-localizacionistas, no remite directamente a un lugar, más bien indica una “sensación” compleja, que tiene múltiples componentes.

Desde la neurofisiología se dice que el dolor es un mecanismo de defensa, es decir, una señal de alarma para proteger al organismo y aumentar la supervivencia del individuo. En algunas ocasiones el dolor se convierte en una fuente de sufrimiento inútil. Como se mostró, el psicoanálisis tampoco difiere de esa concepción del dolor. Para el psicoanálisis no existe diferencia entre el dolor psíquico y el dolor físico debido a que: “El dolor es un fenómeno mixto que surge en el límite que se establece entre el cuerpo y la psique” (Nasio, 2007, p.16).

El dolor no está en la herida sino en el *yo* mismo, condensado en la imagen mental del lugar lesionado, “El

dolor físico se convierte en la expresión de un esfuerzo de defensa, antes que en la mera manifestación de un ataque a los tejidos” (Nasio, 2007, p.37).

El *yo* como una reacción de defensa frente a ese lugar lastimado contrainvieste ese lugar, y en vez de desaparecer el dolor, se intensifica. Toda esta teorización sobre el dolor psíquico podría dar herramientas conceptuales para explicar el dolor a nivel social, sobre todo, los dolores causados por la violencia política en todas sus manifestaciones. Por ejemplo, en los sujetos que han sufrido desplazamientos por grupos armados, allí se presentan varias pérdidas abruptas de lazos, pérdidas de sus familiares –cuando estos son asesinados–, pérdidas de sus tierras, casas, cultivos, animales, y lo que parece más doloroso, es la pérdida de todo un entorno que los cobijaba: “Si el objeto no tiene para el *yo* una importancia tan grande, una importancia reforzada por millares de lazos, tampoco es apto para causarle un duelo o una melancolía” (Freud, 1992d, p.253).

Para este dolor social o individual, se propone un trabajo de duelo, que algunos psicoanalistas han llamado un trabajo del dolor al duelo, un trabajo de retiro de investidura afectiva de la representación psíquica del objeto amado y perdido. Este proceso queda mejor explicado por la capacidad de investidura del *yo* hacia los objetos-energía libidinal, que en un primer momento estaba dirigida al mismo *yo* –narcisismo–, entonces el *yo* se aferra a esos objetos como si fuera a sí mismo, una vez perdidos, toda esa energía investida-energía libidinal o de amor, queda libre, de ahí el dolor. El proceso de duelo lo que trataría de hacer es que esa investidura busque otros sustitutos simbólicos de eso perdido.

El problema se complica cuando a nivel social no se pueden brindar sustitutos de eso perdido, por ejemplo, a los sujetos en situación de desplazamiento, a nivel social, no se le brindan los objetos o herramientas para sustituir eso perdido de manera violenta, es por eso que desde las diferentes disciplinas sociales y de salud, hay que construir herramientas para que esos sujetos en situación de pérdida de eso amado puedan elaborar duelos que contengan el dolor. A propósito de las pérdidas, conviene citar un poema de Neruda, el poema 20 que en sus últimas estrofas dice:

Ya no la quiero, es cierto, pero tal vez la quiero.
Es tan corto el amor, y es tan largo el olvido. Porque en noches
como está la tuve entre mis brazos,
mi alma no se contenta con haberla perdido.
Aunque este sea el último dolor que ella me causa,
y estos sean los últimos versos que yo le escribo (Neruda, 1997,
p. 50).

1.4. ¡No es enamoramiento, es amor! Atravesando la psicología de las masas¹

“*Creen que la eligen y luego la aman, cuando en realidad es un rayo que te parte*” (Cortázar, 2017).

Freud (1992c) en el capítulo VIII de “*psicología de las masas y análisis del yo*” titulado “*enamoramiento e*

¹ Este apartado está basado en: Is not being in love, is to love! Going through the psychology of the masses. *Psychotherapy and Politics International. Special Issue “Psychoanalysis and Psychotherapy in the Face of Crowds and Groups”*, dedicated to commemorating the 100th anniversary of Sigmund Freud’s Group Psychology and the Analysis of the Ego (1921–2021) <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/ppi.1602>

hipnosis”, plantea un interrogante con respecto al amor: ¿a qué se le puede llamar amor? Y para salir de ese problema comienza a hablar de enamoramiento, el cual define como: “una investidura de objeto de parte de las pulsiones sexuales con el fin de alcanzar la satisfacción sexual directa, lograda, la cual se extingue; es lo que se llama amor sensual, común” (p.105).

En el enamoramiento, según Freud, se presenta una sobreestimación sexual, hay una exención de la crítica del objeto, por tanto, sobreviene la idealización que en el texto se expone de la siguiente manera:

El objeto es tratado como el yo propio, y por tanto en el enamoramiento afluye al objeto una medida mayor de libido narcisista. Y aun en muchas formas de la elección amorosa salta a la vista que el objeto sirve para sustituir un ideal del yo propio, no alcanzado. Se ama en virtud de perfecciones a que se ha aspirado para el yo propio y que ahora a uno le gustaría procurarse, para satisfacer su narcisismo, por este rodeo (p.106).

Aquí aparece la famosa frase: “El objeto se ha puesto en el lugar del ideal del yo” (Freud, 1992c, p.107), para Freud el trecho entre enamoramiento e hipnosis no es muy grande, y es en este punto donde puede ser útil este planteamiento para la teoría política, ya que esto nos puede arrojar luces sobre la figura del líder y su encantamiento en los individuos en diferentes contextos.

Durante los últimos veinte años el uribismo como fenómeno político se ha tomado a Colombia, para algunos este se ubica como una especie de “embujo”, lo cual se puede enlazar a fascinar, influenciar, actos que se asociaron

a la hipnosis. La pregunta que surge es: ¿por qué en Colombia este político pudo colocarse en ese lugar de fascinación y deslumbramiento?, nuevamente, la respuesta parece estar en el texto *“psicología de las masas y análisis del yo”*.

¿Por qué en Colombia se necesitaba de un político hipnotizador que se situara en el lugar del Ideal del yo? ¿Cuál es ese poder misterioso que despoja de su voluntad a los diferentes individuos, en un país como Colombia, y se lo atribuyen a ese otro como político? La respuesta freudiana parece dirigirse a la ligazón libidinal o al enamoramiento que vincula a los miembros de ciertos colectivos alrededor de esa figura hipnotizadora: “Una masa primaria de esta índole es una multitud de individuos que han puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar de su ideal del yo, a consecuencia de lo cual se han identificado entre sí en su yo” (Freud 1992c, p. 109-10).

Acá las identificaciones son un asunto de goce, este último es un concepto que Lacan introduce en toda su teoría. Ninguna identificación puede completar al sujeto, es por ello que este se desliza entre significantes, así el goce siempre se considera como aquello que se perdió entre esos significantes que no lograron completar la identificación en el sujeto; es aquí donde viene la figura carismática del líder que podría crear la ilusión de completitud y responder por esa identificación en cada sujeto “tú eres”. Pero esto trae un problema: para que se sostenga imaginariamente esa identificación se necesita la existencia de un elemento externo para ayudar a obstaculizar esa completitud identificatoria, aquel elemento que no permite que esa identificación se complete y que no se pueda acceder al

goce perdido, y ese elemento puede ser el judío en la Europa de principios de siglo XX, el inmigrante en el siglo XXI; en Colombia, ese elemento que obstaculizaba alcanzar la armonía nacional eran las guerrillas, durante muchos años ese fue el elemento a eliminar para alcanzar el goce nacional: “El elemento que mantiene unida a una comunidad determinada no puede ser reducido al punto de la identificación simbólica: el lazo que une a sus miembros implica siempre una relación (...) hacia la encarnación del Goce” (Žižek, 2007, p. 44).

Es por ello que la respuesta lacaniana para este asunto de las identificaciones freudianas en “*psicología de las masas y análisis del yo*” comienza con el seminario 16 “*De un Otro al otro*”, y se explicitan mucho más en el seminario 17 “*el reverso del psicoanálisis*” (Berenguer, 2009, p. 13). En este último seminario aparece con más claridad el concepto de goce ligado a los discursos, quebrándose la hegemonía de la lingüística para analizar cómo los sujetos dentro de un discurso se invisten libidinalmente de goce, y es ahí donde también aparece el concepto de plus de goce. En la teoría lacaniana este concepto va desarrollándose en el seminario 17. Para Lacan el plus de goce tiene que ver con una renuncia, pero también con el intento de recuperar dicho goce (Lacan, 1992).

El problema del capitalismo no es que sólo algunos deben ganar, sino que los demás deben perder, ahí está el goce capitalista, la plusvalía marxista. El goce capitalista del plusvalor no sólo es obtener un más de ganancia, sino quitárselo al otro, que el otro pierda lo que yo gano, el imaginario de algo que se puede poseer y tener, y como tal se obtiene es para completarse.

El plus de goce se adosó a los mandatos de protección de la política de seguridad democrática en Colombia a principios del siglo XX, pero también se adhirió a las políticas de prosperidad gubernamentales durante los últimos años, pero en un caso como en el otro, para obtener seguridad hay que quitársela a un otro, de ahí la estela de muertes, asesinatos y desplazados que dejó la política de seguridad democrática del gobierno de Uribe en Colombia, esa seguridad de pocos era la condena de muchos, así como la prosperidad de algunos es la pobreza de casi todos.

Retornando al goce, este se puede hacer tolerable e incluso placentero cuando se enlaza al fantasma (Stavrakakis, 2010). Para que esa imaginación de goce se posicione en ese lugar de placer tiene que haber una apuesta con la plenitud que se logrará recuperando eso perdido (Stavrakakis, 2010). Y es ahí donde entran las promesas políticas que en Colombia se materializan a través de los significantes: seguridad o prosperidad. Durante el gobierno de la seguridad democrática de Uribe Vélez (2002-2010) muchos colombianos sintieron que por fin alcanzaron ese goce pleno o el logro identificadorio.

Ese momento privilegiado en el que por un instante él alcanza esa identificación siempre buscada y siempre fugitiva donde es, él, el sujeto, reconocido por el otro como el objeto de su deseo más profundo, pero donde al mismo tiempo, gracias al goce del otro, él puede reconocerlo como aquél que lo constituye en tanto que significativo fálico. En ese instante único demanda y deseo pueden durante un instante fugitivo coincidir, y es esto lo que da al yo esa expansión identificatoria de la que extrae su fuente el goce (Lacan, 1961-1962).

Aquí el asunto es: ¿cómo atravesar esa identificación en las masas, ese efecto hipnotizador para constituir un lazo social alternativo? ¿Cómo no quedar atrapado por el goce de las identificaciones que, ilusoriamente, pretenden completar al sujeto? Lo primero a señalar es que no se puede acceder a una identidad plena, en esta imposibilidad es donde entra el psicoanálisis y su conceptualización del sujeto; el sujeto no es una sustancia que está esperando una interpretación por parte del practicante del psicoanálisis, en una entidad negativa, y hace parte de esa triple negación lacaniana: “La mujer no existe”, “la relación sexual no existe” y “no hay Otro del Otro”, fundamentando el postulado del no-todo.

Ahora bien, las respuestas a las anteriores preguntas se pueden encontrar por el lado de cómo establecer vínculos con el Otro y con los otros. Freud (1992c) en: “*Psicología de las masas y análisis del Yo*”, comenta que los lazos humanos son como el dilema del erizo de Schopenhauer:

En un crudo día invernal, los puercoespines de una manada se apretaron unos contra otros para prestarse mutuo calor. Pero, al hacerlo así, se hirieron recíprocamente con sus púas y hubieron de separarse. Obligados de nuevo a juntarse por el frío, volvieron a pincharse y distanciarse. Estas alternativas de aproximación y alejamiento duraron hasta que les fue dado hallar una distancia media en la que ambos males resultaban mitigados (Schopenhauer, 2009).

La paradoja que Freud retoma de Schopenhauer en su dilema del erizo es sobre qué hacer con esas relaciones y vínculos humanos, cómo acercarnos al otro sin lesionarnos, y si nos alejamos de ese otro sufrimos, también es el relato de

qué hacer con ese líder que hipnotiza a las masas, ya que tampoco podemos dejar de vivir sin ellos, pero estar con ellos nos causa sufrimientos.

El otro nos incomoda cuando se nos acerca, y no podemos hacerles frente a sus púas, no sabemos qué hacer con ellas, y parece que lo único que podemos hacer es lastimarnos. Es aquí donde aparece la figura del amor, algo que en la teoría freudiana casi nunca se pudo separar del narcisismo, y el texto de “*psicología de las masas y análisis del yo*” no es la excepción. La propuesta de este escrito es que la salida a ese dilema del erizo no es la distancia óptima sino la cercanía valiente, y para eso es la vía del amor. Para el filósofo esloveno Žižek (2005), el verdadero amor no teme acercarse demasiado y está listo para asumir al objeto amado en toda su realidad y preservar su estatuto sublime.

Así como algunos no se pueden acercar a los otros, tampoco se pueden acercar a sí mismos, Hay personas que se acercan a los otros para alejarse de sí mismas. En la película del club de la pelea (Fincher, 1999), el protagonista no quiere darse cuenta que la pelea es consigo mismo, y si no logra vencerse a sí mismo será imposible subvertir esa realidad con la que pelea, el asunto es que, en ese camino, se va perdiendo entre pelea y pelea con los otros, cuando de lo que se trata es de cómo poder luchar contra sí mismo para vencer no a los otros sino con los otros. No se puede renunciar al propio mundo por otro, ni soñar los sueños de otros, la idea es poder convertir el mundo propio en el mejor posible para uno y acompañar al otro a que el suyo también lo sea, no hacer de dos mundos uno, sino hacer de los dos mundos algo mejor, esa es la posibilidad subversiva del amor que han mostrado los filósofos y los poetas. En el club de la

pelea plantean una versión del dolor más allá del masoquismo o el goce de infringirse a sí mismo el dolor, es una versión del dolor sanador, un dolor que trae consigo reconocerse, el dolor de la transformación, eso me hace pensar el tránsito por el Psicoanálisis como práctica espiritual, como lo plantea Foucault o el filósofo francés Badiou : “El amor es una insurrección que te arranca de tu condición de existencia ordinaria y te saca de la experiencia individual, porque ves el mundo a dos, en lugar de a uno. Es salir del individuo” (Pérez, 2009).

El amor no es un asunto de armonía ni de tranquilidad, siguiendo la vía de autores como Žižek, Badiou o Lacan, el amor es imperfecto, es la leche con lactosa, el café con cafeína, la cerveza con alcohol, que si no se sabe tomar puede hacer daño, pero también desde un saber-hacer te permite vivir. Sobre el amor en el capitalismo actual se piensa que no hay porqué comprometerse, así los individuos se creen libres por no casarse o no asumir ciertos formalismos que impiden crear la sensación de libertad. El asunto sigue siendo cómo enlazar el deseo al amor, más allá de esos imaginarios de libertad, en esas prácticas lo que se muestra es una pseudolibertad ofrecida por el capitalismo: ¡sé libre siendo esclavo!, ya que, igual que en las prácticas formales como el matrimonio, acá se puede hacer más vedada la renuncia a la senda del deseo por una ilusión de libertad.

