



Revista Affectio Societatis  
Departamento de Psicoanálisis  
Universidad de Antioquia  
[revistaaffectiosocietatis@udea.edu.co](mailto:revistaaffectiosocietatis@udea.edu.co)  
ISSN (versión electrónica): 0123-8884  
Colombia

Tipo de documento: Artículo de reflexión

2017  
Jordi Santiago Flores  
**¿QUÉ COSA ES LO CONTEMPORÁNEO?**  
Revista Affectio Societatis, Vol. 14, Nº 26, enero-junio de 2017  
Art. # 5 (pp. 90-110)  
Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia  
Medellín, Colombia

# ¿QUÉ COSA ES LO CONTEMPORÁNEO?

Jordi Santiago Flores<sup>1</sup>

Universidad Central, Venezuela

[jordisantiago84@gmail.com](mailto:jordisantiago84@gmail.com)

## Resumen

Algo se constata como un signo de esta época: las cosas ya no son como eran antes. Detrás de esta afirmación se halla un recurso al que en poco menos de cien años han recurrido distintos discursos para situar el eje de diversos problemas en el lazo social contemporáneo. Algún saber, entonces, debe encubrir esta genérica afirmación que también se expresa en términos de una moral perdida,

o de unas buenas costumbres ya corrompidas. El siguiente trabajo supone un esfuerzo por emplazar los rasgos estructurales que buscan identificar qué es lo propio de un tiempo anterior, frente a este contemporáneo que transcurre lleno de demandas al ejercicio de una época pasada

**Palabras claves:** lazo social, violencia, subjetividad, globalización, goce.

## WHAT A THING IS THE CONTEMPORARY?

### Abstract

Something is verified as a sign of the present time: things are not anymore as they were before. Behind this statement there is a resource to which, in less than one hundred

years, different discourses have resorted in order to establish the axis of various problems in the contemporary social bond. Some knowledge, therefore, must be concealed

---

1 Investigador del Instituto de Estudios Avanzados y del Centro de Investigaciones Críticas y Socioculturales de la Universidad Simón Bolívar. Doctorante en la línea "Psicoanálisis y Ciencias Sociales", del Programa de Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Central de Venezuela. Participante en calidad de Asociado en la Nueva Escuela Lacaniana sede Caracas.

by this generic statement that is also expressed in terms of lost or already-corrupted good morals. This paper is an effort to establish the structural traits that try to identify what corresponds to an ancient

time in contrast to this contemporary that passes full of demands to the exercise of a past time.

**Keywords:** social bond, violence, subjectivity, globalization, *jouissance*.

## QU'EST-CE QUE LE CONTEMPORAIN ?

### Résumé

On remarque un signe distinctif de notre époque : les choses ne sont plus comme avant. Cette affirmation cache un moyen auquel, au cours des cent dernières années, divers discours ont fait appel pour situer l'axe de différents problèmes dans le lien social contemporain. Ainsi, cette affirmation générique doit masquer un quelconque savoir, exprimé aussi comme une mora-

le perdue, ou de bonnes coutumes maintenant corrompues. Ce travail vise donc à établir les caractéristiques structurales qui identifient ce qui est propre à un temps révolu, face à ce contemporain qui s'écoule plein de revendications de l'exercice d'une époque passée.

**Mots-clés :** lien social, violence, subjectivité, mondialisation, *jouissance*.

Recibido: 09/08/16 • Aprobado: 05/09/16

*“Era un tiempo en el cual lo público no era lo mismo que la  
exposición de lo privado,  
y cuando uno pasaba a lo público se sabía que era un develamiento,  
pero ahora eso no devela nada, porque todo está develado”.*

Lacan, *Sobre el discurso psicoanalítico*.

*Las cosas ya no son como eran antes, algo se ha perdido, algo falta, se oye en boca de la gente al referirse a los tiempos que hoy transcurren y la violencia que sus prácticas sociales encarnan. Se han perdido los valores, corona usualmente la opinión. ¿Qué hay detrás de este apunte informalmente etnográfico? Quizás la constatación misma del paso de una época a otra, su clave de lectura. Efectivamente, hay algo que ya no está como era antes, algo desplazado de su lugar preponderante en el orden de la cultura, aquello que Freud denominó *el nombre del padre*, esto es, el ejercicio de la ley que sostiene no solo la violencia legítima, sino también, y fundamentalmente, el carácter simbólico que establecen los códigos normativos de la cultura, aquello arbitrario que le es dado a cada uno para arreglárselas con los otros, el pacto o contrato que sobrevino, en el Siglo de las Luces, al *Leviatán* de Hobbes.*

¿Antes cuándo?: en los casi dos siglos que siguieron a la doble revolución (industrial y francesa), época que escenifica el proyecto de la modernidad trazado por hombres como Copérnico, Galileo, Descartes, y que marcaron el inicio de la era de la razón. Entonces el orden simbólico taponeaba el agujero que ha movilizó al pensamiento desde el germen de las primeras agrupaciones humanas, a saber, la pregunta por la propia existencia como ser político. La ley del nombre del padre se ocupó de cargar de sentido la válvula que mantenía contenido al agujero, posibilitando la pregunta y la respuesta en el estrecho marco de la razón. En ese sentido, la ciencia moderna se hizo del aparato productor de verdades la voz en el oído del Estado de control, que vigilaba desde el alcance de su panóptico el buen funcionamiento de las instituciones: el control de las anomalías.

