



"Enseñar la Explotación de
la Tierra, no la del Hombre"

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA RURAL

SOBRE LA CONCIENCIA DE LA NATURALEZA:

POLÍTICAS DE LA JOUISSANCE

TESIS

QUE PRESENTA COMO REQUISITO PARCIAL,

PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRO EN CIENCIAS

EN SOCIOLOGÍA RURAL

PRESENTA

ENRIQUE ISRAEL RUÍZ ALBARRÁN



DIRECCION GENERAL ACADEMICA
DEPTO. DE SERVICIOS ESCOLARES
OFICINA DE EXAMENES PROFESIONALES



Chapingo, México, octubre de 2013

**SOBRE LA CONCIENCIA DE LA NATURALEZA:
POLÍTICAS DE LA JOUISSANCE**

Tesis realizada por Enrique Israel Ruíz Albarrán, bajo la dirección del Comité Asesor indicado, aprobada por el mismo y aceptada como requisito parcial para obtener el grado de:

MAESTRO EN CIENCIAS EN SOCIOLOGÍA RURAL

DIRECTOR:



DRA. GABRIELA KRAEMER BAYER

ASESOR:



DR. GUILLERMO TORRES CARRAL

ASESOR:



M.C. ÁLVARO REYES TOXQUI

DEDICATORIA:

Para Alejandra Tah, con amor

AGRADECIMIENTOS:

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT), a la Universidad Autónoma Chapingo, al Departamento de Sociología Rural, a los profesores que inspiraron el proceso creativo de mi investigación.

Especial agradecimiento a la Dra. Gabriela Kraemer Bayer de quien me siento orgulloso de haber asistido a su enseñanza de la filosofía hermenéutica y fenomenológica durante los últimos meses de 2011, sin duda, una investigadora de quien admiro su escucha, capacidad crítica y rigor académico.

Al Dr. Guillermo Torres Carral, por influir con su enfoque de estudio en mi necesidad de pensar diálogos epistemológicos para el análisis de las relaciones sociedad-naturaleza, pero también por su apoyo y acercamiento a los estudiantes del posgrado de Sociología Rural.

Al Dr. Álvaro Reyes Toxqui, por permitirme participar en los espacios culturales que coordina y, por supuesto, porque se ha tomado el tiempo para leer mi texto a pesar de los compromisos que atiende.

Con mucho cariño a la Dra. Silvia Heyser Guerrero, la responsable de formarme en la escucha psicoanalítica, allá en el Centro de Investigaciones y Estudios Lacanianos, ¡gracias por ser mi maestra!

A mis amigos del posgrado: Natalia, Salvador, Sergio, Julián, Evaristo y Jorge, con quienes aprendo el amplio horizonte de estudios de la Sociología Rural.

Por supuesto, a mis padres Enrique y Cecilia, a mis hermanas: Esmeralda, Perla y Violeta, a mis sobrinos Celtzin y el bebé Sabino, además de Rodrigo compañero de mi hermana y nuevo miembro de la familia.

Finalmente, quiero agradecerle a mi novia Alejandra todo su apoyo, confianza, comprensión, cariño y consejos para terminar este texto. Pero sobre todo, por ser la mamá de nuestra hermosa hija Zul, ¡gracias por todo amor de mi vida!

Datos Biográficos

Enrique Israel Ruíz Albarrán nació en el Distrito Federal el 25 de febrero de 1980. Estudio antropología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia donde se especializó en Etnohistoria, su línea de investigación está fundamentada en el Proyecto de Investigación Formativa (PIF) Sociedad-Naturaleza y en el campo de la Etno-psiquiatría, siendo este último, su primer acercamiento a la enseñanza del psicoanálisis lacaniano.

En 2011 ingresa a la Maestría en Ciencias en Sociología Rural que se imparte en el departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Chapingo y, a la par, inicia su formación como psicoanalista en el Centro de Investigaciones y Estudios Lacanianos A.C.

A principios de 2012 realiza una estancia académica en el Instituto de Historia de Cuba y CLACSO Cuba. Participa en la Cátedra Martiana de Pensamiento Cubano y Latinoamericano, Movimiento Juvenil Martiano, Cátedra Antonio Gramsci del Instituto Cubano de Investigación Cultural y en el X Taller Internacional de Problemas Teóricos y Prácticos de la Historia Regional y Local del Instituto de Historia de Cuba.

Al momento tiene 10 ponencias nacionales y 3 ponencias internacionales, cuenta con un artículo publicado en la Revista de Artículos y Ensayos de Sociología Rural, *intitulado: Democracia 2012: el pasaje de lo justo a lo legal*, publicado en Noviembre de 2012.

Actualmente es profesor de preparatoria donde imparte las asignaturas de Ciencia Contemporánea y Geografía y medio ambiente.

SOBRE LA CONCIENCIA DE LA NATURALEZA: POLÍTICAS DE LA JOUISSANCE

ABOUT NATURE CONSCIOUSNESS: POLICIES OF JOUISSANCE

Enrique Israel Ruíz Albarrán *
Dr. Gabriela Kraemer Bayer*

Resumen

La presente investigación tiene como objetivo explicar desde el campo freudiano de orientación lacaniana la siguiente tesis: la apropiación práctica y simbólica de la naturaleza está determinada por una experiencia subjetiva de *goce*, que en términos de Lacan se conoce como investimento de *jouissance*. No obstante, a lo largo del texto se verá que en *las políticas de la jouissance* están en juego diferentes nociones de sujetos, de posiciones éticas y de acciones políticas referidas a una conciencia de la naturaleza.

Palabras clave: jouissance, conciencia, naturaleza, sujeto, ética y política.

Abstract

This research aims to explain from the Freudian field with Lacanian orientation the following thesis: the appropriation and symbolism of nature is predetermined by a subjective experience of pleasure, that in terms of Lacan is known as cathexis of *jouissance*. However, throughout the text we will see that in *jouissance* policies there are different notions of subjects, ethical positions and political actions related to a nature consciousness.

Keywords: jouissance, consciousness, nature, subject, ethics and politics.

*Tesista

*Directora de Tesis

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
LA TEORÍA DE LA <i>JOUISSANCE</i> EN EL ANÁLISIS DE LAS RELACIONES CONCIENCIA-NATURALEZA	8
CAPÍTULO 1.....	9
MAESTROS DE LA SOSPECHA O LOS TRES REGISTROS DE LA <i>JOUISSANCE</i>	9
CONCIENCIA Y NATURALEZA: <i>MERCANCÍA, MORAL, DESEO</i>	9
1.1 INTRODUCCIÓN.....	9
RICOEUR-FOUCAULT: LA COMPRENSIÓN DEL SENTIDO EN LOS MAESTROS DE LA SOSPECHA.....	9
1.2. FREUD-LACAN: LOS REFERENTES DE LA <i>JOUISSANCE</i>	17
1.3. LO REAL Y EL OBJETO PETIT A.....	24
1.4. LA <i>JOUISSANCE</i> : FANTASMA Y OBJETO A	26
1.5. NIETZSCHE O LA <i>JOUISSANCE</i> COMO SÍNTOMA DE LA MORALIDAD	28
1.6. MARX O LA INTERPRETACIÓN ECONÓMICA DE LA <i>JOUISSANCE</i>	35
1.7. FREUD O LO INCONSCIENTE COMO <i>JOUISSANCE</i>	40
CONSIDERACIONES FINALES (I):	47
LA <i>JOUISSANCE</i> EN LA SOSPECHA.....	47
CAPÍTULO 2.....	51
ARQUITECTURAS DE LA CONCIENCIA	51
DESCARTES A KANT, HEGEL A FREUD: POLÍTICAS DEL JUICIO/POLÍTICAS DEL DESEO	51
¿CONSECUENCIAS PARA UNA ÉTICA AMBIENTAL?	51
2.1 INTRODUCCIÓN: LAS CUATRO ÉTICAS EN KUBRICK.	51
2.2 LA ÉTICA DEL COGITO.....	55
2.3 EL SUJETO KANTIANO: ÉTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA O LA MORAL COMO IMPERATIVO CATEGÓRICO.	64
2.4 HEGEL Y LA DIALÉCTICA DEL <i>AMO/ESCLAVO</i> : EL DESEO COMO MOTOR DE LA ÉTICA —A PROPÓSITO DE LA <i>CONCIENCIA DE MUERTE</i> —.....	77
2.5 EL SUJETO FREUDIANO Y LA “ÉTICA DE SEMBRAR LAS ARMAS”	87
CONSIDERACIONES FINALES (LL).	96
LOS DISTINGUIBLES PRECEPTOS ÉTICOS: CONCIENCIA Y NATURALEZA HOY.....	96
SEGUNDA PARTE.....	102
LAS DOS CARAS DE LA <i>JOUISSANCE</i> : DEL MARKETING DE LA NATURALEZA A LOS PROYECTOS DE EMANCIPACIÓN SOCIAL.....	102
CAPÍTULO 3.....	103
LA EXTRAORDINARIA AVENTURA DEL CAPITALISMO ECOLÓGICO.....	103

3.1 INTRODUCCIÓN: UN PEZ DE TRES OJOS.	103
3.2. ¿RETORNO AL ORDEN SIMBÓLICO O “LA FALTA” EN EL OTRO?	105
CONTRA LOS EXCESOS DE <i>LO REAL</i> O EL IMPORTUNO DE LA MANIPULACIÓN GENÉTICA.	105
3.3. ÉTICA DE LA REDENCIÓN ECOLÓGICA O LA ACCIÓN SOCIAL COMO GOCE.....	117
LA FUNCIÓN IMAGINARIA DEL CONSUMO: EL POINT DE CAPITON	117
3.4. LA DEFENSA DE LA TIERRA EN LA <i>ERA DE LA INFORMACIÓN</i>	124
LA CARRERA IDEOLÓGICA Y EL ENCUENTRO CON <i>LO REAL</i> : DE MACHETEROS, PRENSA Y VIOLENCIA DE ESTADO.....	124
CONSIDERACIONES FINALES (LLL).	130
EL MARKETING DE LA NATURALEZA, LA <i>JOUISSANCE</i> COMO CONSUMO Y LOS MODOS DE DOMINACIÓN SOCIAL.	130
CAPÍTULO 4.....	133
LA LUCHA AMBIENTAL COMO EXPERIENCIA DE LIBERTAD.	133
CHERÁN O LOS GUARDIANES DE LOS BOSQUES.	133
4.1 INTRODUCCIÓN: UNA CULTURA DE “SEMBRAR LAS ARMAS”	133
4.2 MALESTAR, CONFLICTO Y VIOLENCIA EN CHERÁN.	136
CONSIDERACIONES FINALES (IV): ¿POR QUÉ SIGUES IMAGINANDO UN LEÓN VEGETARIANO?.....	160
CONCLUSIONES.....	162
POLÍTICAS DE LA <i>JOUISSANCE</i>: ¿CUÁLES SON LAS CONTRIBUCIONES AL CAMPO DE LA SOCIOLOGÍA RURAL?	162
BIBLIOGRAFÍA.	169

INTRODUCCIÓN.

Esta investigación pretende ser una alternativa para la interpretación de las relaciones sociedad-naturaleza de nuestros *mundos contemporáneos*¹. Decidí hacerlo a partir del análisis del tema de *la conciencia* entendida desde el *campo freudiano*² como una expresión *simbólica* de *la cultura*³. Esto significa que la *conciencia* no tiene que ver con una construcción individual o abstracta al interior del sujeto, sino con una *red de relaciones intersubjetivas* materializadas en prácticas sociales.

Con la finalidad de delimitar mi reflexión, consideré como problema inherente a “la conciencia” el concepto psicoanalítico de *la jouissance*⁴. Con ello, he querido señalar junto a Lacan que existe un “exceso de goce insoportable” en el sujeto de “lo inconsciente”, o lo que es lo mismo, una dimensión que paradójicamente produce una *vivencia de placer* derivada de un dolor intenso.

Por lo tanto, para tener una idea preliminar de *la jouissance* es necesario ubicar al menos tres rasgos: 1) se trata de una dimensión relacionada al campo de las emociones inconscientes del sujeto, quien a través de ella obtiene una ganancia excesiva de “placer en el displacer”, 2) con esto, mantengo una noción diferente de sujeto, en el entendido de que es habitado por un goce radicalmente negativo y del cual consigue una *vivencia de satisfacción* y, 3) aunque Lacan nunca formalizó

¹ Esta concepción la he sacado del libro del antropólogo francés Marc Augé intitulado: Hacia una antropología de los mundos contemporáneos. 2006. Gedisa, Sevilla.

² En este entendido, nuestra preocupación no va más allá de lo que consideramos son las contribuciones del campo freudiano para nuestra investigación, esperando, por lo tanto, comprensión por parte del lector para recibir críticamente nuestra propuesta epistemológica.

³ Más adelante vamos a desarrollar los planteamientos para la definición de la cultura desde el freudismo, pero con base a las ideas del filósofo francés Paul Ricoeur.

⁴ Es hasta el primer capítulo donde vamos a definir *la jouissance* lacaniana.

una definición única, propongo entenderla en su generalidad como un goce -que el sujeto disfruta- similar al del masoquista que obtiene un excedente de placer a cuenta de su propia autolaceración.

Y, no obstante, a pesar de las impresiones negativas que uno pueda formularse en torno a la noción de *la jouissance*, es posible identificar un rasgo productivo de ella. De tal suerte, que se requiere diferenciar a un ser humano que no únicamente tiene la capacidad de reconocer sus síntomas de goce, sino que deviene en un sujeto creativo dispuesto a descubrir este núcleo ausente de su conciencia. El punto crucial, entonces, consiste en aceptar que existe una posibilidad de superación alejada del goce perverso, siempre y cuando, el sujeto se coloque frente a *lo real de su deseo*.

Con base a esta doble opción de entender *la jouissance* he querido decir dos cosas: en primer lugar; que “toda conciencia de la naturaleza” está investida de una experiencia de goce inconsciente que predetermina un tipo de satisfacción “sui géneris” expresada en prácticas y representaciones -que el sujeto se hace- de la naturaleza. En este contexto, encuentro tres modalidades de *la jouissance* -en tanto que construcciones psíquicas expresadas en la cultura-: 1) el fetichismo de la mercancía, 2) velado en el discurso de la moral y, 3) inconsciente en el deseo del sujeto⁵.

En un segundo entendimiento de *la jouissance* señalo la opción que el sujeto tiene para abandonar los obscenos excesos de su goce. Aquí resulta singularmente interesante el hecho de que el sujeto aprende a confeccionar una serie de neocreaciones para renunciar a las repeticiones de sus síntomas compulsivos, llevándolo a una experiencia de libertad. De este modo, a fin de expresar

⁵ En suma, tres rasgos de goce excesivo en torno a las relaciones sociedad-naturaleza de la actualidad.

explícitamente lo que quiero decir con esta otra forma de asimilar *la jouissance*, me valdré de un ejemplo que localizo en la lucha ambiental.

En la base de estas especificaciones, entonces; propongo tres problemas a examinar:

- ¿Cómo cambiar la percepción de los conceptos *conciencia* y *naturaleza* en la búsqueda de un campo de explicación que contribuya al debate de la teoría política contemporánea en torno a las relaciones sociedad-naturaleza?⁶
- ¿Por qué nuestros “actos vinculados” a las relaciones conciencia-naturaleza vienen determinados por cierta interpretación ideológica de *la jouissance* – *del goce*– reproducida en las representaciones y prácticas sociales a realizar?⁷
- ¿De qué modo podemos introducir el concepto de *la jouissance* para analizar un proyecto de emancipación social tal como se presenta en el contexto de *la lucha armada* como última opción en *defensa del ambiente*?⁸

Estos cuestionamientos justifican el uso de la *teoría del goce* como una propuesta fresca para el análisis político de las referencias entre *conciencia* y *naturaleza*. La invitación, entonces, consiste en voltear nuestra mirada hacia esta *dimensión radicalmente negativa* “del deseo”, pero que paradójicamente produce “actos de transformación en el sujeto”. Con base a esto, mi *hipótesis* es la siguiente:

- Sostengo que el concepto de *la jouissance* es central para demostrar que en las relaciones conciencia-naturaleza del capitalismo contemporáneo,

⁶ Esta pregunta corresponde al análisis de los dos primeros capítulos.

⁷ Este problema se trabajará en el tercer capítulo.

⁸ Finalmente, esta problemática está dirigida al contenido del cuarto capítulo.

existe un cierto *control estratégico de los deseos*, por lo que nos enseñan a desear parcialmente este *plus de la jouissance*, es decir; lo que está en juego en dichos vínculos es la *intervención de una política del deseo* a través de una imagen “mistificada” –*ideológica*- de la naturaleza y su constitución *real*⁹: *la jouissance –el goce-*.

Si las derivaciones de esto último asienten su efectividad en el análisis del campo *sociedad-naturaleza* a partir de “construcciones políticas de los deseos”, entonces, ¿podríamos hablar de posibles “arquitecturas de la conciencia” que revolucionen no sólo su *política del placer* con la naturaleza sino que en función de su *proyecto de emancipación social* combatan con esta lógica de *la jouissance* impuesta por el *Orden Hegemónico del Otro*?

Para establecer las metas de mi trabajo, sintéticamente, son tres los objetivos:

- Examinar las contribuciones del psicoanálisis freudiano -de orientación lacaniana- para dar cuenta del papel que juega el concepto de *la jouissance* en el entendimiento de las relaciones conciencia-naturaleza que, a su vez, implique no únicamente una noción de sujeto y posición ética, sino que involucre un análisis político, claro está, en función de las particularidades que ofrece el campo freudiano.
- Identificar esa agencia “representante-representativa” de *la jouissance* según se articule en el discurso político-capitalista de las relaciones sociedad-naturaleza bajo la triada: mercancía, moral y deseo.
- Explicar la lógica que tiene *la jouissance* en los actuales movimientos de emancipación social en defensa de la naturaleza, específicamente, retomaré el caso de *Cherán*.

⁹ En la teoría lacaniana lo *real* es aquello que no se puede simbolizar, es decir, mientras la realidad está sostenida simbólicamente, *lo real* son las rupturas de toda simbolización. Esto quedará claro a lo largo de nuestra investigación a través del concepto de *la jouissance*.

Dentro de lo propuesto, desarrollo un plan de exposición donde parto de la definición del concepto de *la jouissance* y sus representaciones en la mercancía, en la moral y en el deseo, en otras palabras, propongo una relectura de *los maestros de la sospecha* -Marx, Nietzsche y Freud-, sin embargo, leída desde la teoría del goce con la intención de establecer sus consecuencias en las interrelaciones conciencia-naturaleza.

Derivo un segundo capítulo para debatir lo que llamo *políticas de la razón* frente a las *políticas del deseo*, bajo el argumento de que hoy día existen dos posiciones éticas para confrontar los problemas de las relaciones sociedad-naturaleza. De este modo, cotejo las lecciones que podemos sacar de la lucha activa entre dos intenciones diferentes de simbolizar *la jouissance* y, que en última instancia, expresan dos conveniencias opuestas para significar una “conciencia de la naturaleza”.

De modo que mientras hay quienes proponen una ética ambiental sustentada en los discursos racionalistas de la “universalidad ideológica” -de “las causas justas”-, no avanzando más allá de una *invitación ética* del bienestar social y su conciencia sobre el mal, *las políticas del deseo* reivindican la *disputa movilizadora* en tanto que no se trata de establecer una moral universal y maniquea de lo correcto-incorreto, sino en indagar sobre el significado de “aquellos actos” que confrontan directamente las *satisfacciones de goce excesivo* del capitalismo contemporáneo, siendo *el deseo* lo que da origen a que ciertos grupos se decidan por la práctica de *operaciones inmediatas*, como lo es hoy día la defensa de la tierra a partir del “uso de las armas”. Esto, en última instancia, no sólo pone en evidencia la *decisión* de que ciertas identidades culturales opten por el uso de *la violencia*¹⁰, sino la puesta en escena de una *política radical* que definitivamente rompe con el *orden simbólico establecido*.

Contemplado así, en la segunda parte de mi trabajo trato de buscar ejemplos para ilustrar lo discutido en dos capítulos más: por un lado, *el derroche ideológico de la*

¹⁰ El reto, entonces, consiste en identificar otra lectura sobre el concepto de violencia.

naturaleza y, por otro, *la lucha ambiental* en Cherán. De este modo, para el tercero, analizo lo que llamo *el marketing de la naturaleza* con el objetivo de ejemplificar la *lógica del goce* en manos de los mecanismos ideológicos del capitalismo actual. En este propósito, se trata de revelar en qué puede consistir un proyecto de resimbolización o resignificación de lo que llamo una “ética de la redención ecológica”, claro está, bajo la premisa del consumo de la naturaleza en la vida cotidiana. Con esto retomo el seguimiento de la triada: mercancía, moral y deseo.

En el orden de las ideas posteriores, para el capítulo cuarto busco realizar un análisis de *las políticas del deseo* examinando su significado en el conflicto ambiental de Cherán, aquí trato de legitimar el derecho y la responsabilidad del *uso de la violencia* como ingrediente esencial de su proyecto de emancipación social¹¹. Con esto quiero decir que en una *política de los deseos* es posible ejercer acciones directas para cortar con el significado de la Ética impuesta por el Otro. Sin embargo, no hay que perder de vista que con esto examino otra manera de leer *la jouissance* para demostrar que *el goce* también funciona como un momento de superación en la experiencia del sujeto.

Hechas las descripciones anteriores, hay que decir que a lo largo de estos cuatro capítulos se descubrirá que en *las políticas de la jouissance* están en juego diferentes nociones de sujeto y, por supuesto, posiciones ético-políticas confrontadas, la cuestión, sin embargo, consiste en reconocer: ¿cuál de ellas propone una manera de *ser colectivamente* “creativa” para confrontar los excesos de *lo real* en el capitalismo contemporáneo?

Únicamente me queda decir que este trabajo está dedicado a todos aquellos que se saben “sujetos en falta”, que están decididos a realizar “neocreaciones” ético-políticas, que se oponen al pseudoactivismo de la “izquierda tradicional” –la que

¹¹ Aquí se trata de trabajar sobre otra posición ética y acción política, en el entendido de que emergen en el contexto exclusivo de Cherán y, por lo tanto, imposible de pensarse en una escala de “validez universal”.

presume su “pensamiento revolucionario” para después no cambiar nada-, que no se reconocen en el vocabulario de los que se autodenominan “Padres del pensamiento democrático”, precisamente, porque hoy día no podemos sino decir que existe una “izquierda prostituida”, o lo que es lo mismo, en la clásica división del sujeto político; ¿quién resbala en “las mieles” de su propio discurso: aquél que se autodefine como un “honesto defensor” de los derechos humanos o el que abiertamente se muestra como un “auténtico guardián” del campo neoliberal?

PRIMERA PARTE

LA TEORÍA DE *LA JOUISSANCE* EN EL ANÁLISIS DE LAS RELACIONES CONCIENCIA-NATURALEZA

CAPÍTULO 1

MAESTROS DE LA SOSPECHA O LOS TRES REGISTROS DE LA JOUISSANCE.

Conciencia y Naturaleza: *mercancía, moral, deseo.*

¿Hacia dónde hay que llegar con esta idea de los *maestros de la sospecha*¹²? Como primer punto, buscaremos explicar en qué consiste *la hermenéutica de la sospecha* y cuáles son las premisas de su método. Enseguida, vincular las ideas principales de lo discutido a esto que aquí llamamos *los registros de la Jouissance*, precisamente, porque, en última instancia, se trata de explicar nuestra tesis sobre: ¿cómo entender a *la jouissance* –*el goce* o la ganancia de un placer doloroso- como *factor político* en la reproducción de las relaciones sociedad-naturaleza del capitalismo contemporáneo? Esto, en tres niveles: mercancía, moral y deseo.

1.1 Introducción

Ricoeur-Foucault: la comprensión del sentido en los maestros de la sospecha.

Partamos de lo que Paul Ricoeur (2012) llama *la escuela de la sospecha* con el objetivo de examinar sus aportes epistemológicos y que en nuestra propuesta de investigación usaremos para cambiar la percepción sobre ciertas problemáticas

¹² Este término fue acuñado por el filósofo francés Paul Ricoeur para referirse a las coincidencias del método interpretativo desarrollado por Marx, Nietzsche y Freud. A grandes rasgos, se trata de una hermenéutica para desenmascarar lo que la conciencia oculta para el sujeto, por ejemplo; los intereses articulados en los discursos hegemónicos de la ideología, las relaciones de poder inherentes a la moral y la verdad de un deseo que es inconsciente a la estructura psíquica del sujeto.

que emergen en las relaciones conciencia-naturaleza. Con la base de estas consideraciones, entonces, revisemos las contribuciones de su ensayo intitulado *El Conflicto de las Interpretaciones*.

