



Revista Affectio Societatis
Departamento de Psicoanálisis
Universidad de Antioquia
affectio@antares.udea.edu.co
ISSN (versión electrónica): 0123-8884
ISSN (versión impresa): 2215-8774
Colombia

2011

Freddy Aracena Pérez

EL PSICOANÁLISIS: UN SÍNTOMA DEL SISTEMA MUNDO MODERNO

Revista Affectio Societatis, Vol. 8, N° 14, junio de 2011

Art. # 7

Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

EL PSICOANÁLISIS: UN SÍNTOMA DEL SISTEMA MUNDO MODERNO

Freddy Aracena Pérez¹

Resumen

En este artículo un examen histórico del concepto de la angustia nos permite entrever cuál podría ser el lugar del psicoanálisis en nuestro mundo moderno. Se postula el vínculo entre el surgimiento del psicoanálisis y el declive de un Otro consistente por el discurso de las ciencias. También se examina cómo las propuestas éticas del psicoanálisis sirven como contrapeso al discurso capitalista y se utiliza la propuesta del análisis de sistemas-mundo para entender los retos a los cuales se enfrentan las instituciones psicoanalíticas en la actualidad.

Palabras clave: angustia, análisis de sistemas-mundo, discurso capitalista, ética del psicoanálisis, instituciones psicoanalíticas.

THE PSYCHOANALYSIS: A SYMPTOM OF THE MODERN WORLD SYSTEM

Summary

This article shows us a historical concept of anguish that allows us to make out the possible places that psychoanalysis can be found in our mod-

¹ Bachillerato Artes con concentración en filosofía de la Universidad de Puerto Rico. Miembro de la Internacional de los Foros del Campo Lacaniano y del Taller del Discurso Analítico. Se encuentra realizando estudios conducentes al grado doctoral en filosofía con especialidad en Psicología Clínica en la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

aracena Freddy@gmail.com

ern world. It appears the relationship between the emergence of psychoanalysis and the decline of the Other by means of the development of sciences through speech. Also, it questioned how the ethical proposes of the psychoanalysis works as means of a proper and effective analysis of world-social systems to understand challenges that we face in institutions both psychoanalytical and any other institution.

Keywords: Anguish, analysis of world-social system, capitalist speech, ethics of the psychoanalysis, psychoanalytical institutions.

LA PSYCHANALYSE: UN SYMPTOME DU SYSTEME- MONDE MODERNE

Résumé

Dans cet article, un examen historique du concept de l'angoisse nous permet d'entrevoir la place que la psychanalyse dans notre monde moderne pourrait occuper. L'on postule le lien entre l'essor de la psychanalyse et la décadence d'un Autre consistant du discours des sciences. On examine aussi la manière dont les propositions éthiques servent de contrepoids au discours capitaliste et, finalement, on examine la proposition de l'analyse de systèmes-monde afin de comprendre les défis auxquels les institutions psychanalytiques doivent faire face actuellement.

Mots- clés: angoisse, analyse de systèmes-monde, discours capitaliste, éthique de la psychanalyse, institutions psychanalytiques

Recibido: 10/02/11 Evaluado: 22/02/11 Aprobado: 20/03/11

En una nota a pie de página, en el párrafo 40 de *Ser y tiempo*, cuyo tema es la angustia, Martin Heidegger (1927/1999) señala que no ha sido por azar que los fenómenos de la angustia hayan sido examinados y estudiados en la teología cristiana. El motivo de dicha necesidad fue, no obstante, dejado sin aclarar por el propio Heidegger, en cuya analítica existencial podemos perfilar elementos de una antropología cristiana.

Ciertamente, el afecto de la angustia es uno inherente a la experiencia humana, pero su concepto, por el contrario, surgió en un momento histórico preciso (la modernidad) y en una corriente de pensamiento particular (la teología cristiana). No obstante, y mucho antes de que filósofos como Heidegger y Sartre (1943/2005) secularizaran la vivencia cristiana de la angustia en una concepción filosófica, Sigmund Freud ya había convertido la angustia en una categoría clínica. ¿Qué ha sucedido con la humanidad para que el afecto de la angustia se haya elevado a problema filosófico o a concepto clínico? Que la angustia, el único afecto que no engaña, en el decir de Lacan (2006), haya sido llevada al concepto no sólo en el pensamiento protestante sino en el psicoanálisis me parece que nos puede permitir entrever cual podría ser el significado histórico y social del psicoanálisis en nuestro mundo.

