

De la sed de autoridad a la inconsistencia del Otro: efectos sobre la política

*From the thirst for authority to the inconsistency of the Other:
Effects on politics*

Por María Paula Valderrama López¹

RESUMEN

En este artículo se piensa la relación de lo inconsciente y la política a partir de dos textos de Freud: “Psicología de las masas y análisis del yo” y “El malestar en la cultura” pues se considera que la cultura y la política tienen una estrecha relación. Con Freud se pretende desarrollar una noción de política que *no es sin* el Otro y mostrar cómo, a partir de un *cambio en la amarradura de la angustia*, que se evidencia con mayor claridad a partir del discurso del capitalismo, es necesario pensar con Lacan, una política que *no es sin* la inconsistencia del Otro.

Palabras Clave: Política, Otro, Angustia, Identificación, Discurso

ABSTRACT

This article considers the relationship between the unconscious and politics based on two texts by Freud “Mass Psychology and Analysis of the Self” and “Civilization and Its Discontents” as culture and politics are considered to have a close relationship.

The aim is to follow Freud’s works to develop a notion of politics that is not without the Other and to show how, from a change in the binding of anguish, which is more evident within the discourse of capitalism, it is necessary to think with Lacan, a politics that is not without the inconsistency of the Other.

Keywords: Politics, Other, Anguish, Identifications, Speech

¹Universidad Pontificia Bolivariana (UPB) Sede Medellín, Colombia. Magíster en Psicología y Salud Mental, Candidata a Doctora en Ciencias Sociales. UPB.

Universidad Pontificia Bolivariana, Docente Titular de la Facultad de Psicología. UPB. Investigadora: *Psicología, Sujeto, Sociedad y Trabajo*. UPB. Miembro de la Asociación Foro del Campo Lacaniano de Medellín, Colombia.
E-Mail maria.valderramalo@upb.edu.co

Pensar la relación entre lo inconsciente y la política nos lleva a considerar, por una parte, aquello inconsciente que está implicado en ella, y por otra, una definición de política que sea acorde al sujeto del inconsciente. Esta reflexión parte de las consideraciones que hizo Freud sobre la cultura pues se tiene la idea de una relación estrecha entre cultura y política en la medida en que han sido invenciones del hombre para contener y ejercer un orden que posibilite la convivencia humana.

Partir de esta idea implica aceptar la tesis de Freud que indica la existencia de una tendencia agresiva en el hombre que va dirigida al semejante, lo cual hace que la convivencia entre los seres humanos sea conflictiva y al mismo tiempo necesaria, razón suficiente para que sea una de las principales fuentes de sufrimiento. Su texto *El malestar en la cultura* publicado en 1930 sigue siendo una fuente obligada para reflexionar sobre la relación entre lo individual y lo colectivo, y especialmente, para determinar que lo inconsciente, lo que es propio de cada sujeto, ha llevado a un entendimiento de lo colectivo que implica sus mismos fundamentos, es decir, que es a partir de lo individual que surge la cultura como efecto de la necesidad del hombre de convivir con sus semejantes, pero a la vez, por la imposibilidad de un lazo social que no esté amenazado por esa tendencia agresiva que atenta contra él.

La cultura entonces está permeada por el desarrollo individual y, Freud, encuentra que en ella también opera el superyó como aquella instancia interna que controla no sólo el obrar sino el pensamiento del hombre, que le exige más en la medida en que logra una mayor nivel de virtud, derivando así, en un malestar subjetivo que también obtiene el valor de un logro cultural en cuanto que la tendencia agresiva que fuera dirigida al otro se contrapone hacia el propio yo. En esto Freud es muy fino: se refiere a que el vínculo del superyó con el yo es de retorno para aclarar que lo que está en el fondo de la severidad del superyó, no es tanto la que el sujeto supone en el semejante, sino que sustituye la agresión propia contra este. Freud da cuenta entonces de un mecanismo que no se le había ocurrido antes, la introyección:

La agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el yo propio. Ahí es recogida por una parte del yo, que se contrapone al resto como superyó y entonces, como "conciencia moral", está pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él. (Freud, *El malestar en la cultura*, 2004, pág. 119)