En rasgos generales, nos coloca frente a una doble problemática de la hermenéutica: 1) bajo la idea de que una *interpretación* se mueve hacia la *restauración del sentido* y 2) hacia una *posición de sospecha* sobre dicho sentido.¹³

En este entendido, el propósito fundamental de una *interpretación como recolección de sentido* consiste en la recopilación de las significaciones colectivas según la descripción de aquellos objetos para la conciencia. Con esto, no hay que perder de vista que el valor de esta hermenéutica reside en que el ejercicio de “recolectar” apunta hacia “un encuentro abierto” con las representaciones del mundo social, donde todas ellas “nos salen al paso” para ampliar nuestra comprensión de los símbolos y, por lo tanto, de los rasgos atribuidos a la naturaleza que nos rodea.

Cabe mencionar que para Ricoeur este ejercicio hermenéutico está de lado de una fenomenología de la religión, siendo que se trata de interpretaciones vinculadas a la confianza en las creaciones culturales, por ejemplo; expresadas en *el rito* y *el mito*, cuya validez está sostenida por el acto público que lo recrea. En cuanto a esta idea, revisemos cómo el propio Ricoeur lo explica en oposición a una “voluntad de sospecha”:

Lo contrario de la sospecha, diría yo abruptamente, es la fe. ¿Qué fe? Indudablemente ya no la fe del carbonero, sino la fe segunda de la hermenéutica...una fenomenología de la religión...Crear para comprender, comprender para creer, tal es su máxima; y su máxima es el “círculo hermenéutico” mismo del creer y el comprender. (Ricoeur, 2012: 29)

¹³ Ricoeur confronta dos posibilidades de interpretación del campo simbólico, siendo, por un lado, “la voluntad de escucha” una reconstrucción del sentido y, por otro, la “voluntad de sospecha” una mirada desenmascaradora del sentido.

En referencia a la clasificación anterior, queda claro que desde una hermenéutica fenomenológica todo “sentido” relacionado al orden simbólico es fuente de revelación, de descubrimiento, de hallazgo. Resulta oportuno entonces, señalar las “ligaduras” que según Ricoeur permiten *al símbolo* vincularse *al sentido* y, viceversa, ya que lo que está en juego es una presencia –una revelación- y una ausencia –un ocultamiento- de significaciones en el lenguaje del símbolo:

El símbolo está ligado...ligado a...y ligado por...Por un lado ligado a sus significaciones primarias, literales, sensibles: es lo que le da opacidad; por otro lado, la significación literal está ligada por el sentido simbólico que reside en ella; es lo que he llamado el poder revelador del símbolo, lo que constituye su fuerza a pesar de su opacidad. (Ricoeur, 2012: 31)

Ahora bien, contrario al enfoque de la “revelación” tenemos el *de la sospecha* -atribuido a Marx, Nietzsche y Freud-, donde su propósito es “desenmascarar” el sentido expresado en la conciencia y, a su vez, descifrar la ambigüedad del símbolo bajo el argumento de que en la presencia es una cosa pero en el contenido es otra. Tal como lo expresa el propio autor:

A la interpretación como restauración del sentido opondremos globalmente la interpretación según lo llamaré colectivamente escuela de la sospecha”...Por ahí retoman, cada uno en un registro diferente, el problema de la duda cartesiana, para llevarlo al corazón mismo de la fortaleza cartesiana. El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tales como aparecen; pero no duda de que la conciencia sea tal como se aparece a sí misma; en ella, sentido y conciencia del sentido coinciden; desde Marx, Nietzsche y Freud, lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa, entramos en la duda sobre la conciencia. (Ricoeur, 2012: 32-33)

Hechas las diferenciaciones anteriores, habría que hacer una primera aclaración: si en nuestro trabajo de investigación entendemos que *la conciencia es una expresión simbólica de la cultura*, ¿acaso esto no significa que una conciencia de la naturaleza puede ser leída a partir de una doble hermenéutica, es decir, como una fenomenología de la revelación, pero también como una exégesis que pone en duda el significado unívoco del sentido?, pensadas las cosas así, esto también

quiere decir que la cultura en tanto que construcción simbólica es una dimensión que simultáneamente revela y oculta.

Y es aquí donde encontramos los alcances teóricos de una mirada *desde la sospecha*, concretamente, al dar un cambio en la interpretación de las relaciones entre conciencia y naturaleza, al moverse de perspectiva para el esclarecimiento del mundo social y sus implicaciones en la apropiación y simbolización de la naturaleza. En otras palabras, si lo que está en el centro de nuestro interés es esto que llamamos “conciencia de la naturaleza”, entonces, hemos de aceptar que desde Marx, Nietzsche y Freud tenemos una interpretación que da cuenta de las *contradicciones* inherentes entre *la forma y el contenido de la mercancía, de la moral y del deseo*. De ahí, su importancia para nuestra investigación en el entendido de que los consideremos tres pensadores vigentes para visualizar problemáticas en nuestros mundos contemporáneos.

En este propósito, podemos reforzar la explicación del método de la sospecha apoyándonos en la lectura que hace Foucault (1997) sobre la génesis de la hermenéutica moderna inaugurada por los tres maestros. Basándose en dicha pretensión, comienza su análisis con una aproximación de corte histórico para explicar en qué consisten los sistemas semióticos siglo XVI, donde, en su opinión, el objetivo central de esta hermenéutica residió en desarrollar una suerte de clasificación sobre “las semejanzas” entre los signos:

en aquella época, rebosaban, pues, sobre una definición perfectamente clara de todos los tipos posibles de semejanza y fundamentaban dos tipos de conocimiento perfectamente distintos: la cognitio, que era el paso, en cierta forma lateral, de una semejanza a otra; y la divinatio, que era el conocimiento en profundidad, yendo de una semejanza superficial a una semejanza más profunda. Todas estas semejanzas manifiestan el consensus del mundo que las fundamenta; se oponen al simulacrum, la mala semejanza, que reposa sobre la disención entre Dios y el Diablo. (Foucault, 1997:16)

Desde luego, aunque Foucault reconoce que Descartes pone en tela de juicio el paradigma hermenéutico de las taxonomías del siglo XVI –mediante su *cogito ergo*

sum-, considera que su crítica no es suficiente para mover de lugar la forma de concebir el signo, por lo que es hasta el siglo XIX con Marx, Nietzsche y Freud que la disquisición de los signos se convierte en una nueva “hermenéutica” caracterizada por “desenmascarar” la apariencia de los signos.

Así, se pone de manifiesto que frente a esta urgencia de concebir otra forma de pensar los sistemas semióticos, la *exégesis de la sospecha* hace una modificación triple al método tradicional para descifrar la naturaleza de los signos, es decir, para Foucault la hermenéutica de Nietzsche, Marx y Freud abre la posibilidad de explicación acerca de tres niveles diferenciados que nosotros podemos enunciar así:

1) *Profundidad* en el contenido del signo, 2) *Exterioridad* en la forma que adopta el signo y 3) *La dimensión fantasmal* del signo.

Resulta oportuno, entonces, reconocer que la interpretación nietzscheana de *la profundidad* demuestra que los signos morales ya están jugados dentro de un contenido simbólico un tanto “retorcido” o, para decirlo de otra manera, aunque podemos ver una esencia positiva en las implementaciones morales de la cultura, es decir, en su *forma*; Nietzsche descubrirá que estas representaciones son otra cosa en su *contenido*. Con ello, damos cuenta de que el método nietzscheano consiste en:

una crítica de la profundidad ideal, de la profundidad de conciencia, que él denuncia como invención de los filósofos; esta profundidad sería búsqueda pura e interior de verdad. Nietzsche muestra cómo ella implica la resignación, la hipocresía, la máscara; tanto es así que el intérprete debe, cuando recorre los signos para denunciarlos, descender a lo largo de la línea vertical y mostrar que esta profundidad de la interioridad es realmente cosa distinta de lo que ella manifiesta. Es necesario, en consecuencia, que el intérprete descienda, que sea, como él dice, “un buen escudriñador de los bajos fondos (Foucault, 1997: 18)

Sin embargo, Nietzsche no solo examina el interior de los discursos morales para deconstruirlos y quedarse en dicha profundidad, sino para regresarnos a las

evidencias de la superficie como parte de nuestras acciones en la vida cotidiana – para comprender el secreto de la moral en nuestras prácticas sociales-. No obstante, ¿no es un equivalente este procedimiento nietzscheano con el método de Marx?

En efecto, con esto último podemos visualizar el procedimiento hermenéutico marxiano de la superficialidad, constituido por el *análisis dialéctico* de la forma-mercancía –la superficie- y el contenido –lo profundo-. De acuerdo con lo establecido, la interpretación marxiana de la forma busca explicar no simplemente lo que está oculto en el contenido, sino cómo es que logró disfrazarse de cierta forma para dar cuenta del fetichismo de la mercancía. El problema para Marx, entonces; consiste en explicar ¿cómo es que lo profundo regresa a la superficie disfrazada de cierta forma? Foucault lo expone así:

en el comienzo del Capital él explica cómo, a diferencia de Perseo, debe sumergirse en la bruma para mostrar con hechos que no hay monstruos ni enigmas profundos, porque todo lo que hay de profundidad en la concepción que la burguesía tiene de la moneda, del capital, del valor, etc., no es en realidad sino superficialidad. (Foucault, 1997: 19)

Ahora bien, de las dos consideraciones anteriores se deduce el mismo procedimiento en Freud, es decir, en tanto que su método parte de una interpretación de las tensiones topológicas entre *la conciencia* –la superficie- y *lo inconsciente* –lo profundo que se expresa como actos equívocos materializados en la sintaxis del sujeto-, por lo tanto, ¿no es acaso la interpretación del *contenido latente y manifiesto* -similar al procedimiento nietzscheano-marxiano- donde Freud intenta develar el secreto de un deseo? Como dice Foucault:

sería necesario recordar el espacio de interpretación que Freud ha constituido, no solamente en la famosa topología de la Conciencia y del inconsciente, sino igualmente en las reglas que ha formulado para la atención psicoanalítica y el desciframiento por el analista de lo que se dice durante el curso de la “cadena” hablada. (Foucault, 1997: 20)

En este orden de ideas, habría que aclarar otros rasgos de la *hermenéutica de la sospecha* y que según Foucault son los siguientes: *toda interpretación es una*

interpretación inacabada, en el entendido de que mientras en el siglo XVI los signos correspondían los unos a los otros –oposiciones semánticas perfectamente delimitadas: bueno/malo, dios/diablo, etc.- para el siglo XIX, “la escuela de la sospecha” abría una nueva tendencia de la *hermenéutica* asumiendo que el sujeto interpreta su mundo en relación a interpretaciones previas. En estas condiciones se refutó la idea de que los sistemas semióticos tuvieran origen y límites comunes:

según la cual cuanto más lejos se va en la interpretación, tanto más se avecina, al mismo tiempo a una región absolutamente peligrosa, en donde no sólo la interpretación va a alcanzar su punto de retroceso sino que va a desaparecer como interpretación, causando tal vez la desaparición del mismo intérprete, (Foucault, 1997: 21)

A esto último, habría que agregar que si toda interpretación es incompleta es porque *no existen signos puros*. Lo que significa que para Marx, Nietzsche y Freud todo es ya interpretación, sin embargo, donde los signos son máscaras, encubridoras por excelencia. Y esta es la razón de no hallar interpretaciones terminadas, precisamente, porque en última instancia, no se interpretan meramente signos, sino “interpretaciones de interpretaciones”. Foucault explica esto a partir de una serie de coincidencias entre el análisis marxiano del mundo moderno -que ha sido interpretado como mercancía- y el campo freudiano ubicado en los síntomas histéricos del sujeto:

Marx no interpreta la historia de las relaciones de producción, sino que interpreta una relación que se da ya como una interpretación, puesto que ella se presenta como naturaleza. De la misma manera Freud no interpreta signos sino interpretaciones. En efecto, bajo los síntomas, ¿qué es lo que descubre Freud? El no descubre, como se dice, “traumatismos”; él pone al descubierto fantasmas, con su carga de angustia, es decir, un núcleo que es ya en su ser mismo una interpretación. (Foucault, 1997: 23)

De igual modo, éste es el punto de vista de Nietzsche, o para ponerlo en palabras de Foucault:

Es de la misma manera como Nietzsche se apodera de las interpretaciones...No hay...un significado original. Las palabras mismas no son otra cosa que interpretaciones y a lo

largo de su historia ellas interpretan antes de ser signos, y no significan finalmente sino porque no son otra cosa que interpretaciones esenciales. (Foucault, 1997: 23-24)

Finalmente, hay que señalar un último rasgo que identifica Foucault en la escuela de la sospecha: *toda interpretación tiene que interpretarse ella misma al infinito.* Con esto se favorece un movimiento circular de la hermenéutica para dejar de ser lineal. Por tal razón, habría que resaltar lo que al respecto dice Foucault:

La muerte de la hermenéutica consiste en creer que hay signos, signos que existen originariamente, primariamente, realmente, como señales coherentes, pertinentes y sistemáticas...La vida de la interpretación, al contrario, es creer que no haya sino interpretaciones...una hermenéutica que se envuelve en ella misma, entre en el dominio de los lenguajes que no cesan de implicarse a sí mismos, esta región medianera de la locura y del puro lenguaje. (Foucault, 1997: 26)

Es así que ahora ya podemos completar las ideas generales de esto que Ricoeur y Foucault defienden como otra posibilidad hermenéutica para comprender el sentido y sus implicaciones en la interpretación del mundo moderno:

1) Con referencia al trabajo de Ricoeur, hay que tener en cuenta dos formas de interpretar los símbolos, lo que es de utilidad para la presente investigación, principalmente; porque no hay que perder de vista que “la conciencia es una expresión simbólica de la cultura” que puede leerse como restauración y como sospecha del sentido, en efecto, un sentido que es hablado a través de la cultura.

2) Cuando aquí nos apoyarnos en Foucault para explicar ¿en qué consiste *la hermenéutica de la sospecha*? y ¿cuáles son las premisas de su método?, es porque hace una lectura propositiva del proyecto de *la sospecha* para clarificar y comprender la naturaleza del signo en la modernidad, es decir, ¿cuáles son los rasgos más o menos generales que nos permiten realizar una interpretación de nuestros mundos contemporáneos? Con lo cual, podemos exponer las siguientes consideraciones: a) Cuando la *escuela de la sospecha* concibe *otra forma* de interpretar la naturaleza de los signos, no sólo inaugura un enfoque *hermenéutico desenmascarador* de sistemas semióticos, sino que descubre otra forma de

interpretar lo humano¹⁴. b) La hermenéutica de Nietzsche, Marx y Freud rompe con la filosofía de la conciencia para establecer una lectura crítica en tres niveles: la *profundidad* en la conciencia - mediante la exploración de los contenidos simbólicos de la moral-, la *exterioridad* de la conciencia -a través del análisis de forma que adopta el signo en la producción de mercancías- y la dimensión fantasmática de un signo -que habita en las relaciones latente-manifiestas de un deseo-. c) Para la escuela de la sospecha toda interpretación es incompleta, diferida, suspensa. d) No hay pureza semiótica y e) Toda interpretación también es una interpretación de sí misma.

Ante las especificaciones planteadas, el siguiente reto consiste en relacionar los objetos de estudio de la sospecha –mercancía, moral y deseo- al análisis de la conciencia de la naturaleza desde el concepto lacaniano de *la jouissance*. La meta de esto consiste en desarrollar una explicación que ejemplifique por qué es el “goce” quien presupone una experiencia de placer subjetiva para simbolizar y apropiarse de la naturaleza, en otras palabras; para dar cuenta de que toda apropiación práctica-simbólica de la naturaleza también incluye un investimento de *jouissance*. Con este propósito en mente, es que a continuación vamos a proceder.

1.2. Freud-Lacan: los referentes de la jouissance.

Si hemos visto que el *orden simbólico de la cultura* puede leerse en dos direcciones, es decir, a la vez que revela –nos deja ver lo que la razón es para los sujetos-, oculta –lo que celosamente guarda para su conciencia-, entonces, no perdamos de vista que *la jouissance* habita exactamente en ambos lugares. Las consecuencias son dos tipos de lectura: 1) la idea de una ganancia de goce positivo –la que abiertamente hay que enseñar en la cultura- y, 2) la experiencia

¹⁴ O, mejor dicho, de leer lo humano en el discurso de la modernidad, siendo que “el ser”, ya no es ante todo, “lo que dice ser”

traumática de un goce insoportable el cual habría que reprimir lo más rápido posible –lo que hay que vetar como parte del discurso de una cultura-.

Así mismo, no hay que olvidar que las operaciones del goce están relacionadas a la dimensión afectiva del sujeto, por lo cual, el problema para nosotros es determinar qué tipo de satisfacción obtiene al relacionarse con la naturaleza desde la mercancía, de la moral y de su deseo inconsciente. Entonces, comencemos por describir: ¿qué es *la jouissance*?

En primer lugar, hay que partir del hecho de que el *psicoanálisis* es el nombre de “un método para la investigación de procesos anímicos capaces accesibles de otro modo” (Freud, 1991: 28). De tal forma que se presenta como una hermenéutica para interpretar fenómenos psíquicos inconscientes con el objetivo de develar el secreto de un deseo. En este contexto, el sujeto en psicoanálisis *no percibe cosas, sino deseos*.

Cabe aclarar que psicoanálisis no es psicología. La diferencia está en que, para esta última, el *concepto de realidad* es “interior”, mientras que en psicoanálisis es “exterior”, o lo que es lo mismo; aquello que socialmente es simbolizado. Así mismo, no concibe “un yo” con la capacidad de equilibrar la contradicción de sus impulsos -como si en verdad pudiera someter los síntomas de su vida cotidiana hasta regenerar su imagen total del yo-, en cambio, se *trata de un sujeto en falta, dividido, carente de armonía interior*. De aquí se desprenden dos particularidades del método freudiano:

1) Para el psicoanálisis el problema no es si nuestros deseos están satisfechos o no, sino cómo desea el sujeto, quién nos enseña a desear. De este modo, se dirá que el sujeto desea en relación *al orden simbólico de lo social, al Otro –en Lacan-*.

2) No se trata de explicar *cómo es que yo existo* sino *cómo existe todo lo que me rodea*.

Ahora bien, un momento distintivo en el análisis es la entrada de la noción lacaniana de *la jouissance* a la problemática de la dimensión libidinal de los

deseos inconscientes. De modo que nos hallamos ante la dificultad de clarificar el concepto del *goce* -originalmente clínico- a un nivel de teoría social para explicar sus relaciones con “una conciencia de la naturaleza”. Por ello, es necesario: 1) revisar los postulados metapsicológicos de Freud -relacionados con el campo del *afecto* y la *libido*-, 2) hacer referencia al concepto de las *pulsiones de muerte* o lo *real* lacaniano en el entendido de que la *jouissance* se encuentra en este nivel, 3) explicar la “paradoja del goce” –de la *jouissance*- bajo la premisa de que encarna una dimensión positiva pero también radicalmente negativa, 4) Por último, hacer corresponder la *jouissance* con los conceptos de “mercancía”, “moral” y “deseo”. Según hemos ordenado, comencemos por examinar ¿qué relación existe entre el *goce*, el *afecto* y la *libido*?

En su ensayo de 1915, intitulado: *Pulsiones y destinos de pulsión*, Freud dice que:

La pulsión...no actúa como una fuerza de choque momentáneo, sino siempre como una fuerza constante. Puesto que no ataca desde afuera, sino desde el interior del cuerpo, una huida de nada vale para ella. Será mejor que llamemos “necesidad” al estímulo pulsional; lo que cancela esta necesidad es la “satisfacción”. Esta sólo puede alcanzarse mediante una modificación, apropiada a la meta (adecuada), de la fuente interior del estímulo. (Freud, 1979: 114)

En esta cita no hay que perder de vista que una pulsión está cargada de fuerzas de energía al interior del organismo, que se activa mediante estímulos, que su objetivo es la necesidad de *satisfacer* algún tipo de deseo y que el sujeto no puede huir de sus exigencias pulsionales. Este complejo funcionamiento de la pulsión puede relacionarse a un primer estado -que procura el aparato psíquico- del sujeto y que en términos freudianos es un *principio de placer*. A grandes rasgos, “este principio” es un estado económico, es decir, administra, regula o normaliza el estado emocional del sujeto, haciendo que no exista una “sobre carga de afecto en el sujeto”.

Existe, sin embargo, otro significado que deriva de esta energía pulsional, precisamente, cuando no es parte de una experiencia positiva para el sujeto o, mejor dicho, cuando escapa a este *principio de placer*. En ella encontramos un “exceso negativo” de los impulsos internos del sujeto, emergiendo, de este modo, una “sobrecarga de afecto” que, a su vez, reproduce un estado de “sensaciones desagradables”.

Por consiguiente, “el afecto se define como la traducción subjetiva de la cantidad de energía pulsional.” (Laplanche y Pontalis, 2004:12) Esto explica que no siempre las energías pulsionales apuntan hacia un estado regulado *del placer*, sino aún *más allá*, emergiendo en la experiencia sensible del sujeto un “goce doloroso”, en palabras freudianas sería algo así como el masoquista que obtiene goce a costa de su autolaceración:

La vuelta hacia la persona propia se nos hace más comprensible si pensamos que el masoquismo es sin duda un sadismo vuelto hacia el yo propio, y la exhibición lleva incluido el mirarse el cuerpo propio. La observación analítica no deja subsistir ninguna duda en cuanto a que el masoquista goza compartidamente la furia que se abate sobre su persona, y el exhibicionista, su desnudez. Lo esencial en este proceso es entonces el cambio de vida del objeto, manteniéndose inalterada la meta. (Freud, 1979:122)

Llegados a este punto, tenemos la posibilidad de pensar una primera figuración de lo que Lacan llamó *la jouissance*, precisamente, cuando entiende que Freud determinó la relación antagónica de “placer-displacer” como una forma de *afecto excesivo*, y que simultáneamente prescribe una fuente de “goce para el sujeto”, siendo *la jouissance* otra posibilidad de *satisfacción de placer* caracterizada por una forma dolorosa de obtenerlo.