Para la psicoanalista lacaniana, Colette Soler (2007a), el surgimiento de la angustia en la teología cristiana sólo se puede identificar a partir de Lutero, (en la obra de Tomás de Aquino, por ejemplo, podemos encontrar temor, miedo, pero no angustia) y ésta se irá intensificando en Blaise Pascal, hasta llegar a su culminación en Søren Kierkegaard para quien la angustia es “un pecado contra la fe” (Soler, 2007a: p.14). Para Soler, la intensificación de la problemática de la angustia en el pensamiento cristiano responde a la “pérdida progresiva de Dios”, o sea, la pérdida de un Otro consistente. “La angustia moderna [afirma Colette Soler] es la de un hombre sin Dios” (2007a: p.31). Recordemos que para Jacques Lacan (2006) en la angustia lo que se experimenta es el enigma del deseo del Otro; en la angustia el sujeto no sabe qué objeto es para el deseo del Otro. Ante tales planteamientos resulta lógico que la pérdida de un Otro consistente, de quien se sabe qué desea y qué se debe hacer para complacerlo, tendrá como consecuencia el surgimiento de la angustia.

Ahora bien, y como ya hemos señalado, la aparición del concepto de la angustia no se da exclusivamente en la teología cristiana sino en el psicoanálisis. ¿Cómo explicar esto? Resulta que en varios momentos de su enseñanza Lacan habló sobre el contexto social e histórico que hizo posible la aparición del psicoanálisis. La primera mención al respecto se da en 1938 en el texto *La familia*; en él

Lacan condiciona la aparición de la propuesta freudiana del complejo de Edipo con la *declinación social de la imago paterna*: “Declinación condicionada por el retorno al individuo de efectos extremos del progreso social, declinación que se observa principalmente en la actualidad en las colectividades más alteradas por estos efectos: concentración económica, catástrofes políticas” (Lacan, 1978: p. 93). La aparición del psicoanálisis estaría condicionada, por tanto, a la “crisis psicológica” implícita al desmoronamiento del patriarcado.

Años más tarde, en su séptimo seminario dedicado a la ética del psicoanálisis, Lacan desarrollará esta misma tesis proponiendo que el mito del padre de la horda primitiva, o sea, el mito del asesinato del padre como origen de la Ley, sería “[...] el mito de una época para la cual Dios está muerto” (1988: p. 215). Lacan estaría estableciendo un vínculo, por lo tanto, entre la muerte de Dios, la declinación de la imago paterna y el surgimiento del psicoanálisis. Evidentemente, el tema de la muerte de Dios en la modernidad explicaría porque tanto en la teología cristiana como en el psicoanálisis el afecto de la angustia haya devenido en concepto. Dicho de otra forma, la pérdida progresiva de Dios en la teología cristiana sería análoga a la declinación de la imago paterna en el psicoanálisis. Ahora bien, ¿cuál podría ser la causa que ligaría estos dos fenómenos? Pues, evidentemente, la pérdida un gran Otro consistente que dé garantía a las acciones humanas, pero, ¿qué estaría en la base de este fenómeno social e histórico? En nuestra opinión, dos de los pilares de la modernidad: la ciencia galileana y el sistema capitalista.

El discurso de la ciencia como destituyente de un gran Otro

En la lección del 18 de mayo de 1960, de *La ética del psicoanálisis*, Lacan señala que al hombre moderno le ha tocado vivir “[...] los efectos del discurso de la ciencia, donde se muestra por vez primera sin velos la potencia del significante como tal” (1988: p. 284). A diferencia del sujeto, que puedo olvidar, por ser precisamente el significante elidido en la cadena y cuyo inconsciente es “la memoria de lo que olvida” (1988: p. 279), el discurso de la ciencia, que engendra la omnipotencia del significante, no olvida nada. Por eso dirá Lacan en *Radiofonía* que la ciencia es “una ideología de la