En otras palabras, el Estado moderno encontró la manera, de la mano de la ciencia, de clasificar, disciplinar, diría Foucault, los dis-

tintos tipos de lazo posibles en el orden social. Es decir, su potencia estuvo en la efectividad del discurso científico para generar, más que ideologías, como lo postuló Althusser, verdades arraigadas en prácticas simbólicas mediadas por las instituciones de la cultura. Su violencia (y aquí Freud, sin duda, abonó sin quererlo a una discusión trascendental sobre el funcionamiento y la naturaleza del Estado moderno) consistía no solo en el ejercicio legítimo de la fuerza, sino en su capacidad de hacer que el sujeto de lo político, sujeto en cuanto tal por ganarse su condición al entrar “correctamente” a la cultura, introyectase en él el mandato de la ley, una suerte de conciencia moral o Superyó que, por una parte establecía la noción de lo que era permitido y lo que no, y por la otra orientaba el camino hacia la persecución de los ideales de la cultura.

El Superyó de la modernidad aseguró el éxito del panóptico a través del control sobre las prácticas simbólicas, pero, ¿cómo lo logró? En *El malestar en la cultura*, Freud (1930/2010) se pregunta por la felicidad como ese sentimiento que expresa los fines y propósitos de la vida de los hombres todos, reconociendo en ella la clave para develar quizás la mayor y más violenta paradoja de la cultura: su claro imperativo categórico a ser felices como principio vital, y, a la vez, una fuerte restricción de los caminos que conducen a la felicidad plena del sujeto, esa felicidad que solo la satisfacción del instinto primario asegura, y que es precisamente aquella a la que la cultura obliga al sujeto a renunciar a cambio de entrar en ella, condicionándolo a la insatisfacción de la búsqueda perenne de una felicidad a la cual no se puede acceder del todo.

Es por eso que Freud habla de frustraciones culturales al reflexionar sobre los malestares de su tiempo. “¿Acaso no estará justificado el diagnóstico de que muchas culturas o épocas culturales, y quizás aún la humanidad entera se habrían tornado neuróticos bajo la presión de las ambiciones culturales?” (Freud, 1930/2010, p. 136). Este apunte ya había sido notado por los grandes poetas simbolistas, a los que Freud no les dedicó mayor atención, pero también por las pacientes histéricas que asistían a su consultorio en Viena, enfermas de aquello que se dio en llamar, como diagnóstico de la época, *la nerviosidad*. El hallazgo de Freud fue situar la causa de aquello que, entrada la modernidad

madura, evidenciaba los efectos en el cuerpo social de las frustraciones culturales de la época. Aún más, su gran aporte no fue solamente situar la causa, elaboración que encontramos en los prolijos trabajos sobre la represión, sino también emplazar el funcionamiento de la causa: el recorrido de la pulsión.

¿Qué hay detrás de la afirmación *tornarse neuróticos*? Si bien Freud descubrió que eso reprimido por el orden de la cultura del nombre del padre no desaparece sino que se queda alojado como una huella mnémica en el inconsciente, estos restos, más allá de permanecer inertes, como una huella, buscarán la manera de ponerse afuera, echar a andar; lucha para la que cada sujeto dispone de un Superyó. En otras palabras, la frustración cultural a la que es sometido el sujeto empuja a los instintos a satisfacerse de otra manera, empresa esta siempre incompleta. El Superyó, entonces, actúa como el semblante moral que administra el sentimiento de culpabilidad que el sujeto experimenta por no acatar los rígidos preceptos del deber ser, configuración que, como ya dijimos, es también direccionada por el Superyó.

Si bien el contrato social establecía los códigos normativos que arbitrariamente designaban un deber ser con los otros, el Superyó hizo lo propio con la relación entre el sujeto y su Yo, develándose, entonces, la pregunta fundante del psicoanálisis y de la cuestión misma sobre lo social: ¿qué soy yo para el otro? Pregunta que le da un envés a la interpelación filosófica por el ser, asunto que no escapa de la fórmula *somos en tanto yo soy*. Pero volvamos al Superyó. Lo que él reprime no es otra cosa que el impulso agresivo que produce la frustración cultural, la represión de los instintos primarios, y que es entonces tragado, introyectado por el sujeto para evitar que lo ponga afuera, en lo social. El Superyó decide con qué se puede gozar y con qué no. Es así como funcionan los valores.

El Superyó de los tiempos de Freud, finales de la modernidad madura, retrata muy bien la fisura entre una época dominada por el grito fuerte del nombre del padre, y los albores de un inminente proceso de debilitamiento de su ejercicio. ¿A qué nos referimos cuando decimos la época del nombre del padre? Situemos la pregunta con respecto a nuestro recorrido en torno al lazo social contemporáneo.

El nombre del padre, para Freud, es el que representa lo que Lacan llamaría después, en su elaboración lógica sobre las formas de discurso que hacen lazo, el discurso del amo. Un significante ordenador del conjunto de significantes que estructuran lenguaje en la cultura. Su funcionamiento está asegurado en tanto garante de la aparente única protección que posee el sujeto frente a la amenaza que representa el otro; la voz, el estamento que delimite y ordene sobre el goce singular de la horda y sus impulsos primitivos.

Justamente Freud utiliza la imagen del padre de la horda primitiva para sostener la posición de la norma, el que establece lo que para sus hijos les es permitido y lo que no. Su autoridad radica en que solo él puede gozar de todos los privilegios y, en cuanto tal, posee la legitimidad de cargar con todo el peso de su nombre contra aquel de sus hijos que traspase los límites de su ordenanza. Es entonces el miedo a ser castigado por el padre lo que agencia la posibilidad del lazo social. Este mismo recorrido, no menos mítico, es el que encontramos en el *Leviatán* (1651) de Hobbes, el Estado como el único garante de la seguridad de los hombres-lobos, quienes, en su condición de permanecer en estado de naturaleza, prefieren depositar el ejercicio de la violencia, legítima, como lo llamó Weber, en los poderes de su mandato, antes de devorarse unos con otros. Aquí radican, si se pueden simplificar así, los preceptos originarios del Estado moderno.

