

In-dependencia: mutaciones del superyó en la clínica contemporánea

In-dependence: mutations of the superego in contemporary clinical practice

Por María Carla Pradoⁱ

RESUMEN

Este trabajo se propone interrogar las transformaciones del superyó en la actualidad como efecto de condiciones de producción de subjetividad que afectan la representación de la otredad. Se argumenta de qué manera un *ideal de autonomía* que desestima la dependencia y niega la responsabilidad intrínseca al sufrimiento del otro se instala como signo de la sociedad contemporánea. Bajo la premisa freudiana de la dependencia como fuente del sentimiento de culpa este ensayo pretende mostrar cómo la pretensión de in-dependencia coincide con una moral del *yo placer purificado*, que socava la culpa y la responsabilidad subjetiva; al tiempo que conduce a un trastocamiento tanto de la *compasión* como de la *trascendencia* como horizonte común. Asimismo, analizar los ideales que comandan al yo neoliberal se ofrece como una vía de lectura para los modos de padecimiento subjetivo que enfrenta la clínica psicoanalítica en el presente, destacándose los sentimientos de soledad e impotencia.

Palabras clave: Superyó, Autonomía, Dependencia, Transparencia.

ABSTRACT

This work aims to question the transformations of the superego today as an effect of conditions of production of subjectivity that affect the representation of otherness. It argues that an ideal of autonomy -ne that disregards dependency and denies the intrinsic responsibility toward the suffering of the other -as become emblematic of contemporary society. Drawing on the Freudian premise that dependency is a source of guilt, this essay seeks to demonstrate how the claim to independence aligns with a morality of a purified pleasure-ego, which undermines both guilt and subjective responsibility. Simultaneously, it leads to a distortion of compassion and transcendence as shared ethical horizons. Furthermore, the analysis of the ideals that govern the neoliberal ego is proposed as a framework for understanding the modes of subjective suffering that psychoanalytic clinical practice faces today, with particular emphasis on experiences of loneliness and powerlessness.

Keywords: Superego, Autonomy, Dependence, Transparency.

ⁱUniversidad Nacional de Rosario (UNR). Facultad de Psicología. Psicóloga y Magíster en Clínica Psicoanalítica con Niños y Niñas, UNR. Universidad Nacional de Rosario (UNR). Docente de la cátedra Historia de la Psicología. Facultad de Psicología, UNR. Autora de artículos publicados en revistas académicas. Rosario, Santa Fe. Argentina. E-mail carlaprado4@hotmail.com

Introducción

Este ensayo pretende una reflexión acerca de las transformaciones que caracterizan lo que Byung Chul Han (2015) definió como *Sociedad de la transparencia*, para interrogar particularmente como se ve afectada la representación de la otredad; mutaciones que desde una perspectiva psicoanalítica y con apoyo en la metapsicología freudiana podemos reconducir a alteraciones en aspectos del superyó tales como la conciencia moral, el sentimiento de culpa, la necesidad de castigo, y la capacidad de compasión.

En esta dirección, situaremos las coordenadas que permitan definir al sujeto ético (Bleichmar, 2016a, 2016b) –o también la ética como atravesamiento del sujeto– para dilucidar qué representación del otro prevalece en las actuales condiciones de producción de subjetividad¹. Este será el punto de partida desde el cual avanzaremos hacia la caracterización de un *ideal de autonomía* cuyo reverso es una amplificación del desvalimiento y la soledad.

Este trabajo se asienta en el cruce en que el psicoanálisis –campo de pertenencia de la autora y lugar de enunciación– se encuentra y dialoga con otros discursos de las ciencias sociales –precisamente, de la sociología y filosofía– en tanto intersecciones necesarias al momento de indagar problemáticas que concebimos como multidimensionales.

Partimos de considerar los caminos por los que en las actuales condiciones sociohistóricas la autonomía logra imponerse como ideal, produciendo un tipo de sujeto particular. Nos referimos a la propuesta de *valerse por sí mismo*, o *no depender de nadie* que vemos expandirse a gran velocidad; desde nuevas formas de vínculos amorosos hasta el “emprendedor” como modelo de negocios. Identificamos allí una apología de la “autoestima” que subestima el valor del reconocimiento ajeno. Por otra parte, desde lo que llamamos clínica psicoanalítica –una lectura de los efectos de una práctica sostenida en la teoría y la ética del psicoanálisis– entrevemos un *desvanecimiento de la ética* como efecto de las actuales condiciones de producción de subjetividad.

Ahora bien, quizá fuimos demasiado lejos en exponer nuestras hipótesis y sospechas y sea necesario antes delimitar más claramente de qué se trata la autonomía que referimos y que pretendemos poner en cuestión.

Metamorfosis del concepto de autonomía, su deslizamiento individualista

Para adentrarnos en estas indagaciones, hemos de realizar un necesario rodeo por discursos que sostienen una relación de vecindad –a veces solidaria, a veces reñida– con el psicoanálisis. El diálogo con la sociología y la filosofía tiene así el valor de prevenirnos de los equívocos y el estrechamiento conceptual que afecta a cualquier soliloquio. Por otra parte, echar mano de nociones vastamente trabajadas por otros autores nos ofrece un *atajo* aportando a la vez profundidad a nuestras reflexiones ulteriores.