supresión del sujeto” (1977: p. 58). Es por esto que, el discurso de la ciencia tiene efectos que van más allá de lo que pueden imaginar los científicos porque, al igual que el inconsciente, la ciencia, dice Lacan, está animada por un deseo que desconoce (1988: p. 386). Por ejemplo, Lacan en la “Proposición del 9 de octubre...” habla de las “consecuencias del reordenamiento de las agrupaciones sociales por la ciencia” refiriéndose a la “facticidad, real, demasiado real” de los campos de concentración (1987: p. 22). En otras palabras, a pesar de las grandes aportaciones de la ciencia, lo real que de ella emerge por la “omnipotencia del significante”, no sólo destituye al sujeto sino que deslegitima todo semblante y, por lo tanto, carcome la consistencia del Otro.

No obstante, nos parece que hay que tomar la crítica que hace Lacan a los efectos del discurso científico con mucho cuidado, ya que sería un craso error entender esta crítica como un rechazo al discurso científico. De hecho, una constante de toda su enseñanza estriba en esclarecer los fundamentos epistemológicos del psicoanálisis y en dar dignidad científica al discurso analítico. Basta recordar su dictamen según el cual el sujeto del psicoanálisis es el sujeto de la ciencia moderna, y la continuidad que establece entre el psicoanálisis y el legado de la Ilustración². Otro ejemplo lo encontramos en el “Breve discurso en la O.R.T.F.” donde plantea que gracias a la lingüística (ciencia del lenguaje), mediante la cual el psicoanalista puede plantear que el inconsciente es el discurso del Otro, es posible establecer una analogía entre la experiencia del inconsciente y la experiencia de la física (Lacan, 2007a). No se trata, por lo tanto, de un simple rechazo a las ciencias modernas sino del reconocimiento de los efectos que ellas producen.

El discurso capitalista según los analistas de sistemas-mundo

Los efectos de la ciencia en los vínculos humanos, si bien son intrínsecos a su discurso, han sido, y son, exacerbados por la otra razón de ser de la pérdida de Otro consistente, el discurso capitalista. Si la ciencia produce ideas que difieren de la ciencia, como dice Gérard Pommier (2002), o sea, si la

² Para Lacan, hay un parentesco, una analogía, entre “la interrogación original de Freud y la interrogación filosófica de la *Aufklärung*” (Lacan, 1999: p. 505).

ciencia deviene científicismo, se debe en gran medida al contexto económico en el cual se encuentra. Para entender qué lugar ocupa el psicoanálisis en nuestro mundo es imprescindible reconocer que nuestro mundo es el sistema-mundo moderno y que el sistema-mundo moderno es una economía-mundo capitalista. Me refiero, obviamente, a la propuesta teórica de los análisis de sistemas-mundo del sociólogo e historiador norteamericano Immanuel Wallerstein³ (1988, 1996, 1998, 2005) y del economista y politólogo egipcio Samir Amin (2006).

No es mi intención exponer aquí una presentación exhaustiva del análisis de sistemas-mundo. Simplemente indicaré que dicho análisis es una ciencia social histórica que postula que el mercado, el Estado y la sociedad civil no pueden ser estudiadas como regiones aisladas sin considerar su evolución histórica, por lo cual propone como unidad de análisis el concepto de “sistema-mundo”. Un sistema mundo no es el sistema *del* mundo sino un sistema *que es un mundo* (Wallerstein, 2005). Hasta ahora sólo ha habido dos tipos de sistemas-mundo: imperios-mundo (el Imperio romano, por ejemplo) y economías-mundo. El mundo en que vivimos es, de hecho, una economía-mundo capitalista que tuvo su origen en el siglo XVI en Europa y que en la actualidad acapara el globo entero. Se puede decir que la idea de considerar al capitalismo como un sistema-mundo nació cuando se descubrió que no era posible estudiar históricamente los sistemas capitalistas nacionales sin considerar el contexto mundial en que se inscribían, debido a que el capitalismo no sólo se nutre de la plusvalía producida por la división social del trabajo sino también por el intercambio desigual entre las naciones con Estados fuertes del centro y las naciones con Estados débiles de la periferia.