En este orden de ideas, “el goce” está relacionado con la presencia de *núcleos negativos* en la vida psíquica del sujeto, sin embargo, hay que advertir que Freud identifica una diferencia en la acumulación de energía libidinal entre el *estado de*

duelo y el estado de *melancolía*. Esta distinción da cuenta de que en el primer caso, el sujeto está vinculado a un proceso de “trabajo normal” para resimbolizar la pérdida de un objeto amado y, en el segundo, la energía pulsional queda atrapada en la figura yoica del propio sujeto. En efecto:

El duelo es por regla general, la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc. (Freud, 1979: 241)...El duelo normal vence sin duda la pérdida del objeto y mientras persiste absorbe de igual modo todas las energías del yo (Freud, 1979: 252)

Con esto, hay que entender que el “duelo normal” está relacionado con un principio de placer cuyo objetivo es evitar una experiencia de displacer y proporcionar -en la medida de lo posible- placer, toda vez que el trabajo del *duelo* desempeña un papel regulador o de autoconservación del yo, liberándolo del objeto perdido. En otras palabras,

la realidad pronuncia su veredicto: El objeto ya no existe más; y el yo, preguntado, por así decir, si quiere compartir ese destino, se deja llevar por la suma de satisfacciones narcisistas que le da el estar con vida y desata su ligazón con el objeto aniquilado. Podemos imaginar que de esa desatadura se cumple tan lentamente y tan paso a paso que, al terminar el trabajo, también se ha disipado el gasto que requería. (Freud, 1979: 252)

Por el contrario, en el estado de *melancolía* el sujeto está atrapado en la lógica de su misma *pérdida*, es decir, “él sabe lo que perdió, pero no lo que perdió en él” (Freud, 1979: 243). Esto provoca una confrontación “odio/amor” en la figura “yoica”, emergiendo una *forma gozosa de placer en el displacer* y de la cual el sujeto no sabe escapar:

Ese automartirio de la melancolía, inequívocamente gozoso, importa, en un todo como el fenómeno paralelo de la neurosis obsesiva, la satisfacción de las tendencias sádicas y de tendencias al odio que recaen sobre un objeto y por la vía indicada han experimentado una vuelta hacia la persona propia. (Freud, 1979: 249)

Por lo tanto:

En la melancolía se urde una multitud de batallas parciales por el objeto; en ellas se enfrentan el odio y el amor, el primero pugna por desatar la libido del objeto, y el otro por salvar del asalto esa posición libidinal. A estas batallas parciales no podemos situarlas en otro sistema que el lcc, el reino de las huellas mnémicas de cosa... (Freud, 1979: 254)

Ahora bien, para avanzar más en nuestra explicación, ahora nos corresponde ampliar la problemática del afecto y la libido al incorporar la noción freudiana de las *pulsiones de muerte*, que más tarde Lacan asemejará a su concepto de la *jouissance* como *lo real*¹⁵. Esta modalidad de las pulsiones la vamos a entender a través de lo que Slavoj Žižek llama *una insistencia ciega* de la libido, o para decirlo en sus palabras:

Esta insistencia ciega e indestructible de la libido es lo que Freud llamó “pulsión de muerte”, el nombre freudiano que paradójicamente designa su opuesto, la forma en que la inmortalidad se inscribe en el psicoanálisis: un exceso de vida siniestro, un impulso de muerto-viviente que persiste más allá del ciclo (biológico) de la vida y la muerte, de la generación y de la corrupción. Freud identifica la pulsión de muerte con la “compulsión de repetición”, un impulso ominoso a repetir experiencias dolorosas del pasado que parece exceder las limitaciones naturales del organismo y persistir más allá de la muerte. (Žižek, 2008: 71)

En esto último, tenemos otra vía para acercarnos al problema del goce, puesto que nos damos cuenta de que el displacer y las pulsiones de muerte no sólo se relacionan con un exceso de afecto en el sujeto, sino con una temible dimensión que, incluso, está más allá de lo orgánico, no obstante, un espacio radicalmente negativo que determina la condición de la naturaleza humana. Para ampliar las características de este estado, podemos utilizar, una vez más, los señalamientos de Žižek:

¹⁵ Tal como se ha programado, el siguiente punto a tratar es la teoría lacaniana de lo real.

la noción freudiana de la “pulsión de muerte” no es un hecho biológico, sino una condición que indica que el aparato psíquico humano está subordinado a un automatismo de repetición ciego más allá de la búsqueda de placer, de la autoconservación, de la conformidad del hombre con su medio. El hombre es –Hegel dixit– “un animal enfermo de muerte”, un animal extorsionado por un insaciable parásito (razón, logos, lenguaje). Según esta perspectiva, la “pulsión de muerte”, esta dimensión radicalmente negativa, no puede ser reducida a una expresión de las condiciones sociales enajenadas, sino que define la condition humaine en cuanto tal. (Žižek, 2007: 27)

Otra particularidad de *la jouissance* es lo que en términos zizekianos vamos a llamar “La metástasis del goce” (2003). Ésta consiste en hacer explícito el proceso de “con-fusión”, que en última instancia, borra la distancia mínima entre *lo real* y su simbolización, ocasionando así un “estado de goce mortal”. En otras palabras, ocurre una “metástasis” de “*lo real*” en lo simbólico, literalmente como la: “Propagación de un foco canceroso en un órgano distinto de aquel en que se inició”. (Real Academia Española. (2010) Vigésima Segunda Edición [En línea]. México, disponible en: <http://lema.rae.es/drae/?val=met%C3%A1stasis> [consultado el día 3 de julio de 2013])

En el pensamiento de Lacan, este proceso es representado por la figura topológica de la *banda de Moebius* mediante la cual ejemplifica el “choque directo” entre *lo real con lo simbólico*, “como las dos superficies de la cinta...si avanzamos lo suficiente en una superficie, nos encontramos de pronto con la superficie opuesta.” (Žižek, 2003: 14), En este contexto, ¿acaso este proceso de *con-fusión* no corresponde con la figura del melancólico quien goza a partir de su punzante dolor emanado de las *pulsiones de muerte* descargadas en su propio “yo”, precisamente, porque no existe una línea que delimite los estados afectivos de *odio y amor*?

Como queda dicho, el procedimiento de *la metástasis del goce* apunta hacia un conflicto en el sujeto, determinado por el deseo y la imposibilidad yoica de administrar económicamente su carga libidinal, siendo el mismo yo en el que se evacua toda la intensidad de las fuerzas pulsionales, condenándolo a un estado

afectivo insoportable, sin embargo, del cual el sujeto goza. El punto crucial aquí es captar que con esta presencia de *la jouissance* el sujeto lejos de ser exhibido como “el ideal renacentista de la “personalidad acabada” que domina sus pasiones interiores y hace de la vida una obra de arte” (Žižek, 2007: 24), es un ser “de muerte”, de contradicciones inherentes producidas por *lo real* de su deseo. Por lo tanto, el siguiente punto a señalar tiene que ver con *lo real* en *la jouissance*.

1.3. Lo real y el objeto petit a.

Para el psicoanálisis lacaniano *la realidad* no está construida –suministrada– positivamente, como si nos fuera dada de antemano, por el contrario, está montada sobre un “objeto ausente”, *en falta*. De esta forma, podemos comenzar por identificar dos conceptos clave para acercarnos a la problemática de *lo real*.

1) En el lacanismo, *La realidad* corresponde al *orden de lo simbólico*, también llamado *el gran Otro* lacaniano: una dimensión constituida de significantes para llenar una ausencia, para “reparar una falla”. Esta tendencia hacia lo simbólico organiza nuestra percepción del mundo, sentando, de este modo, las bases de una pantalla de la realidad socializada. En resumidas palabras, Žižek define al Otro como:

la red que estructura la realidad para nosotros. Esta dimensión del “gran Otro” es la de la alineación constitutiva del sujeto en el orden simbólico: el gran Otro maneja los hilos, el sujeto no habla, sino que “es hablado” por la estructura simbólica. (Žižek, 2005: 154)

Y, no obstante, sucede que para Lacan el *orden simbólico* es una dimensión “no terminada”, o lo que es lo mismo, un *NO-TODO*. Esto prueba que al Otro –*la realidad*–, también “le hace falta algo”. Con esto, contradecimos la idea positiva de que el *orden simbólico* es una dimensión cerrada, terminada, como si se tratara de una estructura autosuficiente. En cambio, Lacan considera que el Otro contiene fisuras, emergiendo de este modo un “núcleo traumático” que revela la incoherencia del campo simbólico y, por lo tanto, que fractura nuestra percepción de la realidad social.

Esto es lo *real* lacaniano, el “resto excreción” que no se deja simbolizar o incluir en el universo discursivo de la realidad socialmente compartida. En otras palabras, este “resto” funciona como la “ruptura”, la “interrupción radical”, “la dislocación” de la significación, que en términos lacanianos podría describirse con lo que Yannis Stavrakakis (2010) llama *encuentros con lo real*. En consecuencia:

mientras que el “antagonismo” se sitúa en el orden imaginario simbólico de la realidad (denotando la relación entre proyectos discursivos diferentes, pero ya articulados, que compiten por la hegemonía), la “dislocación” se produce en el nivel del encuentro con el orden de lo real. (Stavrakakis, 2010: 93)

2) Ahora bien, el segundo rasgo de lo *real* es la noción lacaniana del *objet petit a*, que no es sino la “causa de deseo” en el sujeto, sin embargo, al cual sólo se puede acceder mediante representaciones parciales, más no en su plenitud, ya que una vez que se obtiene -cierta representación de lo deseado- se desintegra, se evapora dentro lo simbólico. Esto es lo *real* del *objeto pequeño a* que no se deja simbolizar, que escapa a la red de significantes y que aún así “apetecemos”. En este sentido, el objeto *a* es el indicativo de que el Otro –la realidad socializada- también “desea” y, por tanto, los sujetos hemos de buscar la forma de llenar el vacío en el Otro. Como dice Žižek:

Nunca deberíamos olvidar que el objeto a emerge para resolver la dificultad del sujeto de encontrar sostén en el gran Otro (el orden simbólico). La primera solución, desde luego, es: en un significante, es decir, identificándose con un significante en el gran Otro, un significante que luego represente para él los demás significantes. Sin embargo, en la medida en que el gran Otro es en sí mismo incoherente, no-todo, y está estructurado en torno de una falta, una falla constitutiva, se abre una nueva posibilidad para el sujeto: encontrar un nicho en el Otro mediante la identificación con este vacío en el medio, con el punto en el cual el Otro falla. Y el objeto a positiviza, da cuerpo a este vacío en el gran Otro... (Žižek, 2003: 265)

Y, no obstante, ¿cómo vislumbrar las relaciones entre el *objet petit a* y sus vínculos directos con la *jouissance*? La clave está en una diferencia entre la *jouissance* como fantasma y la *jouissance* como real.

De modo que al vincular la teoría del goce –*la jouissance*– a los objetos *a*, es necesario dar el siguiente paso y examinar la oposición negativo/positivo de la *jouissance*. Es lo que a continuación vamos a discutir.

1.4. La *jouissance*: fantasma y objeto *a*

Ya hemos dicho que para el psicoanálisis lacaniano la realidad social no está dada de antemano. Así mismo, señalamos la noción de “la falta en el Otro” que indica la existencia de un lugar desocupado en el *orden simbólico*, por ejemplo, representado por la ausencia de cierto “significante”.

Esta característica de la incoherencia en el Otro produce en Lacan la *concepción del fantasma*. Con esto, argumenta que la realidad humana está erigida como una estructura imaginaria que al mismo tiempo representa los deseos articulados intersubjetivamente. De aquí que avance en dicha concepción para anunciar la función “enmascaradora del fantasma”, es decir, para encubrir el núcleo traumático de la castración en el sujeto así como de *la falta en el Otro*. Esta “concepción fantasmática” de protección, tiene correspondencia con *el primer rasgo de la jouissance*, es decir, con el principio de placer, con lo que el sujeto sí puede dar cuenta. Como dicen Stavrakakis y Žižek:

en esta modalidad particular “la jouissance se acomoda al placer”. Pero no se trata de un placer común y corriente, sino de una imaginarización del goce como plenitud, que promete recuperar algo que se perdió de forma irreparable en el curso de la socialización. Ésta, sin embargo, es la primera parte de la ecuación, la parte de la satisfacción. En este punto es preciso recalcar que dicha satisfacción no se experimenta directamente en el fantasma sino que sólo se insinúa en él. Lo que se experimenta es su promesa, plasmada en el objeto causa del deseo. (Stavrakakis, 2010: 98)

Lo que encontramos en el núcleo mismo del fantasma es la relación con el deseo del Otro, con la opacidad de éste: el deseo puesto en escena en el fantasma no es el mío, sino el deseo del Otro. El fantasma es el modo que tiene el sujeto de responder a la pregunta sobre qué objeto es el mismo a los ojos del Otro, para el deseo del Otro... (Žižek, 2003: 263)

Por el contrario, existe otro significado de la *jouissance* “traumática”, o lo que es lo mismo, *lo real del goce*, y no sólo porque es insostenible en la búsqueda para la realización de un deseo, sino porque produce efectos dolorosos en el sujeto. Es así que *la jouissance* también es lo indefectible, lo insondable, lo inescrutable, lo incognoscible, lo abstruso que escapa a lo simbólico, al “principio de placer” hasta llegar a las “pulsiones de muerte”, al goce como *displacer* en el sujeto. O para decirlo nuevamente con palabras de Stavrakakis: “Esta idea de la satisfacción en la insatisfacción se remonta a la intuición freudiana según la cual el *displacer*, paradójicamente, puede brindar cierta clase de satisfacción.” (Stavrakakis, 2010: 99)

Por tal motivo, contrario a la primera noción del fantasma, cuyo objetivo es encubrir *la falta*, *la jouissance* también se presenta como ese *resto real* que modifica la lógica simbólica del principio de placer. Si se considera esto, entonces, el siguiente paso consiste en:

deshacerse de la noción simplificada de fantasma como imagen idealizada que esconde la horrenda realidad subyacente —el “fantasma corporativo de una sociedad armoniosa, libre de antagonismos”, por ejemplo-. El “fantasma fundamental” es, por el contrario, una entidad extremadamente traumática: articula la relación del sujeto con el goce, con el núcleo traumático de su ser, con algo que el sujeto nunca es capaz de reconocer plenamente, de integrar en su universo simbólico. El develamiento público de su núcleo fantasmático entraña una insoportable vergüenza que lleva al sujeto a la afánisis, a la desaparición. (Žižek, 2003: 264-265)

En consecuencia, al determinar que existe una diferencia entre *la jouissance como fantasma* y *la jouissance como real*, uno puede considerar -a grandes rasgos- que “el goce” deviene como “un fantasma” que promete recuperar lo perdido en la relación entre sujetos, o como “la cosa traumática” que tira a pedazos el universo simbólico del sujeto.

Ahora bien, ante esta diferenciación de leer *la jouissance*, el siguiente paso consiste en preguntarnos sobre ¿cómo entender *el goce* como *factor político* en la

reproducción de las relaciones conciencia-naturaleza del capitalismo contemporáneo?, o lo que es lo mismo; ¿acaso no podemos utilizar el “goce paradójico” para inquirir problemáticas en las relaciones sociedad-naturaleza tales como la producción de mercancías, precisamente, porque es a partir del “displacer” en las relaciones sociales de producción donde emerge el plus-valor?, de igual forma, ¿qué no es posible rastrear lo que se oculta en el contenido simbólico de la moral toda vez que funciona como una ganancia perversa de poder? y, finalmente, ¿qué decir de los síntomas histéricos reflejados en la lucha entre el deseo del sujeto y el Superyó cultural quien goza de la represión de los deseos primordiales del individuo? En resumen, tenemos tres registros de *la jouissance* como parte de nuestras relaciones sociedad-naturaleza de la actualidad, sin embargo, se trata de un goce que en “la forma” se presenta como algo distinto de “su contenido”. Es lo que a continuación vamos a discutir.

1.5. Nietzsche o la jouissance como síntoma de la moralidad

¿Cuáles son las relaciones entre *jouissance* y *moralidad*? o, mejor dicho, ¿cómo es que hay *jouissance* en la moral? En su trabajo, Nietzsche no sólo se pregunta por el “valor de la moralidad” a partir del estudio de su origen, sino que demuestra que es una creación histórica –por tanto, cambiante- que revela que hay algo más que un simple *maniqueo* entre la narrativa del bien y del mal. Precizando de una vez: *el goce*, pero ¿cómo es que llega a esto?

En el primer tratado de *La Genealogía de la Moral* (1995) explica las relaciones entre lo *bueno* y *malvado* a partir de la distinción de los llamados hombres *nobles* de los *plebeyos*, siendo los primeros, los *buenos* y los segundos los *malvados*. Al considerar esto, Nietzsche lleva el análisis al conflicto entre *Roma* y *Judea*, su idea consiste en confrontar lo que cada sociedad simboliza del “otro”. Como parte del problema escenifica cómo la aristocracia romana representa *lo malo* en el judío y, viceversa, siendo el judío “el bueno”.

A consecuencia de esto último, considera que dicha contraposición no únicamente dio pie a *la rebelión de los esclavos* –judíos- sino a dos tipos de moralidad: la noble aristócrata –romana- y la del los esclavos quienes desarrollaron sus preceptos a partir de un *resentimiento* emocional hacia “el Otro¹⁶”, en este caso, “El Romano”. Dicho de otra forma:

La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un «fuera», a un «otro», a un «no-yo»; y ese no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores, este necesario dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí, forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, su acción es, de raíz, reacción. (Nietzsche, 1995: 42-43)

Pero aquí es importante señalar que el problema central no es ¿cómo se significa o, mejor dicho, se diferencia “el uno” “del Otro” –el romano del judío o al contrario?, sino ¿qué es lo que se extrae en dicha relación antagónica? Y es que en este proceso, ¿acaso no tenemos un “goce traumático” articulado en las tensiones entre ambos sujetos? Por un lado, *el noble* obtiene *objetos parciales de goce* -recursos naturales, patrimonios y riquezas a costa de la esclavitud del otro-, por supuesto, con base en un discurso de la moralidad que le permite pensarse como un noble en el mundo -con el derecho a conseguir usufructos a costa del dolor del “otro”-, sin embargo, ¿no sucede exactamente lo mismo con la moral de la tradición judeo-cristiana? Esto, en el entendido de que el discurso de la misericordia cristiana se fundamenta en la contraposición *bueno/malvado* y, que en términos religiosos corresponde a la distinción entre *generosidad y soberbia*, de

¹⁶ En lenguaje lacaniano el Otro –con mayúscula- denota una instancia de autoridad para el sujeto. Abordaremos dicha noción hasta el capítulo tercero.

este modo, ¿no es Nietzsche quien demuestra que en las pasiones irreconciliables entre *culpa* y *redención* se encuentra el mismo *núcleo de goce*, en el entendido de que “este plus” se extrae de manera simbólica cuando los seres humanos están obligados a proporcionar “*amor*” a Dios sobre todas las cosas?, ¿no es acaso “el castigo” hacia “los otros” -los “romanos paganos”-, aquellos que han errado el camino hacia la verdad? En este sentido, la moral cristiana también goza del pecado original, de la deuda simbólica con Dios Padre, del cumplimiento del deseo que el humano debe hacer al Otro (a Dios) en tanto que se erige como el Único, como el Verdadero. Hecha esta observación, entonces, habría que decir que la *forma de placer gozoso* para Dios Padre emerge de “la deuda” que tenemos con Él. Es necesario, por lo tanto, tener en cuenta que *la culpa* juega un papel importante bajo el argumento de nuestra presunta responsabilidad por la muerte del *hijo de Dios: Cristo Rey*. O como lo puntualiza Nietzsche:

La historia nos enseña que la conciencia de tener deudas con la divinidad no se extinguió ni siquiera tras el ocaso de la forma organizativa de la «comunidad» basada en el parentesco de sangre; de igual manera que la humanidad ha heredado los conceptos «bueno y malo» de la aristocracia de estirpe (junto con la básica tendencia psicológica de ésta a establecer jerarquías), así ha recibido también, con la herencia de las divinidades de la estirpe y de la tribu, la herencia del peso de deudas no pagadas todavía y del deseo de reintegrarlas. (Nietzsche, 1995: 103)

En este mismo orden de ideas, cabe mencionar lo que dice En *Más Allá del Bien y del Mal* (2000), precisamente, porque identifica un “síntoma en la moral” bajo las huellas de un núcleo insoportable que arruina los valores éticos que determinan la experiencia social del hombre moderno. En este entendido, desenmascara la “imagen coherente del hombre moralizado” para llevarnos hasta la miserable figura de un sujeto lleno de contradicciones entre conceptos y prácticas de su vida cotidiana. Con esto, apela a una historia del humano lacerado por su propio lenguaje, empobrecido de palabras para señalar lo que quiere decir, un hombre

que goza del dolor ajeno, de los instintos perversos, de la sexualidad ambigua, inquietante y no vigilante de sus actos.

Es bajo esta lógica de interpretación sobre lo humano que Nietzsche eleva su crítica a los sistemas filosóficos ortodoxos y su desconfianza por los presuntos “aportes desinteresados” para el beneficio de la humanidad, en cambio, considera que el interés por el conocimiento y la verdad es también el deseo por el control del poder. Por este motivo piensa que:

Por mucho valor que haya que conceder a lo verdadero, a lo veraz, a lo desinteresado, quizá hubiera que conceder un valor superior o más importante para la vida a la apariencia, a la voluntad de error, al egoísmo y a la lascivia. (Nietzsche, 2000: 266)

En este contexto, al repasar los conceptos de *apariencia, error, egoísmo y lascivia*; Nietzsche no sólo apela al mundo de los instintos humanos que indudablemente son siempre más peligrosos para los límites explicativos de la conciencia del bien y su noción sobre el mal, sino que pone en jaque los preceptos de la conciencia cuando sugiere que ellos mismos están invadidos de una *voluntad hacia lo instintivo*:

la “conciencia” no es antitética de lo instintivo en ningún aspecto decisivo...La mayor parte del pensamiento consciente de un filósofo está secretamente dirigido por sus instintos, y éstos la fuerzan a discurrir por determinados cauces. Incluso, detrás de la lógica y de la aparente soberanía de sus movimientos, cabe descubrir valoraciones o, más claramente, exigencias fisiológicas encaminadas a la conservación de un determinado tipo de vida. (Nietzsche, 2000: 267)

Con este gesto introduce la dimensión de las emociones en la conciencia” al demostrar que lo que ha valorado el hombre como verdad no le garantiza certezas objetivas entre el bien y el mal, ya que existe algo que está “más allá”, es decir, *la lógica del goce*. El punto crucial, entonces, es que si el pensamiento nietzscheano se encuentra próximo al concepto de *la jouissance* es porque él sabe que el goce es algo diferente al placer y que se obtiene del manejo moral de las emociones

humanas –como el sufrimiento-. O para ponerlo en una cita que recupera Silvia Ons de La Genealogía de la Moral:

Nietzsche se refiere al goce para designar un placer más allá del principio de placer:

El placer se siente y se busca en el fracaso, la atrofia, el dolor, la desventura, la fealdad, la mengua voluntaria, la automortificación, la autoflagelación, el auto sacrificio. Todo esto es paradójico en grado sumo: nos hallamos ante una discordia que quiere ser discordante, que se goza a sí misma en este sufrimiento e incluso se vuelve más segura de sí y triunfante a medida que disminuye su propio presupuesto, su capacidad fisiológica para la vida. “El triunfo de la última agonía”. (Ons, 2010:116)

¿Y no es así como funciona la moralidad en nuestro sistema capitalista?, por lo tanto; ¿cómo ubicar el problema de la jouissance en los vínculos morales relacionados a la apropiación de la naturaleza de nuestros mundos contemporáneos?

En su ensayo intitulado: “*El retorno de los nativos: Sobre Avatar de James Cameron*” (2011), es Žižek quien pone a revisión el significado de los “actos nobles” del héroe de la película al valorar el concepto de moral en nuestros mundos contemporáneos. Su método es llevarnos al análisis de *la moralidad como ficción y como síntoma social*. Para hablar del primer rasgo, hay que comenzar con introducir el contenido general del film:

Avatar, de James Cameron, cuenta la historia de un ex-marine discapacitado, enviado desde la tierra para infiltrarse en la raza de unos nativos de piel azul de un planeta distante y persuadirlos de que la minera que lo emplea explote los recursos naturales de su patria. Mediante una compleja manipulación biológica, la mente del héroe controla a su “avatar” en el cuerpo de un joven aborigen, convirtiéndose así en uno de ellos. (Žižek, Slavoj. (2011) Slavoj Zizek: El retorno de los nativos. Sobre Avatar de James Cameron [En línea] disponible en: <http://filosofianews.blogspot.mx/2011/07/slavoj-zizek-el-retorno-de-los-nativos.html> [consultado el día 16 de julio de 2013])

Ahora bien, cuando en Avatar se plantea la existencia de la típica sociedad capitalista en crisis, que expolia las tierras del “otro” –ahora en nuevos planetas-, Cameron decide hacer más soportable el conflicto entre culturas al introducir grandes dosis de mensajes morales, es decir, para llenar el vacío que presupone la invasión de las tierras del “otro”, ocupándose, de este modo, de la imagen del exmilitar transformándolo en el héroe una vez que decide unirse a los nativos para combatir al ejército invasor, o lo que es lo mismo, construye la imagen del “usurpador arrepentido”. Es así que Cameron intenta llenar esta ausencia de “compasión por el otro”, buscando disimular el encuentro traumático entre ambos sistemas sociales: el capitalista y el aborígen.