Pero esta relación, para Freud, no era tan descarnada como lo planteó Hobbes. Pues así como los impulsos reprimidos adquieren su dinámica, su desplazamiento, las relaciones entre la violencia del Estado y la violencia contenida de sus protegidos también hacen aparecer sus tramas. Es decir, no se trataba simplemente del temor a la figura del Estado lo que vehiculizaba el encuentro con el otro; al contrario, esta relación estaba íntimamente determinada por lazos libidinales o amorosos y de identificación, que aseguraban el funcionamiento del orden simbólico. En el complejo de Edipo, elaboración que Freud forja a partir de la obra de Sófocles, un infante se identifica con el padre y lo convierte en un ideal; sin embargo, este teme ser castrado por él a causa del amor (instinto primario) que le profesa a su madre, amor al cual debe renunciar por un instinto de supervivencia,

al mismo tiempo que ama y a su vez rivaliza con los hermanos por el amor del padre que sanciona y agencia la ley<sup>2</sup>.

Este encuentro marca la primera identificación del sujeto con el uno que gobierna. La segunda es producto de la identificación con los otros de la masa del gobierno del uno. Detengámonos un momento en este punto. En *Psicología de las masas*, Freud se interroga sobre las razones que hacen que los individuos que forman parte de una multitud se hallen fundidos en una unidad. Para él, tiene que existir algo que enlace a unos con otros, causalidad que busca en las características de la masa (Freud, 1921/2010) ¿Por qué alguien perdería su singularidad entregándose al *contagio* de pertenecer a una masa? Freud hace un largo recorrido por algunos de los planteamientos de Gustavo Le Bon y William Mac Dougall sobre la naturaleza de la multitud, tomando la idea de *sugestión* como aquella que se distingue por su carácter afectivo de las categorías *imitación* o *contagio*. Sin embargo, reconoce la falta de alcance de esta categoría, para pensar lo que, desde el psicoanálisis, se encuentra fuera del campo de la sociología; se interesa, en cambio, por esclarecer el concepto de libido.

- 
- 2 Con la mujer ocurre algo distinto, en relación a su encuentro con el nombre del padre. En el seminario 20, *Aún*, Lacan (1992) aborda la diferenciación entre el goce fálico, el relato del complejo de Edipo y las singularidades del goce femenino. Abordaje que abre un campo de discusión sobre la manera en que un sujeto se relaciona con la norma y el discurso del amo. Todas las elaboraciones sobre lo que desde el psicoanálisis se ha dado en llamar *la feminización del mundo*, y que supone una perspectiva interesante con respecto a los fenómenos contemporáneos y sus tensiones entre los discursos normativos y ordenadores de la cultura, y lo singular, no masificado, tiene su raíz en lo que Lacan (1992) formalizó como *las fórmulas de la sexuación*.

Por otra parte, en este punto recordamos la archiconocida expresión de Freud, quien decía que los artistas les llevan la delantera a los psicoanalistas; la delantera, podríamos decir, mostrando el funcionamiento de la lógica de las pulsiones en relación a una época. Traemos esto a propósito de la referencia al cine que haremos a continuación. La película *Tree of life* (Malick, 2011), del director estadounidense Terrence Malick, muestra, con la agudeza a la que solo el arte puede llegar, el entramado en torno al lugar simbólico del nombre del padre y las relaciones que se tejen entre este, los hijos y la madre. La verdad, es una forma maravillosa de entender la lógica y el funcionamiento de lo que nos afanamos en mostrar en estas líneas a raíz de la elaboración freudiana.

La libido es un término que sirve para designar “la energía de los instintos relacionados con todo aquello susceptible de ser comprendido bajo el concepto de amor” (Freud, 1921/2010, p. 28). El amor, para el psicoanálisis es, claro está, el amor encausado por la cópula sexual, pero también por todo aquello que engloba el nombre del amor: el amor a sí mismo, el amor paterno y filial, la amistad y el amor a los otros en general, el amor a objetos concretos o a ideas abstractas (Freud, 1921/2010). La esencia del alma colectiva está dada entonces por relaciones amorosas o lazos afectivos, hipótesis que los contemporáneos de Freud desecharon por la idea de sugestión. El amor mantiene la cohesión de todo lo existente.

Esto no tiene nada que ver con una posición romántica, una fe ciega y altruista en la humanidad; al contrario, estos lazos libidinales, al fracturarse, abren paso a lo peor del hombre. ¿Qué los mantiene y qué los fractura? En cuanto a la segunda interrogante, no nos detendremos demasiado, por lo menos no a esta altura del texto, solo recordaremos las argumentaciones de Freud sobre lo que él denominó las dos masas artificiales: el Ejército y la Iglesia, y cómo la angustia neurótica aparece cuando la ilusión que mantiene cohesionada a ambas masas –ser amados por igual por el jefe o caudillo– se rompe o debilita (Freud, 1921/2010, p. 30)<sup>3</sup>. Retomemos la primera pregunta: ¿qué las mantiene?

Ya dijimos que la identificación es el mecanismo que se acciona desde la temprana infancia, y que determina la condición de amor hacia el padre y hacia aquellos que hermanan su gobierno. La identificación, damos otra vuelta de tuerca, posee tres características, a saber: 1) es la forma primitiva de enlace afectivo a un objeto; 2) en retroacción, se convierte en sustitución de un enlace libidinoso a un objeto, introyectándose este en el Yo; y 3) surge siempre que el sujeto descubre un rasgo común con otra persona que no es objeto de sus instintos sexuales (Freud, 1921/2010, p. 45). En los dos primeros casos, el Yo se las ve con el objeto –biensea como sustitución del Yo o como Ideal del Yo–, y en el tercero, con el síntoma que hace lazo.