En este sentido tomaremos la hipótesis de Daniel Feierstein (2008), quien sitúa una *transformación* del concepto de autonomía –en el cual la Psicología como ciencia, campo de investigación y herramienta de intervención tuvo una influencia no menor– que se produjo a mediados del siglo XX: “Con la hegemonía de la lógica del mercado, el concepto de autonomía comienza a ser entendido ya no como “darse a sí mismo la ley” en función del bien común, sino como una realización incondicionada del propio deseo” (p.135). Se produce entonces un deslizamiento de lo colectivo a lo individual y la *autonomía* nombra a aquel sujeto que procura despojarse de las ataduras al Otro, que privilegia sus necesidades y deseos, y –aquí el punto fundamental– subestima la responsabilidad intrínseca al sufrimiento del otro semejante. En este sentido, nos dice el autor, la autonomía estrecha sus lazos con la noción de *autenticidad*.

Desde sus orígenes griegos, la autonomía (αὐτο = *auto*, sí mismo; νόμος = *nómos*, ley) sobreentiende que es el pueblo quien crea la ley por la que los hombres se gobiernan a sí mismos, es decir que “apunta a la institución de la sociedad por la sociedad misma” (Castoriadis, 2006, p.322). La *autonomía* implica incorporar esa norma, a la que se le presta acuerdo por el solo hecho de vivir en esa comunidad. Castoriadis advierte la mutación, no carente de consecuencias, que se produce en el nivel de la implicación política con el paso de la democracia ateniense a la democracia representativa de los gobiernos modernos, en tanto el espacio de deliberación “pierde su importancia y su significación en la medida en que los ciudadanos son pasivizados con respecto a la cosa pública” (p.351). Esto incluso lo lleva a afirmar que la democracia representativa es la negación de la democracia (p.352).

Esta tendencia a la desimplicación se profundiza en la actualidad y se evidencia en el trastocamiento de la concepción de autonomía que advertíamos junto a Feierstein. Actualmente se postula un ordenamiento social en que la ley parece crearse por cuenta propia, de modo que la justicia es autoadministrada. Por lo tanto, el valor moral de los actos se desprende de la capacidad de alinearse lo más estrictamente posible con la propia ley; esto es, ser *auténtico*. “La autonomía se disuelve, de este modo, en una defensa a ultranza de lo propio” (Feierstein, 2008, p.137) y con ella –este es el objeto de nuestro interés y preocupación– amenaza disolverse el lazo de dependencia que anuda al sujeto con el otro.

¿Qué nombra esa “autenticidad” que vigila con severidad cualquier deslizamiento del “sí mismo”, cualquier modulación o renuncia en favor del semejante? De la autonomía fuimos conducidos a la autenticidad, y será preciso a continuación desplegar esta noción para vislumbrar sus alcances.

La autenticidad como norma: exigencia de transparencia

A contramano de las exigencias de la época Anne Dufourmantelle (2019) se pregunta *cómo (no) volverse uno mismo*, cómo eludir las recetas para la felicidad, las cuales coinciden todas en la promesa de una gratificación sin límites. Esta analista se cuestiona

¿qué significa, en realidad, “volverse uno mismo”? ¿Acaso nuestra persona no es lo suficientemente estorbosa para que aún busquemos un idilio secreto con aquel personaje ficticio que nos empeñamos en conocer? O quizá esta búsqueda sea solo una variante del “¿Me quieres?”. A falta de existir suficientemente para otro, tendremos que darnos nuestro propio reconocimiento. (p.59)

En este ensayo Dufourmantelle nos ofrece la agudeza habitual de sus observaciones, y sugiere que la ponderación de la autenticidad sería un *consuelo* frente a la agotadora búsqueda de reconocimiento del Otro. Lacan (2014) señala claramente que “el deseo del hombre encuentra su sentido en el deseo del otro porque su primer objeto es ser reconocido por el otro” (p.259). El reconocimiento del Otro orienta el deseo y si por nuestra parte coincidimos en emplazar como estructural el *deseo como deseo del Otro*, esto nos permite descubrir en el “amor a sí mismo” –que conlleva una defensa a ultranza de la autenticidad– un rodeo para sortear la angustia que se desprende de esa dependencia.

Sin embargo, este señalamiento no vuelve superfluo que sea este –y no otro– el rodeo elegido. Esto es, que cada vez con mayor frecuencia sea una pretensión desembarazarse del otro –y del Otro– y basar la existencia en un romance consigo mismo; un rodeo demasiado efímero por otro lado, que termina por dejar al sujeto en una asfixiante cercanía con los aspectos más destructivos su interioridad.

Asimismo, nos interesa señalar que este subterfugio, por sobre otros, es favorecido y avalado por un conjunto de representaciones sociales cuyo asentimiento se presenta para el sujeto como criterio de pertenencia cultural. Si como afirma Byun Chul Han (2015) vivimos en un “panóptico digital”, la autenticidad se revela como una estrategia neoliberal de producción. Desde esta perspectiva “ser uno mismo” traduce el mandato de producirse permanentemente como *empresario de sí mismo* para ofrecerse como objeto estético y objeto de mercado. Lograr la *mejor versión de sí* suele ser la llave de entrada a un perfeccionamiento personal sin fin, en el que el sujeto, preso de la fantasía de ganarlo todo, se sumerge en la desvalorización y el menoscabo narcisista.

La autenticidad emerge, por otra parte, como la estrategia que garantiza que todo aquello contenido en lo humano sea convertido en información y comunicación, para volverse *transparente* (p.14). Nos interesa particularmente el concepto de ‘transparencia’ ya que una exigencia de este tipo conlleva la anulación de lo invisible o no visible –es decir, lo otro, lo extraño, lo ajeno– o cuanto menos imaginarlo: si todo *está a la vista* entonces es

posible iluminar los recovecos oscuros del otro, conocer sus opacidades y aplanar sus diferencias.