Hay algo del amor que, a pesar de repetirse como marcas que tienen que ver con la historia de cada sujeto, aparece algo ahí que se escapa, y que no está directamente subordinado al Otro, por eso Lacan, incluso, decía que “el amor es signo, escandido como tal, de que se cambia de

razón, y por ello el poeta se dirige a esa razón. Se cambia de razón, es decir, de discurso” (Lacan, 2010, p.25).

Este amor propuesto acá va en la línea de atravesar el fantasma, pasar del síntoma Freudiano en la psicología de las masas al *sinthome* de la última enseñanza lacaniana, pasar a ese punto de “Algo que permite a lo simbólico, lo imaginario y lo Real mantenerse juntos” (Lacan, 2012, p. 92). La apuesta es lograr el encadenamiento *sinthomático*, un saber hacer con el síntoma, lograr reconocer en ese síntoma el único soporte de ser, eso que nos permite vivir.

Ese saber hacer es también eso que retorna de lo reprimido, ese algo que no proviene del pasado sino de un presente futuro, y en eso hay que hacer énfasis, el psicoanálisis no es sobre algo que pasó, sino que pasa y pasará, dice la sabiduría ancestral: “Volver al pasado es venir al futuro”. Así que atravesar la fantasía social es identificarse con el síntoma social, con eso que no funciona en lo social, eso que se cree perturba la armonía social como las figuras del judío, negro, el mestizo en Latinoamérica y el inmigrante en Europa eso es lo que se usa para velar que la sociedad misma no funciona.

El asunto es que el líder carismático de la masa en el texto freudiano de “*Psicología de las masas y análisis del yo*” hace proyectar en cada miembro de dicha masa un ideal de orden social, y es que todo puede funcionar correctamente. Aquí la fantasía ideológica opera dando significado y sentido a una realidad para que funcione, y el sujeto pueda convertirse en un individuo capaz de identificarse con ciertos rasgos, que la psicología moderna ha denominado personalidad, carácter o identidad. Para que

esta realidad ideológica pueda funcionar se tiene que velar el vacío del sujeto y del Otro, un sujeto barrado y un Otro inexistente. La fantasía ideológica es el modo en que se encubre el antagonismo social, la lucha de clases, la no relación sexual, incluso, el mismo hecho de que la sociedad plena no existe (Laclau y Mouffe, 2006).

La masa se puede formar por un exceso de individualismo causado por el capitalismo neoliberal, no por nada en Estados Unidos eligieron a Trump, o en Brasil a Bolsonaro. En Colombia, gracias a más de cincuenta años de conflicto armado los lazos colectivos se han quebrado debido al miedo y la violencia. De ahí que hayan elegido, en las primeras décadas del siglo XXI, gobiernos de derecha y ultraderecha que no sólo representan esa tendencia política que se sostiene a través de una figura mesiánica.

Así como para Freud, toda psicología individual es social, también podríamos pensar que toda psicología social es individual, o más bien, toda psicología concierne a un sujeto y lo social. El sujeto no es sin el Otro (social), y eso es lo que nos recalca Lacan (2008) en el seminario 16: “*De Un Otro al Otro*”, un sujeto que surge de la imposibilidad de completar al Otro y que este lo complete; la propuesta en este escrito es de unas colectividades no-todas, unas que no pretendan totalizar el campo social por un orden fascista imaginario a través de alguna figura del líder, donde el enamoramiento hacia esa figura y sus políticas no sean la vía social para agruparse en masa, y ese sinthome social se pueda dar por medio de una política de lo femenino, una política del no.-todo, una política del amor.

El amor desde el no-todo femenino es lo que en la actualidad podría hacer obstáculo al individualismo de masa. El amor bordea la brecha de lo Real (Gallo, 2017, p.52), y crea nuevas posibilidades de las negaciones lacanianas: “La mujer no existe”, “la relación sexual no existe” y “no hay Otro del Otro”. El amor media entre el goce y la dialéctica del deseo, ya puede hacer frente al encuentro con lo Real. El amor suplente a la relación sexual que no existe, pero este amor es un amor en femenino:

Que del lado de la mujer -pero marquen ese la con la barra oblicua con que designo lo que debe tacharse-del lado de la (tachada) mujer, está en juego otra cosa, y no el objeto a, en lo que viene a suplir esa relación sexual que no es (Lacan, 2010, p.78).

Contrario a la suplencia del amor, el enamoramiento en las masas coloca al líder carismático como aquel que puede lograr la armonía social, pero como esta nunca se puede lograr, se constituye como en el amor cortés: “una manera muy refinada de suplir la ausencia de relación sexual fingiendo que somos nosotros los que la obstaculizamos” (Lacan, 2010, p.85). Y no somos nosotros sino lo Real, donde no hay relación -proporción sexual, pero: “Lo que suplente la relación sexual es precisamente el amor” (p.59).

El amor posibilita un lazo *sinthomático*, en ese acto de suplencia, el amor puede reinventar los lazos sociales en una época donde los calculadores políticos quieren hacer masa a través de una serie de estrategias, donde las redes sociales parecen ser el campo de batalla. En esa apuesta de amor no se quiere taponar el vacío de lo Real, al contrario, surge como acontecimiento, por tanto, es ruptura,

discontinuidad, señala la grieta y no la obtura, es de lo contingente, por eso señala el vacío de lo Real, así como la imposibilidad de la proporción sexual, como lo dice el filósofo francés Badiou (2002): “el amor no es lo que, de un Dos supuesto dado en estructura, hace el Uno de un éxtasis” (p. 243). Acá no hay fusiones con un otro o un líder para hacerse uno.

Un amor no-todo que bordea la brecha de lo Real, y no es la ilusión de una identificación total con un otro o un líder salvador. Este amor no-todo, en los colectivos, muestra la inconsistencia del Otro, y, por tanto, la del mismo sujeto. Un amor donde no hay garantías ni la promesa de alcanzar un ideal, ya sea social o particular, sino la división, ese rayo que te parte, como nos decía Cortázar, esto no debe confundirse con una espera sacrificial, sino un saber hacer que conlleva a crear desde ese agujero, más que a su taponamiento, se crea desde ese no-todo para ir más allá de la psicología de las masas freudiana y así posibilitar otros lazos desde lo particular y lo colectivo

El amor remite a ese prójimo, a esa alteridad radical, a ese vacío imposible de llenar, el amor rompe con esa segregación, exclusión, racismo y demás. El amor se teje desde la alteridad, tejer es una palabra clave, es un significante que permite hacer lazo con el prójimo, el odio es el fracaso de reconocer a ese prójimo, esa alteridad radical, ese vacío que nos muestra el otro, es la reacción violenta de la impotencia, es el fracaso del ideal de la transparencia del otro y de poder quebrantar su opacidad. El otro como prójimo y su lugar inquebrantable, nos muestra que nosotros también somos opacos, que nos habita una brecha inquebrantable de la cual tampoco queremos saber nada, de

ahí el odio como velo a ese otro que nos señala lo que nosotros también somos. Odiarlo es la salida para aquellos que no soportan reconocer en ese otro esa brecha que nos constituye, amarlos sería reconocerla, aquí el amor sería de lo Real, y el odio del orden imaginario-simbólico. En lo primero se puede reconocer la incompletitud del otro, lo que nos empuja a crear otros significantes que no logran ninguna significación completa; en lo segundo, aparece la demanda de completitud, la significación se cristaliza, fija al otro en un lugar para ser rechazado, excluido, violentado, odiado. Aquí el odio es un velo que encubre lo Real del vacío, de ahí que se necesiten los semejantes como iguales y a los otros como los excluidos. El amor es la apuesta por esa incertidumbre que nos confronta con ese Real del prójimo.

1.5. La política del amor: una subversión sabrosa desde Latinoamérica

Francia Márquez, en su primer discurso como fórmula vicepresidencial del Pacto Histórico, cuyo candidato a la presidencia es Gustavo Petro para el periodo (2022-2026), llegó a decir esta frase: “trabajaré para que todos, todas y todes podamos vivir sabroso en este país”. Varias voces se lanzaron a cuestionar dicha frase, vivir sabroso no podía ser parte de algo serio, ni mucho menos de una política de gobierno.

Lo que es importante entender con esa frase de Francia Márquez es que, “vivir sabroso” no es otra cosa que “el arte de la resistencia en defensa de la vida y de territorios geográficos” (Sinisterra y Lucumi, 2022), es decir, como sustento de esa frase hay toda una filosofía de vida, todo un saber ancestral que para algunxs se sustenta en las filosofías

africanas del “Ubuntu” y “Muntu”, y las indígenas latinoamericanas “Sumak Kawsay” o el “Buen vivir”.

Vivir sabroso nos remite a luchar y enfrentarse a los miedos, en pocas palabras: "vivir", y en este punto es donde también podríamos pensar en el arte de la existencia de Foucault, o el saber hacer de la teoría psicoanalítica lacaniana. En Foucault se plantea una estética de la existencia, la cual se ubica en dos campos políticos, la primera es el gobierno de sí mismo, y la segunda, como resistencia al poder que intenta gobernarnos (Foucault, 2008).

¿Será que no podemos convertir el “vivir sabroso” en un arte de la existencia, así como el mismo Foucault lo plantea?:

Lo que me sorprende es el hecho de que en nuestra sociedad el arte se haya convertido en algo que no concierne más que a la materia, no a los individuos ni a la vida, que el arte sea una especialidad hecha sólo para los expertos, por los artistas. ¿Por qué no podría cada uno hacer de su vida una obra de arte? ¿Por qué esta lámpara o esta casa puede ser un objeto de arte, pero mi vida no? (Foucault, 1991, p.193).

Sobre el “saber hacer” en Lacan, este se dirige al campo del arte, en la misma vía de Foucault. Se trata de un saber con la lengua, saber arreglárselas con aquellas marcas o letras que están inscritas en cada uno de nosotros, que han quedado escritas como goce en el cuerpo después del impacto del encuentro con el vacío de lo real. Un saber hacer con los significantes imperantes, incluso, crear otros significantes. Un saber hacer allí con el síntoma y el goce

que circula en una época determinada. Frente a los imperativos de goce de sobre producción, hiperconsumo, que producen síntomas depresivos y ansiosos, entre otros, surge la pregunta: ¿por qué no plantear un saber hacer con ese goce, un arte de la existencia, un vivir de otro modo, un vivir sabroso? De ahí que los significantes de amor y dignidad se entrelacen en una propuesta política donde la realidad del odio, la humillación, la explotación y la eliminación han fundamentado políticas de la muerte, o las necropolíticas (Mbembe, 2011).

El 13 de agosto de 1999 es asesinado por unos sicarios el humorista político Jaime Garzón, las razones de su asesinato tienen que ver con supuestos vínculos con la guerrilla de las FARC, al ser señalado por fuerzas de inteligencia del Estado, inmediatamente, se convirtió en objetivo militar de los paramilitares al mando de Carlos Castaño, en ese momento, quien ordenó su muerte. ¿Qué hacía Garzón? La respuesta era: humor político, algo que en Colombia se convierte en una labor peligrosa debido a que la comedia no sólo se convierte en un modo de mostrar la realidad sino de posibilitar transformarla.

La filósofa eslovena Zupančič (2012), plantea en su libro “*Sobre la comedia*” que la comedia real es subversiva, es una manera, no sólo de ver la realidad, sino de mostrarnos cómo está constituida esta. De ahí su carácter subversivo, era algo que sabía el bibliotecario de la abadía Jorge de Burgos en la versión cinematográfica del “*El nombre de la rosa*”. Jorge se ve descubierto por Guillermo de Baskerville quien estaba en la abadía para investigar unos crímenes relacionados con las personas que tenían acceso a ciertos libros, pero este último descubre el interés por ocultar a

como dé lugar el segundo tomo de la Poética de Aristóteles que habla de la comedia por parte del bibliotecario Jorge de Burgos. En la escena donde Guillermo de Baskerville lo descubre, este le increpa con la pregunta: “¿Y qué es lo alarmante de la risa?”, Jorge de Burgos le contesta en plena persecución para desaparecer definitivamente dicho libro: “La risa mata el miedo y sin el miedo no puede haber fe, porque sin miedo al diablo ya no hay necesidad de Dios”, ante eso, Guillermo le vuelve a decir: “Pero no eliminaréis la risa eliminando ese libro” y Jorge le contesta: - “No, desde luego. La risa seguirá siendo la diversión del hombre sencillo. Pero, ¿qué ocurrirá si por culpa de este libro los hombres doctos declaran que es permisible reírse de todas las cosas?, podemos reírnos de Dios, el mundo desembocaría en el caos”.

Este tipo de intensidad, de espiritualidad, de descorporalización, de disgusto frente a la existencia “estúpida”, y sin sentido es, de acuerdo con Scott, lo verdaderamente opuesto al espíritu cómico, el cual totalmente sumergido y prospera en la finitud de la existencia humana y su materialidad. La vía cómica descende hacia el mundo terrenal y condicionado de la criatura humana “moviéndose confiadamente entre todos los diversos rincones de la habitación del hombre (Zupančič, 2012, p.75).

La comedia se nutre de la materialidad de la vida, del vivir, es aquí donde el vivir sabroso cobra importancia en esa materialidad de la vida: “La comedia es materialista porque ve el giro de la materialidad hacia el espíritu puro y del espíritu puro hacia algo material como uno y el mismo movimiento, conducido por una dificultad inherente hacia el materialismo en sí” (Zupančič, 2012, p.78).

La comedia, al revés de lo que la gente cree, es lo más profundo que hay en el acceso al mecanismo de la escena, por cuanto éste posibilita al ser humano la descomposición espectral de su situación en el mundo. La comedia está más allá del pudor, mientras que la tragedia culmina con el nombre del héroe y con la total identificación del héroe (Lacan, 2014, p.459).

¿En qué se parecen el vivir sabroso y la comedia?, en que los dos enfrentan al miedo.

La vida puede ser una tragedia o una comedia, y por qué no: una tragicomedia. El mismo psicoanálisis ha sido ubicado como una travesía trágica, donde lo trágico ha sido una especie de sello característico de la práctica psicoanalítica desde Freud, y que va de Sófocles con Edipo, pasando por Shakespeare hasta Lacan y su Antígona. La línea divisoria de la tragedia y la comedia se desdibuja cuando en la misma comedia se porta en sí mismo lo trágico, incluso más que la tragedia misma (Escobar, 2008). Es Lacan en (2007) quien plantea en el seminario 7: “*La ética del psicoanálisis*”, la cual tiene que ver con el deseo y no con el servicio de los bienes, tiene que ver con: “La experiencia trágica de la vida. En la dimensión trágica se inscriben las acciones y se requiere que nos ubiquemos en lo tocante a los valores. También se inscribe además en la dimensión cómica” (p.373).

Lo tragicómico existe para Lacan, no son incompatibles, y tiene que ver con el deseo, con la vida, con el vivir, negar lo tragicómico es negar la materialidad de la vida, el deseo. Esta materialidad de la vida que es el deseo se

pierde con lo que se presenta en la política actual, primero como un intento de tragedia y después como una farsa, lo cual no se puede hacer equivaler tampoco a una comedia, lo que quiere decir que no está en juego el deseo sino una moral cada vez más decadente: la pospolítica.