---

3 Véase también *El porvenir de una ilusión* (Freud, 1927/2010).

La identificación a la masa, ya lo vemos, pasa entonces por la conformación de estrechos lazos libidinales con respecto a los otros semejantes, sus Yo imitados, y hacia el caudillo o amo. Pero esta relación de amor supone gastos de mantenimiento: la renuncia a querer sobresalir más que los otros o, mejor dicho, a querer gozar más que los otros. Dice Freud que la base de la justicia social es precisamente rehusarnos nosotros mismos a muchas cosas para que los demás también tengan que renunciar a ellas. Es este principio de igualdad la raíz de la conciencia social y el sentimiento del deber –tendamos un puente con el Superyó.

Todos los individuos quieren ser iguales, pero bajo el dominio del caudillo. El hombre es un “animal de horda (...)”, un elemento constitutivo de una horda conducida por un jefe” (Freud, 1921/2010, p. 61). ¿Qué diferencia encontramos con el precepto hobbesiano *hombre lobo del hombre*, en tanto condición del sujeto de lo político? No perdamos de vista que estamos situando el *antes* de la aseveración que dio marcha a esta labor, no será este un paso en falso. Freud, así lo expresa, parte de la hipótesis darwiniana de que las primeras sociedades humanas habrían sido las de las hordas sometidas por un *poderoso macho*, para sostener que tal suerte ha dejado huellas imborrables en la historia hereditaria de la humanidad y, sobretudo, que la evolución del totemismo, que da comienzo a la religión, la moral y la diferenciación social, está relacionada con la muerte violenta del padre de la horda y la transformación de esta en comunidad fraternal (Freud, 1921/2010, 1913/2011).

Libertad, igualdad y fraternidad, ¿acaso no fueron estos los principios de la Revolución francesa luego de destronar y decapitar, material y simbólicamente, al rey Luis XVI? ¿O de la Revolución rusa que, poco más de un siglo después, hiciera lo propio con el régimen zarista? ¿No consistió la democracia moderna –nola liberal– en la era de los derechos y deberes universales del hombre, y la igualdad en el ejercicio político como principio fundamental? Finalmente, ¿no es la hipótesis freudiana una clave para pensar, no solo el acontecimiento del asesinato del padre de la horda –de la monarquía en los casos citados–, sino la naturaleza de la conformación del proyecto de la democracia moderna y sus instituciones de control, movilizado por la

necesidad vital y política de trascender el instante post-parricida de la justicia a manos de la masa sin objeto de amor? En otras palabras, la democracia moderna encontró la manera de colocar en las instituciones lo que inicialmente era trabajo de la guillotina<sup>4</sup>.

La fe en las instituciones de la democracia moderna –recorremos que la sociología colocó en ellas su talismán para intervenir y modular lo social–significó poner en manos del nombre el padre la preservación de los lazos libidinales de la comunidad fraternal, inestable y peligrosa fuera del discurso erótico del nosotros, propio de los Estados-nacionales, pero también fuera de cualquier identificación que permitiera hacer lazo con los otros. *El hombre es un animal de horda*, esto es, el prototipo del hombre moderno que se somete al ejercicio legítimo –pero despótico, en suma– de la norma, y además la idealiza en términos del reconocimiento que opera entre ella y el *buen ciudadano*, el estandarte –angustioso– del sujeto moderno, como bien lo ilustró toda la literatura del siglo XIX<sup>5</sup>.

---

4 Narra Freud (1921/2010), en relación al mito científico del padre de la horda primitiva: "(...) fue elevado más tarde a la categoría de Creador del mundo, elevación plenamente justificada, puesto que fue quien engendró a todos los hijos que compusieron la primera multitud. Para cada uno de estos hijos constituyó el padre el ideal, a la vez temido y venerado, fuente de la noción ulterior de tabú. Mas un día se asociaron, mataron al padre y le despedazaron. Sin embargo, ninguno de ellos pudo ocupar el puesto del vencido, y si alguno intentó hacerlo, vio alzarse contra él la misma hostilidad, renovándose las luchas, hasta que todos se convencieron de que tenían que renunciar a la herencia del padre. Entonces constituyeron la comunidad fraternal totémica, cuyos miembros gozaban todos de los mismos derechos y se hallaban sometidos a las prohibiciones totémicas que debían conservar el recuerdo del crimen e imponer su expiación. Pero este nuevo orden de cosas provocó también el descontento general, del cual surgió una nueva evolución. Poco a poco los miembros de la masa fraternal se aproximaron al establecimiento del antiguo estado conforme a un nuevo plan. El hombre asumió otra vez la jefatura, pero sólo la de una familia, y acabó con los privilegios del régimen matriarcal, instaurado después de la supresión del padre" (p. 75).

5 También en la literatura latinoamericana, aunque en el desarrollo de una modernidad tardía, se constata la impronta del proyecto civilizador que pasaba por mostrar, las más de las veces con tenor educativo, los desencuentros entre las nuevas conformaciones urbanas, eminentemente influenciadas por los discursos modernos, y el campo como metáfora de la barbarie. Innumerables las obras

¿Quién podría dudar de que esta relación estaba mediada, sí, por el temor al Estado, pero también por profundos lazos amorosos entre la ley y la comunidad de los hermanos? En otras palabras, y aquí uno de los pilares del descubrimiento freudiano, la represión victoriana permitía el establecimiento de los lazos sociales por medio del síntoma, haciendo posible la identificación. Cada individuo forma parte de varias masas, identificando su Ideal del Yo con los más diversos modelos, estableciendo este la suma de las restricciones a las que el Yo debe plegarse, tarea comandada, como ya lo vimos, por el Superyó.