Si la cultura surge de las pulsiones, de los deseos, de lo más íntimo del sujeto que debe ser contenido porque se le impone lo real de la vida en colectividad, que estará siempre en riesgo de fracasar, surge la pregunta por la política. Si bien es conocido que los desarrollos culturales en algo tocan la política también es claro que no son lo mismo. Sin embargo, ¿no es la política una creación del hombre con una finalidad similar a la de la cultura, en la vía de contrarrestar sus pulsiones agresivas o ser un

medio para que las pulsiones libidinales encuentren sus metas, pero sobre todo para ordenar y controlar la convivencia entre los hombres, y en este caso, a través de la identificación a figuras que encarnan ideales de progreso y a las que se les atribuye una capacidad de transformación social? ¿qué es lo diferente que implica la política? Y por último ¿si es posible con Freud y Lacan vislumbrar que lo individual es lo colectivo, ¿cómo se podría explicar esto en la política?

Las posibles respuestas a estas preguntas abrirán vías para comprender qué de lo constitutivo del sujeto está puesto en juego en la política y aproximarse a alguna explicación sobre el papel de las pasiones en esta relación. Así mismo, es importante resaltar que su construcción se realiza en el campo del psicoanálisis y que se parte de una hipótesis para su desarrollo, a saber, que para el sujeto la percepción de su inconsistencia interior lo pone a merced del Otro, por lo tanto, una falla en el soporte de este Otro tiene efectos subjetivos a nivel de sus pasiones como la angustia, el miedo, el odio, entre otros.

De la inconsistencia interior a la necesidad del Otro

En su texto *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud se refiere a la inconsistencia interior del hombre al preguntarse sobre su necesidad de hacer lazo con el semejante, cuestiones que aborda a partir de las características de la masa, poniendo su atención en un elemento que considera fue dejado de lado por aquellos a quienes lee: el líder de la masa. Freud avanza en la reflexión y aborda la cuestión de la identificación que ordena la masa pues es a través de ella que el sujeto encuentra en un Otro los elementos que le confieren su conducción y, luego, la posibilidad de identificarse con sus semejantes. La identificación es abordada por Freud a partir de una instancia que denomina como *ideal del yo*, para dar cuenta de esas características que el yo quisiera poseer y que han sido tomadas por el sujeto del Otro que está constituido por sus figuras más representativas, abarcando entonces todas las restricciones que el yo debe obedecer. Así, es que se da el paso de la multitud a la masa, sólo en la medida en que los individuos que la componen hayan puesto a un mismo objeto en el lugar de su *ideal del yo*, lo cual tiene como consecuencia que se hayan identificado entre sí en su yo (*yo ideal*).

Este aspecto de las identificaciones que están en juego en la masa y que apuntan a ligazones afectivas duraderas explican en cierto sentido la falta de autonomía y de iniciativa en el individuo, y en la masa, la desinhibición de los afectos. Sin embargo, Freud puntualiza que estas ligazones que se crean entre semejantes se deben a la participación del líder en la masa y se sirve de la angustia que siente el niño cuando lo dejan sólo para explicar esta cuestión, resaltando que este encuentra el sosiego cuando aparece uno, no cualquiera, para referirse en primer lugar a la madre y luego otros familiares que le brindan una sensación de seguridad. Con este ejemplo que evoca, (Freud, 2004) pretende demostrar que en los seres humanos no

existe un instinto gregario sino que, la identificación con el semejante es una respuesta frente a la envidia, incipiente, que suscita el amor que el padre o el líder brinda al hermano o a sus semejantes y que en alianza con otro afecto que aparece tempranamente, los celos, quisiera mantener lejos a todo rival y expropiarlo de sus derechos, sin embargo, aparece una imposibilidad cuando se percata de que esta hostilidad puede perjudicarlo.