Así, Cameron utiliza el lenguaje moral como una ficción simbólica donde la figura del héroe está en el lugar del “bando de los buenos”. Y, no obstante, si retornamos a la crítica nietzscheana sospecharíamos de esta presunta “humanidad por el otro”, pues detrás de esta ética altruista se esconde un núcleo “perverso de goce”, precisamente; el motor mismo de la explotación capitalista. Para ser puntuales, *la jouissance* en Avatar se caracteriza por lo que Žižek señala como el ocultamiento de claros juicios racistas que más bien son expresiones de poder –“El Otro” que decide el destino “del otro”:

Entre sus temas políticamente correctos (el hombre blanco honesto acompañando a los aborígenes en su lucha contra el "complejo militar-industrial" del invasor imperialista) podemos encontrar fácilmente una serie de motivos brutalmente racistas: un paria parapléjico de la tierra es suficiente para tomar la mano de la hermosa princesa local, y ayudar a los nativos a ganar su batalla decisiva. La película nos enseña que la única opción que tienen los aborígenes es elegir entre ser víctimas de la realidad imperialista, o desempeñar su papel asignado en las fantasías del hombre blanco. (Žižek, Slavoj. (2011) Slavoj Zizek: El retorno de los nativos. Sobre Avatar de James Cameron [En línea] disponible en: <http://filosofianews.blogspot.mx/2011/07/slavoj-zizek-el-retorno-de-los-nativos.html> [consultado el día 16 de julio de 2013])

En la base de estas consideraciones, ¿acaso no son estos, los defensores de las “causas justas”, quienes en primer lugar “gozan” de los “imperativos éticos”? Tal

como observó Žižek, hay que tener en cuenta que al someterse a la representación del exmilitar parapléjico, se sugiere lisa y llanamente que en la actualidad, los conflictos por las tierras y sus recursos se resuelven sólo en función de una alianza con “el enemigo”, precisamente, para no ser exterminados como parte del proceso, por lo que una negación a dicha negociación significaría la destrucción de su pueblo. En este sentido, el análisis de Žižek termina por comparar la fantasía ideológica del film con el caso de Las colinas del sur de Orissa, donde vive el pueblo Dongria Kondh, y a quienes le fueron expoliadas sus tierras, dando origen a un movimiento en defensa de su territorio. De este modo, el problema central para Žižek consiste en preguntarnos por el lugar de “las buenas causas” del Avatar, es decir, en la realidad actual, dónde situarlas:

¿cómo ubicar a la película de Cameron en este contexto? En ningún lado: En Orissa no hay nobles princesas esperando que su héroe blanco las seduzca y ayude a su gente, sólo maoístas organizando campesinos hambrientos. El film nos permite practicar una típica división ideológica: simpatizar con los aborígenes idealizados mientras se desestima su lucha real. Las mismas personas que disfrutaron de la película y admiraron a los rebeldes aborígenes con toda seguridad le darían la espalda a los naxalitas, calificándolos como terroristas asesinos.

El verdadero avatar es entonces Avatar en sí: la película como sustituto de la realidad. (Žižek, Slavoj. (2011) *Slavoj Zizek: El retorno de los nativos. Sobre Avatar de James Cameron* [En línea] disponible en: <http://filosofianews.blogspot.mx/2011/07/slavoj-zizek-el-retorno-de-los-nativos.html> [consultado el día 16 de julio de 2013])

Y es ante este escenario planteado que la idea del síntoma de la moralidad en el capitalismo contemporáneo nos conduce a este reconocimiento por las operaciones fundamentales de la *jouissance*. Si bien es cierto, una sociedad no puede quedarse sin referentes simbólicos que expresen un proyecto para la realización de la vida moral, hay que aceptar que los preceptos morales pueden elevarse al “primer motor” para la *autorreproducción* del propio Poder. De este modo, cuando Nietzsche desenmascara los proyectos de la moralidad no lo hace para reconocer cómo ésta valoración de bueno/malo ha suprimido la vida de

deseos primarios tales como: lujuria, gula, codicia, pereza, ira, envidia y soberbia, por el contrario, lo hace para reafirmar que la vida de los deseos de poder o, mejor dicho, voluntad de poder, ya está contenido en un acto moral mismo.

1.6. Marx o la interpretación económica de la *jouissance*.

Para discutir sobre las *relaciones de producción* como parte de un *proyecto sociedad-naturaleza*, Marx dejó claro que el mismo “acto” de producir cosas expresa la vida que los sujetos tienen dentro de una *forma social*. Resulta, entonces, que en la teoría marxiana de la historia los procesos sociales no únicamente están determinados por las bases naturales y prácticas del hombre sino por las representaciones de los objetos que ellos mismos producen para su existencia. Lo mismo aplica para las formaciones sociales capitalistas, siendo “la mercancía” la expresión por excelencia que enuncia el sentido de nuestras vidas. En su conocida introducción a *El Capital* (2008) Marx lo expresa así:

La riqueza de las sociedades en que impera el régimen capitalista de producción se nos aparece como un "inmenso arsenal de mercancías", y la mercancía como su forma elemental. (Marx, 2008: 3)

En el capitalismo la economía consiste, pues, en producción de mercancías. Donde cada una de ellas se ubica dentro de la red de relaciones sociales, dando como resultado el origen de nuestra *forma social*. Cabe mencionar que este tipo de economía emergió cuando la producción dejó de ser para autoconsumo y se convirtió para el mercado. Esto quiere decir que el referente histórico de la mercancía es el pasaje del *feudalismo al capitalismo* o, mejor dicho; cuando las relaciones sociales de producción ya no son inmediatamente transparentes en la forma de relaciones interpersonales de Amo y siervo, sino que ahora se disfrazan bajo la forma de “hombres libres” y de las relaciones sociales entre los productos de su trabajo: *la mercancía*.

Desde entonces, la producción de mercancías regula la estructura de nuestras relaciones intersubjetivas, lo que significa que en su *forma* hay algo más: “la *forma*

universal del conocimiento”, “la concepción universal de las cosas”, una dimensión ideológica que articula la comprensión de la realidad del sujeto, por ejemplo; en la efectividad social del mercado la mercancía adquiere sentido mediante el fetichismo de la misma y esto es lo que percibimos.

Sobre la base de estas consideraciones es que la mercancía es producida para su venta pero articulada ideológicamente por la cultura. Lo que quiere decir que la mercancía no depende solamente de necesidades prácticas sino de asociaciones simbólicas. O para ponerlo en palabras de Marshall Sahlins (2006):

los hombres no producen mero alojamiento o mero refugio: producen viviendas de tipos definidos, como la choza de un campesino o el castillo de un noble. Esta determinación de los valores de uso, de un tipo particular de casa como tipo particular de vivienda, representa un proceso continuo de la vida social en que los hombres definen los objetos en términos de sí mismos y, recíprocamente, se definen a sí mismos en términos de los objetos. (Sahlins, 2006, 169)

Ahora bien, cuando Marx arranca el estudio del *proceso de producción del capital* a partir del análisis de *la mercancía* –en tanto que unidad fundamental en la red de relaciones sociales-, afirma que ésta se produce y reproduce para satisfacer necesidades humanas, sin embargo, aclara dos cualidades de ésta: *la utilidad* que finalmente determina su “valor de uso” y la *comercialización* con otras mercancías, es decir, “valor de cambio”.

En este entendido, su tesis indica que el valor de cualquier mercancía depende de su inversión temporal para su elaboración. Y es aquí, donde avanza su análisis para examinar qué hay detrás de la mercancía o, mejor dicho, en aquello que no se ve en el trabajo transformado en la producción de mercancías. En este propósito, ¿acaso Marx no descubre el secreto de la forma mercancía: *el resto, el excedente, el plus* apropiado por el capital, basado en su teoría de la explotación, donde el proceso de creación del valor en el capital lleva por finalidad la ganancia de *plusvalía*? Recordemos que Marx afirma que “La plusvalía es el valor creado por el trabajador pero apropiado por el capitalista.” (Marx, 1999: 104)

Y es precisamente en este proceso que no debemos perder de vista el hecho de que ésta forma de concebir el trabajo introdujo “un síntoma” –“un error”, un “núcleo traumático”- en *las relaciones sociales de producción*. Esto contradice el culto al “hombre libre” en la esfera de las sociedades capitalistas. En adelante, se pone al descubierto el corazón mismo del modo de producción capitalista, en otras palabras, cuando la “libertad del sujeto” -para vender su fuerza de trabajo- se descubre como la forma acabada de su esclavitud. Y, no obstante, ¿acaso no tenemos aquí otro registro de *la jouissance*?, es decir; ¿no es la noción marxiana de plusvalía *el objeto* a que el capitalista persigue obsesivamente?, ¿no es este “exceso” un “resto” que produce goce?”, ¿no es acaso *la jouissance* un valor que persiste en forma de *plusvalía*?

En *El sublime objeto de la ideología*¹⁷ (2007) el filósofo esloveno Slavoj Žižek dedica una sección para desarrollar las ideas planteadas por Lacan sobre las relaciones entre *plus-valía* y *plus de goce*. Para hacerlo, toma como referente la tesis marxiana de que “el verdadero límite de la producción capitalista lo es el propio capital” (Žižek, 2007: 82). Con base a esto, sugiere dos tipos de lecturas: la primera -que tacha de evolucionista y simplista- es una lectura que atribuye a la tesis marxiana del “límite de capital” una suerte de desgaste entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción, es decir, ésta propuesta identifica un deterioro en el supuesto *equilibrio* de las relaciones de producción quienes hasta

¹⁷ Aquí habría que aclarar de una buena vez que, si bien es cierto, Marx considera que la ideología es una falsa representación de la realidad, o una ilusión sostenida por “la consciencia ingenua de los individuos” –algo más o menos así: “eso no lo saben, pero lo hacen”-, la tendencia lacaniana va en sentido contrario asumiendo que la realidad está construida ideológicamente. Es decir, en el presente trabajo entendemos que una:

ideología no es simplemente una “falsa conciencia”, una representación ilusoria de la realidad, es más bien esta realidad a la que ya se ha de concebir como “ideológica”... “Ideológica” no es “la falsa conciencia” de un ser (social) sino este ser en la medida en que está soportado por la “falsa conciencia”. (Žižek, 2007: 46 y 47)

entonces habían estado en igualdad con las fuerzas productivas, impidiendo, de este modo, su progreso, desarrollo o crecimiento. Con esto, tenemos una asimilación reduccionista. Tal y como señala Žižek:

Si concebimos la fórmula del capital como su propio límite desde este punto de vista, esto significa simplemente que la relación de producción capitalista que al principio hizo posible el rápido desarrollo de las fuerzas productivas se convirtió en cierto momento en un obstáculo para el ulterior desarrollo de aquéllas: que estas formas han crecido y rebasado su marco y exigen una nueva forma de relaciones sociales. (Žižek, 2007: 83)

En oposición a esto último, Žižek recupera la lectura que tiene que ver con el análisis de *la forma y el contenido* del proceso de producción. Si bien, en la propuesta evolucionista se afirma que es el *contenido* quien determina la lógica de las fuerzas productivas, es antes bien *la forma* del proceso de producción quien conduce todo el desarrollo de dichas fuerzas. En este contexto, *la forma* establece desde el comienzo la lógica que incluye todas las contradicciones inherentes al modo de producción capitalista. Esta característica -del proceso de producción- se entiende a partir de lo que cuestiona Žižek:

¿Cuándo podemos hablar de un acuerdo entre fuerzas productivas y relación de producción en el modo capitalista de producción? Un análisis estricto nos lleva a la única respuesta posible: nunca. (Žižek, 2007: 84)

La idea central de esta tesis dice más de lo que parece, es decir, ¿acaso no nos lleva a la noción lacaniana *del goce*, es decir, donde el modo de producción capitalista obtiene su excesivo *placer* a partir de su mismo *displacer*, de sus contradicciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción? Recordemos que la *jouissance* es la ganancia -el jugo excedente- que se obtiene del “autodolor”, que en este caso es el consumo fiero de la fuerza de trabajo. Es evidente, entonces, que la similitud entre el *plus valor* y el *plus de goce* demuestra que el capitalismo:

es la revolución permanente de sus propias condiciones de existencia: desde el principio el capitalismo se “pudre”, está marcado por una contradicción mutiladora, por la

discordia...¿No es la topología paradójica del movimiento del capital, el bloqueo fundamental, el que se resuelve y reproduce a través de la actividad frenética, el poder excesivo como la forma de apariencia de una impotencia fundamental –este pasaje inmediato, esta coincidencia del límite exceso, de falta y de plus –precisamente la del objet petit a lacaniano, del resto que encarna a la falla fundamental, constitutiva? (Žižek, 2007: 84-85)

Desde su fundación el capitalismo es muy diferente de otros medios históricos de producción, llámese comunidad primitiva, producción esclavista, feudalista y, por supuesto, “socialista”. La creación del capitalismo es ni más ni menos que la incorporación de los antagonismos para producir capital, de donde se extrae un obscuro excedente a costa del “autolaceramiento” del mismo proceso de producción, en suma del goce displacentero que observamos en forma de síntoma, como dice Žižek:

Este procedimiento implica, así pues, una cierta lógica de la excepción: cada Universal ideológico –por ejemplo, libertad, igualdad- es “falso” en la medida en que incluye necesariamente un caso específico que rompe su unidad, deja al descubierto su falsedad. Libertad, por ejemplo: una noción universal que abarca una serie de especies (libertad de prensa y expresión, libertad de conciencia, libertad de comercio, libertad política, etc.), pero también, por medio de una necesidad estructural, una libertad específica (la del obrero a vender libremente su propio trabajo en el mercado) que subvierte esta noción universal. Es decir, esta libertad es lo opuesto mismo de la libertad efectiva: al vender su trabajo “libremente”, el obrero pierde su libertad, el contenido real de este acto libre de venta es la esclavitud del obrero al capital. (Žižek, 2007: 47-48)

Con base a esto último, ahora ya podemos establecer de manera más convincente el vínculo entre *la jouissance* y el concepto de *plus valor* marxiano. Cabe mencionar que esto no es nada nuevo pues Lacan mismo lo hizo:

En el célebre discurso de Roma (1953), su primer manifiesto analítico, Lacan criticó explícitamente el capitalismo estadounidense y la sociedad opulenta, y más tarde asoció su definición “plus de goce” a la noción marxiana de “plusvalía”, con lo cual puso en

evidencia las operaciones del goce (jouissance) que tienen lugar en la base del sistema capitalista (Stavrakakis, 2010:18)

1.7. Freud o lo inconsciente como jouissance.

En 1917 Freud publica su célebre ensayo intitulado: *Una dificultad de psicoanálisis*. Entre los argumentos centrales destacan, en cuanto al análisis crítico, las puntuales observaciones a la psicología convencional del yo quien hasta entonces había proporcionado respuestas insatisfactorias para hablar de la vida anímica e instintiva del sujeto. Sobre la base de la *teoría de la libido* es que Freud se dispone a *deconstruir la lógica del yo* -la de “ese yo” que borra las huellas de sus propias carencias-.

Con este propósito, es que recurre a la leyenda griega de narciso para hablar del sujeto enamorado de su imagen con la que hace una crítica a *la conciencia*. Frente a estos planteamientos dice que “el narcisismo general”, la vanidad propia de la Humanidad, ha sufrido hasta ahora tres grandes heridas:

- 1) La idea egoísta de que el hombre y su casa, “La Tierra”, están en el centro del universo:

El hombre creía al principio, en la época inicial de su investigación, que la Tierra, su sede, se encontraba en reposo en el centro del Universo, en tanto que el Sol, la Luna y los planetas giraban circularmente en derredor de ella...La destrucción de esta ilusión narcisista se enlaza, para nosotros, al nombre y a los trabajos de Nicolás Copérnico, en el siglo XVI. (Freud, 1981: 238-239)

- 2) El antropocentrismo evolutivo de lo humano como opuesto a la “animalidad”, como si en verdad éste fuera una especie “sui generis”, separada de las asociaciones con cualquier otra más:

En el curso de su evolución cultural, el hombre se consideró como soberano de todos los seres que poblaban la Tierra. Y no contento con tal soberanía, comenzó a abrir un abismo entre él y ellos. Les negó la razón, y se atribuyó un alma inmortal y un origen divino, que le permitió romper todo lazo de comunidad con el mundo animal...Todos sabemos que las

investigaciones de Darwin y las de sus precursores y colaboradores pusieron fin...a esta exaltación del hombre. (Freud, 1981: 239-240)

- 3) El descubrimiento de lo inconsciente como aquello que es más que la conciencia misma. Frente a las propuestas de *la psicología del yo*, Freud aseveró:

Confías en que todo lo que sucede en tu alma llega a tu conocimiento, por cuanto la conciencia se encarga de anunciártelo y cuando no has tenido noticia ninguna de algo, crees que no puede existir en tu alma...Pero no debes acariciar la ilusión de que obtienes noticia de todo lo importante...Así quiso el psicoanálisis aleccionar al Yo. (Freud, 1981: 242)

No es de extrañar entonces que para hablar de *lo inconsciente* hay que partir de la certeza de que existen *procesos anímicos desconocidos* que escapan a la mirada del yo imaginario. Es decir, la epistemología freudiana se presenta en su actitud más crítica a los filósofos y fenomenólogos de la conciencia, con una mirada radical que examina los deseos ocultos del sujeto y que, en última instancia, son el motor de su vida psíquica. Contemplado desde esta perspectiva, conviene recuperar las preguntas que hace Paul Ricoeur acerca del campo freudiano:

Ante todo tenemos que poner en claro que el psicoanálisis es una arqueología en la reflexión y para la reflexión; es una arqueología del sujeto. Pero ¿de qué sujeto? ¿Cuál debe ser el sujeto de la reflexión para que también lo sea el psicoanálisis? (Ricoeur, 2012:367)

Del *sujeto en falta*, del sujeto que no sabe qué desea en realidad, pues escapa a su conciencia la verdad de su deseo. Tal es la situación del sujeto del psicoanálisis, uno que –arqueológicamente- se ubica en los límites de lo orgánico y lo psíquico.

En este entendido, en el trabajo de análisis el sujeto entra en transferencia con el analista para tratar de identificar eso que escapa a su mirada, es decir, de lo

manifiesto hacia lo latente, de lo último hacia atrás y, viceversa. Esto quiere decir que la metapsicología freudiana o, mejor dicho; su epistemología es:

una aventura de la reflexión; su camino es el del desasimiento de la consciencia, por lo mismo que su tarea es el devenir-consciente. Pero lo que resulta de esa aventura es un Cogito herido: un Cogito proferido, pero no poseído; un Cogito no comprende su verdad originada sino en y por el reconocimiento de la inadecuación, la ilusión y la mentira de la conciencia actual. (Ricoeur, 2012: 384)

Ahora bien, tan pronto nos damos cuenta de que *lo inconsciente* “freudiano es ante todo e indisolublemente una noción tópica y dinámica, deducida de la experiencia de la cura. Ésta ha mostrado que el psiquismo no es reductible a lo consciente y que ciertos «contenidos» sólo se vuelven accesibles a la conciencia una vez se han superado las resistencias...” (Freud, 1979: 194) Este señalamiento encierra para Freud tres rasgos sustanciales de *lo inconsciente* desarrollados en sus *trabajos sobre metapsicología*. En palabras del propio autor sería lo siguiente:

Propongo que cuando consigamos describir un proceso psíquico en sus aspectos dinámicos, tópicos y económicos eso se llame una exposición metapsicológica. (Freud, 1979: 178)

De este modo, el rasgo *dinámico* se refiere a los procesos de lo inconsciente, es decir, a los lanzamientos de las energías pulsionales en disputa para el cumplimiento de un deseo. El rasgo *tópico*, precisamente, es el lugar donde acontece la lucha de esas energías. Y, finalmente, el rasgo *económico* es el procedimiento psíquico que determina ¿cómo cambian las investiduras energéticas?, es decir; ¿qué ocurre a nivel de la repartición o proporción de la energía pulsional? Y, no obstante, ¿qué tiene que ver todo esto con las relaciones entre aquello que es lo inconsciente y la jouissance? o, mejor aún, ¿qué decir de la jouissance que es hablada en el decir inconsciente del sujeto? Tomemos como punto de arranque lo que observó Ricoeur:

La genialidad del freudismo consiste en haber desenmascarado la estrategia del principio del placer –forma arcaica de lo humano- bajo sus racionalizaciones, idealizaciones y sublimaciones. La misión del análisis consiste en reducir la novedad aparente al resurgimiento de lo antiguo: satisfacción constitutiva, restauración del objeto arcaico perdido y derivados de la fantasía inicial son otras tantas expresiones para designar esa restauración de lo antiguo bajo las nuevas apariencias. (Ricoeur, 2012: 391)

Cuando Ricoeur afirma que la agudeza del campo freudiano radica en su proceso desenmascarador porque da cuenta de aquellos síntomas histéricos relacionados a *objetos arcaicos perdidos*, nos está diciendo que Freud intuye un “goce perdido para el sujeto”. En términos lacanianos, esto será *la jouissance mítica, preedípica*, al cual el sujeto únicamente tiene acceso mediante su fantasía. Este problema será fundamental en la teoría psicoanalítica.

En este contexto, el *aparato psíquico* no puede identificarse si no se relaciona con la esencia del proceso de *represión de la jouissance* y su correspondencia con el concepto de *lo inconsciente*. Tal es el punto, *la jouissance* son las fuerzas de pulsión que están más allá del placer, en cambio, su objetivo es gozar en términos de un exceso. Lo que significa que el placer emerge en la conciencia del sujeto para que goce lo menos posible, por lo cual, se trata de un estado regulatorio o como dice Freud, de un esfuerzo de caza a eso que no debe pasar. Y estas son las bases de la represión de *la jouissance*:

una primera fase de la represión que consiste en que la agencia representante (representanz) psíquica (agencia representante-representación) de la pulsión se le deniega la admisión en lo conciente...La segunda etapa de la represión, la represión propiamente dicha, recae sobre retoños psíquicos de la agencia representante reprimida o sobre unos itinerarios de pensamiento que, procedentes de alguna otra parte, han entrado en vínculo asociativo con ella. A causa de ese vínculo, tales representaciones experimentan el mismo destino que lo reprimido primordial. La represión propiamente dicha es entonces un “esfuerzo de dar caza. (Freud, 1979:143)

De acuerdo con este criterio, entonces, hay que decir que *la conciencia se opone a lo inconsciente* para que en el sujeto se instale en *un principio de placer*. El asunto es que dicho estado es:

Uno de los dos principios que, según Freud, rigen el funcionamiento mental: el conjunto de la actividad psíquica tiene por finalidad evitar el displacer y procurar el placer. Dado que el displacer va ligado al aumento de las cantidades de excitación, y el placer a la disminución de las mismas, el principio de placer constituye un principio económico. (Laplanche y Pontalis, 2004: 296)

Con esta idea, lo que no hay que perder de vista es el hecho de que *el principio de placer* sobresale como parte del mundo de lo consciente, lo que en última instancia, significa que *el lugar del placer* es la conciencia, dado que se trata de un estado psíquico al que “el yo” busca acceder permanentemente mediante un diálogo con “el mundo de la razón”. Y, no obstante, esta situación siempre es perturbada por algo más, por las *pulsiones –inconscientes- de muerte*, unas que se ubican *más allá del principio del placer*; y que Lacan llamó *la jouissance*.

Para captar el lugar que ocupa *la jouissance* en las prácticas humanas -de su vida cotidiana-, en principio, hemos de reconocer que desde esta perspectiva emerge otra noción de sujeto y, por lo tanto, de las creaciones culturales que hacen los humanos. De este modo, ¿acaso no será que este “más allá” –la *jouissance*- se encuentra en la propia ontología del ser, o lo que es lo mismo, lejos de que *lo real* -que perturba al sujeto- sea externo es más bien parte de su naturaleza que lo hace gozar?

Eso es lo que ocurre, ciertamente, con lo que Žižek llama “el exceso inhumano”. Sin embargo, con esto, quiere que no nos dejemos llevar por el sentido figurado de lo inhumano –lo que supuestamente no es propio de lo humano-, por el contrario, nos confronta con el trauma de una significación cruel del goce -brutal, feroz, sanguinaria, atroz, desalmada, salvaje- para aceptar que es inherente al ser

humano y, por lo tanto, a cualquiera de sus productos culturales. He aquí una de sus ideas centrales:

El exceso de la humanidad respecto a lo animal no es (únicamente) un exceso de dinamismo, sino más bien un exceso de fijeza: un humano permanece “obstinadamente apegado”, fijado, a un punto imposible, regresando a él a causa de una compulsión a la repetición... (Žižek, 2005: 126)

Este exceso de fijeza es la compulsión a gozar, a repetir incesantemente una ganancia de placer en el displacer. La paradoja está en que esta insistencia a *la jouissance* es inconsciente, no obstante, toda experiencia de goce está proyectada en nuestras mismas relaciones sociedad-naturaleza. Tomemos como ejemplo el modo de producción capitalista quien explota apremiantemente dicha necesidad a la compulsión de una ganancia –plus-valor- a costa del displacer del otro, en suma, como si fuera un parásito que únicamente está hecho para gozar y gozar y gozar. Esto –necesariamente- significa reconocer que antes que comportamiento somos deseo, por lo que la cuestión central consiste en ir hasta el final para admitir lo que somos capaces de hacer a título personal y, por supuesto, como parte de un sistema social –viciado-.

En este entendimiento, al hablar de una conciencia de la naturaleza no hemos de perder de vista los ejes del deseo inconsciente bajo el problema de *la jouissance*, es decir; desde aquí el problema de una conciencia no consiste en determinar el comportamiento humano bajo los lineamientos racionales del bien y del mal, sino en examinar ¿qué tipo de satisfacción obtiene el sujeto al participar en las relaciones sociedad-naturaleza?, o lo que es lo mismo, ¿cuál es la ganancia del sujeto cuando accede a *la jouissance* en la naturaleza?