Si las cosas ya no son como eran antes y hemos identificado la significación de este adverbio de tiempo con la época del nombre del padre, ¿qué es lo propio, entonces, de lo contemporáneo?, ¿qué cosas son ahora?, ¿qué algo se halla, qué excede?, ¿qué vale eso? Al inicio afirmamos que el orden simbólico, agenciado por el discurso del amo, logró colocar un tapón al agujero de la no-relación sexual, esto es, a la condición misma del sujeto en tanto ausencia/renuncia del código instintivo que dictamina qué y cómo hacer con el otro de la misma especie. Si nos quedamos con esa imagen, abusando un poco del hilo metafórico, el debilitamiento del orden simbólico, el apocamiento del cuerpo mordido del tapón por el vacío de la botella, ha hecho que él mismo –el tapón– caiga adentro, en los líquidos que ahora respiran libremente.

Prestemos atención a lo que se ha desplegado delante de estas líneas. Andemos piano. El tapón caído dentro de los líquidos de la botella: ¿cómo formalizar esa operación y qué significa? En 1972, en una conferencia dictada en Milán, que llevó por nombre *Del discurso psicoanalítico*, Lacan (1972) establece la fórmula del discurso del capitalista<sup>6</sup>.

---

maestras que entre principios y mediados del siglo XX dan cuenta de este fenómeno, propio ya de una manifestación literaria con carácter de género.

- 6 También en la literatura latinoamericana, aunque en el desarrollo de una modernidad tardía, se constata la impronta del proyecto civilizador que pasaba por mostrar, las más de las veces con tenor educativo, los desencuentros entre las nuevas conformaciones urbanas, eminentemente influenciadas por los discursos modernos, y el campo como metáfora de la barbarie. Innumerables las obras maestras que entre principios y mediados del siglo XX dan cuenta de este fenómeno, propio ya de una manifestación literaria con carácter de género.



Figura 1. Discurso del capitalista

Y, aunque a pesar del interés del público asistente en desentrañar un poco más lo que se decía por vez primera, no dedicó estrictamente demasiadas palabras, señaló, sin embargo, cuál era la operación que regía su funcionamiento, develando así su potencia de discurso para dar cuenta del desplazamiento de un antes a un después. Recordemos que tres años antes de la conferencia de Milán, Lacan formuló, en su seminario 17, la tesis sobre los cuatro discursos: el discurso del amo, el discurso de la histérica, el discurso universitario y el discurso del analista, siendo estas las cuatro posibilidades en que se constituyen los vínculos entre seres hablantes (Lacan, 1969/1992). Cada uno de ellos mostraba la rotación de cuatro matemas, ocupando en cada caso un lugar fijo en la fórmula. Estos son los lugares.



Figura 2. Los cuatro lugares de los cuatro discursos

El discurso del amo, el cual privilegiamos en esta ocasión, es el que, como ya habremos de suponer, representa al discurso de la época del nombre del padre. A continuación.

$$\frac{S_1}{S} \longrightarrow \frac{S_2}{a}$$

Figura 3. Discurso del amo

Para Lacan, esta fórmula funcionaba de la siguiente manera: el S1, en la posición del agente, pone a trabajar a un S2, constituyendo así la cadena significante, mientras que en la misma operación un sujeto barrado queda preso de la doble barra de la represión, dejando separada la verdad del lugar de la producción, la cual corresponde a la pérdida de goce o resto, o exceso de goce puesto a trabajar en la

operación S1-S2. Como vemos, la circulación de la fórmula, siguiendo el vector, se interrumpe en la parte inferior, quedando vedado el producto del lugar de la verdad, esto es, del hecho del lenguaje.

Sin detenernos demasiado, hagamos un intento por traducir. El ejercicio del nombre del padre (S1) representa el significante ordenador (la verdad del padre de la horda primitiva, el establecimiento de los límites de la horda), que constituye la red de significantes existentes (aquello permitido y no). Mientras el sujeto colocado en la posición de la verdad (la verdad del inconsciente, que es la verdad en psicoanálisis) queda preso de la doble barra que representa la represión (los cotos al goce que pone la cultura), y entonces separado del lugar del producto (*a* en este caso), ese plus de gozar al que Lacan atribuye el mismo funcionamiento de la categoría marxista plusvalía, siendo aquello que resta como excedente de goce de la función del trabajo en la operación del discurso.

Volvamos a la fórmula del discurso del capitalista y veamos, ahora sí, cómo se denota, en la formalización lacaniana, el cambio de época. Si comparamos las dos fórmulas notaremos que hay diferencias sustanciales: primero, la inversión del numerador por el denominador en la fracción del ala izquierda, esto es, el posicionamiento del sujeto barrado en la posición del agente, mientras que el significante amo cae a ocupar el lugar de la verdad. El segundo lo encontramos en la variación del recorrido en la circulación de la fórmula, con la particularidad de que la doble barra que simbolizaba la represión en el discurso del amo ya no está, permitiendo así la circulación sin tropiezos, infinitamente –como de alguna manera se puede percibir en el trazado de los vectores que hacen juego con el símbolo matemático de infinito ( $\infty$ ).

¿Qué sugiere la variación que acabamos de caracterizar? Por una parte, aquello que indudablemente tiene rango de caída, y que obedece a aquello a lo que hemos estado haciendo referencia bajo el título de –nombre del padre–: lo que cae cuando cae el significante amo es la primacía del S1 como agente ordenador del lazo social. En cambio, se posiciona el sujeto dividido en el lugar del agente que pone en marcha la fórmula, siendo el punto de llegada, el que completa el

circuito, la inserción del producto (el objeto *a* pequeña) nuevamente en el sujeto, dando inicio una vez más, y sin límites, al proceso.