De esta manera el sujeto es forzado a identificarse con sus semejantes, pero surge allí una primera exigencia: la de la justicia, es decir, el trato igual para todos, o en otras palabras, un amor sin preferencias por parte del líder y una identificación entre semejantes que será más fuerte una vez se establece un amor similar hacia el mismo objeto. A partir de esto, Freud explica el sentimiento social sosteniendo que este descansa en el cambio de un sentimiento hostil en una ligazón afectiva, es decir, en una identificación, resaltando la exigencia de igualdad que vale para los individuos de la masa, excepto para el líder, afirmando lo siguiente:

Todos los individuos deben ser iguales entre sí, pero todos quieren ser gobernados por uno. Muchos iguales, que pueden identificarse entre sí, y un único superior a todos ellos: he ahí la situación que hallamos realizada en la masa capaz de sobrevivir. (Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, 2004, pág. 115)

Esta necesidad de un Otro que lo oriente y le dé certidumbres, es decir, que esté presente para el sujeto de una manera que le permita encontrar recursos para arreglárselas con la angustia, anticipa entonces que este afecto está en juego en la relación entre el sujeto y la política si se tiene presente que para Freud aquello que causaba angustia tenía un doble origen, especialmente cuando afirma: “En un individuo, la angustia será provocada por la magnitud del peligro o por la ausencia de los ligazones afectivas” (Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, 2004, pág. 92) para referirse por una parte, al pánico que se desata en las masas una vez la figura del líder falla y, para dar cuenta de lo que denomina como los recursos del hombre frente al peligro. Es claro que para Freud la angustia es una respuesta del sujeto ante un peligro frente al cual se siente sin recursos y, en el caso de la masa, especifica que el pánico se desata en el momento en el que se suspenden los lazos afectivos que eran regulados por el líder.

La sed de autoridad en el hombre

[...] Si el gran secreto del régimen monárquico y su principal interés consisten en engañar a los hombres, disfrazando bajo el hermoso nombre de religión al temor de que necesitan para mantenerlos en la servidumbre, de tal modo, que crean luchar por su salvación cuando pugnan por su esclavitud; y que lo más glorioso les parezca ser el dar la sangre y la vida por servir al orgullo de un tirano, ¿cómo es posible concebir nada semejante en un estado

libre, ni qué cosa más deplorable que propagar en él tales ideas, puesto que nada más contrario a la libertad general que cohibir con prejuicios o de cualquier otro modo el libre ejercicio de la razón individual? (Spinoza, 2007, pág. 281)

Leguil (Leguil, 1998) en su texto *Política del psicoanálisis y psicoanálisis de la política* afirma que es posible identificar en Freud una dimensión política que se manifiesta en un principio en la idea que la sociedad genera represión en el hombre para referirse básicamente a la represión sexual. Esta tesis la sostuvo durante muchos años y, en ella, es evidente que el acento estaba puesto en el papel que cumplía la cultura con su idea de progreso que implicaba un lugar privilegiado para el trabajo y, que según Freud, obstaculizaba las libertades sexuales. Más adelante, lo cual es realmente el punto que interesa, Freud se refiere a una identidad de causalidad entre lo que hace el inconsciente y la cultura para afirmar en el malestar en la cultura que ella no es la causa de que haya un sufrimiento por el hecho de la represión, sino que es por la pulsión que existe la cultura, es decir, que esta es la tentativa de los hombres para reprimir la pulsión. Esto, en palabras de Leguil: “es lo que hace que el camino político de Freud haya sido el de haber pasado de la cultura como causa a la cultura como síntoma” (Leguil, 1998, pág. 45).

La cultura entendida como síntoma del fracaso de los hombres por reprimir su pulsión y limitar que su goce pase por la destrucción del semejante, va en la vía de la inconsistencia interior al dejar en evidencia que la explotación misma que puede hacerse del prójimo es un goce. En el capítulo V del malestar, Freud afirma que, la cultura exige otros sacrificios aparte del de la satisfacción sexual e introduce una reflexión profunda sobre la naturaleza agresiva propia del ser humano, desvelando así su naturaleza hostil; y va más allá al afirmar que en consecuencia el prójimo es “...una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infringirle dolores, martirizarlo y asesinarlo” (Freud, *El malestar en la cultura*, 2004, pág. 108). Este Freud pesimista entendido como quién no pide lo imposible, indica que esta naturaleza agresiva se presupone también en el prójimo y el efecto es la perturbación de los vínculos, razón suficiente para que la cultura realice su gasto de energía, especialmente por la fuerza que ejercen las pasiones pulsionales sobre los intereses racionales que velan por mantener cohesionada a la comunidad de trabajo.