Y, no obstante, en términos culturales ¿acaso el capitalismo no nos enseña a gozar parcialmente de *la jouissance*? En este orden de ideas, no hay que olvidar que el Superyó cultural es quien reprime los deseos primordiales del sujeto, precisamente, para que goce lo menos posible, sin embargo, la ironía está en que entre más se obstaculiza la vida sensible del sujeto, más siniestro se torna para el

sujeto *la jouissance* en su mundo social, sin embargo, se trata de un dolor desapercibido para su conciencia, por ejemplo; en las relaciones sociales de producción el obrero jamás se da cuenta de que el capitalista se apropia de “plus-valor” a partir del exceso de su propio trabajo.

Esta compleja relación entre inconsciente y *jouissance* nos conduce a otra posibilidad de percibir los problemas de las relaciones sociedad-naturaleza, en el entendido de que el campo Freudiano plantea otra idea de lo humano a partir de aceptar nuestros instintos más íntimos como el núcleo mismo de nuestra naturaleza humana, es decir, a Freud no le interesa simplemente explicar ¿de qué se resguarda la cultura con el uso de la moral?, sino que en última instancia, busca que no olvidemos los núcleos más vergonzosos de nuestro interior humano: *el goce*. Por lo tanto, en nuestro problema de investigación, no hemos de olvidar que una conciencia de la naturaleza siempre está investida de *jouissance*.

La pregunta para el desarrollo del presente trabajo, entonces, es ¿qué hacer con la *jouissance*? La ética del psicoanálisis dirá ¡nada!, simplemente aceptar que somos seres hechos para gozar, por lo que:

no hemos de borrar la distancia que separa lo Real de su simbolización, puesto que es este plus de lo Real que hay en cada simbolización lo que funge como objeto-cause de deseo. Llegar a un acuerdo con este plus (o, con mayor precisión, resto) significa reconocer un desacuerdo fundamental (“antagonismo”), un núcleo que resiste la integración-disolución simbólica. (Žižek, 2007; 25)

Consideraciones finales (I):

La *jouissance* en la sospecha.

De acuerdo con las reflexiones que se han venido realizando ahora ya podemos dar nuestra versión –provisional- sobre ¿cómo entender *la jouissance* como *factor político* en la reproducción de las relaciones sociedad-naturaleza del capitalismo contemporáneo?

En primer lugar, hemos de recordar que el tema del presente texto es el de “la conciencia de la naturaleza”, siendo nuestro punto de partida su análisis desde “la escuela de la sospecha”, por supuesto, a través de cada uno de sus objetos de estudio. Lo pensamos en la convicción de que en *la mercancía*, en *la moral* y en *el deseo*, la interpretación del fenómeno de la conciencia toma un rumbo distinto y, por lo tanto, en la manera de percibir los problemas de las relaciones sociedad-naturaleza. Sin embargo, tomamos una vía diferente para su lectura, en efecto, el concepto lacaniano de *la jouissance* como una alternativa conceptual para hacerlo.

Con esto, hemos descubierto que *la jouissance* designa un cierto “goce paradójico” que *designa placer en el displacer*. Ésta categoría es un intento teórico no sólo para hablar del deseo inconsciente en el sujeto, sino para develar que este deseo –inconsciente- está materializado en nuestras prácticas cotidianas. De este modo, pusimos en evidencia las contradicciones inherentes que emergen de esta forma de “placer doloroso”, bajo la tesis de que toda vez que el sujeto obtiene *jouissance* surgen conflictos, antagonismos, contradicciones, equívocos, fallos, etc. –y que desde otra mirada no pueden ser reconocidos como tal-.

Por ejemplo, al hablar de la mercancía y su relación con una conciencia de la naturaleza deberíamos preguntarnos si: ¿no es a través de *la jouissance* como nuestra economía política se reproduce en el capitalismo?, puntualmente, ¿autolacerando su propio sistema de producción de capital? Visto el goce desde esta perspectiva, queda claro que el motor principal de su reproducción es la

explotación del trabajador como parte del proceso de producción de mercancía, es decir, a partir de su exceso de trabajo el capitalista obtiene *plus-valor*, o lo que es lo mismo, goza a partir del “trabajo del otro”. En todo caso, este concepto de *la jouissance* viene a jugarse en el campo marxiano en la medida en que puede leerse en términos de *plus-valor*.

Otra forma de captar *la jouissance* en el análisis marxiano es a través de la noción del fetichismo de la mercancía, donde vimos que en el manejo ideológico de ésta, sobreviene una promesa perversa que insinúa que el sujeto obtendrá algo más en su consumo. Y de esto resulta la lógica de la administración política de nuestros deseos en las relaciones sociedad-naturaleza.

En este entendido, al hablar de una conciencia de la naturaleza, ¿no tenemos hoy día un capitalismo ecológico que busca redimirnos con ella?, ¿no son las catástrofes naturales la fórmula contemporánea para extraer capital?, ¿qué no son las grandes transnacionales quienes obtiene *plus valor* a partir del manejo publicitario de un encuentro amistoso con la naturaleza? Y de acuerdo con esto, ¿no es posible para el capitalista expoliar “las tierras del otro”, de apropiarse sus recursos naturales, de obtener una ganancia a partir del sufrimiento del otro?, ¿qué no es ésta una forma de gozar de los núcleos contradictorios del mismo sistema? Es en esta perspectiva que Marx se dispone a explicarnos el secreto de la forma mercancía, siendo *la jouissance* -que se extrae de ella- el eje central de “la plus-valía”.

Por su parte, seguimos hallando *jouissance* en el discurso de la moral, en efecto, para Nietzsche la moralidad contiene un rasgo que está *más allá del bien y del mal*. En otras palabras, está tocada por un núcleo perverso que vicia su misma estructura narrativa, por ejemplo; siendo “el pecado” el principio motor de goce extraído de la deuda simbólica -que los humanos adquirieron- con las grandes Autoridades Morales -Dios Padre -.

Lo interesante, como ya se ha visto, es que el hombre moderno obtiene *jouissance* si controla el discurso de la moralidad. Una vía para hacerlo es relacionarla con

ciertos constructos semiótico-discursivos donde la moralidad tiene la capacidad de controlar el goce humano en la medida de que promete recuperar lo perdido – librarnos del “pecado original” para rescatar nuestra vida plena- mediante el fantasma de las “buenas acciones” y, no obstante, la moral termina por socavar dicho proyecto humano bajo el entendido de que en ella hay algo más, precisamente, el deseo de poder para controlar la vida misma.

En este sentido, Nietzsche considera que el problema de la moral no es tanto desenmascarar lo que hay tras ella, sino en identificar *las relaciones de poder, de dominación social*, que emergen en el discurso como un retorno hacia la superficie social de un obscuro poder.

Ahora bien, respecto a esto último, al hablar de las “causas justas” como parte de las relaciones sociedad-naturaleza, la moralidad juega un papel primordial para extraer *plus de goce* en esta contraposición “malo/bueno”. Es necesario, por lo tanto, tener en cuenta que en la moral también está jugada una conciencia de la naturaleza haciendo que el sujeto y su noción sobre el bien o el mal se ajuste a ciertos mandatos de poder.

Por lo tanto, hoy día, cuando “todo mundo” habla de una responsabilidad social interesada en el equilibrio de las relaciones sociedad-naturaleza ¿habríamos de entender estos “esfuerzos” internacionales como un acto liberador salido de un “diálogo armónico” en busca de un mismo fin?, ¿estamos en vías de abandonar nuestra dificultad del “entendimiento humano” que aumenta según intereses políticos, formas sociales, diferencias culturales e individuales y sólo para implementar soluciones a dichos “desequilibrios”?, ¿y qué pasaría si consideramos que esta disposición es falsa?, ¿qué pasaría si esto es más bien un negocio altamente lucrativo así como un nuevo campo simbólico para reproducir lo social?

Por su parte, con el campo freudiano descubrimos que en el centro de las relaciones sociedad-naturaleza está un núcleo perverso de goce, que sobrepasa las argumentaciones racionales de una conciencia de la naturaleza, sin embargo,

vimos que aunque *la jouissance* es inconsciente al sujeto, su presencia ya está externalizada en nuestras prácticas sociales, siendo que existe una administración política de los deseos.

El resultado es que “un yo” no desea completamente para él, porque el deseo está condicionado por la demanda del Superyó. Esto quiere decir que “el yo” realiza los deseos de goce del Orden Simbólico, por ejemplo; las demandas del capitalismo.

En este punto, no hemos de olvidar que *la jouissance* está custodiada por el Superyó Cultural –el Otro lacaniano-. Por lo que mediante la introducción de un “significante amo”, por ejemplo; “la mercancía”, se busca representar los deseos de los sujetos –sociales- al tiempo que se obtiene una ganancia. En otras palabras, lo que es verdadero, es que detrás de las relaciones sociales de producción se obtiene un plus-de-goce.

Para terminar, sólo nos queda decir que actualmente podemos representarnos una idea sobre los proyectos éticos que intentan simbolizar los vicios que emergen con *la jouissance*. El propósito de cada uno de ellos es enseñarnos a confrontar los excesos de gozar. De este modo, tenemos intenciones que van de los juicios racionalistas que buscan regular pensamiento y comportamiento humano hasta los que realizan acciones directas en defensa de su cultura. La pregunta es: ¿cuál de los dos proyectos proponen una noción de sujeto, una posición ética y un ejercicio de acción política que verdaderamente contienda con los excesos de lo real?¹⁸ Es lo que en el siguiente capítulo vamos a discutir.

¹⁸ Si bien es cierto, el lacanismo considera que *la jouissance* es inherente a la naturaleza humana, motivo por el cual piensa que no existe una cura como tal, entonces, el psicoanálisis intentará hacer que el sujeto acepte su vacío para después llegar a un acuerdo, a una negociación con su síntoma y de este modo aprender a vivir con él. En esta misma lógica es que hemos de leer un proyecto ético-político de emancipación social, por ejemplo; admitir que la democracia es un NO-TODO, precisamente, porque se trata de una expresión subjetiva investida de goce. No obstante, el sujeto puede acceder a una experiencia de libertad -parcial- asumiendo las consecuencias de sus acciones, es decir, no declarándose como víctima ni identificando un victimario. Esto es, por

CAPÍTULO 2.

ARQUITECTURAS DE LA CONCIENCIA

Descartes a Kant, Hegel a Freud: políticas del juicio/políticas del deseo

¿Consecuencias para una ética ambiental?

2.1 Introducción: las cuatro éticas en Kubrick.

Al final de la primera parte de *2001: Odisea al Espacio* de Stanley Kubrick (1968), se ponen en escena las contradicciones inherentes de lo que el cineasta llama “El amanecer del hombre”. Su intención es llevarnos al momento crucial de la batalla entre dos grupos de primates por el control de un estanque de agua. Todo culmina con el triunfo de una de las manadas cuando el líder de la banda asesina a su rival con el resto óseo de un mamífero, en seguida, se abre la toma y advertimos el brazo extendido del ganador en señal de “victoria” al tiempo que sus aterrados rivales huyen precipitadamente de aquel “extraño artefacto”. Por último, el “artilugio” es lanzado al aire hasta convertirse en una “moderna nave espacial”.

Esta interpretación *kubrickiana* -del *amanecer del hombre*- sugiere al menos tres factores en juego como parte de las *relaciones sociedad-naturaleza*: 1) la capacidad de la razón humana para transformar físicamente el entorno natural, 2) el nacimiento del pensamiento simbólico para imaginar el paisaje de las cosas mediante representaciones colectivas de la naturaleza y, 3) la confrontación entre grupos humanos como resultado de la lucha por la apropiación del medio

decirlo de alguna manera, una ética de lo real, una ética que reconoce que toda creación cultural es incompleta porque es resultado de un *sujeto dividido*, “en falta”, por lo tanto, si no existe manera de suturar la herida del sujeto, la superación deviene únicamente con la “re-significación de su dolor”.

ambiente, sin embargo, de este último punto, hay que destacar que Kubrick nos enfrenta directamente con *el deseo humano* de intervenir no únicamente el mundo físico de la naturaleza sino subordinar y someter al “otro”. Para complementar esta idea, entonces, diremos que el cineasta nos representa la victoria del primate destacando su *satisfacción de goce* al sentirse “Amo” de la naturaleza y del “grupo rival vencido”.

Bajo estos criterios podríamos avanzar en el análisis de los discursos de “la ética ambiental” en dos vertientes: ¿acaso esta idea del nacimiento de nuestra *conciencia* producida por la *razón humana* -por ejemplo; cuando el líder primate aprende a utilizar partes de otro animal para fabricar herramientas, incluso, hasta llegar a las sofisticadas tecnologías como “HAL”; un superordenador del futuro cuya inteligencia artificial le provee de “conciencia propia”- no se presenta hoy como una cuestión central para nuestros especialistas ambientales quienes sugieren tratar de controlar y restringir los avances en biotecnología, nanotecnología, informática o producción de alimentos transgénicos bajo el argumento de que significan “excesos” producidos de nuestras relaciones con la naturaleza?, es decir, bajo este enfoque ¿no apostamos a que los grandes desequilibrios de las relaciones sociedad-naturaleza pueden estabilizarse a través del *saber del sujeto* siempre y cuando nuestra razón esté al servicio de una ética de la vida y no lo contrario?, por lo tanto, ¿desde esta mirada no se asimila que el meollo del asunto consiste en el desarrollo de una *epistemología* que sea capaz de integrar una ética para equilibrar al hombre con la naturaleza?

Por otro lado, existen propuestas que consideran que en la historia humana han existido representaciones y prácticas sociales mucho mas amistosas con la naturaleza, de este modo; ¿no llegan a pensar que se puede regular nuestro comportamiento siempre y cuando se confeccione una arquitectura “del sujeto ético” con la capacidad de realizar “acciones universales” buenas para diferenciarlas de las malas”, por ejemplo; cuando oponen al “ser de la formación social capitalista” contra el de “la milenaria sociedad perdida”? Desde esta mirada

“maniquea”, no es difícil identificar que donde unos ven mercancía al transformar físicamente la naturaleza otros perciben destrucción de los ecosistemas con todo y los seres que contiene -donde unos perciben “el ser” en el mundo de la civilización otros “el ser” en el espacio de la aniquilación-. Lo que se supone, entonces, es que el sujeto tiene que construirse bajo una *voluntad ética* que regule sus *núcleos antagónicos* para restaurar su comportamiento con “el otro y con la naturaleza”.

Dadas las consideraciones anteriores, podríamos resumir que hay quienes apuestan *al saber del sujeto* para desarrollar una ética del conocimiento de la Naturaleza -como base regulatoria de la conducta humana tanto con el medio ambiente como con los organismos vivos que contiene- y, por otro, que hay quienes arriesgan la tesis de la creación de una “ética del ser social” que dé cuenta de sus “núcleos contradictorios” bajo los preceptos de un *deber universal* que logre suturar la “falla en su propio ser”.

Y, no obstante, cuando Kubrick representa los “actos violentos” salidos de la lucha entre los dos bandos por la apropiación del estanque de agua, ¿no problematiza con estos enfoques, precisamente, porque escenifica *ciertos rasgos* que escapan a la construcción imaginaria del saber del sujeto y que rompen con la imagen idealizada de “una ontología del buen ser”? En cambio, ¿qué sucedería si remitimos éstas problemáticas de las relaciones sociedad-naturaleza al concepto lacaniano de *la jouissance*: *el goce traumático como un exceso displacentero* que en gran medida determina “los actos del sujeto”? En otras palabras, ¿qué pasaría si incluimos en el debate el ingrediente esencial de *la ruptura real* que se da entre “el saber epistemológico y la figura ontológica del yo” con este otro *núcleo radicalmente negativo* que representa *la jouissance*?, ¿acaso no deberíamos considerar que en última instancia el problema no es únicamente racional -“lo que el sujeto sabe”- y buscar en “lo que no sabe”, en el deseo inconsciente que escapa a su razón?, ¿acaso no tendríamos que advertir que el problema no se reduce a una construcción imaginaria de las relaciones sociedad-naturaleza bajo una ética del bien y su conciencia sobre el mal?, ¿qué no también puede ser incluida esta

lógica que dismantela la imagen autoidealizada del yo cuando opta por *gozar excesivamente* con dichas relaciones? Lo que Kubrick nos está diciendo es que, a fin de cuentas, en los problemas con la naturaleza hay mucho más en juego que representaciones imaginarias y prácticas emanadas de nuestra conciencia. En cambio, nos empuja directamente con el problema de *satisfacción de goce* que es más que normas y códigos culturales.

Como consecuencia de esto, es posible distinguir cuatro nociones de sujetos en el film de Kubrick y que claramente representan diversas versiones de nuestros mundos contemporáneos, que a riesgo de que se tome como un intento de explicación forzada, para nosotros expresa la puesta en escena de las lidias éticas que debaten el tema ambiental de la actualidad. Para explicar esto último, se presentarán las discusiones entre Descartes y Kant en tanto que representantes de la “ética de la razón” y, en oposición, las ideas de Hegel y Freud que se muestran más como defensores de una “ética del deseo”. En atención a esto, es que se desprenden dos nociones diferentes de ética, por lo que para salvar la complejidad del asunto –ya que se trata de enormes obras que detallan sistemas filosóficos complejos- nos enfocaremos de manera general para llevar el debate a los argumentos que nos permitan expresar lo que Teresa Kwiatkowska llama *Controversias de la ética ambiental* (2008). De tal modo que la pregunta guía es la siguiente:

¿Cuáles son las lecciones que podemos sacar de la lucha activa entre dos intenciones éticas para simbolizar las relaciones sociedad-naturaleza y que en última instancia expresan una “conciencia” sobre cómo hacer frente a esto que hemos introducido como *jouissance*? En otras palabras, ¿según estas diferencias éticas acaso no es posible concebir proyectos contrarios que, en última instancia, expresan diferentes *políticas de la jouissance* al relacionarse con “el otro” y “la naturaleza”? Es lo que enseguida discutiremos.

2.2 La Ética del Cogito.

El Sujeto Cartesiano: Dios, pensamiento y materia.

Dentro del pensamiento cartesiano son tres las realidades que definen la estructura del sujeto: 1) la *res cogitans*, 2) la *res infinita* y 3) la *res extensa*. La primera corresponde al “yo que piensa”, la segunda a la noción de “Dios” y la tercera a los “objetos que están en el espacio físico”. Siendo estas tres dimensiones la base general de lo que podemos llamar *una ética del Cogito* y, que finalmente, inauguran las *construcciones morales* del *hombre moderno*.

En la *res cogitans*, el sujeto existe en el pensamiento. Ya en la primera parte del Discurso del Método (2012) intitulado *Consideraciones relativas a las ciencias*, Descartes afirma que no todo entendimiento del mundo reclama un conocimiento verdadero en nombre de la ciencia. De este modo, el núcleo fundamental del pensamiento cartesiano ubica el problema del sujeto como una dificultad de orden epistemológico:

Verdad es que cuando consideraba las costumbres de los hombres nada encontraba de cierto, porque existían tanta diferencia entre ellas como entre los sistemas y opiniones de los filósofos. Aprendí a no creer como demasiada firmeza en lo corroborado únicamente por el ejemplo y la costumbre, porque vi muchas cosas que pareciéndonos a nosotros muy extravagantes y ridículas, otros pueblos han recibido y adoptado hasta con entusiasmo. De este modo disipé de mi espíritu muchos errores y prejuicios, que ofuscan nuestras luces naturales y nos hacen menos capaces de oír la luz de la razón. (Descartes, 2012: 13)

De aquí que se desprenda el motor principal de todo su sistema filosófico, siendo el punto central, el *saber del sujeto* donde toma su idea del *método* en tanto que un camino distinto para acceder al *concepto de verdad*. Este recorrido comienza con la elaboración de *la duda* para la búsqueda de aquellos “principios racionales” que lo suministren de otra concepción de las cosas. En consecuencia, es el *cogito*

ergo sum, “pienso, luego existo” quien pone a prueba el conocimiento cotidiano del mundo:

en seguida noté que si yo pensaba que todo era falso, yo, que pensaba, debía ser alguna cosa, debía tener alguna realidad; y viendo que esta verdad: pienso, luego existo era tan firme y tan segura que nadie podría quebrantar su evidencia, la recibí sin escrúpulo alguno como el principio de la filosofía que buscaba. (Descartes, 2012: 24)

Se observa con esto que Descartes consideró necesario distinguir los “preceptos falsos” para iniciar la ruta hacia el reconocimiento de la verdad. Esta tendencia a investigar los medios para acceder a “la realidad como tal” hizo que Descartes determinara las *reglas del método*:

1) *Principio de evidencia o certeza* que demandaba al sujeto no concebir como verdadero lo que aparece en el mundo, específicamente, hasta no tener la seguridad de que se reconozcan como innegables, 2) *Principio de análisis o de investigación* que solicita al sujeto la división de un problema en tantas partes como sea posible, 3) *Principio de síntesis* que requiere al sujeto ordenar conocimientos de los más sencillos a los más complejos y, 4) *Principio de enumeración o recuento* que exige al sujeto un examen general mediante inventarios especificados para identificar si algo no ha sido incluido en el análisis del problema a resolver.

Con base a estos cuatro “principios” podemos aventurar la tesis de que tenemos el primer rasgo que define la “ética del cogito cartesiano”, representada por el sujeto que apuesta al tránsito de sus ideas como base del entendimiento científico del mundo y nunca al revés. Debe advertirse, entonces, que el sujeto cartesiano es aquél que construye el sentido de las cosas –de los objetos- a partir de *la razón* instruida de un método. Esta situación denota claramente en Descartes otra noción de sujeto, un *res cogitans*, algo que piensa, o para ser claros: *el yo que piensa*. Este sujeto mira el mundo como algo *no-resuelto*, por eso no es raro que

el pronunciamiento del yo a través de la *duda cartesiana* inicie un método para formular una posición distinta a la que se venía dando.

Atendiendo esto último, no hay que perder de vista que la introducción de semejante percepción sobre las cosas sobreviene de la supresión de lo sensible en el sujeto, es decir, si bien es cierto, Descartes reconoce la función de los sentidos en la vida práctica, éste no les atribuye un fundamento de certeza. En tal idea, considera lo siguiente:

Todo lo que hasta ahora he tenido por verdadero y cierto ha llegado a mí por los sentidos; algunas veces he experimentado que los sentidos engañan; y como del que nos engaña una vez no debemos fiarnos, yo no debo fiarme de los sentidos. (Descartes, 2012: 61)

Esto último nos lleva a sostener que la ética del sujeto cartesiano es una construcción epistemológica para demostrar la existencia verdadera de las cosas, donde la razón es la raíz del el tránsito del espacio sensible al marco de cognición. En ello radica el criterio de que toda verdad depende de su estructura psíquica constituida de procesos de razonamiento. Por lo tanto, si se quiere pensar en el concepto *de una ética de la verdad*, es necesario asumir que el sujeto debe entrar en diálogo permanente con su razón.