El discurso del amo no es ya el que, representado en la doble barra de la represión, pone coto al goce, sino que esta nueva variedad encarnada en el discurso del capitalista coloca al sujeto a gozar sin límites, a llenarse una y otra vez del objeto *a* pequeña, a consumirlo infinitamente. Así lo planteó Lacan en la conferencia de Milán:

(...) porque el discurso capitalista es ahí (...) una pequeña inversión simplemente entre el S1 y el \$... que es el sujeto...es suficiente para que esto marche sobre ruedas, no puede marchar mejor, pero justamente marcha demasiado rápido, se consume, se consume tan bien que se consume (Lacan, 1969/1992, p. 13).

Si el orden del nombre del padre había conseguido taponar con su rígido Superyó el agujero que deja la castración, el Superyó contemporáneo, en cambio, llama a rellenar el agujero con cualquier tipo de objeto de consumo<sup>7</sup>, acelerando así el tiempo en la relación consumo/felicidad/insatisfacción, lógica de la vitalidad del mercado y rasgo característico de nuestra época. El mercado ha ocupado el lugar de la certeza, es ahora el sujeto el que agencia libremente su felicidad, siendo el único obstáculo el no tener capacidades materiales para el consumo. Es quizás esta constatación la que da cuenta del mayor malestar de lo contemporáneo: el consumo como variable determinante de las prácticas sociales. Se vive para consumir, afirmación que no solo se atribuye la función de la felicidad, sino también la del trabajo. El esfuerzo, la potencia humana, queda revestida por el mercado en el puro carácter de mercancía (Bauman, 2011).

---

7 Aquí la noción de consumo hace alusión a cualquier objeto de la cultura que pueda ser consumido, desde discursos, tecnologías, ideales, hasta las mismas relaciones de amor. Estos objetos se asemejan en que su composición y características son las de una mercancía al puro estilo del *fastfood*. El mercado de la tecnología, tan representativo de estos tiempos que transcurren, es un maravilloso y espeluznante ejemplo de lo que apuntamos, siendo la llamada obsolescencia programada cada vez más determinante y acelerada, haciendo circular apresuradamente el goce sin límites de la pulsión.

El objeto *a*, ese resto de goce cuyo valor de cambio determina el funcionamiento del lazo social contemporáneo, es el mismo factor pulsionante freudiano que buscaba satisfacerse una y otra vez, siempre obstaculizado por la represión, y que ahora no encuentra otro imperativo superyoico que el del llamado a perseguir sin restricciones el logro de la satisfacción primaria. Dicho de otro modo, la restricción del padre –que aunque de cada casa poseía una dimensión de verdad universal: la moral y las buenas costumbres– se convirtió en una mera función lógica del orden simbólico que no sobrepasa la nueva ley del sujeto: consumir, gozar sin límites. Los valores, desde entonces, no son ya una imposición sino una sugerencia.

¿Y qué pasó con la libido? Si dijimos, con Freud, que los lazos amorosos eran sostenidos por el influjo de la figura del padre que ponía a desear a todos la distribución equitativa de su amor hacia ellos, al encontrarse esta figura debilitada, y más aún, desplazada de su lugar ordenador, estos lazos libidinosos también han perdido consistencia, podríamos decir, han perdido cuerpo. Es este un fenómeno del cual se ha ocupado, muy acertadamente nos parece, Zygmunt Bauman, al definir los lazos sociales contemporáneos como *líquidos*. El sociólogo se sirve de esta categoría para pensar la fragilidad de los vínculos humanos, la incertidumbre y el miedo para establecer relaciones, el lugar de la solidaridad y el compromiso con los otros en medio de una profunda desconfianza en los demás, la angustia de vivir juntos o separados; mientras que señala una avanzada de la esfera comercial, propia del mundo globalizado, como administradora de la fugacidad de los lazos<sup>8</sup>.

Los ideales, que antes eran identificados bajo la figura del padre, son ahora puestos en las representaciones que personifican el mundo de las celebridades, el cual, gracias a la tecnología, aparenta ser cada vez más el mismo que el de los espectadores. Lo curioso es que, en tanto esta nueva construcción del ideal no escapa del plano mera-

---

8 Véase la serie de lo *líquido*: Bauman (2002, 2006, 2007, 2011a). Aunque prácticamente toda la obra de Bauman, de los últimos 15 años, está dedicada a analizar el efecto de la globalización en la conformación de los lazos sociales.

mente estético, para ser como ellos, como las celebridades, es decir, todo aquel al que la cultura del espectáculo señale, hay que parecerse a ellos, y para eso el mercado tiene sus ofertas.

Por otra parte, la consistencia de los vínculos amorosos, determinados cada vez más por la dimensión virtual, han hecho del fenómeno Facebook, por ejemplo, un espacio para la conformación de identidades y lazos desprovistos de cuerpo, lo cual hace pensar, para la teoría social en este caso, en una pérdida importante de la responsabilidad del sujeto de lo político, fungiendo este tipo de plataformas, no tememos en decirlo, como las nuevas formas del espacio público globalizado. Esta afirmación se constata también en el uso que se ha hecho de estas herramientas tecnológicas para el ejercicio de la política. Cada vez más vemos cómo el avance de las llamadas redes sociales ha captado dicho terreno, escenario que ya desde finales del siglo pasado había sido conquistado por los medios de comunicación<sup>9</sup>. Hablamos, por ejemplo, de la generación de políticos y burócratas del Twitter, así como también la preponderancia que del uso de este recurso hacen las distintas instituciones de la cultura, desde la literatura hasta la Iglesia.

Decíamos que los líquidos de la botella, una vez desembarazados del tapón, respiran ahora libremente. Es precisamente la discusión sobre la libertad, puesta frente al cristal de la antigua sociedad de control, uno de los tópicos más importantes para las Ciencias Sociales y la filosofía política –incluso para el psicoanálisis– hoy en día. Y es que parece que el desborde de las libertades, proyecto que defendieron las distintas luchas sociales durante la modernidad, ahora ha adquirido un carácter problemático. El tamiz interesante está en trascender la cuestión binaria sobre la pregunta: ¿libertades de mercado o vuelta a la sociedad de control? Reto que convoca a pensar a todos los espacios de la reflexión crítica, en tanto nudo problemático de lo contemporáneo.