1.6. Vivir sabroso: una política del amor

“El amor es el afecto que surge ante la presencia del otro, del otro con el cual intento un consuelo ante mi exilio” (Vegh, 2003)

La política del amor como el mismo amor no es perfecta, ni equilibrada o armónica, está llena de contradicciones, tensiones, nada está asegurado; apostar por una política del amor es asumir el riesgo de la diferencia, es de lo insoportable del otro. Esta política lo que propone representa a alguien, que en vez de identificarse con las élites mire hacia esos otros negados, eliminados, asesinados, excluidos, etc. La política del amor es una política de la diferencia, no de la unión sino de la desunión comunitaria.

El acto amoroso como el político implica asumir el riesgo subjetivo del cambio, lo que muchxs quieren es no asumir el riesgo, pero sí experimentar el cambio, así como toman leche deslactosada, cerveza sin alcohol, café sin cafeína o tienen sexo sin sexo, también quieren amar sin el riesgo del amor o de la política. Así tenemos, en la actualidad, sujetos sin amor, pero también sujetos que se ubican como apolíticos, y con una sensación de cambio que, al final, sigue siendo lo mismo, así andan por el mundo, cambiando sin cambiar, de ahí que reemplacen el cambio por la innovación tecnológica de los objetos, es decir, tecnificados pero obsoletos perpetuamente, de allí que las políticas apolíticas, como el amor sin amor, sean las únicas

ofertas en la actualidad que no sólo son permitidas sino ofrecidas por un mercado donde todo se puede comprar, menos el amor.

Por último, una frase de la candidata a la vicepresidencia: “Hoy le hablamos a lxs nadie que no creen en la política representativa, porque esa política no ha dignificado su vida. Hoy les decimos que hay que ocupar el estado para transformar” Francia Márquez.

En una entrevista realizada el 8 de mayo de 2022 por el Diario El País al sacerdote jesuita y presidente de la comisión de la verdad en Colombia, Francisco de Roux, llegó a responder de la siguiente manera ante una pregunta sobre la indiferencia de la sociedad colombiana:

Me sorprende cómo Colombia se insensibilizó. Hizo natural el vivir en medio de tanto sufrimiento humano, se volvió normal. En el año 2001 nosotros abríamos la televisión y lo primero que salía era la masacre del día. Hoy aún hay pequeñas masacres, pero entonces casi todos los días eran de 100, de 80 personas. Y el país seguía como si nada estuviera pasando. Es una cosa tremenda. Los comerciantes vendían cachivaches, los empresarios seguían con sus empresas, los académicos dando clases, los curas diciendo misa. Una brutalidad. ¿Por qué Colombia no reaccionó? Más del 80% de los muertos fueron civiles no armados, no fueron combatientes. Y esto pasó durante 50 años. Hicimos trizas nuestra propia dignidad. Por eso a mí me impresiona lo de esta niña sueca frente al calentamiento global -porque yo siento la misma indignación-, cuando dice: *¿How dare you?* [¿cómo se atreven?] ¿Cómo se atreven a creer que

son humanos si permiten que esto esté pasando (Quesada y Santaaulalia, 2022, párrafo 4).

El 80% de las víctimas en Colombia fueron civiles, según cifras obtenidas por la comisión de la verdad desde 1985 a 2018, de esas 50.770 personas fueron secuestradas, 121.768 desaparecidas, 450.664 asesinadas y 7,7 millones desplazadas forzosamente. Ante esas cifras surge una indignación en el informe final de esta comisión entregada el 28 de junio del 2022 en el cual dice:

No teníamos por qué haber aceptado la barbarie como natural e inevitable, continuar los negocios, la actividad académica, el culto religioso, las ferias y el fútbol como si nada estuviera pasando. No teníamos por qué acostumbrarnos a la ignominia de tanta violencia como si no fuera con nosotros, cuando la dignidad propia se hacía trizas en nuestras manos. No tenían por qué los presidentes y los congresistas gobernar y legislar serenos sobre la inundación de sangre que anegaba el país en las décadas más duras del conflicto.

¿Por qué el país no se detuvo para exigir a las guerrillas y al Estado parar la guerra política desde temprano y negociar una paz integral? ¿Cuál fue el Estado y las instituciones que no impidieron y más bien promovieron el conflicto armado? ¿Dónde estaba el Congreso, dónde los partidos políticos? ¿Hasta dónde los que tomaron las armas contra el Estado calcularon las consecuencias brutales y macabras de su decisión? ¿Nunca entendieron que el orden armado que imponían sobre los pueblos y comunidades que decían proteger los destruía, y luego los abandonaba en manos de verdugos paramilitares? ¿Qué hicieron ante esta crisis del espíritu los líderes religiosos? Y, aparte de quienes incluso pusieron la vida para acompañar y denunciar, ¿qué hicieron la mayoría de

obispos, sacerdotes, y comunidades religiosas? ¿Qué hicieron los educadores? ¿Qué dicen los jueces y fiscales que dejaron acumular la impunidad? ¿Qué papel jugaron los formadores de opinión y los medios de comunicación? ¿Cómo nos atrevemos a dejar que pasara y a dejar que continúe? (El Espectador, 2022, párrafo 3).

Indignarse debería ser un acto para posicionarse como sujetos, la dignidad como un significante que representa a un sujeto ante el significante amor, y sólo puede sostenerse ese lugar del sujeto cuando este es escuchado, reconocido como un *hablaser*, algo que parece muy poco probable en una época donde ese sujeto se ha pretendido arrasar por medio de las políticas homogeneizantes para un todo productivo y consumidor.

Esa dignidad que Lacan quería para la práctica psicoanalítica, no es otra cosa que la escucha de la singularidad del sujeto, la cual implica a su vez que ese sujeto pueda hacer lazo social con un otro. Hay que recuperar la política del olvido, la indiferencia o la negación. Así como se niega el amor se niega a la política y lo que retorna de eso no elaborado son las peores formas de vincularse con el otro, las peores políticas, o peor, nos dice Lacan en el seminario 19 titulado preciosamente así, y lo peor viene cuando no nos hacemos cargo de ese lugar vacío de lo político o que señala el amor.

Frente a esas políticas totalizadoras o necropolíticas, que han imperado en Colombia durante décadas, ha sido necesaria una comisión de la verdad para mostrar a lo que condujeron esas políticas donde se eliminó al diferente, se erradicó la diferencia. Ante esto puede proponerse una

política del amor-del no todo, que es precisamente lo que se elude en esas necropolíticas. Esas políticas rechazan el amor porque no puede someterse al rendimiento y a la productividad, rechazan a ese sujeto y su diferencia, eliminan al otro.

Durante las audiencias de otro espacio surgido de los acuerdos de paz con la guerrilla de las FARC (además de la comisión de la verdad), que es La Justicia Especial de Paz conocida como la JEP, se realizaron unas audiencias con unos soldados y oficiales que pertenecían a un batallón del ejército colombiano acusado de cometer asesinatos a civiles, y después los vestían como guerrilleros para hacerlos pasar como bajas de enemigos para acceder a premios y beneficios. Uno de esos soldados confesó que “el comandante del Batallón La Popa le pagó de premio 100 mil pesos (25 dólares) e invitó a la tropa a arroz chino por haber matado a un desmovilizado”.

Lo anterior es lo que Agamben llama la nuda vida, donde al cuerpo del otro se le puede hacer cualquier cosa, vidas eliminables, las cuales no podían ser protegidas por ninguna ley o Estado, en este caso eran las mismas fuerzas del estado que cometían estos crímenes, según la misma JEP (Justicia Especial para la paz) 6402 personas fueron víctimas de lo que en Colombia se denominó: “falsos positivos” entre los años 2008 y 2022, asesinatos extrajudiciales que fueron presentados ilegítimamente por el Estado como bajas en combate. Sujetos sometidos completamente al goce del Otro, sujetos que no eran combatientes, ni siquiera eran enemigos. pero los cuales había que mostrar como tal para evidenciar los resultados de una guerra que debía exponerse como triunfante, y así satisfacer el goce voraz insaciable del Otro.

El amor destituye al Otro como pleno, total, y a su vez, al mismo sujeto. La política del amor sostiene esa destitución y no una ilusión de completitud, el *amor* es más un *a-muro* que se interpone en esa ilusión totalizadora, es el límite a los nacionalismos, a las identificaciones yoicas, a las masas como el ejército, como lo planteaba Freud en psicología de las masas y análisis del yo. El amor no todo lo puede, pensar que todo lo puede es una de las causas que, los políticos como los enamorados, en su labor seductora prometan todo, lo que trae como consecuencia la decepción y la no creencia en la política y el amor.

La política del amor no es la promesa de una sociedad feliz, completa y sin fisuras, no es el paraíso perdido, la política del amor como el amor mismo, es el reconocimiento de la brecha entre el sujeto y el otro, de ese vacío constitutivo, de los antagonismos; no se puede eliminar, excluir ni borrar, ese otro y su diferencia no tienen que ser tratados como el “enemigo” a matar.

La política del amor es un como acontecimiento, algo que emerge no para mostrarnos que podemos fusionarnos con el otro, sino para señalarnos lo contrario, que el dos nunca puede ser uno, que la política desde allí no puede ser el consenso que los agrupa a todos en uno solo, sea este llamado partido, gobierno, nación, líder o cualquier otra cosa que se quiera colocar en ese lugar. El amor como el reconocimiento del dos o de la no proporción sexual lacaniana, no es una política fácil, incluso, se puede vislumbrar como imposible, razón por la cual muchos la quieren negar, en vez de tratar de ir de la impotencia a la imposibilidad.

Una de las frases de la vicepresidenta electa de Colombia Francia Márquez en su campaña fue “hasta que la dignidad se haga costumbre”, frase que ya se había escuchado en las revueltas de Chile en el 2019, y en México en el 2017, por parte de Jacinta Francisco Marcial y su hija Estela Hernández, ante el informe del gobierno mexicano donde pidieron disculpas oficiales a tres mujeres hñáñú (comunidad indígena de la zona central de México). Hasta que la dignidad se haga costumbre, sólo así puede haber posibilidad para el amor como acontecimiento.

Una política del amor, como una política del psicoanálisis, estará encaminada a un saber vivir, en términos que se han puesto de moda gracias a la vicepresidenta de Colombia, y que ella recoge de las comunidades afro del occidente de Colombia: “vivir sabroso”, es vivir sin miedo como ella misma lo ha mencionado, haciendo eco de las comunidades que se han visto sometidas históricamente al goce del Otro, desde los colonizadores y esclavistas coloniales hasta los terratenientes y jefes de grupos legales e ilegales armados. Vivir sin miedo es destituir a ese Otro violento, más bien, es vivir con amor, es un saber hacer con lo Real de la vida, y que el desligue de la muerte con la vida, nonos haga pensar que los cuerpos mutilados, baleados, descuartizados, desaparecidos o desplazados son un motivo para seguir creyendo en la ilusión de que podemos ahorrarnos la molestia del saber hacer con la vida. También hay que tener en cuenta que lo contrario a la vida no es la muerte. Lacan en su nudo borromeo nos colocaba la vida en lo real, la muerte en lo simbólico y el cuerpo en lo imaginario. Los tres están enlazados, anudados, si sueltas uno se deshacen los otros dos, así que, lo contrario

de la vida sería el miedo, o más bien, el temor que se ha traducido en la psicopatología como pánico, estos no dejan vivir por rehuir de ella, no posibilitan un saber hacer con lo real de la vida.

Gracias a la comisión de la verdad y la Justicia Especial para la paz, ya nos atrevemos a escuchar, estamos atravesando el temor que nos causó el miedo a la aniquilación y a la desaparición, que durante años fue la realidad en muchas regiones de Colombia, por eso ya se puede escuchar confesiones, declaraciones y testimonios como el del soldado que dijo al hijo de su víctima: “el día que me lo entregaron a mí (para matarlo) él había salido a buscarle una torta de cumpleaños.

Una política del amor es lo único que podría hacer soportable el horror de una realidad que, en Colombia, desafortunadamente, fue la única para muchos y muchas, y es ahí donde el psicoanálisis podría estar a la altura de la subjetividad de su época, el que no esté dispuesto a apostar por una escucha desde el psicoanálisis para tal fin, apelando a una indiferencia fundamentada en una ilusión de pureza o neutralidad práctica, mejor que renuncie.

El psicoanálisis es posibilitar que el amor permita condescender el goce al deseo. Amocionarse, un neologismo que plantea el amor más allá de una emoción, y que implica una pasión del ser: amopasionarse. Escuchar el alma no es otra cosa que el coraje de vivir, tiene que ver con el coraje de amar, de escuchar el amor. Lo femenino señala un vacío que lo masculino quiere llenar, en ese todo o nada del goce fálico masculino, ante esa sin salida de sufrimiento, sufrimos por los ideales del amor, del capitalismo, del todo o nada. El

psicoanálisis es una práctica que vislumbra otra posibilidad no sufriente para amar, una donde seamos más amantes que amados, porque el amado (erómenos), y ese es el gran problema del amor, casi siempre queremos ser amados, pero no amantes (erastés), y lo que se encuentra casi nunca es lo esperado, de ahí que otro lugar para el amor sea el de amar: ser amantes.

El amor va en contravía de la sexualidad "feliz", una demanda imperante de los sexólogos y del coaching, que no es más que la respuesta "positiva" a la negatividad que propone el psicoanálisis. Dicha positividad no es más que una ilusión que arrastra tras de sí las peores consecuencias, lo que allí reina es la ilusión del "todo se puede" hiperproductivo e ilimitado, trayendo consigo la consecuencia del cansancio, el agotamiento, los síntomas depresivos, ansiosos y el consumo de diferentes sustancias.

La erótica se diferencia de la pornografía porque no busca responder a la pregunta por la sexualidad abordándola directamente, sino que deja la pregunta sin contestar para que cada quien siga indagando y bordeándola en su propio camino, ya que desde la erótica se sabe que es imposible responder a esa pregunta. Detrás del velo no hay nada, y esa es la verdadera función del velo, encubrir la verdad de la sexualidad humana, donde está su verdad y su placer: un saber hacer con el vacío. En la actualidad la sexualidad se plantea como un todo, y lo importante es que la misma sexualidad es no toda. El placer de la sexualidad está en su límite y no en el más allá de un goce mortífero. El psicoanálisis es la ciencia de la erótica del cuerpo, nos decía Lacan, y no hay mejor vía que la erótica para bordear el

amor. A continuación, un poema de Juarroz (2012) donde se plantea la posibilidad de abordar el vacío del amor.

El amor empieza cuando se rompen los dedos
y se dan vuelta las solapas del traje,
cuando ya no hace falta, pero tampoco sobra
la vejez de mirarse,
cuando la torre de los recuerdos, baja o alta,
se agacha hasta la sangre.

El amor empieza cuando Dios termina
y cuando el hombre cae,
mientras las cosas, demasiado eternas,
comienzan a gastarse,
y los signos, las bocas y los signos,
se muerden mutuamente en cualquier parte.

El amor empieza
cuando la luz se agrieta como un muerto disfrazado
sobre la soledad irremediable.

Porque el amor es simplemente eso:
la forma del comienzo
tercamente escondida
detrás de los finales (p.8).

Referencias

- Badiou, A. (2009). *Elogio al amor*. Buenos Aires: Paidós
- Chul Han, B. (2021). *La sociedad paliativa*. Barcelona: Herder
- Badiou, A. (2002). *Condiciones*. México: Siglo XXI
- Berenguer, E. (2009). El goce y los discursos, en: *Discurso y vínculo social*. Seminario de Orientación Lacaniana de Bogotá. Bogotá: Nueva Escuela Lacaniana.