El orden que sigue en la identificación de la ética cartesiana es la tesis la *res infinita* o la idea de un Dios perfecto ubicado en el pensamiento del sujeto. Con esto deviene un segundo rasgo que nos permite ilustrar su posicionamiento ético, precisamente, bajo la representación de un *concepto absoluto*. Cabe agregar que, de igual forma, Dios está más allá de la naturaleza de las sensaciones:

Como a veces los sentidos nos engañan, supuse que ninguna cosa existía del mismo modo que nuestros sentidos nos la hacen imaginar. Como los hombres se suelen equivocar hasta en las sencillas cuestiones de geometría, consideré que yo también estaba sujeto a error y rechacé por falsas todas las verdades cuyas demostraciones me enseñaron mis profesores. (Descartes, 2012: 23-24)

De tal suerte que este filósofo atribuye a Dios el significado de una *sustancia infinita* como garantía de un “primer motor”, quien en ningún modo necesita de otra cosa para existir porque es *Autosuficiente* -un concepto que puede hallarse así mismo sin la intervención de otra entidad-. Este entendimiento de Dios libera en Descartes la noción de que si existe una Idea de perfección -Infinita, Inmutable, Verdadera, que Nunca Miente- es porque alguien ha puesto dicho concepto en la mente humana y ese alguien es Dios. En un párrafo de la *meditación tercera* concluye lo siguiente:

el que esta idea procediese de la nada, de la imperfección de mi naturaleza, era imposible. Lo más perfecto no puede ser una consecuencia, una dependencia de lo menos perfecto y no hay cosa que proceda de la nada...La única solución posible era que aquella idea hubiera sido puesta en mi pensamiento por una esencia más perfecta que yo y que encerrara en sí todas las perfecciones de que yo tenía conocimiento. (Descartes, 2012: 25)

Y para poner esto último en otro orden de ideas, vale decir que la afirmación de un Dios como concepto total nos acerca a la comprensión de *la res extensa* -el mundo como extensión-, precisamente, porque para Descartes *la existencia de las cosas materiales* tienen una *razón divina* -predefinida- que no se puede explicar sin “la intervención creadora”:

Esta idea de un Ser soberanamente perfecto infinito es verdadera porque, aun en el caso de que pudiéramos imaginar que tal ser no existe, no podemos hacer que su idea no nos represente nada real. Es tan clara y distinta, que todo lo que mi espíritu concibe distinta y claramente de real y verdadero y encierra alguna perfección, está contenido en la idea de Dios. Esto no deja de ser verdadero aunque yo no comprenda lo infinito y muchas cosas que se hallan en Dios y a las cuales no puede llegar el pensamiento humano; porque es propio de la naturaleza de lo infinito que no pueda comprenderlo un ser limitado y finito como yo. Basta con que entienda bien estas razones y con que sepa de cierto que todas las cosas que concibo claramente y encierran alguna perfección están en Dios formal o

eminentemente, para que la idea que de él tengo sea la más verdadera, la más clara y la más distinta de todas las de mi espíritu. (Descartes, 2012: 78)

Es en este ámbito que Descartes propone como referente conceptual la imagen de Dios para las valoraciones de las cosas ubicadas en el “espacio extenso”. Siendo evidente, entonces, que mientras el sujeto es de comprensión finita, Dios es quien le esclarece -las genuinas- definiciones de las cosas, toda vez que le ha confirmado su perfección por lo que no es posible que esta sustancia incomparablemente inteligente le permita errar -al sujeto- en la comprensión del mundo de la naturaleza. Es así que Dios es el creador de la *res extensa* puesto que contiene objetos perfectos, otra cosa es que nosotros los humanos no los entendamos como tal:

Es indudable que Dios tiene el poder de producir todas las cosas que soy capaz de concebir con distinción: nunca he creído que le fuera imposible hacer alguna cosa, aunque yo encontrara contradicción en ella al tratar de concebirla. Además la facultad de imaginar que existe en mí y de la que me sirvo –como me dicta la experiencia- cuando me aplico a la consideración de las cosas materiales, es capaz de persuadirme de su existencia, porque la imaginación no es más que una aplicación de la facultad que conoce al cuerpo que le es íntimamente presente y que, por lo tanto, existe. (Descartes, 2012: 92)

Hecha las observaciones anteriores, hay que distinguir que Descartes considera todo *lo extenso como lo no pensante*, de modo que el resto de los cuerpos en el espacio son *no cogitans*. La idea tras esto, entonces, consiste en advertir que *lo extenso* únicamente puede saberse a través del lenguaje de la ciencia divina, es decir, *de los cálculos matemáticos*. En otras palabras, en *la ética cartesiana* las cosas existen dentro de una escala de valoraciones puesto que se pueden medir, y, de este modo, no dejarse engañar por lo que podamos sentir:

es preciso, pues, concluir que hay cosas corporales existentes. Sin embargo, no son enteramente tal como las percibimos por los sentidos, porque hay cosas que hacen esta percepción oscura y confusa; pero todas las cosas que yo concibo clara y distintamente,

es decir, todas las cosas comprendidas, hablando en general, en el objeto de la geometría especulativa, existen verdaderamente. (Descartes, 2012: 97)

Tenemos así la fórmula general de la *ética del cogito*, fundamentada en tres niveles –*cogitans, infinita y extensa*-. De este modo, se da un paso crucial en la construcción de la realidad del hombre moderno, quien se propone demostrar la existencia de Dios no para acceder a la salvación eterna sino para desarrollar el conocimiento necesario para vivir en el mundo. A partir de este momento, un sujeto ético, será aquél que logre suturar las heridas producidas por percepciones sensibles sobre las cosas. Esta herida es para Descartes *el genio maligno*, la percepción equívoca de las cosas, la pantalla que se interpone y deforma nuestra percepción de la realidad.

El hecho es que la consolidación de la ética cartesiana deviene sólo por la certeza de nuestro *cogitans* -del pienso luego existo-. Y si la razón es un equivalente de Dios es porque no puede ser presentada como una trampa de lo que se aprecia, sin embargo, únicamente los seres humanos somos capaces de conducirnos bajo el imperativo de la ética de la razón siempre y cuando suprimamos el alma de las sensaciones. Tal como lo escribe Francisco Larroyo en su estudio introductorio al pensamiento cartesiano:

La ética cartesiana se basa enteramente en la antropología. El peligro de la dignidad humana reside en parte mayor en las servidumbres del alma. Por ello, el hombre ha de liberarse de ellas, que, en definitiva, son pasiones... La experiencia y el razonamiento deben ser la guía de la conducta del hombre, no las pasiones. La sabiduría justamente consiste en domeñar a éstas últimas; lo que se logra de manera progresiva extendiendo la fuerza de la razón, lo cual restituye al hombre el uso del libre albedrío (Larroyo, 2012: XVIII-XIX)

Y, no obstante, con base a lo discutido, ¿qué rasgos podemos identificar de esto que llamamos la “ética del cogito” para hablar de los conflictos ambientales como

parte de las relaciones sociedad-naturaleza? Primeramente, no pasemos por alto el hecho de que en medio de esta polémica la interpretación del sujeto cartesiano sobre la naturaleza aporta un cambio de perspectiva fundamental, es decir, como parte de los tiempos del renacimiento el concepto comienza a perder su carga numinosa para argumentar que *la razón* precede al conocimiento de la misma naturaleza. De modo que, si bien es cierto, Dios vive en el pensamiento del sujeto, éste ser infinito nos autoriza a cuestionar lo que aparece en el mundo para demostrar la verdad de nuestra existencia en el “gran contenedor de la vida” y del cual todos somos parte.

De aquí el origen de la inversión de lo orgánico a las leyes matemáticas del espacio-tiempo, siendo Descartes el sujeto moderno que humaniza la naturaleza mediante la intervención de la ciencia. Esto significó la llegada de *la ética del yo como unidad racional*, bajo el fundamento epistémico de la ciencia, floreciendo, de este modo, el sujeto como creador del espacio-tiempo con base a la ciencia verdadera de Dios: las matemáticas.

En este contexto, cuando nos decidimos explicar las consecuencias éticas de esta significación de la naturaleza entendida como un espacio físico matematizado, en primer lugar, deberíamos decir que el proyecto cartesiano se asocia con una posición ética del tipo antropocéntrico¹⁹ y, es que, como Descartes lo dejó ver, únicamente en un ser de razón es posible una conciencia ética para valorar lo que hay en el mundo. Al respecto, Teresa Kwiatkowska aclara que:

el punto antropocéntrico en la ética ambiental sostiene que el bien físico, intelectual y espiritual de los seres humanos es la base fundamental de nuestras obligaciones morales en relación con el mundo natural de las plantas, los animales y los ecosistemas, e incluso objetos no vivientes. La naturaleza puede ser valorada porque nos provee de una imagen de la belleza o de la bondad de Dios y la sabiduría de los procesos evolutivos. En este enfoque sólo los seres racionales tienen estatus moral. (Kwiatkowska, 2008: 27)

¹⁹ Con esto podemos decir que Descartes propuso un proyecto ético bajo la imagen ideal de un yo completo, cerrado y sin fisuras.

Y esto es lo que Kwiatkowska llama: “ética en el nombre del ser humano”. Con este gesto se libera un sistema ideológico que justifica el manejo de los recursos naturales para beneficio de la humanidad, precisamente, porque nosotros en tanto que cogitans sabemos qué es y qué no necesario para nuestra supervivencia. Paralelamente se apuesta al cuidado de la naturaleza para el desarrollo de nuestra civilización, es decir, aprendemos a explotar los recursos de la naturaleza para el progreso de la humanidad.

Vale decir que en su constitución antropocéntrica la ética de la razón sostiene universales ideológicos a partir de la imagen de una Institución Primordial, por ejemplo; en la tercera parte del *Discurso del Método*, Descartes explica sus ideas principales sobre lo que llama su *moral provisional*, donde considera como primer punto que la razón del sujeto está obligada a obedecer las leyes de su país, con lo que pretende demostrar que todo sujeto debe ajustar su pensamiento y comportamiento según el bienestar de las leyes que lo determinan y que emergen de opiniones moderadas con el objetivo de reivindicar un camino recto con orden social. La segunda máxima de su moral consiste en conducir los actos del sujeto en función de este camino elegido, sin mirar atrás, sin contradecir su decisión. El tercer tópico consiste en acostumar al sujeto a trabajar para el bien común y no como un esfuerzo individual. Las bases ideológicas de esto último legitiman la construcción de una conciencia de las virtudes humanas presuntamente no egoístas. En este orden de ideas se puede citar los señalamientos que Kwiatkowska hace del antropocentrismo ético:

La persona buena y virtuosa reprime su egoísmo (sus preferencias) para hacer la elección racional. Una virtud (areté) no es mera emoción o sentimiento, ni tampoco es una capacidad donada por la naturaleza. Las virtudes...son disposiciones o hábitos. (Kwiatkowska, 2008: 29)

Ahora bien, en un intento de explicación sobre las tendencias actuales del ecologismo, esto último nos sirve para ilustrar lo que Joan Martínez Alier (2005) llama *lenguajes de valoración* según el significado que se le atribuye a la

naturaleza. Para Martínez Alier son tres los paradigmas ecologistas: *el culto a lo silvestre, el evangelio de la ecoeficiencia y el ecologismo de los pobres*. Por lo que toca a los hechos que ya hemos descrito, nos parece que el “evangelio de la ecoeficiencia” se acerca más a la *escala de valoraciones cartesianas* donde lo que está en juego es la religión de la utilidad. Ésta gira en torno al concepto de *lo sostenible* conduciendo a una “visión utilitarista” de la ecología. Cabe mencionar que la perspectiva de la *ecoefficiencia* une la colaboración del Estado con proyectos empresariales para confeccionar herramientas científicas que logren optimizar tecnológicamente la apropiación de naturaleza, tanto más en la medida que su funcionamiento y operación resulta útil para la elaboración de un discurso fundamentado en la modernización de los territorios naturales, por lo tanto; “la ganancia ecológica” está ligada al desarrollo económico en dos rubros: Estatal y empresarial.

Con referencia a lo anterior, es importante mencionar que para Martínez Alier el pensamiento ecoeficiente corresponde más a proyectos implementados por los llamados “países del primer mundo” como en el caso de norte América y la comunidad europea, quienes han adoptado este tipo de planificaciones como una tendencia ética muy fuerte para resolver problemas técnicos en el cuidado eficaz de su medio ambiente:

Hoy, en Estados Unidos y más aún en la sobrepoblada Europa donde queda poca naturaleza prístina, el credo de la “ecoefficiencia” domina los debates ambientales tanto sociales como políticos... Los conceptos clave son... el “Desarrollo Sostenible” interpretado como crecimiento económico sostenible... “ganancia económica y ganancia ecológica”..., y la modernización ecológica... Así la ecología se convierte en una ciencia gerencial para limpiar o remediar la degradación causada por la industrialización... (Martínez, 2005: 21)

No obstante, aún cuando el *evangelio de la ecoeficiencia* tenga resultados óptimos en algunos contextos, principalmente europeos, ¿no es cierto que desde esta perspectiva existen conexiones directas con lo que la escuela de Frankfurt llamó

racionalidad instrumental? En otras palabras, ¿no es la ecoeficiencia la ética que tiene como función social fijar en una determinada experiencia subjetiva la técnica y la cientificidad del cálculo para evaluar el contexto de las cosas?, ¿no es acaso esta posición la referencia primaria del sujeto cartesiano? Como puede observarse, este posicionamiento es solo parte de la percepción racional de los problemas entre sociedad y naturaleza, entonces, desde este punto de vista, ¿qué otras observaciones podemos sacar? Revisemos, pues, los postulados generales de la razón kantiana.

2.3 El sujeto kantiano: ética de la razón práctica o la moral como imperativo categórico.

En su *Crítica de la Razón Pura*, Kant se propone establecer los límites de la ciencia según los alcances de la razón humana. Entiende por razón el dominio adquirido del conocimiento sobre la técnica que sale del ejercicio empírico. No obstante, para Kant no necesariamente la experiencia es el principio motor del conocimiento:

ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella. Mas si bien todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia no por eso originase todo él en la experiencia. (Kant, 2012: 27)

Como consecuencia de esto, Kant da un paso más allá para sostener que no es suficiente con que el sujeto conozca según se lo permita su experiencia cotidiana, sino que al mismo tiempo, hay algo que *le precede*. En efecto, a partir de esas observaciones sugiere dos condiciones posibles para conocer: las *a priori* y *empíricas*:

Es pues por lo menos una cuestión que necesita de una detenida investigación y que no ha de resolverse enseguida a primera vista, la de si hay un conocimiento semejante, independiente de la experiencia y aun de toda impresión de los sentidos. Esos conocimientos llámanse a priori y distínguense de los empíricos, que tienen sus fuentes a posteriori, a saber, en la experiencia. (Kant, 2012: 28)

Atendiendo a sus ideas, propone *el tiempo y el espacio* como dos dimensiones absolutamente previas a *toda experiencia*, sin embargo, únicamente asequibles a través de *la intuición* del sujeto:

Llamo puras (en sentido trascendental) todas las representaciones en las que no se encuentre nada que pertenezca a la sensación. Según esto, la pura forma de las intuiciones sensibles en general, en donde todo lo múltiple de los fenómenos es intuitivo en ciertas relaciones, se hallará a priori en el espíritu.... se hallará que hay, como principios del conocimiento a priori, dos puras formas de intuición sensible, a saber, espacio y tiempo... (Kant, 2012: 46)

Como se puede advertir, en oposición *al sujeto cartesiano* tenemos lo que podemos llamar *el sujeto de la aprehensión de la experiencia posible*. Ahora, “el ser” fundamenta su saber en límites preestablecidos a su propia razón -¿qué puedo conocer?-. En lo sucesivo, el mundo kantiano será resultado de la experiencia sensible que el sujeto utiliza para interpretar su realidad, de modo que el sujeto la asume *para sí* como verdadera. En este entendido, *la conciencia* para Kant es finita en tanto que el sujeto jamás tendrá acceso a la *realidad en sí*, únicamente, *para sí*. Por lo tanto, si las cosas son conocibles para el sujeto es sólo porque éste les da forma según sus condiciones de posibilidad.

Ello repercute de una manera fundamental en la manera de entender el mundo, es decir, si para Descartes la razón tiene un papel innegable para conocer la realidad como tal, Kant va en sentido contrario cuando asevera que no hay posibilidad de que el juicio acceda a la realidad en su totalidad, sin embargo, con esto no únicamente sostiene que si hay cosas allá afuera es porque el sujeto las construye para él mismo, sino porque existen universales *a priori* que no necesariamente son experimentados por el sujeto, sino que son intuitivos, por ejemplo; *la dimensión de la moral* respaldada de máximas de buena voluntad.

En este contexto, aunque no hay que perder de vista el hecho de que Kant separa los temas del “ser” y del “deber ser” -al tiempo que plantea para cada uno a priori distintos-, podríamos intentar una explicación en conjunto para dar cuenta de su

proyecto filosófico que llama razón práctica, de tal forma que en su *Arquitectónica de la Razón Pura* (2012), propone reflexionar sobre los aportes de la metafísica para hacer más llevadero esto que se anuncia como *imposible*, exponiendo como su contribución el uso universal de la moralidad. Y con ello dice:

La metafísica se divide en metafísica de uso especulativo y en metafísica del uso práctico de la razón pura y es, por consiguiente, o una metafísica de la naturaleza o una metafísica de las costumbres. La primera contiene todos los principios puros de la razón que, por simples conceptos...conciernen al conocimiento teórico de las cosas; la segunda, se refiere a los principios que determinan a priori y hacen necesario el hacer y el no hacer...la moralidad es la única conformidad de los actos de la ley que pudiese ser derivada plenamente a priori de principios. (Kant, 2012: 463)

Nótese que al igual que *espacio-tiempo* el concepto de moralidad es para Kant un principio *a priori*. De este modo, sólo una *metafísica de las costumbres* ha de empeñarse en establecer las *bases prácticas* para un acercamiento parcial a las complicaciones que emergen de lo *absoluto* -en tanto que se trata de una imposibilidad que ha de resolverse con una ley universal, y cuya función práctica está a favor del bienestar social-. Kant apuesta, por lo tanto, a una *ética universal del ¿qué debemos hacer?* Con el propósito de alentar este universalismo moral, se dispone a buscar los posibles fundamentos de un *principio de voluntad pura*, por consiguiente: ¿cuáles son las tesis principales de su voluntad pura?

Al referirse a la distancia entre un “conocimiento moral vulgar” y “su entendimiento filosófico” discute el estudio de lo *a priori como voluntad*, es decir, da un paso más allá para intentar ampliar su idea de la moralidad cuando especifica que no se trata de un simple hacer según *lo bueno, lo malo*, sino mediante el uso de una *voluntad previa* e inherente a la constitución del sujeto que se fundamenta en “el querer” como una finalidad “en sí misma”. Por lo que realizarla o hacerla es una medida –práctica- de carácter universal y, por lo tanto, al alcance de cualquier sujeto. Consideremos lo siguiente:

Ni en el mundo ni, en general, fuera de él es posible pensar nada que pueda ser considerado bueno sin restricción, excepto una buena voluntad... si no existe una buena voluntad que dirija y acomode a un fin universal el influjo de esa felicidad y con él el principio general de la acción; por no hablar de que un espectador racional imparcial, al contemplar la ininterrumpida prosperidad de un ser que no ostenta ningún rasgo de una voluntad pura y buena, jamás podrá llegar a sentir satisfacción, por lo que la buena voluntad parece constituir la ineludible condición que nos hace dignos de ser felices. (Kant, 1990: 21)

Con esto, Kant pretende encarar “las patologías” que emergen en la conducta humana a partir de un principio de *moralidad* cuya idea está implícita en las acciones de una *buena voluntad*, dirigidas por un deber y sometidas al principio de un querer. Y en ello “resulta que el destino verdadero de la razón tiene que ser el de producir una *voluntad* buena, no en tal o cual respecto, como *medio*, sino *buena en sí misma...*” (Kant, 1990: 23)

Estos son los primeros rasgos del sujeto ético kantiano, de aquél que en su actitud ante la vida parte de la idea predefinida un deber moral –de un a priori universal-, de aquél sujeto que contiene una *voluntad pura*, de aquél sujeto que deviene éticamente por la validez de una ley moral y que puede ser intuita en los procesos de relaciones intersubjetivas, ¿cómo identificar, entonces, la esencia de esta moral? Kant apela al mandato universal de ciertos *imperativos categóricos*. Con esto, designa a los sintéticos como expresiones de normas prácticas que son nobles en sí mismas bajo la tesis de que llegan a convertirse en leyes universales. Planteada las cosas así, un imperativo categórico es la:

acción objetivamente necesaria en sí, tiene el valor de un principio apodíctico-práctico.” (Kant, 1990: 35)...“*nada más que la universalidad de una ley en general, a la que ha de conformarse la máxima de la acción, y esa conformidad es lo único que el imperativo representa propiamente como necesario.* (Kant, 1990: 39)

Después de las consideraciones anteriores, si detallamos la constitución de un imperativo categórico tendríamos que identificar lo siguiente:

1) es mandato de una ley universal: *obra sólo según una máxima que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*. (Kant, 1990: 39), 2) su legislación como ley moral corresponde también a una legislación de la naturaleza: *obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza*. (Kant, 1990: 40) y 3) se ocupa de disciplinar el carácter subjetivo de un deseo –que para Kant es únicamente un medio-, a través de las leyes prácticas y objetivas de la buena voluntad como un fin en sí mismo: *obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio*. (Kant, 1990: 44-45)

Y de estos tres puntos es que emerge el *imperativo categórico* kantiano como ley universal, siendo el hilo conductor del actuar del sujeto y, como ya se mencionó, no se trata de que las acciones del sujeto estén inclinadas o determinadas por apetitos o deseos sino que estén manejadas por el *deber ser* de esta ley universal. Esto presupone para Kant una idea de libertad, o lo que es lo mismo, la obediencia categórica es la puerta hacia la emancipación del sujeto. De modo que el dominio de la razón práctica consiste en que exige al sujeto “un mandato” que es inseparable a su estructura inteligible, sin embargo, trascendente en tanto que necesidad de voluntad general como principio de validez universal. Constituido así, un imperativo categórico en tanto que Ley Universal coincide con el Dios que vive en la mente del sujeto cartesiano-: siendo *la buena voluntad* el mandato divino como la base universal sobre la que todos deberíamos actuar en el mundo de la vida cotidiana, y esto para Kant es una experiencia de libertad. Por esta razón, un mandato categórico:

no traspasa sus límites por pensarse en un mundo inteligible; los traspasa cuando quiere intuirse, sentirse en ese mundo. Lo primero es solamente un pensamiento negativo con respecto al mundo sensible, el cual no da ninguna ley a la razón en la determinación de la voluntad; sólo en un punto es positivo, esto es, en que esa libertad, como determinación negativa, va unida al mismo tiempo con una (positiva) facultad y aun con una causalidad de la razón, que llamamos voluntad y que es la facultad de obrar de tal suerte que el principio de las acciones sea con forme a la esencial propiedad de una causa racional,

esto es, a la condición de la validez universal de la máxima, como una ley. (Kant, 1990: 63)

Ahora bien, tan pronto reconocemos el sentido kantiano de lo sintético, no debemos perder de vista que -junto a Descartes- una buena acción está determinada por la suspensión los deseos primarios del sujeto. Esto significa que la voluntad del sujeto no emerge por “lo que éste quiera hacer”, sino por “lo que debe hacer”. Y, no obstante, ¿cómo podemos llevar ésta *ética de la buena voluntad* al análisis de los problemas ambientales contemporáneos?

Cuando decimos que Kant habla de una moralidad universal para regular “prácticas sociales” no deberíamos perder de vista que la idea tras una “metafísica de las costumbres” es hacernos pensar en la presencia de una Ley Soberana Abstracta –*a priori*- al cual todo sujeto se tiene que someter. Sin embargo, habría que completar el cuadro con los señalamientos que hace Alain Badiou (1995) acerca de la moral kantiana, siendo que es:

concebida a la vez como capacidad a priori para distinguir el Mal (ya que en el uso moderno de la ética el Mal –lo negativo- está primero: se supone un consenso sobre lo que es bárbaro) y como principio último del juzgar, en particular del juicio político: es lo que interviene muy patentemente contra un Mal identificable a priori. (Badiou, 1995: 103)

Esta situación denota no sólo un claro vínculo entre la noción Universal de una Ley y su conciencia sobre el Mal, sino que en última instancia, la moral kantiana concibe a un *sujeto general* –universal-, con la capacidad de ordenarse en los imperativos prácticos con la finalidad de hacer el Bien.

En este orden de ideas, la intención kantiana apunta hacia una moralidad que no dependa de pulsiones subjetivas y que se mantenga por el saber del sujeto o, mejor dicho, por la razón humana. Por lo que el reto para nosotros es tratar de ejemplificar los rasgos de un imperativo categórico y más cuando nuestro interés es la cuestión ambiental. El problema para nosotros, entonces, consiste en determinar ¿qué es lo que se ajusta a esta lógica del imperativo categórico para hablar de una ética en las relaciones conciencia-naturaleza?

Se nos ocurre un ejemplo a partir del concepto de *justicia ambiental*, siendo “lo justo” una finalidad en sí misma toda vez que se trata de un constructo racional sostenido por un sujeto que quiere convertir las “causas justas” en una máxima universal para relacionarnos con la naturaleza y con todo lo que contiene, es decir, “el querer ser justo” con la naturaleza contiene un fin de alcance universal, que tiene por misión recobrar el equilibrio entre las relaciones sociedad-naturaleza. Esto es pues, una voluntad universal para hacer el Bien.

Sin embargo, es preciso sostener que en nuestros tiempos esto no es así, ya que la ideología hegemónica busca persuadir al imaginario social mediante el uso – instrumental- de una suerte de “imperativos universales” que en todo caso hacen inconsistente o han tergiversado la esencia del concepto kantiano.

En otras palabras, hoy “las causas justas” son habladas no tanto para “hacer un bien” según una máxima universal, es decir, como fin de una Ley Universal, en cambio, “las causas justas” son manipuladas como instrumento de reproducción de capital. En el centro de esta idea proponemos dos ejemplos: 1) las intenciones empresariales y del Estado bajo el título de proyectos humanitarios de las “buenas causas” donde se incluye lo social como lo ambiental y, 2) la constitución del “Buen Vivir” como una alternativa presuntamente emancipadora a esto que viene siendo la narrativa eco-capitalista. Vale decir que este “Buen Vivir” se atribuye a las relaciones que los pueblos indígenas sudamericanos mantienen con naturaleza.