---

9 Véanse los innumerables trabajos que, en el campo de los estudios sobre medios de comunicación, se han dedicado al poder de la información como instrumento masificado de mediación política. Entre ellos, se cuentan autores referenciales como Martín Barbero, Marcelino Bisbal, Néstor García Canclini, Giovanni Sartori, Eliseo Verón, Jesús Puerta, Patrick Charaudeau, Paul Virilio, entre otros.

## Comentarios finales

El recorrido realizado en este trabajo no obedece a un ejercicio de abstracción, si me permiten, teórica, sino al esfuerzo por ordenar para la reflexión crítica lo que el psicoanálisis ha podido formalizar, con la intención de señalar los rasgos de una época anterior a una contemporánea, y cómo sus estructuras han tenido efectos en el establecimiento de los lazos sociales y sus prácticas. No nos hemos interesado, como han de haber notado, en las causas que originaron el paso de un mundo a otro. Por no tratarse este de un trabajo historiográfico, tampoco hemos hecho esfuerzo alguno por situar fechas o acontecimientos, más allá de los que nos han servido para dar testimonio de una práctica de discurso. Por último, aunque nos hemos alejado también de toda fenomenología, nos interesa inscribir, ahora sí, nuestra noción de lo contemporáneo en el marco de la globalización<sup>10</sup>.

Entendemos globalización como ese nuevo orden mundial que, para Michael Hardt y Antonio Negri, en su célebre obra *Empire*, comienza a gestarse en el período entre guerras y supone el paso de la hegemonía política de los Estados-nacionales a una forma de imperio caracterizada por diversos actores de la escena global, entre ellos Estados Unidos—ahora también China en un lugar central—y las potencias del G8, el Fondo Monetario Internacional, la Organización Mundial del Comercio, las corporaciones multinacionales, las Naciones Unidas y la OTAN (Hardt&Negri, 2000).

La dimensión política de este imperio no es fácilmente localizable, pues está determinada por diversas instituciones, acuerdos entre Estados y otros grupos transnacionales que atraviesan lo nacional sin abolirlo, pero modificándolo sustancialmente (Márquez, 2012)<sup>11</sup>. Es precisamente lo que Bauman apunta como el paso de la modernidad

---

10 O globalidad, categoría que hace juego con modernidad y que fue establecida por la investigadora y profesora de la Universidad Central de Venezuela, Susana Strozzi, actualmente coordinadora de la línea de Psicoanálisis y Ciencias Sociales, en el Doctorado en Ciencias Sociales de la mencionada casa de estudio.

11 Es importante el trabajo realizado por Márquez (2012) en *Sujeto, capitalismo y psicoanálisis*, en relación a la distinción entre lo moderno y lo global, quien, también

a la era global, lo cual supone una separación entre la política y el poder, relegando al primero de ellos a un campo localizado en lo nacional, mientras que el segundo (el poder transnacional, militar, cultural, financiero) se dirime en la escena global (Dessal&Bauman, 2014).

Esta escena global es la que pone a funcionar una nueva lógica superyoica que, como lo hemos tratado de señalar en este recorrido, no manda ya a contenerse, a reprimir las pulsiones, sino a sostener la marcha que mecaniza el discurso del amo capitalista. La dirección del poder ejercida por el amo tradicional (es la sincronía que hacemos entre Lacan y Bauman) no se localiza ya en el vehículo de dominación de la pedagogía del Estado-nación, no ya en la preponderancia del *pat-ter* simbólico y la afable violencia con que—todavía hoy, quién podría dudarlo— agencia el curso de los ideales, sino en el propio sujeto que ahora debe encargarse de procurar su propio goce ilimitado.

Cuando Bauman denuncia el desconcierto de vivir en esta época de incertidumbre, lo que está detrás, así lo leemos, es este nuevo lugar del sujeto contemporáneo, “aparentemente” amo y esclavo de su propio goce. Sin duda, eso no puede suponer otra cosa que desconcierto de vivir. Podríamos decir: ahora, a diferencia de antes, se puede vivir demasiado, en exceso. Un exceso de vivir. Prestemos atención a este reportaje reciente de la BBC Mundo (2015): “Las formas más absurdas de morir haciéndose un ‘selfie’ en situaciones extremas”. El material muestra la preocupación de algunos medios informativos y actores gubernamentales por la proliferación de muertes, a causa de exponerse demasiado a situaciones peligrosas en procura de un *selfie*. Personas que resbalan y caen desde las alturas, personas agredidas por animales peligrosos, personas electrocutadas por altas descargas eléctricas, personas atravesadas por una bala que se escapa de un arma de fuego. ¿Podríamos hablar de suicidio en estos casos?

Parece que el asunto es más complejo. Sin especular demasiado, uno podría pensar que estos sujetos procuraban, en cambio, un ma-

---

desde una óptica lacaniana, sitúa al detalle los rasgos que en lo político, económico, civil, familiar y epistémico marcan el paso de un modelo de discurso a otro.

yor nivel de intensidad, un exceso de goce ilimitado que, como lo descubrió Freud, hizo del principio del placer su regulador, logrando que el recorrido de las pulsiones de estos sujetos consiguieran su nivel de descarga cero, en estos casos: la muerte. Es hoy, para la comunidad psicoanalítica de orientación lacaniana, el asunto del comercio de la imagen, del narcicismo y sus salidas imaginarias, un tópico clave para pensar los lazos sociales contemporáneos en tiempos del debilitamiento del orden simbólico<sup>12</sup>. Una apuesta seguramente muy diferente, menos en la causa que en la forma, de la que llevó, en 1897, a Emile Durkheim a elaborar su tesis sobre el suicidio en la Francia de la modernidad madura.