Desde el psicoanálisis no podemos dejar de entrever aquí una operación de rechazo del descubrimiento freudiano: el inconsciente. Si éste es “aquella parte del discurso concreto en cuanto transindividual que falta a la disposición del sujeto para reestablecer la continuidad de su discurso conciente” (Lacan, 2014, p.251) la emergencia de esta interioridad desconocida pone en cuestión los límites de lo inteligible y, en última instancia, los bordes en los que el sujeto asegura su sí mismo.

Retomando la vía de nuestro análisis, Han (2015) subraya que la interioridad obstaculiza y enlentece la comunicación, de modo que se vuelve una exigencia *volverla hacia afuera* como un guante “en pos de la diferencia o de la diversidad comunicable o consumible” (p.15). Esta observación nos permite circunscribir el asunto en su justo alcance ya que, si estamos de acuerdo con el filósofo, no se trata de una época que *castiga* ciertas diferencias –al modo del racismo o la xenofobia– sino que exige que sean *declaradas*. Y esta transparencia opera con un carácter moral.

Dejamos entrever aquí una conjetura que se inmiscuye en este trabajo: si Freud nos permite comprender una ‘conciencia de culpa’ forzosamente anudada a la ‘necesidad de castigo’, nos encontramos actualmente con sujetos para los cuales, en cambio, parecería que la revelación por sí sola implica ya la exculpación. Al modo de una confesión laica, declarar las intenciones o lo inmoral del acto ya cometido bastaría para eximir al sujeto de cualquier clase de penitencia o resarcimiento. Esta expectativa es consustancial a la localización de la *sinceridad* como valor supremo, al punto de operar por sí sola para excusar al sujeto frente a aquellas de sus acciones que pudieran dañar a otro o transgredir la ley compartida². Lo que resulta paradójico y pone en tensión nuestros modelos teóricos es que no se trata de una operación de renegación –como la que solemos adscribir a la perversión– sino de una particular moral de época que privilegia la sinceridad por sobre el sentimiento de culpa, al menos tal como lo concibe el psicoanálisis en su formulación clásica³.

Ahora bien, si el horizonte es la máxima autenticidad y transparencia, ¿cuáles son las referencias que balizan esa búsqueda?, ¿Con qué ideales se mide el yo neoliberal?, si se rechaza la ‘búsqueda de aceptación externa’ para defender en su lugar a la autoaceptación entendida como marca de autenticidad, ¿en qué se asegura el valor del yo, ¿cuáles son sus garantes de su (auto) reconocimiento? En este punto precisamente la propuesta del neoliberalismo se desintegra, evidenciando la fragilidad en la que hunde al yo.

A propósito de “ser uno mismo” podríamos adentrarnos en una larga disquisición respecto del ser, lo propio y el lugar que le cabe al otro allí⁴. En verdad, el problema del reconocimiento se enclava en el corazón mismo de la pregunta por lo identitario, y desde una perspectiva psicoanalítica más bien hallamos un yo que se autorreconoce en el mismo movimiento en que reconoce al otro (Prado, 2021). Tal como advierte Aulagnier (2005 [1986])

el advenimiento del yo coincide con el reconocimiento de un otro diferente de sí; es ese reconocimiento lo que le permite a su vez autorreconocerse como instancia separada. Ahora bien, nunca el yo logra emanciparse del otro: es éste quien provee los materiales con los que el yo articula su entramado representacional e identificatorio. En consecuencia, un sujeto que se proponga desamarrado de estas referencias naufraga en la más absoluta orfandad. El yo “no puede auto-asirse, autopersuadirse, auto-investirse, a no ser que se sitúe en parámetros relacionales” (Aulagnier, 2014 [1975], p. 466).

Como vimos, la autonomía y la autenticidad como ideales neoliberales entrañan una soledad que al tiempo que materializa la ilusión de prescindir de la dependencia al otro, arroja al sujeto a una búsqueda interminable e infructuosa de referencias que sirvan de apoyo al yo. Pero aún más, propone una supresión de la alteridad que socava el vínculo social, y que da lugar a un ejercicio de la moral que privilegia la *sincera confesión* por sobre la responsabilidad como implicación con el sufrimiento del otro. Sostenemos que esto comporta una transformación del sentimiento de culpa tal como fue formulado por Freud en los albores del siglo veinte, y sobre esta mutación nos detendremos en nuestro próximo apartado.

Superyó y amor.

Deslocalización del sentimiento de culpa

En ocasiones la práctica del psicoanálisis nos encuentra en la actualidad con sujetos que presentan una profunda sensibilidad ante el propio sufrimiento, al tiempo que parecen subestimar el dolor de otras personas, cercanas o desconocidas. Todavía más, se muestran indiferentes aun cuando ese dolor es consecuencia de su propia actuación. El sentimiento de culpa vacila, y en lugar de angustia de la conciencia moral vemos emerger más bien sentimientos de *impotencia*. Al mismo tiempo –aunque pueda representar una digresión– cabe señalar la coincidencia de esta situación con una intensificación de los sentimientos de soledad, para deslizarse una conjetura: sin los enlaces amorosos al otro, la diferencia –aquello inasimilable al yo– resulta una amenaza.

En *El malestar en la cultura* [1930] Freud realiza un análisis en profundidad del superyó, delimitando su conformación y funcionamiento. Tras su lectura –y en una comparación con *El yo y el ello* [1920], escrito anteriormente– podemos inferir que si bien el yo sufre su vasallaje al superyó y recibe de éste las más duras críticas, al mismo tiempo éste le ofrece un salvoconducto frente a la exigencia implacable del ello, que reclama satisfacciones inmediatas y continuas.