¿Acaso esto explica en algún sentido, el uso de las pasiones en la política desde su aparición?

Pues Freud precisa que la cultura debe poner límites a estas pulsiones agresivas y que, para lograrlo, es necesario buscar los medios para que sean exteriorizadas mediante formaciones psíquicas. De ahí la necesidad de utilizar métodos que permitan que estas pulsiones agresivas sean impulsadas hacia identificaciones y vínculos amorosos de meta inhibida, es decir, vínculos que no tengan como meta la vida sexual, cumpliéndose así esta limitación y también el mandamiento ideal de “*amar al*

prójimo como a sí mismo” que es necesario imponer culturalmente por la imposibilidad que representa al ir en contra del origen mismo de la naturaleza humana (Freud, *El malestar en la cultura*, 2004).

Freud señala que, a pesar de estos esfuerzos de la cultura, ni ella, ni la ley, alcanzan a eliminar las exteriorizaciones de estas pulsiones agresivas, así le sea permitido el derecho a ejercer violencia sobre los criminales con el fin de prevenirla. En este aspecto Freud es claro y anticipa uno de los elementos constitutivos del ser humano: siempre habrá un resto de esta naturaleza agresiva que no es posible de ser contenido por la cultura.

Aunque los esfuerzos que emprende la cultura siempre serán necesarios, Freud señala que, la condición de oponente en la que se ve al prójimo no es similar a la de enemigo, pues el semejante sólo deviene tal cuando la violencia “se toma como pretexto y se hace abuso de ella” (Freud, *El malestar en la cultura*, 2004, pág. 109). Para dar cuenta de esto, hace referencia a los comunistas, de quienes afirma que creen haber encontrado el camino para la redención del mal al considerar que el ser humano es bueno por naturaleza y es benévolo con su prójimo, pero la institución de la propiedad privada fue la causante de que su naturaleza humana se viera corrompida.

El análisis que hace Freud es interesante porque en él no asume una posición política partidista sino que, se propone discernir la premisa psicológica que se encuentra en las bases del comunismo que consideraba que la posesión de bienes privados le confería poder al individuo y esto lo tentaba a maltratar a sus semejantes; así, los desposeídos buscarían revelarse contra sus opresores que son sus enemigos y, en esa medida, la desaparición de los bienes privados y la búsqueda de la igualdad entre los seres humanos, llevaría desde el punto de vista de los comunistas a una convivencia pacífica.

Desde esta posición es que Freud piensa al comunismo como una “*vana ilusión*” pues si se cancela la propiedad privada se estaría eliminando uno de los instrumentos más poderosos por medio del cual el ser humano ejerce su agresión, pero no el más poderoso, pues la agresión está en el trasfondo de todos los vínculos de amor entre los seres humanos y, estuvo presente también, en épocas donde aún no existía la propiedad privada. También advierte sobre la desigualdad y las injusticias propias de la naturaleza, es decir, aquellas que no dependen del sujeto ni del Otro y, que es importante diferenciar, porque son puestas en el centro de las promesas de los políticos como aquello a lo que se debe apuntar a través de los ideales sociales de igualdad y justicia.

Desde luego, esto no quiere decir que Freud considere que el sistema capitalista que comenzaba a vislumbrarse en la época fuera la alternativa, en esto continúa con una posición clara: analizar desde una premisa subjetiva estos fenómenos de masa y evitar que su discernimiento se viera influenciado por posiciones partidistas, esto queda claro también al final del capítulo V del *Malestar en la cultura* en el que afirma que hasta el momento se ha dedicado a mostrar las raíces de imperfección de la cultu-

ra que justifica en alguna medida el malestar que produce en los hombres y que algunos se conviertan en sus enemigos. Sin embargo, advierte que se avecina el peligro de un nuevo estado que se podría denominar “*miseria psicológica de las masas*” y que define como un peligro que “amenaza sobre todo donde la ligazón social se establece principalmente por identificación recíproca entre los participantes, al par que individualidades conductoras no alcanzan la significación que les correspondería en la formación de la masa” (Freud, *El malestar en la cultura*, 2004, pág. 112).