Esta comparación se muestra interesante, pues da cuenta (es el trabajo sobre el que insistimos) de los rasgos de una época anterior a una contemporánea. Si bien no negamos que el suicidio siga siendo hoy un hecho social, como lo entendía Durkheim, producto de guerras, crisis, presiones ejercidas por los ideales y sanciones de la autoridad, estas muertes, por exceso de goce sin contención, es decir, sin toparse –volviendo a los 4 discursos– con ninguna barra de la represión, es una característica del goce contemporáneo. Ambas salidas (ambos pasajes al acto) requieren atención en tanto hablan de un malestar sobre lo que no marcha en lo intersubjetivo. Sin embargo, las respuestas a estos síntomas contemporáneos (sin hablar de la clínica psicoanalítica de orientación lacaniana, cuyo campo y práctica se someten al caso por caso), no pueden pensarse ya desde las instituciones llamadas a inyectar solidaridad a los lazos sociales (tesis de Durkheim), ni tampoco clamar por el regreso del cinturón disciplinario del padre.

Creemos que atina la intuición del filósofo italiano Giorgio Agamben cuando se pregunta¿(...) de qué cosa somos contempo-

---

12 Un ejemplo de esta afirmación es que, entre el 4 y el 6 de septiembre, se celebró en São Paulo el VII Encuentro Americano de Psicoanálisis de Orientación Lacaniana, el cual llevó por título “El imperio de las imágenes”. Queda la intención, para un próximo trabajo, de revisar los documentos arrojados en el marco de dicha actividad para abonar en el recorrido del planteamiento que hicimos en el cuerpo del texto.

ráneos? Esta cosa puede pensarse también como un objeto, un real, y decir: ¿de qué goce somos contemporáneos? Como buen filósofo, no escapa a la heroica quimera de querer dar luces, aunque de lo que hable es de una óptica del sujeto contemporáneo llamado a percibir, no las luces sino la oscuridad de su tiempo, logrando, con la conciencia de no poder escapar de él, aferrarlo, neutralizar las luces que vienen de la época para descubrir su tiniebla, su “íntima oscuridad” (Agamben, 2011). Si esto es así, nos conviene pensar esta íntima oscuridad como los malestares contemporáneos que hacen síntoma. Nada más oscuro por superficial y corriente que un síntoma. Un síntoma en la vida de un sujeto, por no tratarse de una ráfaga de luz que le acontece inesperadamente, es más bien de una imperceptible oscuridad que se muestra como una silenciosa repetición. La clínica da cuenta de ello.

No se equivoca Agamben en que esa “íntima oscuridad” viaja velocísima como una luz que no nos alcanza, que no nos deja ver. Es una luz que avanza demasiado rápido, diría Lacan, como lo afirmó con respecto al discurso del amo capitalista. El filósofo italiano nota que algo urge en el tiempo, algo que se muestra como intempestivo, un exceso: demasiado temprano, demasiado tarde, no todavía (Agamben, 2011). Si para él, así lo afirma,

El presente no es más que la parte de lo no-vivido en todo lo vivido, y lo que impide el acceso al presente es precisamente la masa de lo que, por alguna razón (su carácter traumático, su cercanía excesiva), no hemos logrado vivir en él. La atención a ese no-vivido es la vida del contemporáneo (Agamben, 2011, p. 27).

La oferta de lo no-vivido (lo no todavía) es cuantiosa y acelerada en el presente. Un exceso de vida, un desconcierto de vivir es lo propio de lo contemporáneo.

Finalmente, hemos decidido titular este artículo tal como llamó Agamben a su seminario (*Che cos'è il contemporáneo?*), con la intención de inscribir nuestro trabajo en la serie de textos que dialogan con esta pregunta y sus posibles elaboraciones.

## Bibliografía

- Agamben, G. (2011). *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Bauman, Z. (2002). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Vida líquida*. Madrid: Paidós Ibérica.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Madrid: Paidós Ibérica.
- \_\_\_\_\_. (2011). Del ágora al mercado. En *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global(19-40)*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (2011a). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BBC Mundo (2015). *Las formas más absurdas de morir por hacerse un 'selfie' en situaciones extremas*. Recuperado de: [http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/10/151005\\_selfies\\_peligrosos\\_muertes\\_jm](http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/10/151005_selfies_peligrosos_muertes_jm)
- Dessal, G. & Bauman, Z. (2014). *El retorno del péndulo. Sobre psicoanálisis y el futuro del mundo líquido*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1913/2011). *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. (1921/2010). *Psicología de las masas*. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. (1927/2010). *El porvenir de una ilusión*. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. (1930/2010). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hardt, M. & Negri, A. (2000). *Empire*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Lacan, J. (1969/1992). *El reverso del psicoanálisis. Seminario 17*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1972). *Del discurso psicoanalítico*. Recuperado de: <http://elpsicoanalistalector.blogspot.com/2013/03/jacques-lacan-del-discurso.html>
- \_\_\_\_\_. (1992). *Aún. Seminario 20*. Buenos Aires: Paidós.
- Malick, T. (Director) (2011). *Tree of life*. [Película]. Estados Unidos: River Road Entertainment.
- Márquez, C. (2012). *Sujeto, Capitalismo y Psicoanálisis*. Caracas: Grafismo Taller Editorial y Fondo Editorial Tropykos.

**Para citar este artículo / To cite this article / Pour citer cet article /**

**Para citar este artículo (APA):**

Flores – Jordi, Santiago. (2017). ¿Qué cosa es lo contemporáneo?.  
*Revista Affectio Societatis*, 14(26), 90-110. Medellín, Colombia: Departamento  
de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de  
<http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>