El Espectador (31 de julio de 2022). El aporte de la Comisión: Una oportunidad de diálogo de país para parar la guerra. *elespectador.com*

<https://www.elespectador.com/especiales/el-aporte-de-la-comision-una-oportunidad-de-dialogo-de-pais-para-parar-la-guerra/>

Cortázar, J. (2017). *Rayuela*. Madrid: Debolsillo.

Fincher, D. (director). (1999). *El Club de la pelea*. (Cinta cinematográfica). EU: Fox.

Foucault, M. (1991). El sexo como moral, en: *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.

Foucault, M. (2008). *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica.

Freud, S. (1992a). Introducción al narcisismo, en: *Obras Completas*, Tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1992b). Malestar en la cultura, en: *Obras Completas*. Tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1992c). Psicología de las masas y análisis del yo, en: *Obras Completas*, Tomo XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1992d). Duelo y melancolía, en: *Obras completas*. Tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 235-255.

García Márquez, G. (2004). *Memorias de mis putas tristes*. Bogotá: Norma.

Gallo, J. (2017). *Polis y psique. Ensayos sobre teoría política y psicoanálisis*. Bogotá: Cátedra Libre.

Juarroz, R. (2012). *Poesía vertical, 1958-1975*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Kristeva, J. (2004). *Historias de amor*. México: Siglo XXI.

Lacan, J. (1961-1962). Seminario 9. La identificación. Inédito. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires.

- Lacan, J. (1973-1974). *Seminario 21. Los no incautos yerran*. Inédito. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (1992). *Seminario libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1995). *Seminario libro 1. Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2003). *Seminario libro 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2008). *Seminario libro 16. De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2010). *Seminario libro 20. Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012a). *Hablo a las paredes*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan J. (2012b). *Seminario libro 23. El Sinthome*. Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, E y Mouffe, C. (2006). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Locumi, L y Sinesterra, L. (abril 2 de 2022). Vivir sabroso: Ni una frase pintoresca ni un atentado contra el español. *lasillavacia.com*
<https://www.lasillavacia.com/historias/historias-silla-llena/vivir-sabroso-ni-una-frase-pintoresca-ni-un-atentado-contra-el-espanol/>
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica : Melusina*.
- Nasio, J. (2008). *El dolor físico*. Barcelona: Gedisa.
- Neruda, P. (1997). *Antología fundamental*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Pérez, A. (2009). Los occidentales satisfechos son los adversarios de la Humanidad, *public.es*. Recuperado de:

<https://www.publico.es/actualidad/occidentales-satisfechos-son-adversarios-humanidad.html>

Quesada, D y Santaaulalia, I. (8 de mayo de 2022). Francisco de Roux: “Los que siguen en modo guerra tendrán problemas para acoger la verdad”. *elpais.com*.

<https://elpais.com/america-colombia/2022-05-08/francisco-de-roux-colombia-se-insensibilizo-e-hicimos-trizas-nuestra-propia-dignidad.html>

Rodríguez, R. (2022). *Obras Poética y ensayos*. Sabia mente.

Rimbaud, A. (2004). *Iluminaciones*. Lima: Colihue.

Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y Parapolímena. Escritos filosóficos menores. II*. Madrid: Trotta.

Stavrakakis, Y. (2010). *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Vegh, I. (2003). Sentimiento, pasión y afecto en la transferencia.

http://www.efbaires.com.ar/files/texts/TextoOnline_747.pdf
[20-6-17](#)

Žižek, S. (2005). *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires*. Buenos Aires: Paidós.

Žižek, S. (2007). *El acoso de las fantasías*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Zupančič, A. (2012), *Sobre la comedia*. México: Paradiso.

2. El vacío

2.1. En el comienzo era el vacío

El cero como número, según los historiadores, comenzó a usarse alrededor del año 400 a.C. en Babilonia. En Mesoamérica, los mayas lo habían concebido entre los años 200 a.C. Para la antigüedad grecolatina, tan importante en nuestra cultura occidental, el cero no fue una posibilidad numérica. Se tuvo que esperar hasta el siglo VI d.C. para que en la India apareciera los primeros indicios del cero como una representación del vacío o la ausencia, es curiosa esta aparición, pues, pudieron pensar un símbolo que sustituyera un punto para representar la presencia.

La palabra “cero” proviene del árabe “sifr”, que significa vacía, y fue reconocida en Europa gracias al matemático árabe Al-Juarismi en el siglo VIII d.C. quien la había aprendido de las tradiciones de la India. Pero se tuvo que esperar al matemático Fibonacci para que en el mundo occidental se aceptaran los números arábigos donde el cero tenía un lugar. Pero dicho número fue rechazado. El cero, todavía en la edad media, era considerado el diablo, el mal. Por el lado de la India esta representación pudo emerger debido a su relación no con el Uno sino con algo que no era un Uno no total.

En la India, el cero se asoció con *sunya*, el vacío. Mientras en la tradición greco latina estaba pensado como constituir el ser (con excepciones como la de Demócrito y otros), lo cual se terminó imponiendo como el Uno. En la India estaban en otro camino, el no ser, posibilitando un sistema abierto, por el lado se impuso un sistema cerrado.

Las tradiciones religiosas indias se sentían más cómodas con estos conceptos místicos. Sus religiones aceptaban el concepto del no-ser en pie de igualdad con el ser. Como muchas otras religiones orientales, la cultura india consideraba la Nada como un estado a partir del cual uno podría haber llegado y al que se podría retornar; de hecho, estas transiciones podrían ocurrir muchas veces, sin principio y sin fin. (Barrow, 2000, p. 52).

Pero el cero seguía creando desconfianza en el mundo occidental dominante. En Florencia, en el año de 1299, se prohibió su uso, después se necesitó de varios siglos para que se introdujera en la serie de los números, pero sólo en las postrimerías de la modernidad el cero fue aceptado como tal: ¿Por qué? La invención del cero fue algo subversivo, el mundo occidental de los números no podía aceptar un número que no se pudiera cuantificar, ya que el cero es el lugar del vacío, de la cantidad nula. El cero es ese algo que no se sabe qué es, pero puede posibilitar muchas cosas. La resistencia a cero tiene las mismas lógicas de la resistencia a lo femenino, tanto el cero como lo femenino señalan un vacío insoportable para el mundo fálico masculino. Pero el cero abre un mundo de posibilidades: “si uno mira el cero no ve nada, pero si mira a través de él ve el mundo” (Barrow, 2000p. 17). El vacío no es la ausencia sino lo que posibilita cualquier otra cosa, en el caso del cero es lo que posibilita cualquier otro número, como el vacío es la condición previa a cualquier otra cosa, el cero es la condición a cualquier número.

El cero como representación del vacío es no siendo, es la posibilidad de ser en su no totalidad.

Este modo de acceder al vacío como representación para que deje ser nada, no sería lo que desde la filosofía y el psicoanálisis se ha llamado angustia, un modo de señalar el vacío.

La angustia para el psicoanálisis lacaniano señala el vacío, pero con un objeto que no debería ubicarse en ese lugar “la angustia no es sin objeto” (Lacan, 2013, p.173), esta se presenta cuando aparece un objeto donde no debería haberlo:

El vacío es algo que ya no nos interesa en absoluto desde el punto de vista teórico. Eso ya casi no tiene sentido para nosotros. Nosotros sabemos que en el vacío pueden producirse huecos, llenos, paquetes, ondas y todo lo que ustedes quieran. Pero para Pascal que la naturaleza tenga o no horror al vacío era capital, porque esto significaba el horror de todos los sabios de su tiempo ante el deseo. Hasta entonces, si no la naturaleza, al menos todo el pensamiento había tenido horror de que pudiera haber, en algún lugar, vacío (Lacan, 2013, p.80).

La angustia sería la vía de acceso a lo real, al vacío de lo real, su taponamiento es lo que no permite ese acceso a lo real, a lo real de la vida, y sin eso no puede haber lo simbólico de la muerte ni lo imaginario del cuerpo como se muestra en la figura 1.

Lo real es lo que no puede nombrarse, lo real de la vida sólo puede tener ex-sistencia desde el agujero de lo simbólico y la consistencia de lo imaginario como se muestra en la siguiente figura 1.

Figura 1. Esta figura representa el nudo borromeo R.S.I. Adaptado de: Nudo borromeo [Imagen], por Adriana Dreizen, Psicomundo.com (<https://www.edupsi.com/cuerpo/Image145.gif>) Obra de Dominio Público.



El objeto *a* que aparece entre lo real, simbólico e imaginario, señala y encubre el vacío, el objeto *a* no es un objeto en sí, es más bien una función que señala el vacío. El sujeto y su historia subjetiva se organizan alrededor de ese vacío y el objeto *a*. En un primer momento, a través de las repeticiones de la demanda nunca satisfecha, se conforman bucles, que se renuevan para bordear un vacío, lo cual para el psicoanálisis lacaniano se denomina toro. El toro es un adentro hecho del afuera como se muestra en la figura 2.

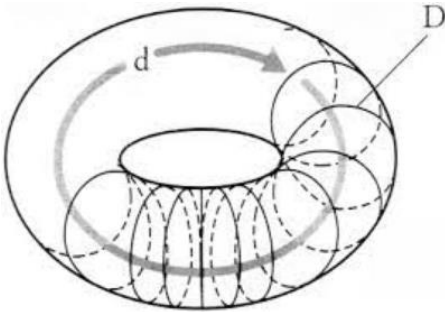


Figura 2. Esta figura representa la demanda y el deseo y como se articulan en un toro. Adaptada por Gisela Avolio. enelmargen.com. (2020).

<https://psicoanalisisalmargen.files.wordpress.com/2022/10/toro.png>

Obra de Dominio Público.

Esa repetición de la demanda también es una repetición de significantes que giran alrededor del agujero, y crea lo simbólico del vacío de lo real. De esta manera se crea el toro como superficie topológica, en tanto la demanda bordea un agujero alrededor del vacío, agujero donde se va a ubicar el objeto *a*, el objeto causa del deseo, objeto que nunca se alcanzará, pero que el mismo deseo rodeará. Todo esto es lo que constituye a un sujeto, como un toro, un vacío que se bordea por medio del agujero de la demanda y del deseo. El sujeto es una superficie, no está en ninguna profundidad, y ahí es donde el inconsciente también se encuentra, recorriendo a través de los significantes a ese sujeto y su vacío estructural.

2.2. El agujero negro en la física como efecto retroactivo del vacío del lugar del analista

El 12 de mayo de 2012 ocurrió un acontecimiento en el campo de la astrofísica, se mostró la imagen del agujero negro Sagitario A en la vía Láctea, lo curioso de este hecho es que a un agujero negro no se le puede sacar imágenes, ni mucho menos fotos, ya que no emite luz. Lo que se logra ver en realidad es la sombra emitida por el anillo de gas alrededor del agujero que emite una intensa radiación. Entonces, no podemos ver el agujero negro en sí, ya que se trata de un objeto totalmente oscuro, el gas brillante que lo rodea muestra una firma reveladora: una región central oscura (llamada sombra), rodeada por una estructura brillante en forma de anillo, y esto es lo que se logra captar por el Telescopio del Horizonte de Sucesos (del inglés Event Horizon Telescope, EHT), utilizando observaciones con una red mundial de radiotelescopios, que funciona como un telescopio virtual del tamaño de la Tierra.

Los horizontes de sucesos habitan en la frontera de los agujeros negros y en los rayos de luz que no consiguen escapar de su atracción. Esta frontera se conoce como horizonte de sucesos, conformada por luz en perpetuo estado de escape. La gravedad de un agujero negro o curvatura espacio/tiempo, provoca una singularidad envuelta por una superficie cerrada llamada horizonte de sucesos. Este separa la región del agujero negro del resto del universo, y es la superficie límite del espacio a partir de la cual ninguna partícula puede salir, como tampoco la luz.

La dificultad de captar estas imágenes del borde del agujero negro es que estos gases se mueven casi a la velocidad de la luz, además, se necesitaba un telescopio del tamaño de la tierra, ante este imposible se creó una posibilidad: el telescopio horizonte de sucesos. Mediante una

técnica llamada interferometría que combina las señales de distintos radiotelescopios distribuidos en varios continentes para un telescopio global, y así simular el telescopio del tamaño de la tierra. Después de todo esto, estas enviaban los datos de cada observatorio a dos supercomputadores y, mediante algoritmos, se reconstruyó la mejor imagen posible del agujero negro.

Lo interesante de todo esto es que, el agujero negro no se puede ver, como tampoco se le puede tomar fotos, lo que se puede ver con los bordes que se reflejan cuando se emite la radiación, ese intento de aprehensión de los bordes es lo único perceptible. Frente a lo anterior surge una pregunta: ¿No será el agujero negro de los astros físicos aquello que Lacan denominó como lo Real?, aquel vacío radical que no sólo designa un vacío dentro de un espacio, sino aquello que designa cómo se puede derrumbar ese mismo orden espacial. En este punto, El gas sería la «Cosa misma» es su circulación alrededor del vacío (o agujero). Esto nos deja, desde el psicoanálisis, como aquello que el filósofo esloveno llama la pulsión de muerte:

La pulsión como tal es la pulsión de muerte –no en el sentido de anhelar una negación universal o la disolución de toda particularidad, sino por el contrario, en el sentido de ese flujo de vida «espontáneo» de generación y corrupción que se queda «atascado» en una particularidad accidental y circula interminablemente alrededor de ella (Žižek, 2015, p.2015, p.553-554).

El agujero como lo Real vacío y la pulsión girando alrededor de ese vacío. Es importante recordar que el horizonte de sucesos designa un límite en el espacio-tiempo,

donde la radiación expulsada de los agujeros negros, conocida como Hawking por el astrofísico famoso, son las partículas que se producen por la gravitación generadas en ellas, es como si desde un agujero, desde el vacío, pudiera aparecer algo en vez de nada.

Para que ese algo se conozca, se necesita de un algo que lo haga existir, y es ahí donde el astro físico y el analista se ubican en un lugar, que parte de la idea de que algo no se puede ver, pero sí se puede mirar. Aquí la posición del observador es importante, lo valioso de poder mostrar las imágenes de un agujero negro es que los investigadores que trabajaron en ese proyecto pudieron ubicarse de otra manera, pasar de una física mecánica a una cuántica, donde lo imposible puede existir, así como lo imposible de verse se puede mostrar desde sus efectos; como lo hizo Freud con lo inconsciente en el siglo IXX y los físicos actuales con el agujero negro.

La física actual, como el psicoanálisis en el siglo XIX, tuvieron que pensar otras posibilidades teóricas. La física actual sostenía que el tiempo y el espacio no son valores absolutos sino cantidades dinámicas, y para ello, tanto Newton y sus leyes transformaron la concepción de espacio, y después Einstein la de tiempo.

No hay un psicoanálisis, como tampoco “*El psicoanalista*”, lo que puede haber es un espacio y tiempo no absolutos, donde alguien puede escuchar a un sujeto y su inconsciente. Acá estamos en el terreno, no sólo de una realidad subjetivista, sino en algo mucho más radical, donde ni siquiera existe la armonía de los contrarios, sino dos que no pueden nunca ser uno, es por eso que lo fundamental en

el psicoanálisis es un amor de transferencia, donde el amor no es hacerse desde la ilusión un uno, sino dos medios decires que no se recubren. En este amor hay una brecha insuperable, una brecha de paralaje como nos dice Žižek. No hay mejor lugar para ubicar *el analista* que el de Sócrates, ya que este ocupa el lugar de vacío como lo plantea Lacan:

Sócrates presenta como constitutivo de su posición, algo que les he repetido muchas veces y que comenta Alcibíades. A saber, que, salvo en lo referente a las cosas del amor, no sabe nada. *Amathía*, *inscientia*, traduce Cicerón, forzando un poco la lengua latina. *Inscitia* es la ignorancia bruta, mientras que *inscientia* es el no saber constituido como tal, como vacío, como llamada del vacío en el centro del saber. (Lacan, 2003, p. 183).