Para ilustrar el primer caso, podemos remitirnos a los slogans que hoy día utilizan las grandes corporaciones millonarias quienes buscan penetrar el imaginario social con una suerte de campañas eco-capitalistas a favor del medio ambiente, en efecto, a través de la distribución ideológica de las “causas justas” – supuestamente “nobles en sí mismas”-:

- 1) Fundación Walmart: *nuestras acciones sociales se enfocan en combatir la desnutrición y promover el empoderamiento de la mujer; también brindamos apoyo*

en desastres naturales y con actividades de voluntariado. (Walmart México y Centro América. (2013). Responsabilidad Social. [En línea] disponible en: http://www.adacosta.com.mx/demowm_html/responsabilidad_social.html [Consulta el día 23 de marzo de 2013])

- 2) Coca-cola: *Viviendo Positivamente, es la iniciativa global de The Coca-Cola Company con la que buscamos proponer una filosofía de vida que se sume a todos aquellos esfuerzos, que sin duda existen, para hacer de nuestro planeta un mejor lugar para vivir. Es un compromiso que quiere marcar una diferencia positiva en el mundo haciendo posible un cambio sustentable tanto para nuestro negocio como para las comunidades a las que servimos. (Coca-cola México. (2013). Viviendo Positivamente. [En línea] disponible en: http://www.coca-colamexico.com.mx/viviendo_positivamente.html [Consultado el día 16 de Julio de 2013])*

- 3) McDonald's sustentabilidad: *Desde nuestros inicios, nos hemos preocupado por devolverle a las comunidades donde operamos lo mucho que recibimos de ellas, por lo que hemos creado diversos programas de responsabilidad social globales y locales. Nosotros consideramos que los "buenos vecinos" no se caracterizan tan sólo por vivir en la comunidad, sino por trabajar juntos para hacerla aún mejor. Involucrarse con la comunidad es uno de los compromisos que adquirimos. (McDonald's México. (2013). McDonald's Sustentabilidad [En línea] disponible en: <http://www.mcdonalds.com.mx/> [Consultado el día 16 de Julio de 2013])*

Conforme a estos tres puntos, entonces, deberíamos advertir que se trata de un discurso ideológico más o menos generalizado para relacionarnos con la naturaleza, claro está, si nos sentimos identificados con "las buenas causas" para mejorar las relaciones entre sociedad-naturaleza y, no obstante; ¿los desequilibrios ecosociales son el mayor peligro de nuestra época?, ¿por esta razón se nos sugiere a diario asumir una posición ética con la naturaleza?, ¿y si responsabilizarse de dicha posición no es sino un señuelo?, podemos decirlo así, ¿y si la fórmula ética del "eco-capitalismo" no es sino el referente inmanente de la

ideología hegemónica contemporánea quien puede afirmar su carácter social a partir de la forma de proyectos de “rostro humano”? En este entendido, ¿por qué no decir que no es tan inofensiva como se cree dicha posición? y, es que, ¿acaso la ideología hegemónica no ha tratado de universalizar los “buenos deseos” para con la naturaleza?, ¿qué se gana y quiénes ganan con ello?

Y es aquí donde está el señuelo ideológico, es decir; desde esta perspectiva, las “buenas causas” no son universales en sí mismas, sino “un medio” para la reproducción de capital”, la prueba está en que, incluso, una de las grandes organizaciones a nivel mundial como Greenpeace cumple con esta fórmula ideológica de las “causas nobles” para obtener cantidades millonarias en donaciones, revisemos pues, el contenido de su presunta responsabilidad socio-ambiental:

*Greenpeace se ha convertido en una organización de campañas moderna y global, que lucha por la protección y la conservación de nuestro ambiente y que promueve la paz. El apoyo económico de un amplio grupo de personas, el uso de tecnologías de vanguardia y la planeación de estrategias creativas han permitido a Greenpeace desarrollar campañas a fondo, sin perjudicar su principio básico: la **acción independiente y pacífica**.²⁰ (Greenpeace México. (2013). *Tu organización hoy* [En línea] disponible en: <http://www.greenpeace.org/mexico/es/Quienes-somos/Tu-organizacion-hoy/> [Consultado el día 16 de Julio de 2013])*

Pero todavía podemos ejemplificar esta ideología de las “buenas causas” a partir del concepto del *Buen Vivir*, quien en última instancia, sostienen que en la historia de la humanidad han existido “formas más humanas que otras” para relacionarse con la naturaleza, siendo ésta la justificación para proponerlo como “una medida de alcance universal”. Este discurso apela al rescate de un cúmulo de “saberes” de “pueblos no capitalistas” en oposición al “pensamiento dominante de occidente” y, en realidad, para nosotros, este no es el problema, ni siquiera el hecho de que hoy día se practique una especie de turismo ecológico del *Buen Vivir*. Más bien, el

²⁰ Las negritas vienen en la misma página electrónica.

problema está en que éste concepto se quiere manejar como “medida universal” – en sí misma-, cuando en realidad se trata de un mecanismo ideológico para lucrar a través de la figura del “buen salvaje”, o lo que es lo mismo, la imagen del nativo - “justo con la Madre tierra”- es al mismo tiempo “un medio de reproducción de capital”. En este sentido, ¿qué es lo que tendríamos que identificar en cuanto a la ideología del “Buen Vivir” si queremos desenmascarar lo que hay tras estas “buenas voluntades”?

Para empezar, hay que aclarar que el concepto del “Buen Vivir” es acuñado en el contexto latinoamericano contemporáneo, principalmente, en las Constituciones de las Repúblicas de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) quienes lo han utilizado como una alternativa de emancipación social ante lo que llaman el fracaso del proyecto de desarrollo capitalista.

Al respecto, el sociólogo español José María Tortosa (2009) dice que con esta idea no se busca expresar una vida mejor que la de otros, “sino simplemente buena”. Señala que esta propuesta emerge en el contexto del legado de los pueblos indígenas -ecuatorianos y bolivianos- quienes piensan que “una vida es buena” “cuando se da en comunidad”, es decir, en la conformación general de una estructura cultural que incluya la vida misma. De este modo, Tortosa sugiere que la relevancia de este concepto está:

en primer lugar en el terreno simbólico: los que fueron marginados por conquistadores y criollos aportan ahora desde su visión del mundo palabras que pretenden colaborar con la solución de los problemas creados por aquellos. Y, en segundo lugar, porque señalan dónde han podido estar los errores del llamado desarrollo. El hecho de que hayan encontrado su camino para aparecer en estas dos constituciones puede ser una ocasión más para repensar el desarrollo, desde la periferia y no sólo desde el centro, y desde los marginados de la periferia y no sólo desde sus élites. El resultado es prometedor. (Tortosa, (2009). SUMAK KAWSAY, SUMA QAMAÑA, BUEN VIVIR [En línea] disponible en:<http://www.fundacioncarolina.es/es-ES/nombrespropios/Documents/NPTortosa> [Consultado el día 15 de Mayo de 2013])

Esto nos lleva al argumento central del “Buen Vivir”, es decir, “pensar el mundo desde la periferia” sería ubicarnos en la concepción indígena de la vida. Con esto, se trata de recuperar las “narrativas no occidentales” para destacar otra opción de percibir las relaciones sociedad-naturaleza sustentadas “en el diálogo permanente “de saberes tradicionales” en oposición a los del “pensamiento dominante”, siendo esto un ejercicio de emancipación social”. De este modo, se propone que en el “Buen Vivir” de los indígenas:

Hay otros valores en juego: el conocimiento, el reconocimiento social y cultural, los códigos de conductas éticas e incluso espirituales en la relación con la sociedad y la Naturaleza, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros. Su aporte, sin embargo, sin llegar de ninguna manera a una equivocada idealización del modo de vida indígena, nos invita a asumir otros “saberes” y otras prácticas, en este caso de los pueblos y nacionalidades tradicionalmente marginadas. (Tortosa, (2009). SUMAK KAWSAY, SUMA QAMAÑA, BUEN VIVIR [En línea] disponible en:<http://www.fundacioncarolina.es/es-ES/nombrespropios/Documents/NPTortosa> [Consultado el día 15 de Mayo de 2013])

Esta tendencia a voltear hacia otras formas de percibir la vida no únicamente crea otra opción de imaginar las relaciones sociales en el capitalismo contemporáneo sino que en la práctica misma se le devuelve a la naturaleza el lugar sagrado de una entidad *en sí*, siendo el punto central, lo que Teresa Kwiatkowska define como una ética sustentada en una “visión en el nombre de la naturaleza”. Al respecto, dice que:

Las perspectivas centradas en la naturaleza (biocéntricas, ecocéntricas o simplemente no antropocéntricas) abandonaron el mundo familiar de la tradición cultural y religiosa occidental predominante y atribuyeron un valor en sí a las formas de vida no humanas; buscando la protección de los ecosistemas y de las especies en virtud de su propio valor intrínseco. (Kwiatkowska, 2008: 21)

Podemos hacer coincidir esto último con lo que Joan Martínez Alier llama *el culto a lo silvestre*, precisamente, porque desde esta perspectiva se otorga un ser propio

a esta imagen de la “naturaleza inmaculada” -de belleza sagrada-. De acuerdo con este tipo de valoración prevalece una actitud biocéntrica ante la naturaleza:

El “culto a lo silvestre”...Surge del amor a los bellos paisajes y de valores profundos, no de intereses materiales...cuya retórica apela a los valores utilitaristas pero que claramente prioriza la preservación por encima del uso mercantil. (Martínez, 2005:16)

Cabe mencionar que este paradigma ecológico se acerca mucho a lo que se conoce como *ecología profunda*, donde lo humano es también expresión de la propia naturaleza, sin embargo, la humanización de la naturaleza en el caso del “hombre occidental” ha de ser restringida, incluso, excluida bajo el criterio de ciertas leyes y normas. Esto significa que al igual que el *culto a lo silvestre* se trata de implementar una ética que explique las conexiones con “lo profundo de la vida”, sin embargo, que restringe las acciones del “pensamiento del desarrollo” en la transformación de la naturaleza. Con esto, tenemos la puesta en escena de las buenas voluntades –la de los indígenas- frente a las malas voluntades –las del occidente desarrollista-. Y, no obstante, ¿acaso no tenemos que hoy día se apela a un marketing del *culto al buen salvaje*, donde en realidad se ha terminado por reivindicar una forma universal de la mercancía? En otras palabras, ¿acaso no tenemos lo que Astrid Ulloa (2004) llama *La construcción del nativo ecológico*?

Si bien es cierto -y para aclarar de una buena vez-, estamos de acuerdo con que el *Buen Vivir* corresponde más a mecanismos y estrategias que los pueblos indígenas latinoamericanos han implementado como respuesta al discurso dominante de la definición sociedad-naturaleza, paradójicamente, ésta filosofía de “los saberes tradicionales” puede encontrar sus límites cuando es absorbido por los estereotipos que se manejan al nivel del trabajo mercadológico de la cultura, es decir, donde los semblantes de los pueblos indígenas se expresan como un intento de redención con lo indígena a través del consumo mismo de sus productos. Para ponerlo en palabras de Astrid Ulloa:

En estas “nuevas” representaciones, los pueblos indígenas son reconocidos como poseedores de un conocimiento...Conocimientos que son vistos como resultado de la cercanía con la naturaleza y de una relación armónica con ella...Sin embargo, esta identidad ecológica también está embebida en nuevos estereotipos acerca de los pueblos indígenas...Estas imágenes surgen de los imaginarios románticos de los medios de comunicación, de la retórica ambientalista y del idealismo occidental relacionado con el paraíso perdido...(Ulloa, 2004:166)

Sin duda, en este manejo de las identidades indígenas y sus vínculos con la naturaleza anuncian que el peligro real del culto *al buen salvaje* está en la ideologización de su imagen como alternativa a lo que hoy día llamamos el voraginoso mundo de la modernidad, sin embargo, esto no va más allá de que “el naturalismo autóctono” sea tomado como parte de las narrativas oficiales del pensamiento moderno y, por lo tanto, para su autorreproducción. Visto desde este lugar, entonces, hemos de reconocer que el manejo oficial de la cosmovisión de lo sagrado en la naturaleza conserva una política limitada, pues se coloca a disposición de los intereses del Estado, en el entendido de que éste es quien finalmente decide cuáles son los programas para el mejoramiento del ambiente. En este contexto:

La principal propuesta política de esta corriente del ambientalismo consiste en mantener reservas naturales, llámese parques nacionales o naturales o algo parecido, libres de la inferencia humana. Existen gradaciones en cuanto a la cantidad de presencia humana que los territorios protegidos toleran, desde la exclusión total hasta el manejo conjunto con poblaciones locales. Los fundamentalistas de lo silvestre piensan que la gestión conjunta no es más que una manera de convertir la impotencia en virtud; su ideal es la exclusión. Una reserva natural puede admitir visitantes pero no habitantes humanos. (Martínez, 2005:18)

Como consecuencia de esto último, no nos queda más que sospechar acerca de estos razonamientos que justifican el lugar sagrado de la naturaleza como si fuera

una entidad *en sí*. Así mismo, resulta insuficiente argumentar que existen formas históricas más humanas para relacionarse con la vida, pues cualquier arqueólogo serio sabe que, incluso, las sociedades precapitalistas depredaron sus contextos naturales para la reproducción de su misma sociedad. En otras palabras, aunque podemos aceptar que es pertinente actuar como si fuera parte de una máxima universal el cuidado de la naturaleza; ¿acaso, con esto, no estamos participando en los requerimientos contemporáneos para la evaluación económica de la naturaleza? El asunto, es que el Buen Vivir deja de ser un fin en sí y se convierte en un instrumento o medio de reproducción ideológica de capital. Entonces, la cuestión es: ¿en realidad existen imperativos categóricos de alcance universal, *puros en sí mismos*? Para debatirlo, ¿qué otras posibilidades éticas nos quedan por revisar?

Como siguiente punto, vamos a examinar el contenido de lo que parece ser un doble problema de la *teoría del deseo*: ¿qué cosa es desear en Hegel y qué en Freud? De aquí se desprende una cuestión más: ¿cómo interpretar *el deseo* en el sujeto hegeliano y *la premisa del deseo inconsciente* freudiano para ayudarnos a pensar un principio ético entorno a las problemáticas ambientales como parte de las relaciones sociedad-naturaleza?

2.4 Hegel y la dialéctica del Amo/esclavo: el deseo como motor de la ética –a propósito de la conciencia de muerte-.

En *La Fenomenología del espíritu* de Hegel se propone la tesis sobre el origen de la historia humana a partir de las *contradicciones* inherentes del “ser social”. Específicamente, conforme a la lucha entre dos conciencias en conflicto que, en última instancia, representan la disputa de dos “deseos” por *reconocimiento* del ser. Esto, es lo que se discute en *la dialéctica del Amo y el esclavo*.

La idea hegeliana consiste en decir que los procesos sociales de cambio del “ser en sí” –“lo que yo soy como individuo”- y que me hago un “otro” –“ese yo desdoblado en otro yo”- ha de retornar en un ser “en sí y para sí”, pero únicamente bajo los resultados de una lucha social activa. De este modo, “el ser”, no es sólo

“autoconciencia de sí”, sino un hombre que es consciente de su lugar en el mundo en función de los límites determinados por el “otro”. De este modo, Hegel enfatiza que:

la autoconciencia es la reflexión, que desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el ser otro. Como autoconciencia, es movimiento; pero, en cuanto se distingue solamente a sí mismo como el sí mismo de sí, la diferencia es superada para ella de un modo inmediato como un ser otro... (Hegel, 2012: 108)

Con esto Hegel sostiene que únicamente entendiéndome cómo funciona según las relaciones del “en sí –para mí- y para así –para otro-” es como puedo apropiarme de mi libertad histórica, ¿cómo detallar, pues, este procedimiento? En el escenario de la dialéctica del Amo/esclavo, todo comienza cuando dos rivales -cada una de las “conciencias deseantes”- deciden luchar para establecer en el “el otro” la representación “de su propio yo”, es decir, la imagen que él tiene de sí y que intenta sobreponerla a la imagen “del otro yo”. En estas condiciones, el principio hegeliano de la historia tiene como punto de arranque el encuentro entre dos imágenes del “yo” que desean ser reconocidas por “otro”. Por lo tanto, ¿qué es un yo para Hegel?: “el yo es el contenido de la relación y la relación misma; es él mismo contra otro y sobrepasa al mismo tiempo este otro, que para él es también sólo él mismo” (Hegel, 2010: 107)

Esto último dice que “un yo se mira así mismo y a otro yo”, siendo el objetivo que “el otro” le dé un lugar en la red de relaciones sociales –intersubjetivas-, sin embargo, como se puede advertir, este deseo es mutuo, por lo que el “otro yo” hace lo mismo, entra en lucha con su rival. A raíz de esta confrontación “el yo” asume el riesgo de “su muerte”. Tal determinación significa un “acto crucial” en tanto que se convierte en la puerta de su libertad. La decisión, entonces, queda registrada como una medida radical. En este entendido, Hegel considera que:

Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el ser, no es el modo inmediato como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para

ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es puro ser para sí. El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente. (Hegel, 2012: 116)

En efecto, la idea central de Hegel consiste en demostrar que la esencia del deseo humano es, precisamente, la búsqueda de *su libertad* consumada en la lucha contra el otro-. Consecuentemente, su reconocimiento está determinado no por una “demanda imaginaria hacia el otro”, sino por “las acciones directas contra el otro”. De este modo, para Hegel el reconocimiento no se pide, sino se gana, siempre y cuando, sus acciones se lo concedan –como el mismo hecho de arriesgar la vida- para obtener dicha satisfacción.

Con esto, los sujetos que se saben a sí mismos como libres desean delimitar sus diferencias para ser reconocidos por “el otro”, como “un yo no idéntico” a su contrario, sin embargo, ¿acaso hemos de concluir que el reconocimiento social únicamente se da con la muerte del sujeto? Para Hegel no, porque “el yo” solamente puede ser reconocido por un “yo vivo”, es decir, si bien, *la lucha a muerte* que se inicia entre dos deseos con la finalidad de que “alguien ceda a su deseo” -donde “yo deseo que “el otro” se me someta y me reconozca y, viceversa, “el otro” desea que “yo” me someta a él”-, la solución a las tensiones se da únicamente en función de *la muerte simbólica del deseo del otro*. La superación del conflicto, por lo tanto, deviene cuando el deseo se mantiene con vida, cuando *existe un yo que sostiene el deseo de otro*. Esto es lo que Hegel llama *la vida como proceso*, la vida entendida como *movimiento y en movimiento*, producida no sólo como *universal* sino como *otredad* y, recíprocamente:

La fluidez simple y universal es el en sí y la diferencia entre las figuras lo otro. Pero esta fluidez deviene ella misma, por medio de esta diferencia, lo otro; pues ahora es para la diferencia, que es en y para sí misma y, por tanto, el movimiento infinito por el que es devorado aquel medio quieto, la vida como lo vivo. Pero esta inversión es, por ello, a su vez, la inversión en sí misma; lo devorado es la esencia; la individualidad, que se mantiene a costa de lo universal y que se asigna el sentimiento de su unidad consigo

misma supera precisamente por ello su oposición con respecto a lo otro, por la que es para sí; la unidad consigo misma que se da es cabalmente la fluidez de las diferencias o la disolución universal. (Hegel, 2012: 110)

Según esto último, queda claro que *el que cede a su deseo* es quien se convierte en *un siervo o un esclavo*-. Desde entonces, *ya es un hombre que desea el deseo del otro*, el de su Amo, su Señor. No obstante, Éste –el Amo- desea a, su vez, que el otro –el esclavo, el siervo- no sólo lo reconozca como una figura superior sino que le proporcione mediante su trabajo *objetos para gozar*, en otras palabras, *la naturaleza transformada*. Esto también quiere decir que el deseo del Amo únicamente es realizable gracias al trabajo del esclavo, o como dice Hegel:

el señor es la potencia sobre este ser, pues ha demostrado en la lucha que sólo vale para él como algo negativo; y, al ser la potencia que se halla por encima de este ser y este ser, a su vez, la potencia colocada por encima del otro, así en este silogismo tiene bajo sí a este otro. (Hegel, 2012: 118)

Sin embargo, los límites del cumplimiento del deseo del Amo son los siguientes: si el esclavo trabaja para el Amo y éste último se transforma en un sujeto *de goce*, entonces; a) mientras el esclavo trabaja para transformar lo “real concreto” -el mundo natural-, El Amo ya es un ser pasivo porque sólo *pretende el goce*, en el sentido de que el esclavo es el intermediario del cumplimiento de su deseo. B) El Amo tiene que negar al esclavo pero al mismo tiempo conservarlo, entonces, la figura del Amo teme que su deseo muera cuando ya no sea reconocido por el esclavo. ¿Cuáles son las consecuencias de este temor?

Al identificar algunos rasgos del esclavo, por ejemplo; que su deseo es reservado, reprimido, clausurado, cerrado, etc., porque se le ha negado la realización del mismo. Éste es ya una conciencia “en sí” separada del goce. En cambio, aunque tiene una relación directa con “lo real concreto” –el mundo natural- en el sentido de que puede transformarlo, no puede apropiarse de su libertad porque tiene miedo de negar los deseos del Amo. Al respecto, Hegel dice que se trata de la figura de un ser angustiado, desconsolado ante la demanda del Otro –El Amo-:

En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. (Hegel, 2012:119)

Y, no obstante, al transformar la materia –la naturaleza- comienza a construir la cultura. Es decir, esto presupone una paradoja porque, si bien es cierto, en un primer momento el trabajo es deseo reprimido porque teme al Amo, en un segundo momento; el trabajo es el acto liberador del siervo porque al modificar el mundo se reencuentra ahora no sólo en sí, sino para sí. Esto quiere decir que –potencialmente- el siervo puede caminar hacia una transformación que -a la larga- le permita una renovación de la conciencia que es *para sí*.

Así pues, cabe destacar que esta lucha del hombre contra el hombre no sólo representa la lucha de dos antagónicos, sino *una disputa por la apropiación de la cosa misma* –la naturaleza-. Lo que significa que aunque el siervo tiene a “la cosa” como un objeto independiente, es justamente esta condición la que le permite transformarla y, al hacerlo, crea “Cultura”. En este orden de ideas se puede decir que aunque no puede “satisfacerse” de *la cosa* porque no depende de ella como el Amo, con su trabajo mantendrá su deseo y este proceso le conducirá tarde o temprano a apropiarse de su libertad, precisamente, cuando reconquiste y confronte su deseo al deseo del Otro.

¿Qué es, entonces, la ética para Hegel? Una Historia de la conciencia, digamos, la forma y el contenido de una red de relaciones intersubjetivas en disputa –el Amo y el esclavo- que deviene por el movimiento dialéctico *del deseo*. Con estas contradicciones tenemos que la formación cultural oscila de una generalidad a una particularidad y, viceversa. En estas circunstancias, el Amo no solo niega el deseo del “otro”, sino también a la naturaleza misma, sin embargo, esto no significa que se apropie directamente de la naturaleza por lo que siempre *le hace falta* como sustancia objetiva:

el sentimiento de la potencia absoluta en general y en particular el del servicio es solamente la disolución en sí, y aunque el miedo al señor es el comienzo de la sabiduría,

la conciencia es en esto para ella misma y no el ser para sí. Pero a través del trabajo se llega a sí misma. En el momento que corresponde a la apetencia en la conciencia del señor, parecía tocar a la conciencia servidora el lado de la relación no esencial con la cosa, mientras que esta mantiene su independencia. La apetencia se reserva aquí la pura negación del objeto y, con ella, el sentimiento de sí mismo sin mezcla alguna. Pero esta satisfacción es precisamente por ello algo que tiende a desaparecer pues le falta el lado objetivo o la subsistencia. (Hegel, 2012: 120)

Como segundo momento tenemos que aunque el esclavo subordina su vida al Otro –el Amo-, su producción ética consiste en que no solo niega la naturaleza sino que al transformarla *no le hace falta* como subsistencia vital, ya que directamente hace cultura al modificarla.