En contra de la teoría del desarrollo que postulaba que los países subdesarrollados se encontraban en una fase de transición superable, los analistas de sistemas-mundos, herederos de los teóricos latinoamericanos de la dependencia, nos revelan precisamente que la economía-mundo capitalista no sólo promueve el intercambio desigual sino que intensifica la polarización de la distribución (Roffinelli, 2004). Recordemos, en este punto, las famosas palabras de Lacan en “La proposición del 9 de octubre...” según la cual “Nuestro porvenir de mercados comunes será balanceado por la exten-

³ En una entrevista Wallerstein declaró que las siete personas que han tenido mayor influencia en él han sido: Marx, Schumpeter, Polanyi, Fanon, Braudel, Prigogine y... Freud. (Aguirre Rojas, C. A., 2003: p. 145).

sión cada vez más dura de los procesos de segregación” (1987: p. 22). Esto se debe a la propia estructura del sistema capitalista, pues, como señala Wallerstein, el capitalismo es “un sistema que opera sobre la premisa de la acumulación incesante del capital a través de la mercantilización de todo” (1998: p. 12). Es un sistema que, por esencia, no sólo destituye todo lo que no se amolda a su lógica (el ámbito de lo sagrado, las cosas del amor, la fraternidad, etcétera), sino que es francamente absurdo: “Los capitalistas [dice Wallerstein] son como ratones en una rueda, que corren cada vez más deprisa a fin de correr aún más deprisa” (1988: p. 31).

Si bien fue Marx el primero en señalar que la economía no trata de objetos sino de la relación entre sujetos, es gracias a Lacan que podemos pensar el capitalismo no sólo como un sistema económico sino como un discurso que no hace lazo social. A diferencia de los cuatro discursos expuestos en el *Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*, el discurso capitalista no hace lazo social sino que vincula al sujeto con su objeto de goce; como señala Colette Soler (2008), establece un lazo directo entre el sujeto y su objeto *a* en un intento por excluir la castración. En otras palabras, para Lacan, los discursos (del amo, de la histeria, de la universidad y del analista) son formas de establecer lazos sociales, estructuras de lenguaje que posibilitan el vínculo entre los sujetos; no obstante, esto no sucede con el discurso capitalista, donde el ideal es que cada quien alcance un imaginario goce de completud a expensas del otro.

La conjunción inédita entre este empuje al goce, la objetividad científica (el cientificismo) y el fetichismo de la mercancía que se da en el capitalismo tendrán innegables consecuencias sociales y clínicas. El discurso capitalista establece lo que Soler (2008) llama “el régimen del narcinismo”, en el cual cada quien, desvinculado del otro, se dedica a la promoción de su propio goce. Al deshacer solidaridades y destituir semblantes con los cuales orientar la vida en común, el capitalismo se transforma en una cantera de sin-sentido: “En efecto, muchos sujetos llegan a análisis no porque presentan síntomas precisos sino con frecuencia porque tienen ese síntoma devastador de la vacuidad de su existencia y del sin-sentido de su vida” (Soler, 2008: p. 31).

Por todo lo que se ha expuesto, hasta ahora, no me parece exagerado afirmar que el afecto que mejor da cuenta de los tiempos en los cuales nos encontramos es el afecto de la angustia. La angus-

tía nos revela tanto la falta del norte en el cual se encuentra la humanidad, o sea, nos presenta de manera nítida el enigma del deseo del Otro, como también la disolución del deseo en el goce como consecuencia del individualismo rabioso que se cosecha en lo que Heidegger llamaba “el llano de la uniformidad organizada”, que es “el instrumento más seguro para el total dominio técnico de la tierra” (1938/1998: p. 89). La angustia es, además, el afecto que apunta a lo real, entendiendo por real aquello que no se puede simbolizar y que trasgrede los límites de lo representable. Por lo cual, podemos afirmar que nuestra época es aquella del desbordamiento de lo real. Época en la cual la incertidumbre reina.

Teniendo esto en cuenta, y postulando que no es un azar que el afecto de la angustia haya alcanzado su concepto en la teoría psicoanalítica, debemos preguntarnos ¿Cuál es el significado histórico y social del psicoanálisis?, ¿Cuál es su lugar, o qué representa, en el sistema-mundo moderno?