Lacan se ocupó, insistentemente, de separar el deseo de “ser” psicoanalista, del deseo del analista. No hay “ser del analista”, es en ese lugar de la identificación que Lacan ubica un vacío. No se sabe qué es un analista, así como no se sabe en sí qué contiene un agujero negro, lo que sí se puede saber son los efectos de ubicarse en ese lugar, que como nos muestra la física cuántica no es estático.

El agujero negro en la física como efecto retroactivo del vacío del lugar del analista

En la película “Adiós Lacan” de Richard Ledes, se muestra a Lacan ubicándose en un lugar del muerto muy vivo, más bien, lo muerto ahí debe ser el yo para que el sujeto advenga. Lacan en una escena de la película comenta: “si el analista no es ingenioso está perdido”, no imitemos como nos dice Lacan, seamos más espontáneos:

Entonces relájense, sean más naturales cuando reciban a alguien que viene a pedirles un análisis. No se sientan tan obligados a mostrarse de cuello duro. Incluso como bufones, que están justificados en ser bufones. No tenían más que mirar mi "Televisión". Soy un payaso. Tómenlo como ejemplo, ¡y no me imiten! La seriedad que me anima es la serie que ustedes constituyen. No pueden a la vez estar en ello y serlo. (Lacan, 2022, p.185).

En esa película existe una escena que, por mi condición de caribeño me llamó mucho la atención, en la película Lacan bailando capoeira desmitifica el lugar del maestro diciendo: “el analista es un actor, que finge no estar actuando, él puede asumir cualquier papel” (Seldes, 2022), y lo puede asumir porque el lugar del analista no está fijo en uno como algo preestablecido.

En la película hay pasajes de la sala de espera del consultorio, y dentro del consultorio, de la silla al diván, lo que también muestra la película es que el analista ofrece un vacío, su *deser*, para que la analizante pueda contar no todo, y para eso el analista también tienen que ser no-todo. En otra escena, Lacan marca a su médico ya enterado de su enfermedad terminal: “En ningún lado está escrito que debes tener la respuesta para todo, saberlo todo”.

Siguiendo la “hazaña del poeta”, es reemplazar el sentido ausente por un vacío, apuntando al efecto de agujero, de lo que se trata en un espacio psicoanalítico es de ofrecer un vacío, es decir, lo que no se tiene, por tanto, el analista no puede ofrecer un ser de analista sino un *deser*, no puede ofrecer un lugar predeterminado por una serie de identificaciones imaginarias de su ser. Al final, es posible

decir que, si no se pudiera mostrar el agujero negro, el astrofísico no existiría, y así como este no existiría, tampoco podría existir el analista sin la emergencia del inconsciente. El lugar del analista sólo existe cuando puede, desde su lugar de escucha, hacer emerger lo inconsciente, mientras tanto, sólo es un sujeto más atrapado en las redes del lenguaje. El analista no existe, o más bien, el analista es no-todo.

La clínica psicoanalítica da cuenta de lo real, del vacío y del sujeto, contrario al todo y la nada que intentan otras clínicas. El sujeto es aquello que no se puede positivizar con la felicidad, ni con la neuropsicologización, es el fracaso de la psicologización, ya que lo obtenido es su individualización, su personalización o, en el mejor de los casos, su subjetivación, lo cual nunca puede llenar el vacío del individuo.

Si no se bordea no hay agujero, es la manera de hacer algo con el vacío de lo real, sin esto sólo hay nada. Freud desde el primer párrafo de Introducción al narcisismo nos plantea el problema actual de la plenitud:

El término narcisismo proviene de la descripción clínica y fue escogido por P. Nácke en 1899 para designar aquella conducta por la cual un individuo da a su cuerpo propio un trato parecido al que daría al cuerpo de un objeto sexual; vale decir, lo mira con complacencia sexual, lo acaricia, lo mima, hasta que gracias a estos manejos alcanza la satisfacción plena (Freud, 1992, p.71).

En la actualidad tenemos una pasión por la nada, una defensa ante el vacío de lo real que responde a esta pasión, desde la nada, o más bien, nos quedamos con nada cuando

queremos todo. El vacío no es la nada, incluso, la nada es el intento fracasado de llenar el vacío con el todo, es el síntoma de no saber qué hacer con ese vacío. Y sus manifestaciones más conocidas son la anorexia y la bulimia, denominadas como trastornos alimenticios, pero también la depresión y la ansiedad, y todas las manifestaciones sintomáticas actuales. En la época del todo, sólo nos quedamos con nada.

En lo Real no falta nada: "la falta sólo puede captarse por medio de lo simbólico" (Lacan, 1994, p.40), por eso, en el vacío no hay falta, más bien es la falta que retroactivamente señala un vacío. El sujeto es un vacío representado por significantes que no pueden representarse a sí mismos, sino que necesitan de otros significantes, es decir, ningún significante puede llenar el vacío del sujeto, así que necesita de otros significantes para significarse. El sujeto trata de elaborar un decir sobre su vacío, que a su vez es el decir sobre el Otro, designa su falta sobre ese Otro y sobre sí mismo, la falta señala ese vacío como una operación de subjetivación sobre el Otro.

Falta y agujero: una falta es espacial, designa un vacío dentro de un espacio, mientras que el agujero es más radical, designa el punto en el que este mismo orden espacial se derrumba (como en el «agujero negro» de la física) (Žižek, 2015, p. 550).

El vacío es estructurante según lo propone Lacan en el seminario 10: "*La angustia*":

Lo que no hay que olvidar en ningún momento es que el lugar que hemos designado en este pequeño esquema como el de la angustia, ocupado actualmente por el (-φ),

constituye un cierto vacío. Todo lo que se puede manifestar en este lugar nos desorienta, por así decir, en cuanto a la función estructurante de dicho vacío (Lacan, 2013, p.68).

Este (-) es lo que Žižek denomina "menos que nada" lo puede resumir para explicar del siguiente modo:

Menos que nada se propone extraer todas las consecuencias ontológicas de este eppur si muove. Aquí tenemos la fórmula en su forma más elemental: «moverse» es el impulso de alcanzar el vacío, es decir, «las cosas se mueven», hay algo en vez de nada no porque la realidad esté en exceso en comparación con la mera nada, sino porque la realidad es menos que nada. Por esta razón la realidad debe ser suplementada por la ficción: para esconder su vacío (Žižek, 2015, p.14).

La falta señala ese vacío convirtiéndolo en un agujero, el cual, a lo largo de la vida, se quiere llenar por medio de identificaciones para constituir un yo. Este yo va a tratar de fijarse a través de estas identificaciones convertidas ilusoriamente en una identidad, fijando las identificaciones es que el yo sostiene la ilusión de tener una identidad: ser colombiano, ser hombre, ser millonario, ser...

El agujero que surge de bordear el vacío por medio del sujeto, no se colma con ninguna identidad. Ante esa imposibilidad el capitalismo neoliberal hiperproduce objetos que crean la ilusión de que sí se puede, pero objeto tras objeto trae un fracaso dejando al individuo en una nada depresiva tras el intento cada vez fallido de llenar ese agujero a través del consumo de esos objetos: “el objeto a es simultáneamente la pura falta, el vacío en torno del cual gira

el deseo y que, como tal, causa el deseo, y el elemento imaginario que oculta ese vacío y lo vuelve invisible mediante su llenado” (Žižek, 2003, p. 266).

El vacío permite la existencia de un Otro inconsistente y el sujeto mostrando esa inconsistencia misma y la de ese Otro, así que, tanto sujeto como Otro constituyen la figura de la banda de Moebius (Möbius).

La clave es, más bien, que el lugar vacío en la estructura es estrictamente correlativo al elemento errante que carece de lugar propio: no son dos entidades diferentes, sino los dos lados de la misma entidad, esto es, una misma entidad inscrita en las dos superficies de una banda de Möbius. En resumen, el sujeto como \$ no pertenece a las profundidades: emerge de un pliegue topológico de la superficie misma. ¿No apunta el propio Miller en esta dirección en el mismo texto, más adelante? Cuando Lacan habla de un agujero en el nivel del gran Otro, debemos decir que el agujero no es una falta, sino que es lo que permite, por el contrario, que en los análisis lógicos de Lacan el círculo interior del Otro sea considerado como algo unido al círculo más exterior, casi como su inversión. Lacan dice de paso que es la estructura misma del objeto a, o más bien que el objeto a es esta estructura en la que lo más interior se reúne con lo más exterior en su despliegue (Žižek, 2015, p. 728).

Aquí lo real es un vacío, eso que llama la realidad "menos que nada" es que la realidad es el intento de tapar ese vacío (menos que nada) con la nada, y es ahí donde aparece la falta, la falta es el intento de tapar desde la nada el vacío.

Esta extraña lógica, la lógica de lo que Freud llamaba *pulsión*, se ve perfectamente plasmada en la hipótesis del «campo de Higgs», ampliamente discutida en la física de partículas contemporánea. Libres de injerencia externa, en un entorno en el que puedan transmitir su energía, todos los sistemas físicos asumirán finalmente un estado mínimo de energía; dicho de otro modo, cuanto más masa extraemos de un sistema, más desciende su energía, hasta que alcanzamos el estado de nula energía propio del vacío. Existen, sin embargo, fenómenos que nos animan a plantear la hipótesis de que debe haber algo (alguna sustancia) que no podemos extraer de cierto sistema sin *augmentar* la energía de ese sistema. Este «algo» se llama el campo de Higgs: una vez que este campo *aparece* en un recipiente que ha sido vaciado y cuya temperatura se ha reducido al mínimo posible, su energía se hace descender aún más. El «algo» que entonces aparece es un algo que contiene *menos* energía que nada, un «algo» que se caracteriza por una energía total negativa; en resumen, lo que obtenemos aquí es la versión física de «cómo algo aparece a partir de nada» (Žižek, 2015, p.15).

El Tao, es el vacío sin forma y al mismo tiempo, aquello que produce todas las formas. Este Tao-vacío es un espacio que posibilita un potencial creativo. El vacío en este sentido es equiparable al Tao. Este vacío se deja nombrar cero y es aquello que no tiene medida, lo que no puede ser significado, no puede ser agrupado ni escindido. Se trata para ellos de la vacuidad que no hay que interpretarla como la simple nada; es la esencia de todas las formas y la fuente de toda la vida. La ansiedad aparece acá como defensa de nada ante el vacío de lo real, la nada es lo que resulta de la operación de tratar de llenar el vacío de lo real, operación fallida. Se podría decir en una línea Tao-psicoanálisis

lacaniano, que el tao es lo que posibilita que el amor permita al goce condescender al deseo.

El vacío es lo que permite el deseo. Desde el dominio de la lógica y sus nociones a priori, pasamos al dominio de la vida real, cuyo punto de partida es un anhelo, el «hambre» de un vacío de ser, completado por un ser positivo realmente existente. La crítica de Hegel por parte de Schelling consiste entonces en que, para pasar realmente del ser/nada al devenir real que resulta en «algo» positivo, la «nada» con la que comenzamos debería ser una «nada viviente», el vacío de un deseo que expresa una voluntad de generar o aferrarse a algún contenido (Žižek, 2015, p.23).

El vacío no es ausencia ni falta de algo sino posibilidad de creación:

Si ustedes consideran el vaso desde la perspectiva que promoví, como objeto hecho para representar la existencia de ese vacío en el centro de lo real que se llama cosa, ese vacío tal como se presenta en la representación se presenta como un nihil, como nada y por eso el alfarero "crea el vaso alrededor de ese vacío con su mano, -que- lo crea igual que el creador mítico, ex nihilo, a partir del agujero (Lacan, 2003, p.151).

Aunque Lacan utiliza nada y vacío como sinónimos, lo mejor es hablar de un agujero creativo alrededor del vacío, incluso lo que también posibilitaría ese agujero del vacío sería la angustia. Eso que permite aparecer el agujero por su condición de apertura y deja emerger lo que señala el vacío:

La angustia es ese corte que se abre y deja aparecer lo inesperado, la visita, la noticia, lo que expresa el término

de presentimiento, pero en tanto pre-sentimiento, lo que está antes del nacimiento de un sentimiento (Lacan, 2013, p.87).

La angustia no entra en el circuito significativo, sino por la vía del objeto *a*, el objeto no es un objeto como otros objetos, es más, no es un objeto en sí. La angustia nos señala una falta por medio de lo simbólico, es ahí donde señala su relación con lo real. La angustia es un momento determinante para el surgimiento del sujeto, y la ansiedad es la respuesta individual ante la emergencia del sujeto (los ideales del capitalismo neoliberal). La angustia es la respuesta ante la omnipresencia de los objetos y su tránsito efímero; ninguno puede colmar el agujero del vacío de lo real frente a lo fallido de la completitud de los objetos producidos por el capitalismo neoliberal, y el fracaso de la felicidad como imperativo para totalizar al sujeto.

Inmediatez, innovación, novedad, son algunos de los significantes que circulan en los ideales de felicidad y éxito que se han impuesto, pero ante la impotencia de alcanzar dichos ideales, el sujeto responde desde unas subjetividades ansiosas y depresivas, donde nada falta, nada hace vacío, entonces, aparecen en todas esas manifestaciones sintomáticas actuales. Estamos llenos, o intentamos estarlo para llenarnos de nada como un modo en el que los individuos intentan eludir el vacío de lo real. Ante la imposibilidad de mostrar un vacío, los individuos se colocan y se ofrecen como nada para colmarlo. El deseo como el amor pasa por un vacío que ningún objeto puede colmar, y el objeto *a* es el modo que Lacan tuvo para mostrar cómo un objeto en vez de colmar señala la falta.

El objeto *a* es el modo de hacer con ese vacío de lo real, un objeto que señala el vacío y que no sólo no es nada sino menos que nada como ya se planteó con Žižek.

2.3. Las prácticas fast psi: modos de taponar el vacío

Las prácticas fast podrían ser la definición del coaching y la autoayuda porque son prácticas que sostienen el ideal de felicidad, así como las fast food. Estas fast psi permiten seguir sosteniendo la ilusión del capitalismo neoliberal de que ¡sí se puede atrapar y tener al objeto que nos hace sentir plenos!, pero, toda promesa producida por los objetos del capitalismo, fracasan, y contrario a lo que se piensa, este fracaso en vez de hacer caer la ilusión generada por estos objetos y sus prácticas psi, llevan a fortalecerlas, alimentándose del mismo fracaso para retornar novedosamente en otras prácticas psi.

El problema de estas práctica fast es que no sólo desconocen el vacío de lo real, sino que no tienen en cuenta una realidad simbólicamente configurada desde lo histórico, político, económico, entre otras cosas. Estas prácticas fast psi han hecho surgir gurús de toda clase, que con recetas difundidas por las redes sociales pueden hacer de sus ideas productos consumibles para una gran población.