Entonces, si bien se puede afirmar que la cultura es necesaria, también lo es decir que siempre habrá un resto de goce que no puede ser ordenado por ella, lo que a nivel subjetivo implica una posición del sujeto, del uno por uno ante este real que tiene unas implicaciones en lo colectivo y estrecha la relación entre cultura y política. En este punto vuelve a tomar importancia la tesis de Freud con la cual atribuye a una inconsistencia interior en el individuo una “*sed de autoridad*”, es decir, la necesidad de confiarle a una estructura social que puede ser el Estado, la capacidad de regular sus pasiones más íntimas a través de una autoridad a la que le es permitida el abuso de poder, de las injusticias y las desigualdades en nombre de los ideales sociales que desde su punto de vista fallan al reposar en una proyección hacia algo que es exterior al sujeto y que tiene la consistencia que le falta a este.

Se entiende entonces que el único progreso posible para los hombres, tal como lo indica Freud, es el de confiar su goce a una estructura colectiva que no opera como garantía de justicia, sino a la que le es permitida ejercer dicha injusticia, entendiéndose así, la realización de un goce, que como tal es individual, pero que pasa por una estructura colectiva que borra al sujeto, pues no hay en ella, en el acto colectivo, una posición ética posible, pues ésta se juega del lado de lo singular. Es quizá por esta misma razón que puede afirmarse que Freud era un pesimista, en el sentido en que identifica esa búsqueda sin esperanza en el hombre y que lleva más lejos cuando propone como ideal el no tener necesidad del padre.

Esta necesidad de un Otro consistente, de un padre para Freud, está dada por los pocos recursos racionales con los que cuenta el hombre para poner freno a su pulsión de agresividad, siendo entonces lo ideal, que el hombre “aprenda a renunciar al padre” lo que significaría verdaderamente una posición de desesperanza, en el sentido de no esperar nada del Otro que no pueda ser procurado por el sujeto mismo y que es clara cuando Freud asigna una nueva misión a los psicoanalistas, una misión política: “la de acostumbrar a los hombres a vivir sin ilusiones” (Leguil, 1998, pág. 49).

Es interesante esta cita porque permite vislumbrar la inquietud política del psicoanalista y porque permite cuestionarse sobre la política misma, especialmente como se da en nuestros días, ¿no es acaso la misión del psicoanalista contrariar a la del político? pues es claro que su misión, la del político, así no sea la que reconoce abiertamente, es precisamente valerse de esa esperanza de los hombres y para esto es necesario sostener las ilusiones y

los ideales sociales bajo la promesa de un progreso posible, de un mundo mejor bajo una promesa de felicidad. Lo importante de retener de esta misión que Freud asigna al psicoanálisis de abandonar su ideal de justicia, lo afirma Leguil en esta cita:

Ahora bien, la única manera de leer a Freud es que si él asigna al psicoanálisis la meta de abandonar el ideal de justicia es para hacer de la justicia no un ideal sino una certeza, la causa del deseo [...] No es suprimir los ideales que la sociedad nos presenta como valores, sino que es hacer de esos ideales, no ideas, sino puntos de realidad [...]. (Leguil, 1998, pág. 8)

En Freud tenemos entonces una idea de lo político que no es independiente de la relación del sujeto con el Otro lo cual está ligado también a su teoría sobre la angustia, cómo ese afecto responde en una doble vía: donde el Otro falta y a una situación de peligro frente a la cual el sujeto no tiene recursos para responder. Sin embargo, llama la atención el abordaje que realiza Colette Soler sobre el miedo, donde retoma las situaciones de peligro en las que puede verse el sujeto, que provienen del exterior y en las cuáles el recurso más primario es la huida, pero también, se refiere al peligro interno que es otra cosa, y que con Freud puede decirse que corresponde a la “intensidad de la excitación pulsional o de los deseos de los que no hay medio de huir, y que a menudo no pueden satisfacerse sin provocar represalias inevitables en la realidad, y que no se podrá evitar” (Soler, 2016, pág. 15). Así, afirma que los miedos son múltiples: hay primero el miedo de sí que tiene que ver con lo imposible de contener, miedo a los otros cuando estos representan un peligro, luego está lo que inspira el Otro y por último, el miedo de lo real de la naturaleza que bien puede remitirse al Otro.