Esta es la perspectiva que desarrolla Jaime Fernández Miranda (2019) en un lúcido ensayo titulado *El Uno y el otro. Acerca del malestar en la cultura contemporánea*, donde explica precisamente cómo la insignificancia narcisista se deriva de un superyó desanudado de la dimensión amorosa que está –junto al temor al castigo– en el origen del sentimiento de culpa. Si seguimos esta orientación,

encontramos que el sentimiento de culpa y la renuncia pulsional que es su efecto se constituyen a partir de “cierta experiencia del otro que llamamos amor” (p.71) que lleva las huellas del temor a la pérdida del amor parental y es consustancial a la *compasión*, como angustia frente al dolor del otro.

En consecuencia, las mutaciones en dimensiones del superyó como la conciencia moral y el sentimiento de culpa, que advertimos en la actualidad, darían cuenta de transformaciones en esa *experiencia amorosa del otro* que permite reconocerlo como semejante, sin eludir su alteridad⁵. Al respecto, recuperamos las palabras de Freud (2022), quien en *El malestar en la cultura* [1930] afirma que:

Librado a la espontaneidad de su sentir, el hombre no habría seguido este camino [el de la renuncia]; por lo tanto, ha de tener un motivo para someterse a ese influjo ajeno. Se lo descubre fácilmente en su desvalimiento y dependencia de otros; su mejor designación sería: angustia frente a la pérdida de amor. (p.120)

Es decir que sin el desvalimiento y la dependencia, faltan los motivos para la instauración del sentimiento de culpa. ¿Qué formas toma la culpa entonces cuando *no depender de nadie* –en lo laboral y en lo afectivo– se vuelve un ideal y un imperativo?

Siguiendo la letra freudiana, se nos revela que la culpa solo puede considerarse en un plano que excede los confines del yo. Nombramos como *sentimiento de culpa*, entonces, a aquel sentimiento que sobreviene ante un daño producido a otro no idéntico sino *semejante*, es decir, otro sobre el que opera un “reconocimiento ontológico y al mismo tiempo, una diferenciación de necesidades” (Bleichmar, 2016a, p. 22)

En este sentido, acompañamos la minuciosa discriminación que realiza Silvia Bleichmar (2016b) entre el sentimiento de *vergüenza*, ligado a un menosprecio narcisista y sostenida en una relación especular; y la *culpa* como aquella instancia del superyó que remite a una legalidad que opera como mediación entre el sujeto y sus objetos de amor. Trazada esta distinción, la ética define a un sujeto que “ya no se piensa a sí mismo en su goce, aislado, sino en la relación al otro. Por lo que las acciones autoeróticas que despliega, que pueden dañar a un tercero le generan culpa, no solo pudor o vergüenza” (Bleichmar, 2014, p.141).

Delimitar si estamos frente a un sujeto ético, atravesado por la culpa, o frente a un sujeto narcisista, invadido por la vergüenza, nos aporta una lectura sobre el lugar del otro en las condiciones de producción de subjetividad contemporáneas. A su vez –y esto nos parece central– en la dimensión de nuestro trabajo con el malestar psíquico, determina una cierta dirección de la cura.

Afirmamos que estas divergencias nos hablan de variaciones en la relación con la alteridad. Una acción que perjudica a un tercero puede producir al mismo tiempo el menoscabo de la autoestima que llamamos vergüenza y sentimientos de culpa. Pero corresponden a dos procesos diferentes: uno ligado al amor al yo, otro al amor al objeto;

uno sostenido en la tensión entre el yo y sus ideales, otro atravesado por el reconocimiento de una ajenidad no asimilable al yo.

La *compasión* es el término que Freud nos sugiere y que funciona a la vez como parteaguas y brújula en la constitución de aquello que llamamos sujeto ético. La capacidad de compadecerse corresponde a “la inhibición en virtud de la cual la pulsión de apoderamiento se detiene ante el dolor del otro” (Freud, 2020 [1905], p.175). Se detiene y, agregaríamos, se compromete en esa experiencia que aun así continúa siéndole ajena. Todavía más, la compasión da cuenta de una respuesta dolorosa al sufrimiento del otro que tiene la cualidad de poder ser desperdada incluso cuando el sujeto no es responsable de dicho sufrimiento, o cuando le resulta incomprensible. Es preciso subrayar en este punto la distancia fundamental entre este concepto de compasión y el de *empatía*, tan de moda en estos tiempos, que da cuenta más bien de un contagio afectivo a partir de una identidad con el otro.

El desvanecimiento del sujeto ético

Luego de este circunloquio –que pretende establecer nuestros puntos de referencia– volvemos a nuestra pregunta y una hipótesis comienza a delimitarse: frente a la pretensión de in-dependencia del Otro se agudiza la indiferencia ante su sufrimiento. Ubicamos en la vergüenza y la compasión dos dimensiones distintas, aunque no contradictorias, frente al dolor del otro, y esto nos permite llamar la atención sobre aquellas situaciones en las que ante el dolor de los demás sobreviene únicamente la vergüenza como degradación del yo.

Podemos imaginar, por caso, una persona que, en el marco de una relación de pareja monógama, es infiel. Nos animamos a suponer que la ruptura de ese acuerdo produciría culpa, bien por la transgresión al precepto cultural o por el dolor que sobreviene en aquél –objeto de amor– que a consecuencia de esa transgresión ve herida su confianza.

Sin embargo, en lugar de ello, en una transposición de términos, el sujeto puede afirmarse en una *fidelidad consigo mismo*, erigida como precepto moral, que exige no sofocar sus aspiraciones y lo absuelve por consiguiente por su accionar. Una inversión de esta clase define el desvanecimiento del sujeto ético que proponemos como característico del mundo contemporáneo.