Estas prácticas prometen una tranquilidad por la ansiedad de no poder llenarse de los individuos, pero en vez de calmar, aumentan la ansiedad, es como echar leña al fuego, en tanto se convierten en otro objeto más de consumo. de los miles que rondan en la época de la hiperproducción capitalista neoliberal. Pero no se puede sostener una vida (real) sin el agujero de lo simbólico porque este permite el

límite de la muerte (simbólico), de ahí que estos cuerpos (imaginario) no se puedan sentir, así aparecen autolesiones(cortes) síntomas de anorexia y bulimia, entre otras.

Existe una ideología de la felicidad, que, unido a la superación personal, se entrelazan al emprendedurismo, modos de control y normalización del sujeto en individuos exitosos. En el mundo fast todo se tiene que adquirir rápidamente, de prisa, sin pausa, y es ahí donde la práctica psicoanalítica propone una paciencia, el paciente-analizante es aquel que no desespera.

El acto subversivo del psicoanálisis no es sólo reconocer desde Freud, que el yo no es amo en su propia casa, sino con Lacan, reconocer que detrás de ese yo hay un agujero y un límite que algunos llaman herida narcisista o castración, es en sí mismo un velo para recuperar desde el goce "algo" o "nada" que cubre el vacío lo Real.

Referencias

- Barrow, J. (2001). *El libro de la Nada*, Barcelona: Crítica.
- Freud, S. (1992). Introducción al narcisismo, en: *Obras Completas, Tomo XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (1994). *Seminario libro 4. La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2003). *Seminario libro 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, L. (2013). *Seminario libro 10. La angustia*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2022). *En los confines del seminario, “La tercera”*. Buenos Aires: Paidós, Buenos Aires.

Žižek, S. (2015). *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Madrid: Akal.

3. Lo femenino

A un usuario, en el año 2018, le fue cerrada su cuenta en Facebook por publicar una imagen de la famosa pintura de Courbet “el Origen del mundo”. Pero esta censura no es la única que esta pintura ha tenido que experimentar. Desde su creación fue velada por otras pinturas, incluso, cuando la adquirió Jacques Lacan, a mediados de los años 50 del siglo XX, también la tuvo que velar con otra pintura del artista surrealista André Masson, la cual se llamaba de igual manera: ¿por qué? Al parecer, la vagina es un agujero que señala un vacío, es un lugar horroroso para la lógica masculina fálica, lo fálico quiere llenar todo agujero para no reconocer el vacío de lo real, en tanto se vuelve insoportable reconocer que lo que se muestra ahí nunca se podrá colmar: así, lo femenino le señala al todo fálico masculino que existe un no-todo.

31. Subversión de lo femenino

“No hay nada más peligroso que una mujer que baila”

Esta frase hace parte de la película “*Akelarre*”. La cual cuenta la historia de un grupo de mujeres acusadas de brujería durante la inquisición en el siglo XVII. “Akelarre” muestra que lo femenino siempre es peligroso para las lógicas falocéntricas masculinas, por eso hay que quemarlas, no sin antes tratar de controlarlas desde ese orden. Su libertad es insoportable para esas mismas lógicas, de ahí su equivalencia con las brujas porque vuelan, cosa que al final hacen, es decir, pueden volar como brujas libres. Por eso son peligrosas, porque no sólo bailan, sino que vuelan.

La mujer no existe es una sentencia lacaniana, pero se nos olvida que el hombre tampoco, creer que sí, es el problema impuesto por las lógicas falocéntricas del todo se puede, que ha fundamentado hace décadas el capitalismo más atroz, devorador y destructivo desde su hiperproductividad e hiperconsumo.

3.2. Lo insoportable de lo femenino

¿Qué será eso tan insoportable de lo femenino que los hombres terminan aniquilando a una mujer?

Cada 25 de noviembre se conmemora el día de la no violencia contra las mujeres. El goce fálico, ese que lo quiere tener TODO y convertir al otro en suyo, poseerlo, es lo que de cierta manera ha sostenido unas lógicas sociales donde el "macho-hombre" se ha ubicado creyendo que tiene el derecho de matar, asesinar, eliminar, excluir y negar a ese otro, el sujeto tampoco está completo ni puede ser el TODO goce fálico. Hay que apostar por otro goce que haga lazo con la diferencia, con un NO -TODO, un más allá del falo que apunte al deseo y al amor, una erótica sobre el vacío y no la pornografía del TODO completo que conlleva a todo tipo de violencias.

Lo femenino no tiene que ver con una mujer directamente, habla más de un lugar donde advenir más allá de lo fálico masculino, muchas mujeres se pueden ubicar en eso fálico como cualquier hombre, y algunos hombres, como algunas mujeres, pueden también escaparse de eso fálico para ubicarse allí, en eso femenino.

En Latinoamérica la pobreza es femenina, son más las mujeres que se encuentran en esa condición que los hombres, por tanto, las convierte en más vulnerables. El capitalismo neoliberal al exacerbar las relaciones de vulnerabilidad también exacerba las relaciones de dominación, en su afán de ganancia y lucro (plusvalía) mercantiliza todo aquello que puede, y las personas en condición de vulnerabilidad son las indicadas para tal fin, desde la explotación laboral hasta la sexual, al respecto, la socióloga española Cobo (2011) comenta lo siguiente en su libro: *“Hacia una nueva política sexual. Las mujeres ante la reacción patriarcal”*

Necesitan crear y recrear nuevas servidumbres de las mujeres para aumentar el beneficio del capital y para mantener lo más intacta posible la dominación masculina. La explotación económica capitalista y subordinación patriarcal confluyen en la privación de recursos y derechos a las mujeres (p. 168).

El capitalismo necesita de la violencia para perpetuarse, nos dice Cobo, el capitalismo gore, como le llama Valencia (2010) en su libro titulado precisamente así, ese que también convierte a los mafiosos en héroes en series de televisión: Narcos, El patrón del mal, el Capo y a las mujeres las convierte en objetos (las muñecas de la mafia). Hay un orden necrofalogocéntrico para Valencia (2010), y desde el concepto de gore (tomado del cine) como un género centrado en la violencia fílmica, que ella hace equivaler para describir la etapa actual del capitalismo. En las “dinámicas gore” aparece un individuo endriago viviendo en un exceso, desde el hiperconsumo neoliberal y la adquisición de bienes

como única forma posible de autoafirmación; necroempoderarse, “uso predatorio del cuerpo”. Acá, el cuerpo de la mujer se mercantiliza, un cuerpo convertido en objeto de todas las economías ilícitas y de las industrias ilegales.

La violencia hacia la mujer, incluso los feminicidios, no son el producto de la conducta de unos inadaptados o de personalidades psicopáticas. Otra vez los estudios y perfilaciones criminales creen haber encontrado la personalidad violenta, la cual puede ser explicada desde alguna neuropsicología forense o desde planteamientos sociológicos, donde se sustenta que las violencias hacia las mujeres son producidas por el alcohol, las drogas o algún gen maldito. Esa violencia hacia la mujer no es una consecuencia de alguna manzana podrida o de algún trastorno psicopatológico, para un filósofo como Žižek (2016) en su libro: *“la nueva lucha de clases”* dice que este tipo de violencia es la consecuencia de un ritual cultural:

El rasgo fundamental de todos estos casos es que estos actos de violencia criminal no son una manifestación espontánea de energía salvaje y brutal que rompen las cadenas de las costumbres civilizadas, sino algo aprendido, impuesto externamente, ritualizado, parte de la sustancia simbólica colectiva de una comunidad. Lo que se oculta a la mirada pública inocente no es la cruel brutalidad del acto, sino precisamente el carácter ritualístico y cultural de una costumbre simbólica (p.39).

Existe, para Žižek (2016), un inconsciente institucional; por institucional se podría incluir la educación, la iglesia o el mismo estado. En esta misma vía también

aparece Segato (2018) y su libro “*Contra-pedagogías de la crueldad*”, señalando que lo que se presenta aquí es una especie de mandato de un patriarcado social. Las instituciones sociales sostienen una pedagogía de la crueldad a través de esos mandatos, en donde aparece un pacto entre varones, reafirmando lo viril por medio de códigos, complicidad y silencios. En la teoría psicoanalítica lacaniana, cada vez que se escucha la palabra mandato, no se puede dejar de relacionarla con el superyó, un imperativo de goce. Este superyó es cruel, de ahí que pueda estar relacionado con esas pedagogías de la crueldad de las que habla Segato. El superyó no es ese angelito que algunos, desde un imaginario teórico, le adjudican al psicoanálisis, aquel apaciguador de las pulsiones del ello, al contrario, como buen abogado del ello, como nos decía Freud² (1992a), o nos obliga a gozar como dijo el psicoanalista francés, Lacan (2010): “Nada obliga a nadie a gozar, salvo el superyó. El superyó es el imperativo de goce: ¡Goza!” (p.11).

Ahora, lo que ha causado este escrito es la pregunta sobre qué es eso que el lugar femenino denuncia de lo masculino para que se ataque y mate a una mujer; no es cuestionar a la mujer, sino cuestionar el lugar que representa lo femenino en un mundo masculinizado y falocéntrico,

² La frase completa donde Freud dice esto es la siguiente. “El ideal del yo es, por lo tanto, la herencia del complejo de Edipo y, así, expresión de las más potentes mociones y los más importantes destinos libidinales del ello. Mediante su institución, el yo se apodera del complejo de Edipo y simultáneamente se somete, él mismo, al ello. Mientras que el yo es esencialmente representante del mundo exterior, de la realidad, el superyó se le enfrenta como abogado del mundo interior, del ello” (p.37)

donde las lógicas patriarcales y capitalistas se intrincan con las anteriores. La pregunta no es hacia las mujeres, sino hacia los hombres, cuestionar ese lugar masculinizado desde lo patriarcal y que el capitalismo ha ayudado a fortalecer para explotar el lugar de la mujer.

Podemos pensar con Segato que los feminicidios no son hacia una mujer en particular, sino a una “mujer genérica”, hacia la mujer, pero no hacia toda la mujer, sino hacia eso que la mujer muestra de una mujer. En una investigación de Maestría sobre Estudios de Género de la Universidad nacional de Colombia realizada por Danny María Ramírez Torres (2017), y titulada: “*Femicidios en las economías criminales de Buenaventura*” la autora comenta:

Así, se observa que en los actos de feminicidio están representadas no solo la misoginia y la sexualidad sádica, sino además la construcción social de la dominación masculina como una manera de controlar y dominar los cuerpos de las mujeres, donde la que transgreda ese orden establecido es acallada (p.53).

El feminicidio está en relación con la misoginia, que, igual que el racismo es negado y practicado por muchos, el feminicidio es un acto que va más allá de ser mujer, y eso también lo plantea dicha tesis:

Mi planteamiento es que en términos sociológicos la violencia contra las mujeres continúa a través de las múltiples representaciones y la reproducción que damos a los estereotipos de género. En ese orden de ideas, el feminicidio no sería el extremo de las violencias contra las mujeres. Es el extremo de la violencia contra el cuerpo de

una mujer, no contra el sujeto mujeres como categoría. En la medida en la que la muerte de una mujer –en los casos de los feminicidios en Buenaventura– envía un claro mensaje de temor y de control de las autonomías de las mujeres, generando zozobra y miedo en las otras mujeres, considero que el feminicidio se convierte en una violencia más, en este caso en una violencia psicológica y simbólica para el sujeto colectivo mujer (p. 121).

El feminicidio es una cuestión pública y política, no es un asunto privado e íntimo. El filósofo esloveno Žižek (2006) en algunos de sus textos, entrevistas y documentales, aborda el lugar de la mujer con ejemplos tomados del cine, la literatura y la cultura popular, donde trata de exponer un postulado de la teoría lacaniana muy importante, la famosa frase: “la mujer no existe” donde la no existencia recae en *La*, no en la mujer, y esa no existencia se da en un mundo falocéntrico, donde todo universal tiene que ser masculino, así que el feminicidio entraría en una realidad donde lo femenino de una mujer rompería con esa pretensión totalizante de un universal masculino.

Confrontar la femineidad significa confrontar la subjetividad humana, y esta subjetividad es insoportable para lo masculino y patriarcal, y más en las lógicas capitalistas, que han tratado de impedir la confrontación con esa subjetividad, y, ¿qué nos dice esa subjetividad? Que es la máscara de un sujeto, la máscara de un vacío, y eso es lo que a las lógicas masculinas se le hace insoportable descubrir, no sólo que detrás de esa mujer hay un sujeto, hay nada, sino que su falocentricidad esconde también esa nada. Ese vacío fundamental. Es por eso que, para la economía libidinal

masculina, la única buena mujer es una mujer muerta, que es la economía libidinal masculina, esa economía libidinal capitalista.

Hay una violencia en la fantasía masculina para hacer coordinar la fantasía con la realidad (llenar el vacío), y la mujer en esa fantasía podría hacer encajar esa imposibilidad, y la única manera de hacerlo encajar es con la ilusión de hacer desaparecer al objeto que denuncia dicha imposibilidad, violentarlo, ultrajarlo, eliminar ese lugar femenino, y para realizar esta ilusión el lugar de lo femenino la mujer, pero todo aquel que denuncie ese lugar, desde lo femenino, tiene que eliminarse.

El capitalismo es una ideología de muerte, una necropolítica, y la posición femenina denuncia que alrededor de toda esa pulsión mortífera no hay nada, el vacío insoportable del sujeto, todos esos muertos son la impotencia de no poder sostener la falta estructural que se intenta tapar con objetos, así sean humanos. Ese lugar femenino es una negatividad, pero no sólo de lo femenino, sino del mismo sujeto y que lo masculino rechaza, creyendo que con los objetos podrá positivizarse. Y ese ha sido el triunfo del capitalismo en todas sus versiones, incluyendo su última versión neoliberal, su carácter obsceno, lo que también se ha denominado pornocapitalismo, pues rechaza dicho vacío llenándolo con imágenes, cámaras de alta resolución, tratando de mostrar ese objeto imposible, y colocando a la mujer en ese lugar, así sea matándola.

Alrededor de ese vacío no se debería hacer intentos para llenarlo, a eso nos ha conducido este capitalismo, llenar

ese vacío a como dé lugar, así sea con los cuerpos de mujeres. La propuesta es que, alrededor de ese vacío, se elabore un tejido, para Segato: “Sólo un Estado que promueva la reconstrucción de los tejidos comunitarios, un Estado que se vuelve, restituidor de foro étnico o comunitario podrá proteger a la gente en América Latina (Segato, 2018, p. 95). Precisamente, la eliminación de lo femenino por medio del cuerpo de la mujer, es ese lugar de denuncia, pero también su lugar de tejido es lo que no puede permitir las lógicas necropolíticas del capitalismo, no por nada, en la tesis anteriormente citada, para Ramírez hay un femigenocidio diferenciado del feminicidio; el primero elimina a una mujer y sus relaciones cercanas, el segundo a todo un entramado social que sostiene la mujer:

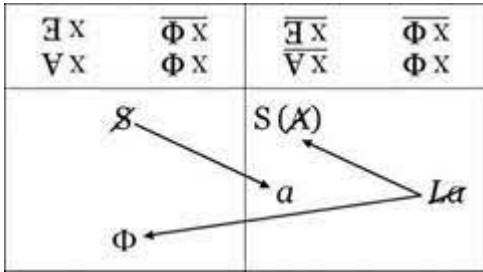
Que tiene el objeto de eliminar a las mujeres para desarticular el tejido social de una comunidad que a través de la historia ha venido resistiendo para permanecer en el territorio, un territorio donde los enclaves capitalistas de economías globales y criminales tienen un plan a ejecutar bajo un modelo de desarrollo establecido no incluyente (p.143).