El abordaje de este Otro que realiza Lacan en su seminario sobre *La Angustia* es retomado por Soler para indicar que el miedo referido a lo que inspira el Otro convoca por tanto al Otro del lenguaje que precede al sujeto pero que es también constituyente del sujeto mismo; así no es posible pensar los dos tipos de peligro a los que se refería Freud, al indicar que uno provenía del exterior y el otro venía del interior, lo que permite pensar que el miedo de sí y miedo del Otro ya no están en oposición binaria si se parte de la idea de Lacan de sustituir la tópica dentro/fuera por dos figuras topológicas que son la *banda de Moebius* y el *cross cap* que: “de alguna manera subvierten las relaciones anverso/inverso, dentro/fuera” (Soler, 2016, pág. 16), es decir, que en realidad son dos los estratos del miedo: la angustia ante el Otro y la angustia por la ausencia del Otro.

Esta angustia ante el Otro y la que surge por la ausencia del Otro corresponden también al abordaje que de ella hizo Lacan donde surge la idea que la angustia responde a lo desconocido del deseo y al goce del Otro que apuntan al sujeto como objeto. Partiendo de que no corresponden a oposiciones binarias, es necesario identificar una angustia ante la inminencia de un goce que viene del Otro y que es enigmático para el sujeto y de una angustia que surge

ante el desamparo de un real contra el que no se puede luchar y que corresponde por un lado a un real que es estructural: “se debe a que el lenguaje del Otro que habla, lo simbólico, está agujereado, *trou*-mático escribió Lacan” (Soler, 2016, pág. 20) y a un real que es sin el Otro. El término *trou*-mático de Lacan es utilizado por la homofonía de “*trauma*” y “*trou*” que en francés significa agujero.

De la inconsistencia interior a la inconsistencia del Otro

Puede verse entonces que con Lacan se da un giro a la tesis que se desarrolla con Freud de la inconsistencia interior del hombre para señalar que en realidad lo que genera angustia en el sujeto no es tanto saberse en falta, sino la inconsistencia del Otro. Sin embargo, esa misma falla estructural del Otro que no siempre puede dar respuesta al sujeto, pues él mismo está en falta, se ve con más dificultades a partir de las fallas que produce el discurso capitalista en su soporte, lo cual tiene efectos al nivel de las pasiones humanas. Un término que es tomado de Colette Soler y que sustenta la tesis de la que parte este escrito es que con el discurso capitalista se da un “*cambio en el anclaje de la angustia*” que puede explicarse a través del abordaje que realiza Lacan en su seminario sobre *La Angustia* en el que afirma que, a diferencia de lo que pensaba Freud sobre esta, la angustia no es sin objeto, lo que marca un cambio en el anclaje de este afecto que a partir de la localización de este objeto denominado *objeto a* implica la caída de un Otro consistente: “En otras palabras, si tuviera que dar la fórmula del cambio de anclaje, diría a partir del seminario de la *Angustia*: la angustia no es sin objeto, pero es sin el Otro. Esto va a introducir el examen de las declinaciones de la angustia en función de los discursos” (Soler, *Declinaciones de la Angustia*, 2001, pág. 49).

El discurso del capitalismo es un término ambiguo por el uso que de él han hecho distintas disciplinas para referirse principalmente al sistema económico que domina nuestro tiempo, sin embargo, es preciso aclarar que este término que fue utilizado pocas veces por Lacan tiene un significado distinto al que le han atribuido estas disciplinas y sólo es posible comprenderlo a partir del concepto de discurso que introduce en 1970.

El discurso en Lacan viene a nombrar de manera más compleja la noción de cultura que introdujo Freud para referirse a lo que hace vínculo y regula la pulsión, siempre pulsión de muerte, es lo que en primer lugar toma el nombre de goce para referirse a una satisfacción pulsional que objeta a la cultura y al lazo social. En consecuencia, en Lacan esta noción da cuenta de la forma en que se regula el goce en una sociedad, es decir, de cómo se plantea desde el discurso, una convivencia de los goces individuales, disidentes por definición.