El lugar del psicoanálisis en nuestro mundo

En la conferencia titulada “La tercera”, dirá Lacan que el psicoanálisis es un síntoma, entendiendo por síntoma “lo que viene de lo real” (2007b: p. 84). El psicoanálisis sería por tanto una respuesta a los rasgos característicos de nuestro mundo: el “acosmismo” (el neologismo es de Lacan) que introduce la ciencia, la muerte de Dios, la clausura del patriarcado, la reducción del humano a mercancía, etcétera. Pero el psicoanálisis es algo más que una simple reacción a la emergencia de lo real. Dice Lacan en otra conferencia titulada “Psicoanálisis y medicina” que si la teoría psicoanalítica llegó al mundo en el “momento justo” se debe a que con su praxis responde a “la subversión de la posición del médico por el ascenso de la ciencia” (2007c: p. 94). El psicoanálisis restituye la función antigua del médico como aquel capaz de responder a una demanda de saber, o sea, el psicoanálisis rescata la dimensión ética de la figura del médico.

Esta referencia a la ética me parece fundamental porque para Lacan el psicoanálisis es algo más que una psicoterapia. Si el psicoanálisis es un síntoma, no debemos olvidar que para Freud un síntoma era una “formación de compromiso”. Precisamente, mi tesis es que el psicoanálisis es una

formación de compromiso entre el discurso de las ciencias y las prácticas milenarias de la *cura sui* (cuidado de sí o inquietud de sí) que son una de las manifestaciones más antiguas de la ética entendida como forma de ser y conducirse. No estoy diciendo que el psicoanálisis sea igual a las prácticas de la inquietud de sí, las cuales estaban mediatizadas por el discurso del amo del cual el discurso analítico es su reverso, pero en ambos casos se plantea que para acceder a cierto tipo de verdad se debe ocurrir una transformación en el sujeto mismo, postura que se abandonó en la modernidad.

Ahora bien, lo singular del psicoanálisis es que plantea el rescate de cierto tipo de ascesis para acceder a una verdad subjetiva, pero sin renegar de la modernidad. Lacan no proclama el retorno al patriarcado ni anuncia, como Heidegger, que sólo un dios podría salvarnos, pero sí reivindica el acceso a una verdad subjetiva como forma de curación. Como plantea Michel Foucault en su curso de 1982, titulado *La hermenéutica del sujeto*:

[...] me parece que todo el interés y la fuerza de los análisis de Lacan radican precisamente en esto: que él fue, creo, el único desde Freud que quiso volver a centrar la cuestión del psicoanálisis en el problema, justamente, de las relaciones entre sujeto y verdad [...] Lacan planteó la cuestión [...] del precio que el sujeto debe pagar para decir la verdad, y la del efecto que tiene sobre él el hecho de que haya dicho, que pueda decir y haya dicho la verdad sobre sí mismo (2002: pp. 43-44)⁴.

Entiendo que el psicoanálisis como ética ilustrada es en nuestra época y en nuestro mundo un síntoma, una defensa contra el desbordamiento de lo real.

Para concluir, tengo que informar que para los analistas de sistemas-mundo, la economía-mundo moderna se encuentra, por varios motivos⁵ y desde hace ya varias décadas, en una crisis sistémica que culminará con la formación de un nuevo sistema histórico cuya naturaleza será impredecible. Nos encontramos, pues, en una fase de transición que Wallerstein caracteriza como “un periodo de

⁴ Por otro lado, Foucault señala que en el siglo XX sólo ha habidos dos pensadores que se plantearon la problemática sobre el vínculo entre el sujeto y la verdad: Heidegger y Lacan: “Personalmente, como deben haberlo advertido, trato de reflexionar en todo eso más por el lado de Heidegger y a partir de Heidegger. Así es. Pero es indudable que desde el momento en que se plantea ese tipo de cuestiones, uno no puede dejar de cruzarse con Lacan” (2002: p. 189).

⁵ Desruralización masiva, aumento de costes salariales, crisis fiscal de los Estados, crecimiento de la democratización y la conciencia política, agotamiento del ecosistema, deslegitimación de las estructuras estatales y, lo más importante, el final del “optimismo de los oprimidos” y la ideología liberal-reformista principal estabilizador del sistema capitalista.

grandes luchas, de gran incertidumbre, y de grandes cuestionamientos sobre las estructuras del saber” (2005: p. 122). Teniendo esto en cuenta, me pregunto, ¿Qué podrá aportar el psicoanálisis en éste periodo de transición? El psicoanálisis, dice Soler, no puede aportar una nueva causa colectiva, pero sí hacer posible *un deseo otro* que escape a la lógica de capital. La cura analítica, gracias al “efecto de separación” que produce, hace posible una *identidad de separación*, esto es, “una identidad que no le deba nada al Otro del discurso” (2007b: p. 231), lo cual podría permitir un sujeto no alienado al superyó capitalista.