Reconocer el lugar de lo femenino no sólo es reconocer su lugar de denuncia de lo masculino y el capitalismo patriarcal y colonial, sino también reconocer su capacidad de resistencia y de construcción comunal, de tejido social. Eso femenino en la historia revolucionaria ha tenido un lugar preponderante, y las mujeres que se han colocado en ese lugar han sido silenciadas, borradas, negadas, excluidas, así la historia de las revoluciones latinoamericanas de independencia de España en el siglo

XIX, terminaron siendo gestas de “caudillos hombres”, y las mujeres, en el mejor de los casos, terminaron siendo las cocineras o las que llevaban el agua a estos héroes.

Las revoluciones de independencia latinoamericana no sólo fueron hechas por criollos ilustrados, hombres blancos que, en su mayoría, habían estudiado en Europa, y en muchos casos sólo querían quitarse la corona española para ser ellos los que gobernarían estas tierras. Las mujeres desde un lugar de lo femenino (ya que muchas mujeres se pueden colocar del lado masculino). Para aclarar, Lacan (2010) en el seminario 20 “Aun”, esboza lo que será el lado de los que se dicen “hombres” (izquierdo), y el lado de las que se dicen mujeres (derecho), se dicen porque los dos lados son un hecho de discurso, ser hombre y mujer es un asunto de significantes como se muestra en la figura 4.

Figura 3. Las fórmulas de la sexuación. Lacan, J. (2010). *Seminario libro 20. Aún*. Buenos Aires: Paidós



Así que, por el lado de lo masculino sólo hay un modo de relacionarse, el objeto a ; por el lado femenino hay dos posibilidades, una que se dirige al falo, y la otra hacia la inexistencia del Otro, esa última es la subversiva, la que destituye al Otro, su completitud, su totalidad, es decir: el No-todo de un verdadero temblor hacia la totalidad del lado

masculino. Así, las mujeres, y también los hombres que se colocan en la posición femenina, pueden hacer temblar el lado masculino, ese orden fálico que quiere que todo funcione.

Lo que muestran estas revoluciones independistas es que no sólo el lugar de estas mujeres y hombres fue negado, al final sólo un puñado de hombres blancos ilustrados fueron los que siguieron gobernando, con las mismas lógicas coloniales españolas hasta bien entrado el siglo XX, incluso, no fue hasta el año de 1851 que se abolió la esclavitud en Colombia, es decir, más de 30 años después de la independencia (1819), sino que las mujeres sólo tuvieron derecho al sufragio en el año de 1954, más de un siglo después de esa independencia. Así que mencionar sólo en la historia de la independencia a mujeres como heroínas, es una manera también de invisibilizarlas.

En conclusión, La historiografía colombiana sobre las mujeres en la independencia estaba delineada desde la fantasía épica, heroica y racialmente única hacia la patria; sólo se reivindicó lo femenino si se habituaba a lo masculino, idealizando a la mujer sólo heroicamente. Nuestra historiografía no tenía como objetivo defender el derecho de las mujeres, ni mucho menos reconocer que ellas actuaban como sujetos políticos. Aún, sin embargo, la historia y la historiografía colombiana están en deuda con las mujeres y sus diferentes clases, razas, etnias, orientaciones sexuales, edades y regiones; no se trata de nombrarlas por nombrarlas, incluirlas por incluirlas. La inclusión no sólo significa describir su participación, sino estudiarlas a ellas, devolverles su lugar. (González, 2011).

Estas mujeres que lucharon en la independencia no eran heroínas, eran mujeres que luchaban, incluso, no sólo luchaban por la independencia de la corona española, sino por unas mejores condiciones, asunto que no fue permitido, una vez que esos criollos ilustrados tomaron el poder arrebatándoselo a los españoles, volvieron a acomodar las mismas lógicas clasistas, racistas y misóginas, que imperaron durante siglos en la colonia y en las repúblicas nacientes continuaron esas lógicas. Lo femenino como subversivo implica a unas mujeres y hombres que se posicionan para transformar una realidad, por eso lo femenino es una posición política, no hace referencia a ninguna posición romántica ni idealista.

El 8 de marzo de 2023 se armó una controversia histórica con respecto a una heroína colombiana: el historiador Armando Martínez afirmaba que la heroína de la revolución comunera en 1871 no había existido, y que era una invención literaria. Enseguida la investigadora Rocío Sánchez le demostró con acta en mano que sí había existido. Más allá de la controversia histórica, si es de resaltar, como ya lo había planteado González, las mujeres en la historia de las luchas, revoluciones e independencia en Colombia no han existido sólo bajo la figura mítica de la heroína; esa figura fue la única manera de hacer existir a una mujer en las revoluciones coloniales. Lo anterior fue una manera de seguir sosteniendo ese axioma lacaniano “*la mujer no toda es*” (Lacan, 2010, p. 15).

La mujer sólo existe como madre, virgen y heroína para el lado masculino. Mistificarlas como heroínas es negar su lugar como mujeres luchadoras y revolucionarias. Lo que no se quiere reconocer es, precisamente, el carácter luchador

de estas mujeres, en el acto heroico no sólo se niega el acto revolucionario, sino que también se niega la posibilidad de que otras mujeres lo puedan asumir. Esta mitificación encarna un ideal de mujer, que para lo masculino sólo se puede ubicar con la figura de la madre, la virgen o la heroína, incluso, la figura de la bruja, la puta y la loca, quienes también encarnan ese lugar siendo esos lugares dos caras de la misma moneda: una mujer que no existe.

3.3. Lo femenino es lo que posibilita el vacío y el amor

Las mujeres que acudían al consultorio del Dr. Freud en Viena, eran mujeres que habían sido excluidas de unas lógicas médicas fundamentadas en el pacto fisicalista del siglo XIX, en el cual Freud había sido formado gracias a sus maestros en medicina.

Este fisicalismo, al no encontrar la causa orgánica de los padecimientos de estas mujeres, consideraba sus síntomas histéricos como fabulaciones teatrales, es así que al no encontrar cobijo en esa medicina se dirigen hacia el Dr. Freud, quien parece comenzar a tener unas ideas diferentes sobre los padecimientos de estas mujeres, una que ya se iba apartando de ese fisicalismo. Así nació el psicoanálisis, y esto nunca hay que olvidarlo, alejado de creer que hay un sustento biológico de los padecimientos psíquicos.

Desafortunadamente, esos padecimientos y sufrimientos siguen sin ser escuchados después de más de un siglo, aun sabiendo que son otros contextos, La imposibilidad de escuchar a las mujeres persiste, por ejemplo, en el conflicto armado colombiano, los testimonios de muchas mujeres son desestimados y desacreditados, en el

informe del Centro Nacional de Memoria Histórica de Colombia: “La guerra inscrita en el cuerpo. Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado” se muestra cómo los relatos de los abusos sexuales a los que fueron sometidas las mujeres en dicho conflicto armado fueron objeto de dudas y señalamientos, casi en la misma lógica de los abusos sexuales en muchos países donde estos actos son tildados de ser “provocados” por las mismas mujeres, dejando al perpetrador del acto casi a merced del hecho, donde se convierte en víctima de su víctima en unas lógicas perversas de revictimización. Estas mujeres cuando no eran escuchadas también eran obligadas a repetir el mismo relato doloroso una y otra vez en diferentes dependencias o con diferentes funcionarios.

Contrario a esas lógicas, para muchas mujeres, el conflicto armado colombiano trajo un encuentro con eso insoportable, donde en ocasiones la respuesta subjetiva fue lo imposible de simbolizar esos hechos: masacres, desplazamientos, violaciones, abusos, tanto de ellas mismas como de seres queridos, los cuales se convirtieron en hechos traumáticos, donde el único lugar posible fue el de víctima. Entre las numerosas mujeres que tuvieron ese encuentro desafortunado están las de la población de Mampuján, ubicado en el municipio de María La Baja en el departamento de Bolívar, norte de Colombia.

Los habitantes de esta zona, a principios de la década de 1990, padecieron los hostigamientos de las organizaciones guerrilleras, y después de los grupos paramilitares, que aliados con élites políticas y ganaderas a finales de los noventa y comienzos de la primera década del siglo XXI, se fueron en contra de la población civil, señalada

como colaboradora de la guerrilla, y una de las poblaciones blanco de esos ataques, fue precisamente Mampuján. El 10 de marzo del 2000, 150 miembros de paramilitares ingresaron a ese municipio, sacaron a todos sus habitantes de sus casas y los obligaron a reunirse en la plaza central del pueblo, donde fueron amenazados de muerte por ser acusados de colaborar con grupos guerrilleros. Una llamada los salvó de ser asesinados, pero les dieron como plazo un día para que todos salieran del pueblo. El 11 de marzo del año 2000 salieron de ese lugar 620 personas (152 hombres, 122 mujeres, 51 adultos mayores y 295 niños y niñas). Estuvieron más de seis años desplazados, sobre todo en el municipio de María La Baja. Despojados y sin tierras vivieron hacinados durante todo ese tiempo hasta que en ese año la líder comunitaria Juana Alicia Ruiz y la pastora y psicóloga menonita estadounidense Teresa Geiser, comenzaron a dictar un taller bajo la técnica del Quilt (colcha) o tela sobre tela, y así comenzaron las mujeres que habían sido desplazadas de Mampuján a contar lo que había ocurrido en esa población años atrás, fue la manera que ellas encontraron para poder elaborar un decir que se había silenciado por diversos motivos durante todos esos años.

Las primeras puntadas fueron de dolor. Cada vez que entraba la aguja para unir las telas, algo se desgarraba en su corazón y el llanto salía sin parar. Entonces estas mujeres soltaban la aguja y se secaban las lágrimas para seguir llorando. La colcha de retazos apenas tenía forma: unas montañas de fondo, unos caminos, algunos árboles y el arroyo; ahora tenían que dibujar las personas. Cada figura representaba a un vecino, amigo o familiar. Por eso dolía tanto, porque lo que estaban plasmando en la tela era su propia historia (Castrillón, 2015, párrafo 2).

Estas mujeres elaboraban los tapices en reuniones donde iban bordando y uniendo, en esos retazos se tejían las historias, así que eran espacios de memoria. Tiempo después se fueron uniendo hombres y así se fueron construyendo los tapices.

Entonces después de secarse las lágrimas una y otra vez, de tomar aire y elevar una oración, volvían a tomar la aguja para ponerle ropa a cada figura humana. “El hermano Luis tenía un pantalón así”, decía la una; “la ‘seño’ Guadalupe tenía su pelito blanco muy blanco”, contestaba otra al extremo opuesto del tejido. Cada mujer aportaba un recuerdo, una idea, un pedazo de tela. Así construyeron su primer tapiz. Desplazamiento, se llamó. Así, sin eufemismos ni adornos. Una sola palabra para mostrar el horror que comenzaron a vivir el 11 de marzo del año 2000 y que aún no termina (Castrillón, 2015, párrafo 3).

El tejido y los tapices pueden mostrar. Lo que muestra el tapiz es duro y revelador. Se ven figuras de ancianos cargados en hamacas, hombres y mujeres con bultos y niños en brazos, sujetos uniformados y armados que les apuntan. “Primero lo hicimos en cartulina y luego lo cosimos”, explica Juana Alicia, quien, a la partida de Teresa, se convirtió en la líder del grupo que hoy se conoce como tejedoras de Mampuján (Castrillón, 2015, párrafo 12).

Su experiencia fue tan sanadora y reconfortante que siguieron haciendo más tapices: otro se llamó Masacre, y mostraba cómo esos mismos hombres que los intimidaron fueron después a la vereda Las Brisas y mataron a 11 campesinos en un macabro recorrido que llamaron la ruta de la muerte y que justificaron con la excusa de que

querían sacar al frente 37 de las Farc de los Montes de María. (Castrillón, 2015, párrafo 13).

El tejido de los tapices no se quedó en describir los hechos que llevaron a estar en la situación de desplazamiento ni al dolor del despojo: “Ahora las historias que plasmamos ya no son tristes, son alegres” es como si en las historias de esos tejidos transcurrieran de las pasiones tristes a las pasiones alegres de Spinoza. Estos tejidos son un esfuerzo ético como lo plantea este filósofo, los tejidos de las mujeres de Mampuján son un acto ético spinoziano, ya que pasan de las pasiones tristes a las alegres con ese acto de tejer. Acá el acto y lo femenino aparecen como un modo de resistencia y subversión de la realidad colombiana. La alegría afirma la existencia. La tristeza la niega.

Estos tejidos remiendan una realidad, pero no para sostenerla sino para rehacerla, recrearla, remiendo que opera como un *sinthome*; se puede vivir la vivencia traumática de un sujeto a partir de un evento como remendar existencias zurcidas que pueden sostener lo Real de la vida. Por consiguiente, el tapiz es una forma de ordenar su mundo.

El tejido como acto artístico posibilita procesos de memoria histórica, es un medio, una posibilidad por la cual las víctimas hacen público el sufrimiento en un país donde ha sido muy difícil hacerlo. Los tejidos no sólo son sanadores, sino que también tiene un potencial político de transformación, tanto individual como colectivo. El 9 de abril es el día Nacional de la Memoria y la Solidaridad con las Víctimas en Colombia, en el 2021 la Comisión de la Verdad en Colombia para conmemorar ese día creó un espacio para los “costureros” de la memoria, que para ese día

“arroparon y abrazaron” al edificio donde funciona dicha comisión con más de 540 metros de tela. En el video promocional de dicho evento se pueden recoger las siguientes frases:

Se tejen muchas verdades” “lograr territorios comunes”
...“tejemos el pensamiento, la memoria, la paz, tejemos todo el proceso social” ...“encontrar-se con ellas mismas”
...“es como conversar con esa tela, con esa aguja, con ese hilo”...“es como si nosotros escribiéramos un libro, pero lo hacemos con hilos de colores”...“las telas se convirtieron en un proceso de denuncia, de restauración derechos y al mismo tiempo de sanción para hombres y mujeres”...“cómo remendar lo social, lo individual, como hacer esa relación entre lo particular, lo íntimo y el afuera (Comisión de la verdad, 2020).

Hay que tener en cuenta que, como nos decía el sociólogo colombiano Fals Borda, la población siempre encuentra formas de re-existencia para él en forma del hombre hicotea, que se gestaba en el Caribe colombiano. Lo llamativo acá es mostrar cómo el tejido se va convirtiendo en otra cosa más allá de lo doméstico, decorativo y privado, además, puede expresar esas re-existencias, no desde la ausencia de palabras o de un decir, sino desde otras formas de decir.