Ahora bien, si Freud planteó un modelo que da cuenta de la función reguladora de la cultura, Lacan problematiza la noción e introduce cuatro discursos, es decir, cuatro modos de lazo social y de articular la subjetividad: el del

amo, el de la histérica, el de la universidad y el analítico. Cuatro modos particulares de lazo que conciernen tanto lo particular de la relación del sujeto con su goce, como la relación entre semejantes, lo que implica renunciadas a la satisfacción.

Cuatro modos de lazo social, pero al mismo tiempo, cuatro modos de lo imposible: gobernar, hacer desear, educar y psicoanalizar. Sin embargo, estos cuatro no son suficientes para dar cuenta del lazo social contemporáneo, y, en el año 1972, Lacan propone un quinto discurso, el del capitalismo, cuya característica es que es un modo de organización social que deshace los lazos, dejando al sujeto a merced de su goce. Es decir, que la angustia producida por la ausencia del Otro es correlativa a la emergencia del *objeto a* en la tesis de Lacan pero lo que es fundamental señalar es el tratamiento que de este objeto hace el discurso capitalista ya que no es como objeto causa del deseo sino que este objeto se introduce como el objeto de la codicia, de la rivalidad, de los celos, etc., que siempre pone en tensión la relación del sujeto con sus semejantes. En palabras de Colette Soler:

[...] el psicoanálisis puede servir de contrapeso al malestar, e incluso como salida del discurso capitalista. Lo entiendo así: la civilización produce el objeto para su uso alienante; en cambio, el psicoanálisis, en su manejo del objeto-falta, restituye al objeto su función separadora” (Soler, *Pérdidas y Beneficios*, 2016, pág. 117).

Es este pues el objeto que produce un cambio en el anclaje de la angustia y que permite comprender la expresión “*inconsistencia del Otro*” para dar cuenta, a partir de la caída del Otro, de la caída de Dios y de los grandes metarrelatos que le daban una consistencia simbólica. Con el psicoanálisis, es posible apreciar que el *objeto a* toma una función alienante en el discurso capitalista que tiene efectos sobre la angustia y, para el caso que interesa, sobre la política, en la medida en que como bien lo afirma Lacan en *Radiofonía* por efecto de la angustia puede darse el acenso al cenit social del objeto *a*, es decir, que se ubique en la cumbre como causa del debilitamiento de las identificaciones, generando mayor desconfianza a falta de un Otro que en épocas anteriores ordenaba, dirigía y generaba certezas en la medida en que se sabía qué se podía esperar de él.

En la política actual este cambio de anclaje explica el acenso al poder de los impotentes, alimentando el desamparo en los sujetos que anhelan el establecimiento de órdenes de hierro en una tentativa de orientación dentro de su extravío, lo que, en otras palabras, podría decirse como el retorno del nombre del padre en lo real que, en la política, muestra su cara con el resurgimiento de los fundamentalismos y las dictaduras de derecha e izquierda que vemos ascender en los tiempos recientes.

Lacan también se interesa en el miedo al abordar la angustia como síntoma, específicamente para explicar la fobia y, así, puede verse cómo al igual que Freud, se sirve de la clínica para pensar lo social y, en este caso, la política, al referirse a la eficacia de la fobia. En su seminario

De un Otro al otro afirma:

Si hay una expresión que sirve en el vocabulario político, y no sin razón, para unir el poder y el saber, es la que se lanzó en un punto del mundo al que ya aludí hace poco a propósito del lenguaje, el tigre de papel. ¿Qué hay más tigre de papel que una fobia? La fobia de un niño cae muy a menudo sobre tigres que están en su álbum, tigres realmente de papel. Solo que si a los políticos les cuesta tanto persuadir a las multitudes de poner en su lugar a los tigres de papel, aquí debe darse la indicación exactamente inversa. Se necesita otorgar toda su importancia al hecho de que para colmar una cuestión que no se resuelve en el nivel de su angustia intolerable, el único recurso del sujeto es fomentarse el temor a un tigre de papel. (Lacan, 1969/2008, pág. 294)