No se trata de una posición perversa, exenta de angustia. Pero el malestar –¿la culpa?– sobreviene en otro lugar que allí donde lo anticipamos. Frecuentemente, hace su aparición en la discordancia con el ideal: el acto revela un aspecto miserable, bochornoso, indigno del yo. En una nueva vuelta de ‘*el que avisa no traiciona*’ –que antes examinamos en torno al concepto de autenticidad– el sujeto se define antes por sus ideales que por sus actos.

Consideramos que el concepto de *yo placer purificado* que Freud trabaja en *Pulsiones y destinos de pulsión* [1915] nos ofrece un modelo para comprender estas subjetividades en las que conjeturamos una vacilación del sentimiento de culpa, y en lugar de angustia de la conciencia moral

vemos emerger más bien un menoscabo narcisista. Con esta noción Freud define un modo de funcionamiento psíquico donde aquello que produce placer es incorporado al yo mientras son expulsados aquellos aspectos del objeto que resultan desagradables o displaceros.

En este sentido, creemos que figura muy claramente la expectativa de vínculos de “conexiones” intensas, signados por la armonía, la tersura y el agrado; donde la aparición del conflicto –la diferencia, el malentendido, el disenso– significa la disolución del vínculo. Incluso podemos ir más allá y afirmar que si acaso el objeto deja traslucir sus diferencias, se revela extraño, el odio sofocado retorna para abatirse sobre éste. ¿No resuena acaso al modo de comunicación que predomina en la socialidad de redes, con sus *haters* y ejércitos de *trolls*?

Postulamos que las comunidades digitales producen un sujeto centrado en sí mismo –el cual, por si resulta necesario aclararlo, no se circunscribe al espacio digital, como si este se diferenciara de otro espacio, “real”– que en función de un discurso comandado por las “buenas” y “malas” energías, sólo se vincula con quienes “le suman” y se alejan de quien “resta”.

¿Implica esto un desplazamiento desde un sujeto deseante a un sujeto consumidor? Lacan (2012[1972]) advierte que “Todo orden, todo discurso que se emparenta con el capitalismo deja de lado, amigos míos, lo que llamaremos simplemente las cosas del amor” (p.106). Ríos de tinta han corrido para hablar –en férreas defensas o punzantes críticas– del *amor propio*. Aquí solo apuntaremos que, si nos atenemos a la letra freudiana, no es posible el acto amoroso sin disponerse al menoscabo narcisista, éste siempre lleva consigo una rebaja en el sentimiento de sí: “la dependencia respecto del objeto amado tiene el efecto de rebajarlo; el que está enamorado esta humillado. El que ama ha sacrificado, por así decirlo, un fragmento de su narcisismo y solo puede restituírselo a trueque de ser-amado” (Freud 2013a[1914], p. 95). El amor nos vuelve dependientes, exige someterse y exponerse a la frustración y el desvalimiento, a cambio de la mísera compensación de, *quizás*, ser amado.

Vemos delinearse así un encadenamiento, una serie. Eludiendo la dependencia –elevando la autoestima, el amor propio, la autenticidad– se fracturan las condiciones del amar, al mismo tiempo que desfallece la capacidad de compasión.

Ahora bien, en tanto trabajadores de salud mental o psicoanalistas –tome aquí cada quien la identificación que más le represente– el intento por comprender la época se dirige fundamentalmente a identificar las formas del padecimiento subjetivo, y sus fuentes. En este sentido, advertimos por un lado un incremento de *inhibiciones* como reverso de un aplastante ideal de omnipotencia y, por el otro, *sentimientos de soledad y vacío* que dejan al sujeto al borde del abismo de la melancolía. Es que si sostenemos que el lazo social se establece a partir de un elemento común –es lo que Freud nos enseña en *Psicología de las masas y análisis del yo* [1921]– un consumo cada vez más *on demand* y una oferta guiada por el algoritmo, tal como la que caracteriza a nuestra época, no

hace más que amplificar la soledad.

Ya en el año 2006, en su seminario *La construcción del sujeto ético*, Silvia Bleichmar (2016) afirmaba que “la ilusión de independencia y autonomía aparece como un ideal del yo en el cual cualquier tipo de dependencia es planteada como un fracaso” (p. 110). Casi diez años han pasado desde que esta psicoanalista, inquietada por el desmembramiento del tejido social en un país aun profundamente afectado por la crisis económica, política y social de 2001, advertía que la *soledad* dejaba de ser una preocupación para volverse una aspiración.

Se produce de esta manera una recursividad, al modo de un círculo vicioso, en tanto la indefensión es un territorio propicio para las fantasías de omnipotencia, al tiempo que ese afán de autonomía produce una desligazón del otro que incrementa el desamparo todavía más. Por otro lado, en el terreno de la soledad, muchas veces la *ausencia* es representada como desinterés, injuria o agresión; alimentando por lo tanto la agresividad que tensiona el vínculo humano entre pares.

Dimensión prescriptiva del superyó: Inmediatez o trascendencia

Anteriormente nos detuvimos en la hipótesis de que un ideal de autonomía –de no dependencia– fragmenta el lazo social, erosiona la constitución del semejante como objeto de amor y socava la culpa como mediación en la relación intersubjetiva. Pero no es esta la única incidencia que encontramos en instancias que, desde la metapsicología freudiana, nos hemos acostumbrado a remitir a la influencia del superyó.