Volviendo al *sinthome* lacaniano y al tejido como apuesta, estos son una manera de un saber hacer con lo Real de la realidad, con lo traumático de ese Real, donde nos vemos arrojados por la guerra y el conflicto armado, es como si esta guerra nos lanzara a ese agujero de lo Real y que la realidad ayuda a velar, pero acá es lo contrario, una realidad cada vez más cruel. Lacan, en el seminario 23, “*El sinthome*”

nos dice: "Una escritura es, pues, un hacer que da sostén al pensamiento." (Lacan, 2006, p.142), pero también una escritura es lo que permite materializar e imaginar lo Real, acá es donde esto tiene importancia para el psicoanálisis, la relación de lo Imaginario, de lo Simbólico y de lo Real. Captar el tejido de un análisis como lo plantea Lacan (1977-1978) en el seminario 25 "*el momento de concluir*", captar esas relaciones entre lo Real, simbólico e imaginario, en este caso, captar este tejido desde la teoría psicoanalítica. Lacan expone lo Real como el tejido, la tela de un análisis, y ubica lo imaginario en lo que teje esa tela, lo que estas mujeres tejen tiene que ver con lo real de la vida, lo simbólico de la muerte y lo imaginario del cuerpo. Estos tejidos no sólo conciernen a un sujeto sino a la relación de un sujeto con un otro, la apuesta en la praxis clínica es cómo sostener ese tejido desde una escucha, es también la palabra que puede hacer un enlace con el otro, un tejido.

El filósofo e historiador de arte francés Georges Didi-Huberman (2013), nos dice que: "las imágenes tocan lo real" (p.3) y "arden" en su contacto con la verdad. Allí donde sólo había horror, sufrimiento, desolación, los tejidos bordearon ese vacío desde algo bello, ya que esos tejidos se nos presentan como formas de reparar, reconstruir y transformar lo que destruyó la guerra y el conflicto armado colombiano.

El lenguaje opera como una aguja, agujerea lo real, y a su vez posibilita una sutura. El psicoanálisis como en el tejido, se teje con palabras por medio de la aguja de la escucha. Es allí donde se inventa otro pasado desde un presente historizado para posibilitarse un futuro, inventarse un nuevo significante, lo cual no se logra desde un proceso cognitivo ni desde "tú puedes", sino desde un recorrido

subjetivo e historizado que posibilita posicionarse de otra manera con el Otro inconsistente, allí se puede vislumbrar la posibilidad de la imposibilidad, como en el amor, elaborando un saber hacer con el vacío.

3.4. Lo femenino una subversión no- toda.

Lo femenino casi siempre se ha asociado a la carencia, a lo que falta, y el psicoanálisis, desde Freud, no ha escapado de eso. Pero, desde la misma teoría psicoanalítica y su convergencia con otros saberes pensemos lo femenino desde otro lugar diferente a esa carencia, más bien como el lugar que señala un vacío. Tanto el lugar de la bruja, la loca y la puta, que históricamente se le han asignado a lo femenino, al parecer no era otro que el lugar donde se señalaba que detrás de todo ese brillo fálico masculino no sólo no hay nada, sino que hay un vacío insoportable. Por tanto, lo femenino no sólo es la denuncia de ese lugar —algo que las histéricas en la época de Freud hicieron, y gracias a ello se elaboró un dispositivo de escucha para crear el psicoanálisis— sino el lugar que posibilita un saber hacer con ese vacío, con ese Real. Acto de creación que no se basa en llenar dicho vacío sino en bordearlo, en dar cuenta de él, por tanto, ese acto se ubica como no-todo (en el decir lacaniano), y no totalizante, contrario a lo que en la vía masculina se ha pretendido hacer. Lo femenino se convierte acá en una vía subversiva para eso que históricamente, por la vía dominante masculina, se ha sostenido, y que el capitalismo neoliberal ha sabido explotar hasta las últimas consecuencias: llenar ese vacío, negarlo por medio de

objetos consumibles, de ahí que lo femenino sea la vía subversiva no-toda a esa ilusión totalizante del capitalismo neoliberal.

En el libro de Victoria Mas (2021) *“El baile de las locas”* se muestra el poder médico (representado por Charcot) y cómo este fue usado contra esas mujeres que se atrevían a usar lo femenino para protestar contra las lógicas rígidas de la época victoriana de finales del siglo XIX. No se puede olvidar que el mismo Freud fue a conocer a ese "gran médico" francés, que trabajaba en la Salpêtrière, del cual aprendió algo de ese escenario histórico, nada distinto del poder disciplinario mostrado también por Foucault, del que, de cierta manera, Freud trató de alejarse. Las lógicas de la sexuación lacanianas rompen con las identidades (fijaciones desde el sexo), incluso, su lógica del no-todo femenino rompe con la linealidad fálica y totalizante. Algunxs han propuesto que ya no son necesarias las lógicas de lo femenino y lo masculino, sino una lógica de lo universal y la excepción del conjunto de elementos; otrxs han planteado que es mejor basarnos en la botella de Klein y no en las lógicas de la sexuación, esto sin dejar de usar su lógica subversiva del no-todo.

La figura de Antígona como ese lugar de lo femenino, más allá de la norma y la ley de su tío rey Creonte. Antígona nos muestra la potencia del deseo, un deseo más allá de la moral, del deber ser como lo plantea Lacan en el seminario 7 *“La ética del psicoanálisis”*

Antígona, en efecto, permite ver el punto de mira que define al deseo. Esa mira apunta hacia una imagen que

detenta no sé qué misterio hasta ahora inarticulable, pues hacía cerrar los ojos en el momento en que se la miraba. Esa imagen, empero, está en el centro de la tragedia, puesto que es la imagen fascinante de Antígona misma. Pues sabemos bien que, más allá de los diálogos, más allá de la familia y de la patria, más allá de los desarrollos moralizantes, es ella quien nos fascina, con su brillo insoportable, con lo que tiene, que nos retiene y que a la vez nos veda en el sentido de que nos intimida, con lo que tiene de desconcertante esta víctima tan terriblemente voluntaria. Del lado de este atractivo debemos buscar el verdadero sentido, el verdadero misterio, el verdadero alcance de la tragedia (Lacan, 2003, p.298).

Antígona, desde lo femenino, nos confronta con una ética de lo real, una ética del deseo, una revolución radical, eso es lo que nos muestra Lacan con Antígona, una ética del deseo que no sigue la ética del bien, la ética del psicoanálisis como el amor no es un asunto ni para ricos ni para buenos. Este acto ético en relación con el deseo nos enfrenta a nuestras propias soledades, pero no para quedarnos en una individualidad, al contrario, para hacer lazo con el otro desde esa soledad constitutiva. El acto ético de Antígona no sólo es transformador para el sujeto sino para los otros. Desde una política de la soledad se puede hacer lazo con el otro, es decir, lo femenino como acto posibilita desde lo no-todo un lazo más allá de lo fálico. El acto de lo femenino de Antígona como un acto loco, aunque implica exclusión, eliminación, es un acto político ese acto, aunque “loco”, apunta a una política del deseo, es una radicalización política de la lengua poética, una lengua que apunta a un otro goce.

La escritora brasilera Clarice Lispector elabora un saber hacer desde una articulación sinthomática entre este

goce y la escritura, asunto que para ningún escritor es fácil, y Lispector sabía de esa dificultad, y a pesar de eso insistió, porque en esa escritura se enlaza una vida: "Cuando no escribo estoy muerta (...) Yo sólo escribo cuando quiero, es una armadura que tengo que estar rehaciendo continuamente" (Arrieta, 2019). Lispector en su escritura se permite recrear otro -cuerpo, la pasión, el amor, la posibilidad de ser otra, por medio de una operación poética de la cual se sirve para un saber hacer sobre el agujero.

La pintora colombiana Débora Arango pudo elaborar, por medio de su pintura, otro saber hacer, a través de su arte se ubicó en un lugar subversivo que rompió con el dominio de la mirada masculina del cuerpo de la mujer en la pintura. Arango mostró una sociedad muy conservadora a comienzos del siglo XX, dejó ver que el cuerpo de la mujer existía, unos cuerpos no asépticos, ni angelicales, puros o maternos, únicos cuerpos aceptados por las lógicas imperantes falocéntricas. Expuso a través de su pintura cuerpos de mujeres cotidianas:

Las mujeres de carne y hueso, con nombres propios (...), inmersas en situaciones particulares. Sus señas de identidad, sus senos caídos, sus cuerpos, bellos o deformes o desgastados por el uso que les ha dado el ejercicio incesante de la vida, están ahí, sin abstracciones" (Gómez y Sierra, 1996, p. 39).

Arango rompe con esta imagen de la mujer pura y casta, lo cual le trajo muchos problemas, desde cierres de exposiciones hasta el exilio. Este lugar de la mujer era impuesto por la mirada masculina, la cual seguía negando la existencia de otro tipo de mujer que no fuera la que esa

mirada aceptaba. Mostró que el cuerpo de la mujer no puede ni tiene porqué ser perfecto; sus pinturas lo que exponían era los cuerpos terrenales y cotidianos de una mujer, algo no sólo escandaloso para la sociedad antioqueña y colombiana de la época sino insoportable.

Así que, Arango fue censurada y excluida de la historia del arte en Colombia durante décadas, no sólo sus pinturas mostraban lo que no se debía mostrar, una mujer que existe desde una óptica diferente a la mirada masculina, sino que ella misma fue excluida por tal osadía.

Arango no pinta sólo cuerpos de mujeres, muestra expresiones de todo tipo: mujeres que hablan, gritan, pero que también sienten placer y goce. Más allá de la idealización masculina. Los cuerpos de las mujeres que ella pinta, son cuerpos que comienzan a envejecer a través de los años, cuerpos cansados, violentados, maltratados y excluidos, pero también son cuerpos que se resisten, que tratan de sublevarse y subvertir ese orden que las ha ubicado en el lugar del no ser.

Las fantasías fálicas masculinas sólo pueden ubicar a una mujer como virgen o puta, pura o pecadora, como santa o diabla, al parecer, no pueden acceder a una mujer sino a lo ideal de una mujer, es decir, a ninguna mujer en sí.

La vida amorosa de estos seres permanece escindida en las dos orientaciones que el arte ha personificado como amor celestial y terrenal (o animal). Cuando aman no anhelan, y cuando anhelan no pueden amar. Buscan objetos a los que no necesitan amar, a fin de mantener alejada su

sensualidad de los objetos amados (Freud, 1992b, p.176).

Arango y Lispector logran articular, mediante su escritura, la inscripción del cuerpo y la diferencia de género en la lengua. Algo parecido hace la escritora colombiana Marvel Moreno, donde: “La escritura femenina se basa en la deconstrucción del pensamiento falocéntrico, dándole lugar a lo marginal o excluido, a lo otro como lo referencia uno de los mayores concedores de la obra de Moreno” (Bautista, Capera, Gallo, Murillo y Useche, 2021, p. 82).

Moreno convierte el cuerpo de la mujer en un campo de batalla, allí es donde estas mujeres con su arte elaboran un saber hacer, una novela, una pintura, un tejido, un movimiento social. Hay algo de lo femenino donde estas mujeres se ubican: ¿cómo? Desde un saber hacer con el vacío, bordeando con letras, pintura o tejidos ese vacío para señalar el agujero.

Lo femenino tiene que ver con el vacío, y con un goce que excede un límite, allí no hay Otro, o más bien, no hay otro como Todo que pueda señalar qué es una mujer. El cuestionamiento de las lógicas de la sexualidad como otro intento de seguir manteniendo el binarismo es injusto, al contrario, las lógicas de la sexuación rompen con el binarismo falo-castración, en este momento teórico ya hay algo que no remite a las lógicas falocéntricas, hay un No todo. En él no hay Otro que responda por la condición de mujer, en esa imposibilidad de no poder hacer universalizable a una mujer, en ese *La* (tachada) mujer no existe lacaniana, es donde cada quien puede crear la posibilidad de existir (sea hombre o mujer o de cualquier

posición subjetiva, porque lo femenino no es exclusivo de las mujeres, es un lugar para posicionarse), crear algo con el vacío que nos habita y nos constituye, inventarnos algo que nos interese, un algo que no sirve para un fin prefijado, aunque puede servir para constituir el acto de amar.

Por último, lo femenino es poderoso porque señala un vacío que nos posibilita el acto de amar.

Referencias

- Arrieta, M. (13 de febrero de 2019). Entrevista a Clarice Linspector (Sub-Español) - Panorama, 1977 (vídeo) <https://www.youtube.com/watch?v=E3s4BymoN0Y>
- Bautista, M; Capera, T; Gallo, J; Murillo, M y Useche, A. (2021). *Configuraciones de lo femenino en el psicoanálisis. Anudamientos entre lo político, lo histórico y lo literario*. Bogotá: Kaziyadu.
- Castrillón, G. (19 noviembre de 2015). Las tejedoras de Mampuján: la fuerza femenina del perdón. *El Espectador*. Recuperado de: <https://www.elespectador.com/cromos/vida-social/las-tejedoras-de-mampujan-la-fuerza-femenina-del-perdon/>
- Cobo, R. (2011). *Hacia una nueva política sexual. Las mujeres ante la reacción patriarcal*, Madrid: Catarata.
- Comisión de la verdad, (9 de abril de 2020). (vídeo). *Arropamiento de la Comisión de la Verdad en el Día de las Víctimas*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=AslssELY0qM&t=187s>

- Didi-Huberman, C y Cheroux, C. (2013). Cuando las imágenes tocan lo real. Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- Freud, S. (1992a). El yo y el ello, en: *Obras completas, volumen XIX*. Buenos Aires Amorrortu.
- Freud, S. (1992b). Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (Contribuciones a la psicología del amor, II), en: *Obras Completas. Tomo XI*. Buenos Aires Amorrortu.
- Gómez, P. y Sierra, A. (1996). Débora Arango: lo estético y político del contexto, en: *Débora Arango: Exposición retrospectiva*, Bogotá: Banco de la República.
- González, J. (2011). Representaciones de las mujeres en la Independencia desde la historiografía colombiana. *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local*, 3(5), 169-190. Retrieved March 18, 2023, from http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2145-132X2011000100007&lng=en&tlng=es.
- Lacan, J. (1977-1978). *Seminario 25. El momento de concluir*. Inédito. Fichas de la EFBA
- Lacan, J. (2003). *Seminario libro 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2006). *Seminario libro 23. El sinthome*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2010). *Seminario libro 20. Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- Mas, V. (2021). *El baile de las locas*. Bogotá: Penguin Random House.
- Ramírez, D. (2017). *Feminicidios en las economías criminales de Buenaventura*. (tesis de la Maestría en

Estudios de Género). Universidad nacional de Colombia, Bogotá.

Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*. Madrid: Melusina

Žižek, S. (2006). *La guía perversa del cine*.

Žižek, S. (2016). *La nueva lucha de clases*. Madrid: Anagrama.

De esta manera, la presente obra ape-
la a tres significantes en su recorrido:
amor, vacío y lo femenino, tres concep-
tos que permiten hoy sostener y abrigar
esa especie de revolución perpetua (Sau-
ret, 2021) que es el sujeto mismo, en un
mundo que, cada vez más, nos quiere re-
ducir a un individuo, como puro viviente
sin deseo, consagrado al hiper consumo
o a la hiper producción. Y más exacta-
mente, dichos significantes no solo son
convocados en esta obra en el horizonte
de asegurar un lugar para esta subversión
del sujeto, sino que Jairo Enrique Gallo
Acosta los enlaza para hilar con ellos
justamente eso imposible de clausurar,
el agujero en el saber, que es condición
del lazo social, como lo que lo posibi-
lita y lo renueva, lo que permite alojar
lo más singular de cada uno en comunidad

María Alejandra Tapia Millán

ISBN: 978-628-01-1132-2



9 786280 111322



Ediciones Kaziyadu