Por otro lado, y más allá de los efectos clínicos y éticos que conllevan la práctica analítica, me pregunto también por el futuro de las instituciones psicoanalíticas y esto por varios motivos. Primero, porque la existencia de las instituciones psicoanalíticas, empezando por la Asociación Psicoanalítica Internacional⁶, son el resultado del rechazo del psicoanálisis por las estructuras universitarias del saber⁷. Pero son, precisamente, estas estructuras mismas del saber las que hoy en día se encuentran, junto al sistema histórico que les dio vida, en cuestionamiento. En la medida en que el psicoanálisis siempre ha estado vinculado a otros discursos, teorías y disciplinas, no está demás preguntarse qué efectos tendrán estas mutaciones epistemológicas en la propia teoría psicoanalítica y, también, de qué manera podrá contribuir el psicoanálisis al replanteamiento de las estructuras de conocimiento. Dentro del psicoanálisis lacaniano, por ejemplo, el dispositivo del pase⁸ es un cuestionamiento directo a uno de los paradigmas de nuestras estructuras de saber, aquel que establece una tajante distinción entre lo ético y lo epistemológico, entre lo personal y lo público, y la supuesta neutralidad que debería caracterizar todo discurso racional en la modernidad.

Por otro lado, uno de los signos más escabroso del fin del sistema-mundo capitalista es el declive, por primera vez en quinientos años, del Estado-Nación y las estructuras estatales, lo cual tiene como consecuencia no sólo el aumento de mafias, la inseguridad social y el crimen, sino un fenómeno que Wallerstein (2005) denomina “grupismo”, o sea, que las gentes, como alternativa a la participación

⁶ Primera institución de psicoanálisis fundada por Sigmund Freud.

⁷ Wallerstein da dos razones para esto: “Ante todo, porque surgió de la práctica médica; y en segundo lugar, porque su cualidad inicialmente escandalosa la convirtió en una especie de actividad de parias, lo que llevo a que los psicoanalistas crearan estructuras de reproducción institucional totalmente fuera del sistema universitario” (1996: p. 31).

ciudadana en el Estado-Nación, buscan protección, estatus e identidad en grupos desvinculados de las agencias estatales. Éste grupismo será la fuente no sólo de nuevas sectas fundamentalistas sino de movimientos antisistémicos que buscarán el cambio social mediante medios ajenos al de los partidos políticos⁹. ¿Qué impacto tendrá éste fenómeno en las instituciones psicoanalíticas?

En el *Acta de Fundación* de su Escuela, Lacan asemeja ésta a las Escuelas filosóficas que existían en la antigüedad como la Academia, el Liceo y, principalmente, la Stoa, las cuales consideraba “lugares de refugio” contra el malestar en la cultura¹⁰. Sin lugar a dudas, el espacio de formación que ofrecen las instituciones psicoanalíticas será para muchas personas una zona de amparo contra los avatares del *capitalismo senil*, como llama Samir Amin (2003) a nuestra época de transición. No obstante, una Escuela de psicoanálisis, nos advierte Lacan, no es una sociedad, sino que se caracteriza por tener una enseñanza. La enseñanza del psicoanálisis es lo único que puede evitar que la teoría psicoanalítica se transforme en una jerga¹¹ carente de pensamiento que provoque el olvido de la “experiencia original” en la cual consiste un psicoanálisis. Está en manos de los psicoanalistas crear las estructuras y posibilitar los acontecimientos que permitan la trasmisión de las enseñanzas de Freud y Lacan, y permitir el desarrollo y progreso de la teoría y la práctica psicoanalítica en esta época de transición. Época que se caracteriza no sólo por la incertidumbre que supone, sino porque en ella la más mínima acción, individual o colectiva, tendrá efectos muchos mayores que en momentos de estabilidad. Recordemos, pues, el dictamen del poeta alemán Friedrich Hölderlin según el cual “Donde está el peligro, crece aquello que salva” y apostemos a los “efectos” que puede tener la enseñanza del psicoanálisis. Teniendo esto en mente finalizo con una anécdota traída por Hegel según la cual *los atenienses aplicaban la pena de muerte cuando alguien no dejaba encender en su*

⁸ Procedimiento institucional creado por Lacan para su Escuela cuyo propósito es dar cuenta del fin de análisis y del pasaje del analizando al analista.