Avanzaremos, tomando como punto de partida, una vez más, el recurso a la interdiscursividad. Encontramos por este camino que en su libro *Psicopolítica*, Han (2015) sostiene que:

El capital genera sus propias necesidades que nosotros, de forma errónea, percibimos como propias. El capital representa una nueva *trascendencia*, una nueva forma de subjetivación. De nuevo somos arrojados del nivel de la inmanencia de la vida, donde la vida se relacionaría consigo misma en lugar de someterse a un fin extrínseco (p.12)

Si comprendemos al *Ideal del yo* como a un modelo –compuesto de identificaciones– que se sitúa “más allá de lo imaginario, a nivel del plano simbólico, del intercambio legal”, una “guía que dirige al sujeto” (Lacan, 2015 [1953-54], p.215), nos remite a un marco de referencia indisociable de cierta idea de futuro y de trascendencia. El capitalismo digital produce, en cambio, un sujeto capturado en un presente eterno: “hoy estoy, mañana no sé”.

Una vida sin *más allá* implica la búsqueda de satisfacciones sin demora, de trayectorias abreviadas pero sobre todo una absoluta soledad, en tanto el deseo de *trascendencia* expresa sin dudas una aspiración narcisista pero al mismo tiempo “se mide” en un discurso que lo excede. El *paso a la posteridad* requiere una transmisión generacional.

En este sentido, Alain Didier-Weill realiza un original trabajo sobre el superyó –en 1988, dato no menor para concebir las transformaciones que han ocurrido en las últimas décadas– que le permite distinguir una dimensión *prescriptiva* de esta instancia, la cual se vincula de la manera más íntima con una exigencia de trascendencia. Didier-Weill (1988) nos dice que el sujeto debe pagar un precio por esa vida que no pidió pero le fue dada: debe responder a la pregunta “¿Puedes tú justificar tu ser?”. No se trata de evaluar si las acciones de una vida son correctas, sino de justificar el hecho mismo de su existencia; el hecho mismo de vivir lleva consigo “una prescripción silenciosa, no dicha, que concierne no a lo que el sujeto no debe hacer, sino a lo que debe hacer” (p.300). Por nuestra parte –apoyándonos en la agudeza de este autor pero llevando sus ideas a un terreno que desconocemos si valdría su acuerdo– llamamos *ética* a esa actividad –de acción, de decisión– a la que se ve confrontado el sujeto por su falta-en ser. Nos servimos para ello de la propuesta de Giorgio Agamben (1996) quien plantea que por no estar definido el ser humano por alguna clase de esencia o destino biológico, “por el simple hecho de la propia existencia como posibilidad y potencia (...) justo por esto todo se complica, justo por esto la ética llega a ser efectiva” (p.31). Retomando la cita de Didier-Weill, el *deber ser* al que el sujeto se ve confrontado lo obliga a definir una posición ética, que declara –como *prescripción silenciosa, no dicha*– qué representación del otro humano sostiene sus relaciones.

Esta es, fundamentalmente, una pregunta existencial, que requiere al sujeto emplazarse como autor de su propia historia y comparecer ante otros. La respuesta se cifra en una creación que se entrama necesariamente en representaciones, ideales y fines *compartidos*. Está, entendemos, en las antípodas de una ‘vida que se relaciona consigo misma’, que se basta en su inmanencia, tal como Han define la propuesta del capitalismo en la sociedad de la información.

En este punto nos permitimos hacer una digresión para situar el valor subversivo que tiene la práctica psicoanalítica en este escenario. Justamente el análisis contraría imperativo de la inmediatez y la inmanencia en tanto representa un esfuerzo de historización y de asunción del sujeto de su historia.

Lacan (2014) afirma que “lo que enseñamos al sujeto a reconocer como su inconsciente es su historia” (p.253), de forma que “el análisis no puede tener otra meta que el advenimiento de una palabra verdadera y *la realización por el sujeto de su historia* en su relación con un futuro” (p.290). No solo nos interesa subrayar la temporalidad que enlaza al inconsciente con una verdad histórica, sino de qué manera esa trama se teje con los hilos del Otro, requiere la inclusión del analizante en una urdimbre que excede los bordes del yo:

La cuestión de la terminación del análisis es la del momento en que la satisfacción del sujeto encuentra como realizarse en la realización de cada uno, es decir, de todos aquellos con los que se asocia en la realización de una obra humana. (p.308)

Ahora bien, ¿Qué clase de trascendencia sueña un sujeto sometido a la inmediatez? La trascendencia como proyección, como anhelo de una marca que se inscribe en un más allá del sujeto, pierde sentido en un tiempo que se reduce al instante

En su libro *Infocracia*, Han (2022a) analiza las mutaciones del discurso político y sus efectos en el debilitamiento de la democracia. Para ello, recupera de qué manera el discurso político del siglo XIX estuvo marcado por la ‘cultura del libro’, ligada a una opinión letrada, exposiciones argumentales de varias horas y una enorme capacidad de concentración del público lector. En el siglo XX, los medios de comunicación masivos –como la radio y la televisión– dan lugar a una política de entretenimiento de masas, que antepone el espectáculo y la publicidad por sobre la argumentación. Finalmente, en la era de los medios digitales la esfera pública –lo político– se desintegra en espacios privados, afectados por una difusión y multiplicación viral de la información que constituyen una verdadera *infodemia* (p.32).

En este régimen que comercializa con la atención de los usuarios y para el cual la *sorpresa* es una herramienta príncips, la duración de cualquier contenido o información es efímera. La infocracia elimina todas las formas del tiempo que no obedecen a la lógica de la eficacia (p.110); a la vez que atomiza el tiempo, destruyendo la temporalidad de los *relatos*.