Esta expresión que toma Lacan había sido usada por el presidente Mao tse tung en los años sesenta para referirse al imperialismo norteamericano y señalar que se trataba de un “*tigre de papel*” que sólo en apariencia producía una amenaza pero que, en realidad, era inofensivo con el fin de incitar a las masas que estaban bajo la dirección del partido comunista a combatir sin temor. El tigre de papel es entonces el paradigma del significante para dar miedo, tal como lo afirma Colette Soler, al señalar que este es más efectivo en cuanto no hayan más tigres a su alrededor, lo que permite comprender por qué algunas figuras políticas se valen de ellos para amenazar a la ciudadanía a través de la creación de un enemigo común que produce miedo como lo son los inmigrantes, la instauración de ciertas ideologías políticas y de género que actualmente cobran fuerza, sólo por tomar algunos ejemplos de las recientes contiendas políticas en las cuáles unas figuras construyen sus propios tigres de papel y otros luchan para que la multitud no les tenga temor.

Un asunto que es resaltado por Colette Soler del análisis que hace Lacan, da cuenta de que este tigre no es real pero tampoco es un tigre imaginario lo que no es tan evidente, pues este tigre de papel crea una imagen que puede ser vista o que puede ser una imagen lingüística, es decir, una metáfora:

[...] pero en este punto Lacan es categórico, el tigre de papel, como el caballo de Hans, es un peligro pasado al registro del significante. Él emplea a veces la expresión “pasado al Otro” y también “pasado a lo simbólico” (Soler, *Advenimiento de lo real. De la angustia al síntoma*, 2016, pág. 73).

Entonces, volver al síntoma fóbico permite comprender un mecanismo que es efectivo también en la política y que en la vía de lo que se ha planteado, nos remite a la respuesta del sujeto frente a la angustia que le suscita la presencia o ausencia del Otro, siendo válido afirmar que con el discurso del capitalismo que genera cambios en la coyuntura del Otro, lo que propicia que haya más angustia, serán más frecuentes los tigres de papel que se edifican como una defensa a través del miedo pues este

permite vislumbrar algunas coordenadas frente a lo que se hace enigma.

Para concluir, será importante retomar la afirmación de Lacan de “lo singular es lo colectivo” pues así como esto puede verse en lo que toca a la cultura lo es también para la política entendida como una creación necesaria de la civilización; necesaria porque si bien se sostiene en vanas ilusiones esto no significa que no se deba luchar por los ideales sociales que se propone, más bien, vale decir, que la aproximación que el psicoanálisis permite nos advierte de los efectos nocivos de convertirlos en ideas que reposan en identificaciones que sostienen ideologías, las cuales no se diferencian mucho de la religión y, abre vías para pensar una relación con estos ideales sociales a partir de una certeza que se alcanza una vez se ha reconocido que aquello más íntimo en cada uno no da cuenta de un ideal.

BIBLIOGRAFÍA

- Freud, S. (2004). “El malestar en la cultura”. En *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2004). “Psicología de las masas y análisis del yo”. En *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2004). “Más allá del principio del placer”. En *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (1969/2008). *El Seminario Libro 16. De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós.
- Leguil, F. (1998). La inquietud política del Psicoanálisis. En F. Leguil, *Política del psicoanálisis y Psicoanálisis de la política* (págs. 33-60). Medellín, Antioquia, Colombia: Universidad de Antioquia.
- Soler, C. (2001). *Declinaciones de la Angustia*. Bogotá D.C, Colombia: Gloria Gómez.
- Soler, C. (2016). *Advenimiento de los real. De la angustia al síntoma*. Madrid: Federación de foros del campo lacaniano.
- Soler, C. (2016). Pérdidas y Beneficios. En C. Soler, *Incidencias políticas del psicoanálisis/1* (págs. 103-118). Barcelona: Ediciones del Centro de Investigación Psicoanálisis & Sociedad.
- Spinoza, B. (2007). Prefacio Tratado Teológico-Político. En B. Spinoza, *Tratado Teológico-Político* (págs. 279-286). Mexico D:F: Porrúa.