⁹ Uno de los teóricos más importantes de ésta nueva concepción de lo que significa hacer política, y que tienen su inicio en la revolución mundial de 1968 (que concluye un ciclo que comenzó en 1848 con la comuna de París), es Alain Badiou. Véase su texto, *Compendio de metapolítica* (2009).

¹⁰ Se podría pensar que Lacan peca de idealización al comparar las instituciones psicoanalíticas con las Escuelas de la antigüedad. No obstante, cuando pensamos que al morir Platón fue elegido como director de la Academia no su mejor discípulo, Aristóteles, sino Espeusipo, sobrino de Platón, nos damos cuenta de que también nosotros idealizamos las instituciones filosóficas de la antigüedad.

¹¹ Dice Theodor W. Adorno en “La jerga de la autenticidad” que “Quien domina la jerga no necesita decir lo que piensa, ni siquiera pensarlo correctamente; la jerga lo exime de ello y devalúa el pensamiento” (1964/2005: p. 398).

lámpara la del otro[...], la razón de tal proceder es evidente, y es que no se pierde nada cuando se comparte la luz con el prójimo (1998: p. 242).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno**, Th. W. (1964/2005). "La jerga de la autenticidad". En *Obras completas*, 6. Madrid: Ediciones Akal.
- Aguirre Rojas**, C. A. (2003). *Immanuel Wallerstein. Crítica del sistema-mundo capitalista. Estudio y entrevista*. México: Ediciones Era.
- Amin**, S. (2003). *Más allá del capitalismo senil. Por un siglo XXI no norteamericano*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Amin**, S. (2006). *Los desafíos de la mundialización*. México: Siglo Veintiuno.
- Badiou**, A. (2009). *Compendio de metapolítica*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Foucault**, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger**, M. (1938/1998). "La época de la imagen del mundo". En *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger**, M. (1927/1999). *Ser y tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lacan**, J. (1977). *Psicoanálisis, radiofonía y televisión*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Lacan**, J. (1978). *La familia*. Buenos Aires: Editorial Argonauta.
- Lacan**, J. (1987). "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanálisis de la Escuela". En *Momentos cruciales de la experiencia analítica*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Lacan**, J. (1988). *El seminario. Libro 7: La ética del psicoanálisis (1959-1960)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan**, J. (1999). *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente (1957-1958)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan**, J. (2006). *El seminario. Libro 10. La angustia. (1962-1963)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan**, J. (2007a). "Breve discurso en la O.R.T.F." En *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Lacan**, J. (2007b). "La tercera". En *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

- Lacan, J.** (2007c). "Psicoanálisis y medicina". En *Intervenciones y textos 1*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Pommier, G.** (2002). *Los cuerpos angélicos de la postmodernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Sartre, J.-P.** (1943/2005). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Soler, C.** (2007a). "Declinación de la angustia según las estructuras clínicas y los discursos". En *¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista? Conferencias y seminarios en Argentina*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Soler, C.** (2007b). "¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista?". En *¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista? Conferencias y seminarios en Argentina*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Soler, C.** (2008). "El discurso capitalista". En *Intervalo # 0*. San Juan: Foro del Campo Lacaniano de Puerto Rico.
- Roffinelli, G.** (2004). *Samir Amin y la mundialización del capital*. Madrid: Campo de Ideas.
- Wallerstein, I.** (1988). *El capitalismo histórico*. México: Siglo Veintiuno.
- Wallerstein, I.** (1996). *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo Veintiuno.
- Wallerstein, I.** (1998). *Utopísticas o las opciones históricas del siglo XXI*. México: Siglo Veintiuno.
- Wallerstein, I.** (2005). *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. México: Siglo Veintiuno.