Los rituales, las ceremonias y las narraciones implican un compás de espera que no puede acelerarse, ya que de hacerlo perderían su sentido y función. Por otra parte, la lógica del relato hunde sus raíces en un pasado común y se dirige a un tiempo por venir, temporalidad en la cual un sujeto escribe su historia inscribiéndose en la historia. Ofrece así un modo de dar respuesta a la pregunta existencial que, acompañando las argumentaciones de Didier-Weill, situábamos como dimensión prescriptiva del superyó.

Las prácticas que obedecen al tiempo del relato materializan un deseo de trascendencia. Por el contrario, su debilitamiento abandona al sujeto a una suerte de *vacío existencial*, en una búsqueda infructuosa de objetos de consumo y vínculos –que muchas veces se consumen como objetos– que no brindan más que satisfacciones efímeras.

En *Capitalismo y pulsión de muerte*, Han (2022b) ahonda en esta hipótesis y despliega más detalladamente sus argumentos, afirmando que:

La falta de duración nos crea la sensación de que hoy todo se acelera. Pero la causa de que se esté perdiendo la duración no es, como se supone erróneamente, la aceleración. Más bien sucede que el tiempo se precipita como un alud porque no tiene de donde asirse, porque nada le otorga duración al tiempo. Aquellos puntos del presente entre los que, por ser meramente aditivos, no existe ninguna fuerza de atracción ni ninguna tensión temporales, desencadenan el arrastre del tiempo, que conduce a una aceleración sin dirección, es decir, sin sentido” (p. 110)

En este escenario, se vuelve un imperativo recomponer la dimensión narrativa, la construcción de representaciones y significaciones colectivas que constituyen lo propiamente humano, y sin la cuales la existencia se desintegra en el abismo del sinsentido.

No se trata de una apología de la lentitud ni una demora reflexiva, sino de poner en su sitio la ineludible tarea de producción de significaciones como matriz de lazo social; y afirmar en consecuencia una ligazón sustancial entre la temporalidad del relato –como narración del pasado y proyección de un futuro deseable– y la posibilidad de, tomando las palabras de Didier-Weill, justificar la propia existencia.

Pero además Han (2022b) señala que “el tiempo que se puede acelerar es el tiempo del yo. Es el tiempo que me tomo. Pero hay otro tiempo, el tiempo del prójimo, el tiempo que le doy” (p.113). Quisiéramos llamar la atención sobre su aseveración de que *la revolución es el tiempo del prójimo*, aquel tiempo que discurre por fuera de las propias necesidades u objetivos, y que no pocas veces la mortificante productividad capitalista califica como *tiempo perdido*.

En este sentido, es preciso recuperar el tiempo que se pierde porque se ofrece a las necesidades del otro; reestablecer el tiempo del ocio, de la fiesta, de los rituales. Esto es, el tiempo común. Un tiempo pleno de sentido y que funda una particular clase de dependencia

Conclusiones

En este trabajo avanzamos procurando esclarecer los nexos entre las condiciones de producción de subjetividad de una época –la del capitalismo de la información y las comunidades digitales– y los modos de sufrimiento psíquico que nos salen al paso en nuestra práctica como analistas. Como efecto, ciertos operadores conceptuales dejaron ver la huella de una determinación entre uno y otro.

En esta empresa, el diálogo con la sociología y la filosofía nos ofreció una puerta de entrada y desarrollos en los que apoyarnos para desplegar nuestras hipótesis clínicas. Sostuvimos que en un escenario en el que la autonomía se presenta como un ideal los sentimientos de soledad se acrecientan: sin los enlaces amorosos al otro, la diferencia –que remitimos a aquella dimensión del semejante inasimilable al yo pero también extendemos a la ajenidad del inconsciente– resulta una amenaza. Esta hipótesis nos sirvió como una piedra angular a la que retornamos desde distintas perspectivas, permitiendo eludir los extravíos.

Junto a Daniel Feierstein reparamos en que comprender la autonomía como ‘realización incondicionada del propio deseo’ lleva a una ponderación de la autenticidad. Este mandato de ser la *versión más fidedigna de uno mismo* conlleva un rechazo del inconsciente y de toda forma de alteridad. Asimismo, erosiona el lugar del Otro en el deseo e invita al sujeto a una competencia consigo mismo en la que no obtiene más que sentimientos de insuficiencia.

Desde otro ángulo, comprobamos de qué manera la *sinceridad* adquiere actualmente valor moral: la confesión exime al sujeto de la penitencia y borra su responsabilidad. Vimos en ello una alteración de la ética, a la que definimos a partir de su atravesamiento por la compasión.

La pregunta por las formas que toma la culpa cuando *no depender de nadie* se vuelve un imperativo nos guio en la indagación de las transformaciones que experimenta el superyó cuando queda desanudado de su dimensión apaciguante –aquella que opera como legalidad entre el yo y sus objetos de amor– y persiste únicamente como amenaza de castigo.

En este escenario la vergüenza predomina sobre la culpa, dejando ver un sujeto definido antes por sus creencias que por sus actos. La conceptualización de una moral al modo del *yo placer purificado* nos permitió a continuación establecer de qué forma un sujeto que se pretende in-dependiente termina por ser indiferente al sufrimiento del otro. Por otra parte, identificamos un incremento de inhibiciones –reverso del ideal de omnipotencia– y de sentimientos de soledad y vacío, que se presentan como efectos del desprecio por *lo común*.

Por último, avanzamos en nuestro análisis de la ética, desde una nueva perspectiva, dejándonos orientar por las reflexiones de Alain Didier-Weill en torno a la *trascendencia*. Afirmamos entonces que por su falta-en-ser, por carecer de una esencia que lo defina y le otorgue una dirección a su existencia, el sujeto humano debe *decidir*, inaugurando en ese acto una posición ética. Esto es, a la vez una representación del otro humano y de su porvenir. Fuimos conducidos de esta manera a un examen de la *temporalidad*, que nos encontró, como corolario, con un punto de fuga a la soledad contemporánea: es preciso recuperar el tiempo ofrecido al otro, el tiempo común.

En síntesis, advertimos cómo de la mano de una noción de autonomía reversionada y un ideal de transparencia –que se emplea como criterio moral– se fragmenta el lazo social, socavando la culpa como mediación de la relación con el semejante y alterando la responsabilidad consustancial a la compasión. Situamos en esa coyuntura una mutación del sujeto ético que evidencia transformaciones en las dimensiones que Freud identificó en su teoría del superyó.

Cabe señalar que en una época marcada por cambios cada vez más vertiginosos este examen resulta a todas luces insuficiente. Será preciso continuar profundizando en los aspectos más determinantes de las condiciones de vida del sujeto contemporáneo, como así también en un análisis –desde una perspectiva metapsicológica– de sus efectos sobre la relación del yo con sus objetos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-textos.
- Aulagnier, P. (2005 [1986]). *Un intérprete en busca de sentido*. (2ª ed) Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Aulagnier, P. (2014 [1975]). *La violencia de la interpretación. Del pictograma al enunciado*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bleichmar, S. (2009). *El desmantelamiento de la subjetividad. Estallido del yo*. Bs. As: Ed. Topía
- Bleichmar, S. (2014). *Las teorías sexuales en psicoanálisis. Qué permanece de ellas en la práctica actual*. CABA: Paidós.
- Bleichmar, S. (2016a). *La construcción del sujeto ético*. CABA: Paidós
- Bleichmar, S. (2016b). *Vergüenza, culpa, pudor. Relaciones entre la psicopatología, la ética y la sexualidad*. CABA: Paidós
- Castoriadis, C. (2006). *Lo que hace a Grecia, 1: De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Didier-Weill, A. (1988). Metáfora paterna, ley simbólica, superyó. En Seminario de clínica psicoanalítica de Madrid (Ed.) ¿Hacia una crítica de la metáfora paterna? Cuestionamiento de la metáfora paterna. Actas de las II Jornadas freudianas de Madrid. Noviembre de 1988 (pp. 299-318). Buenos Aires: Nueva visión.
- Dufourmantelle, A. (2019). *Elogio del riesgo*. CABA: Nocturna editora y Paradiso editores.
- Feierstein, D. (2008). *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández Miranda, J. (2019). *El trabajo de lo ficcional*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Freud, S. (2013-a). Introducción del narcisismo (1914) y “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915). En *Obras completas*. Vol. XIV (2ª Ed) Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2013-b). Psicología de las masas y análisis del yo (1921) En *Obras completas*. Vol. XVIII (2ª Ed) Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (2020). Tres ensayos de teoría sexual (1905) En *Obras completas*. Vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2022). El malestar en la cultura [1930] En *Obras completas*. Vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Han, B-C. (2015). *Psicopolítica*. México, D.F: Octaedro editores.
- Han, B-C. (2022a). *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia*. Buenos Aires: Taurus.
- Han, B-C. (2022b). *Capitalismo y pulsión de muerte. Artículos y conversaciones*. Buenos Aires: Herder
- Lacan, J. (2012 [1972]). *Hablo a las paredes*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2014). “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Lacan, J. (2015). *El Seminario, Libro 1: Los escritos técnicos de Freud (1953-54)*. Buenos Aires, Argentina: Paidós
- Prado, M. (2021). “Tensiones de lo propio en Psicoanálisis: el lugar del Otro en la constitución del psiquismo”. *Actas de publicación X Jornadas de investigación*, 10, 309-316. Disponible en <https://fpsico.unr.edu.ar/investigacion/jornadas-de-investigacion/>

NOTAS

¹Aludimos al concepto de producción de subjetividad acuñado por Silvia Bleichmar que, en palabras de la autora, “tiene que ver con el modo con el cual cada sociedad define aquellos criterios que hacen a la posibilidad de construcción de sujetos capaces de ser integrados a su cultura de pertenencia” (2009, p. 33). Esta noción fue extensamente desarrollada por la autora en (2005) *La subjetividad en riesgo*. Bs. As: Ed. Topía; (2009) *El desmantelamiento de la subjetividad. Estallido del yo*. Bs. As: Ed. Topía; (2002) *Dolor país*. Bs. As: Ed. Libros del Zorzal; (2002) *No me hubiera gustado morir en los noventa*. Bs. As: Ed. Taurus; (2011) *La construcción del sujeto ético*. Bs. As: Ed. Paidós, entre otras obras.

²En las últimas elecciones presidenciales llevadas a cabo en Argentina, en el año 2023, no pocos de quienes votaron a Javier Milei, candidato que resultó electo, fundamentaron su decisión en su autenticidad y carácter desinhibido; a pesar de creer, al mismo tiempo, que sus ideas y políticas perjudicarían al conjunto social.

³Freud (2022) *El malestar en la cultura* (1930 [1929]) En *Obras completas*. T. XXI Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

⁴Hemos trabajado este tema en Prado, M. (2021) Tensiones de lo propio en Psicoanálisis: el lugar del Otro en la constitución del psiquismo. *Actas de publicación X Jornadas de investigación*, 10(10), 309-316. <https://fpsico.unr.edu.ar/investigacion/jornadas-de-investigacion/>

⁵En un trabajo anterior titulado “La constitución del sujeto ético y los avatares de su desvanecimiento” y publicado en *Actas de publicación XII Jornadas de investigación*, 12(12), 327-340 desarrollamos más extensamente esta hipótesis de un desvanecimiento de la ética del semejante en la actualidad.