El trabajo, por el contrario, es apetencia reprimida, desaparición contenida, el trabajo formativo...Este término medio negativo o la acción formativa es, al mismo tiempo, la singularidad o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora se manifiesta en el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como de sí misma. (Hegel, 2012: 120)

En resumen, como se puede ver, durante este proceso de lucha antagónica es en la experiencia de la conciencia que hay dos momentos constitutivos clave: por un lado, el reconocimiento de su contrario, es decir, el Amo, quien a su vez niega al esclavo, pero éste hace lo mismo cuando niega al Amo. Efectuada esta forma, la superación del lugar socio-simbólico del esclavo acontece como *la negación de la negación* que se realiza a partir de la experiencia anterior del ser y de la recuperación de su deseo por ser reconocido como un ente social libre. Y, no obstante, ¿cómo podemos aplicar la lógica del deseo en Hegel al análisis de la ética ambiental?, ¿cómo podemos captar esta cultura de hacer una lucha directa contra “el Otro” en esto que son los conflictos en las relaciones sociedad-naturaleza?

Podemos comenzar por retomar algunos planteamientos de Luis Hernández Navarro (2012), quien en su trabajo periodístico describe los antagonismos que

emergen de la *lucha ambiental*, precisamente, cuando se pregunta por “el otro ecologismo” caracterizado por la defensa de sus recursos naturales. Para Navarro, este “otro ecologismo” reivindica los derechos de los pueblos herederos por su territorio, uno definido no sólo por su transformación material, sino determinado culturalmente, es decir, cargado de un sistema de significados, de una estructura simbólica llamada cosmovisión. Sin embargo, hay que destacar que en este ecologismo el ingrediente principal de su lucha activa es el uso de la violencia como vía principal para su proyecto de emancipación social.

Cabe enfatizar que esta decisión fue tomada intencionadamente por los pueblos afectados hasta que los grupos inmiscuidos agotaron todas las instancias legales para defender su territorio. Y como era de esperarse, en este ecologismo se encuentran activistas muertos por la represión y corrupción de las instituciones del Estado, a la par que los medios de comunicación oficiales criminalizan cualquier tipo de protesta en defensa de sus recursos naturales. Sobre la base de estas consideraciones es que Hernández Navarro dice que:

Se trata de otro ecologismo. El ecologismo de los pobres es parte central del movimiento por la justicia ambiental. Frente al despojo de parte de actores privados o del Estado de los recursos ambientales comunitarios, y ante los efectos de la devastación ambiental en la vida y territorios producidos por la voracidad capitalista reivindica derechos sociales. (Navarro, 2012: 12)

Y como en toda lucha social, aquí hay que destacar que el desastre ambiental perpetrado por el modo de producción capitalista ha provocado que diversos grupos se unan a través de la puesta en escena de una resistencia social en defensa de sus territorios:

Es así como en todo el país han surgido multitud de luchas contra los basureros tóxicos, la construcción de nuevas presas, la contaminación de ríos, la explotación minera, los desarrollos inmobiliarios, el desvío de agua hacia centros urbanos, la construcción de carreteras y campos de golf, así como a la destrucción de manglares. (Navarro; 2012: 19-20)

Esto, por mencionar sólo algunos casos. Pero para puntualizar lo discutido más arriba retomemos el conflicto que dio origen al movimiento social de Los 13 *Pueblos en Defensa del Agua, el Aire y la Tierra*, donde el 4 de junio de 2007, en el Estado de Morelos hubo una serie de enfrentamientos dentro de la carretera México-Acapulco entre policías estatales y un grupo de manifestantes quienes revelaban a la luz pública su lamentable situación referida al expolio de sus manantiales por parte de las autoridades del mismo gobierno de Morelos. En estas condiciones habría que preguntarse si: ¿no es ésta la lucha por el reconocimiento de su identidad en dichos territorios?, es decir, ¿acaso con esto no se escenifica el conflicto por el *reconocimiento* de “su ser como Cultura”?

Esta es la ética hegeliana del movimiento del ser en la historia, una que emerge de los procesos culturales de lucha social activa por parte de los pueblos herederos -“su ser en sí”- y que se oponen a “un Otro”, en este caso las instituciones estatales. Esta situación denota una clara confrontación entre dos formas del deseo: de un lado, los intereses políticos quienes buscan una satisfacción de goce proporcionados a corto y mediano plazo por la construcción de los megaproyectos impulsados por la inversión privada. De otro lado, tenemos el de la defensa del territorio por parte de los 13 Pueblos donde “su ser” no es sólo “autoconciencia de sí”, sino que saben el significado de su lucha dentro de la esfera del mundo de la globalización.

Tomemos a modo de ilustración lo que dice Armando Soriano, representante del Consejo de pueblos y que habla de la historia de su lucha social al referirse a Tepoztlan que en 1994 se opuso a la construcción de un club de golf, o de Ocoatepec cuando encaró a las autoridades que querían levantar una tienda Soriana y gasolinera, o de Tetlama quien se resistió para impedir que sus tierras funcionaran como basureros:

Todo esto...no es una cosa improvisada...es el proceso de los pueblos que poco a poco nos van acorralando y tenemos que organizarnos para defendernos...Nosotros luchamos, principalmente por el “manantial chihuahuista”, porque para nosotros es algo

importantísimo, porque es un recuerdo del general Lázaro Cárdenas...y esa agua...la compartimos con más pueblos...es algo para nosotros histórico importante, por lo mismo no nos la van a quitar...(“13 pueblos en defensa del agua, el aire y la tierra” (2008) Documental dirigido por Francesco Taboada Tabone con la colaboración de Atahualpa Caldera y Fernanda Robinson, México, UNAM, GAIA A.C. [DVD])

¿Y no es esto último lo que podemos llevar –según las tesis hegelianas- para explicar que únicamente entendiendo cómo funciona “un yo” para “otro” es como se puede hablar de una ética en nombre de una experiencia de libertad social? Sin embargo, recordemos que en el escenario de la dialéctica del Amo/esclavo no es suficiente con que dos rivales sociales –“dos conciencias deseantes”- opten por oponerse a “la figura simbólica del otro”, sino que para establecer su identidad “al otro”, el principio fundamental está en ese arriesgar la vida como tal. Al respecto, Saúl Roque Morales del Consejo de pueblos de Tlamachteloyan acepta esta posición:

A raíz del supuesto desarrollo que ha establecido el gobierno, dándoles facilidades a las unidades habitacionales, nos está afectando a nuestro manantial porque se está secando día a día y es lo que nosotros no queremos y vamos a seguir defendiendo con nuestra propia vida...porque arriba de nuestro manantial quieren construir varios proyectos: uno de dos mil catorce casas, otro de quince mil, otro de veinte cinco mil y un campo de golf. (“13 pueblos en defensa del agua, el aire y la tierra” (2008) Documental dirigido por Francesco Taboada Tabone con la colaboración de Atahualpa Caldera y Fernanda Robinson, México, UNAM, GAIA A.C. [DVD])

La trascendencia de esto último está precisamente en que nos proporciona otra manera de entender el significado de un “sostén ético”. Así, mientras para Descartes y Kant una posición ética tiene que ver más con la elaboración de una moralidad sustentada por la figura simbólica de una Ley Universal, siendo ésta la Autoridad, para Hegel el principio ético tiene que ver con la ejecución de acciones particulares y concretas, paradójicamente, en este caso se trata de la toma de decisiones para cortar con la Figura de la Ley perversa que intenta usurpar sus

manantiales. El asunto es que después de que se ha intentado dialogar con las autoridades, con los gobernadores de los diferentes municipios, y ante las negativas de los representantes políticos, los 13 Pueblos deciden no sólo manifestarse sino defender físicamente su territorio:

es el camino que deja el gobierno el poder nosotros manifestarnos...si ya hemos acudido en forma, formal, legal y no ha habido ninguna atención, entonces, hacemos uso del derecho de expresión, del derecho de manifestarnos... preferimos morir luchando a que nos maten sin agua... (“13 pueblos en defensa del agua, el aire y la tierra” (2008) Documental dirigido por Francesco Taboada Tabone con la colaboración de Atahualpa Caldera y Fernanda Robinson, México, UNAM, GAIA A.C. [DVD])

Este giro ético que consiste en ir de *la abstracción de las buenas voluntades* a la toma de decisiones según el contexto que vive el sujeto, presupone ya otra idea de lo humano: el sujeto deseante de un reconocimiento práctico mas no ideal. Veamos en seguida lo que dice el filósofo Alain Badiou cuando propone una diferencia entre la ética hegeliana frente a la kantiana:

Se observará que Hegel introduce una fina distinción entre “ética” (Sittlichkeit) y “moralidad” (Moralität). Él reserva el principio ético para la acción inmediatea, mientras que la moralidad le concierne la acción reflexiva. Dirá, por ejemplo, que “el orden ético consiste esencialmente en la decisión inmediata...El actual “retorno a la ética”, toma la palabra en un sentido...más próximo a Kant (ética del juicio) que a Hegel (ética de la decisión) (Badiou, 1995: 98 en Batallas Éticas)

A raíz de esta otra mirada sobre la ética y según lo que ya hemos discutido en el debate Descartes-Kant, tendríamos que formularnos las siguientes cuestiones: ¿por qué si se puede dimensionar una “Ética del Buen Vivir” en tanto que una ideología que interpela al imaginario social y por qué no el movimiento de los 13 *Pueblos en Defensa del Agua, el Aire y la Tierra?*, ¿por qué sí es permisible defender una ideología del “culto al buen salvaje” y no una movilización social que ejerce acciones directas con la legítima justificación de defender no únicamente su territorio sino su cultura?, ¿por qué una ética de las decisiones no interpela al

imaginario social y sí una ética del juicio? Quizá podamos encontrar una breve interpretación en la epistemología freudiana y su lectura sobre el deseo.

2.5 El sujeto freudiano y la “ética de sembrar las armas”.

Al iniciar su VI ensayo del Malestar en la cultura, Sigmund Freud llama la atención por hacer explícita la necesidad de una modificación eventual a su teoría de los instintos, precisamente, “al plantearse la existencia de un instinto agresivo, particular e independiente.” (Freud, 2006: 45)

En los hechos, Freud observa una clara confrontación entre *los instintos del yo* y *los instintos objetales*, estos últimos, correspondientes a las energías inconscientes que llama *libido* -“objetos de amor”-. Se establece, con esto, una lucha entre los instintos del yo -bajo el estatuto de autoconservación de la imagen ideal del sujeto- y los requerimientos de la libido -que sobrepasan un *principio de placer*-. Habría que señalarlo en palabras de Freud:

El siguiente paso adelante lo di en Más allá del principio del placer (1920), cuando por vez primera mi atención fue despertada por el impulso de repetición y por el carácter conservador de la vida instintiva. Partiendo de ciertas especulaciones sobre el origen de la vida y sobre determinados paralelismos biológicos, deduje que, además del instinto que tiende a conservar la sustancia viva y a condensarla en unidades cada vez mayores, debía existir otro, antagónico de aquél, que tendiese a disolver estas unidades y a retornarlas al estado más primitivo, inorgánico. De modo que además del Eros habría un instinto de muerte; los fenómenos vitales podrían ser explicados por la interacción y el antagonismo de ambos. (Freud, 2006: 46)

El giro freudiano respecto a esto último pone en evidencia las tendencias humanas hacia la destrucción de él mismo, emergiendo con ello, un *instinto belicoso* como el *de muerte*, ¿y no es en este punto que “el deseo” adquiere otro tipo de lectura, es decir, una que corresponde a lo *radicalmente negativo*, a lo *radicalmente excluido por la cultura*, precisamente, donde el “sin sentido” excede las normas de la razón? Bajo esta otra lógica es que el problema de la moral estará centrado en el análisis freudiano del deseo inconsciente, o como dice Juliana González (2004):

la crítica freudiana pone en crisis el fundamento mismo de la vida moral, el cual, de un modo u otro, siempre se ha cifrado en la autonomía de la conciencia o de la razón, o sea, en la libertad. Ésta tiende a quedar invalidada ante la significación primordial y determinante que Freud otorga a las fuerzas irracionales y fatales del psiquismo inconsciente. Y no sólo esto, sino que la crítica de Freud exhibe y denuncia prolijamente el carácter psicopatológico que suele tener la moral a lo largo de toda su historia; ella es, y ha sido siempre, según lo muestran los innumerables análisis freudianos, fuente permanente de neurosis, infelicidad y “malestar”... Sin embargo, con todo y pese a ser devastadora, la crítica freudiana no anula en realidad la significación de la moralidad: termina por confirmarla de manera original. (González, 2004: 226)

Como queda dicho, desde el freudismo se trata de repensar la significación moral a través de esta otra lectura del deseo –por ejemplo, las pulsiones de muerte-. Tal es la problemática, ¿cómo opera aquí el deseo en la moral?, ¿qué hacer con este instinto belicoso?, ¿qué hacer con la verdad de estos deseos? y, consecuentemente, ¿qué sería una ética del psicoanálisis?

Como primer punto hay que retomar la idea de la moralidad como expresión de la razón humana. Desde aquí, tenemos, por ejemplo; al sujeto cartesiano caracterizado por *la ética del yo como unidad racional de la conciencia*. Cabe destacar que con Descartes se inicia el acto subversivo del sujeto cuando decide “dudar”, sin embargo, se trata de un yo que sostiene que para que funcione la vida social es necesario reivindicar la figura de una Ley Primordial que custodie las relaciones entre humanos.

Bajo la aceptación de esta Ley es que se presupone “una instancia pura” a la cual hemos de consultar en el marco de nuestras prácticas sociales -con el objetivo de ver si lo que hacemos es lo más cercano a lo correcto, a lo verdadero.- Sin embargo, aunque el origen de las Instituciones obedece a situaciones históricas concretas, como lo es el mismo hecho de regular pensamiento y comportamiento humano, el problema de una idealización del marco jurídico está en que siempre

hay “imprevistos” que hacen que toda institución sea un No-Todo, por lo que una figura de la Ley no alcanza a incluir todos los conflictos que ocurren dentro del tejido social. De este modo, lo que hace la Ley no es necesariamente custodiar directamente los “actos justos”, sino los preceptos legales, en otras palabras, lo que está y no permitido hacer según las normas impuestas.

Pero esta ética de la razón toma otro semblante con la elaboración del *imperativo categórico kantiano* donde se propone la obediencia de “un mandato” *a priori* para formalizar los alcances universales de un *deber ser*. Considerado de este modo, es que la ética en el sujeto debe ser ante todo práctica y con el objetivo de resolver cuestionamientos del tipo: ¿cuándo una decisión es buena y otra es mala?, ¿qué debo hacer? En estas circunstancias, no hay que perder de vista que Kant promueve el concepto del imperativo para intentar suturar las discordias que emergen entre diferentes narrativas del entendimiento humano, sin embargo, ¿cuál es el problema de esta posición ética de la razón?, ¿en dónde está el atolladero en el debate Descartes-Kant? Y, finalmente, ¿qué tiene que decir la mirada freudiana sobre ambas posturas?

En el punto más amplio de la discusión el freudismo dirá que el problema central de la *ética de la razón* está en la desmedida confianza hacia la conciencia, o en la presunta legitimidad de una Ley Universal para regular pensamiento y comportamiento humano y, no obstante; ¿qué pasaría si leemos esta filosofía del cogito y del imperativo categórico a través de la noción del Superyó freudiano?, más aún, ¿y si consideramos que el problema central de la ética de la conciencia no es el hecho de que termine por legitimar el Ideal Universal de una Ley sino que desde esta posición se cree en la existencia de *un sujeto abstracto* que puede *caber en la Totalidad de una Ley Universal, en la Totalidad de Una Conciencia?*, ¿no es éste el problema con Descartes y Kant, porque en ambos casos mantienen una noción *de sujeto* con la capacidad de ocupar un lugar en el *yo universal*? En lo

que se refiere a estos planteamientos hemos de oponer las consideraciones del campo freudiano por lo menos en dos aspectos:

Primero. Para Freud, estamos obsesionados por mantener una imagen del “orden social” que no existe. Desde luego, esta tendencia a defender cierta “moral universal” emerge de la función imaginaria de un Superyó Ético, presumiblemente acabado y sin fisuras, un Superyó que ha de suturar las heridas del enfrentamiento entre diversas narrativas humanas:

El super-yo cultural ha elaborado sus ideales y erigido sus normas. Entre éstas, las que se refieren a las relaciones de los seres humanos entre sí están comprendidas en el concepto de la ética. En todas las épocas se dio el mayor valor a estos sistemas éticos, como si precisamente ellos hubieran de colmar las máximas esperanzas. En efecto, la ética aborda aquel punto que es fácil reconocer como el más vulnerable de toda la cultura. Por consiguiente, debe ser concebida como una tentativa terapéutica, como un ensayo destinado a lograr mediante un imperativo del super-yo lo que antes no pudo alcanzar la restante labor cultural. Ya sabemos que en este sentido el problema consiste en eliminar el mayor obstáculo con que tropieza la cultura: la tendencia constitucional de los hombres de agredirse mutuamente; de ahí el particular interés que tiene para nosotros el quizá más reciente precepto del super-yo cultural: “Amaras al prójimo como a ti mismo. (Freud, 2006: 129-130)

Segundo. Con base a esto, Freud contrapone “la imagen mistificada del yo” al concepto del *ello*, es decir, *lo inconsciente*, que se anuncia en el sujeto mediante una serie de actos fallidos, conflictos psíquicos y deseos no sabidos. Con esto, quiere que ante todo reconozcamos un *sujeto dividido* –castrado- más no universal, sí histórico y, por lo tanto, particular. En estas circunstancias, Freud sostiene que no puede existir un “yo abstracto” que abarque tal ideal universal, un sujeto que englobe todos los espacios del Superyó. Al respecto, dice que:

En condiciones normales nada nos parece tan seguro y establecido como la sensación de nuestra mismidad, de nuestro propio yo. Este yo se nos presenta como algo

independiente, unitario, bien demarcado frente a todo lo demás.” (Freud, 2006: 10)...“Sólo la investigación psicoanalítica –que, por otra parte, aún tiene mucho que decirnos sobre la relación entre el yo y el ello- nos ha enseñado que esa apariencia es engañosa; que, por el contrario, el yo se continúa hacia adentro, sin límites precisos, con una entidad psíquica inconsciente que denominamos ello y a la cual viene a servir como de fachada. Pero, por lo menos hacia el exterior, el yo parece mantener sus límites claros y precisos. (Freud, 2006: 11)

Y es con base a esto que Freud va más allá cuando se pregunta por la función de las relaciones entre el yo y el Superyó, es decir, ¿cuál es su eficacia en la cultura? Con estas inquietudes, será que el freudismo identificará el *éxito del mandato universal Superyótico* en función del establecimiento *la culpa* en el sentido de que es ya una “sentencia social”. Con esto, el fracaso no será del Superyó, sino del “pequeño yo” que no ha realizado “al pie de la letra” -como “deber ser”- la orden establecida. Así mismo, la idea fundamental de esto se extiende a que el Superyó es quien en realidad nos enseña a desear, a percibir nuestra realidad socio-simbólica como tal.

Desde luego, no hay que perder de vista que si llevamos esto último a términos kantianos es pertinente cuestionar lo siguiente: ¿qué no es este imperativo categórico la construcción imaginaria que “da sentido” al “sin-sentido” en la historia de los antagonismos humanos?, ¿qué no, en última instancia, creemos que la realización de dicha universalidad es posible sólo porque hay que encontrar los mecanismos para hacer que el sujeto quepa en ese mandato universal? y, por lo tanto, ¿qué no el Superyó cultural busca hacernos profesar una buena decisión en lugar de una mala como regla de una concepción universal, por ejemplo; respetar el prójimo? Si tomamos en cuenta estas posibilidades de interpretación, entonces, hemos de aceptar que en la ética de la razón el fracaso del sujeto es correspondido con la imputación de *la culpa*:

El sentimiento de culpabilidad –la severidad del super-yo- equivale, pues, al rigor de la conciencia; es la percepción que tiene el yo de esta vigilancia que se le impone, es su apreciación de las tensiones entre sus propias tendencias y las exigencias del super-yo;

por fin, la angustia subyacente a todas estas relaciones, el miedo a esta instancia crítica, o sea la necesidad de castigo, es una manifestación instintiva del yo que se ha tornado masoquista bajo la influencia del super-yo sádico; en otros términos, es una parte del impulso a la destrucción interna que posee el yo y que utiliza para establecer un vínculo erótico con el super-yo. (Freud, 2006: 118-119)

El sentimiento de culpabilidad –la severidad del super-yo- equivale, pues, al rigor de la conciencia; es la percepción que tiene el yo de esta vigilancia que se le impone, es su apreciación de las tensiones entre sus propias tendencias y las exigencias del super-yo; por fin, la angustia subyacente a todas estas relaciones, el miedo a esta instancia crítica, o sea la necesidad de castigo, es una manifestación instintiva del yo que se ha tornado masoquista bajo la influencia del super-yo sádico; en otros términos, es una parte del impulso a la destrucción interna que posee el yo y que utiliza para establecer un vínculo erótico con el super-yo. (Freud, 2006: 118-119)

En este mismo orden y dirección, hay que identificar lo que observa el campo freudiano respecto del Superyó Cultural, es decir, el señuelo de una imagen autoidealizada del yo en complicidad de un repulsivo rostro que oculta una “Ley Perversa”, la ley en su forma superyóica que manda el goce. Dicho en otras palabras, uno puede acudir con “la Ley en la mano” para exigir que se respete los preceptos de una “buena voluntad”, inclusive, legitimada por su “alcance universal”, sin embargo, puede suceder que la Ley misma viole dichos preceptos y a la par hacer responsable de dicho fracaso al “pequeño yo”. En este contexto, y parafraseando a Lacan, Žižek lo explica así:

para Lacan la mayor transgresión, el trauma más destructivo, más insensato, es la ley misma; la ley loca, super-yoica, que inflinge, ordena el goce. No hay, por un lado, la pluralidad de las transgresiones, perversiones, agresividades, etcétera; y, por otro, una ley universal que regularizaría, normalizaría el callejón sin salida de las transgresiones, posibilitando la existencia pacífica de los sujetos. (Žižek, (1988) “Acerca del poder político y de los mecanismos ideológicos” en Cuicuilco, abril-junio de 1988, No. 21. Pag. 117, traducción de Francoise Vatant.)

Así pues, aquí tenemos otra forma que igualmente describe cómo opera la moral en la ética de la conciencia, siendo los razonamientos formulados por la moralidad, más bien, una suerte de pantalla ideológica con la misión de “imaginarizar” nuestra conducta social, de ubicarnos en un “principio de realidad social”. En este sentido, podemos decir que el problema con la ética de la razón es en sí misma insostenible porque siempre hay alguien o algo –como la propia Ley– que puede no cumplir con sus imperativos, sin embargo, es precisamente esto lo que hace que los éticos de la razón consideren que tiene mayor virtud ejecutar algo casi imposible de alcanzar para el establecimiento de una armonía social. Contemplada desde esta perspectiva, podemos considerar un ejemplo más respecto a la forma en que Freud lee el mandato divino “amarás a tu prójimo”, concluyendo que corresponde más a una posición narcisista del yo:

El mandamiento “Amarás al prójimo como a ti mismo” es el rechazo más intenso de la agresividad humana y constituye un excelente ejemplo de la actitud antipsicológica que adopta el super-yo cultural. Ese mandamiento es irrealizable; tamaña inflación del amor no puede menos que menoscabar su valor, pero de ningún modo conseguirá remediar el mal. La cultura se despreocupa de todo esto, limitándose a decretar que, cuanto más difícil sea obedecer el precepto, tanto más mérito tendrá su acatamiento. Pero quien en el actual estado de la cultura se ajuste a semejante regla, no hará sino colocarse en situación desventajosa frente a todos aquellos que la violen. ¡Cuán poderoso obstáculo cultural debe ser la agresividad si su rechazo puede hacernos tan infelices como su realización! De nada nos sirve aquí la pretendida ética “natural”, fuera de que nos ofrece la satisfacción narcisista de poder considerarnos mejor que los demás. (Freud, 2006: 131)

Entonces, ¿qué otra lectura podemos dar a los instintos belicosos?, ¿cómo interpretar el deseo que emerge de estos rasgos humanos para ponerlo en favor de una creación lo más cercana a una experiencia de libertad social? De acuerdo con lo anterior, sí es posible plantear otra asimilación de las “pulsiones de muerte”, en el entendido de que para el campo freudiano un deseo no puede estar relacionado con un “estado psíquico bueno o malo”, pues esto corresponde a la *sentencia social*, sin embargo, Freud apuesta a que el sujeto se dé cuenta de cuál

es el significado de su deseo en relación a una sentencia social. En este contexto, si retomamos lo discutido en la *ética de las decisiones de Hegel*, ¿acaso no tenemos un encuentro para decir lo mismo, es decir, no es también a ojos de Hegel una experiencia de libertad social el hecho de que el esclavo recupere la verdad de su deseo al oponerlo a “la sentencia social” y, de este modo, comenzar con su proyecto de emancipación social –contra el Amo-? Establecido esta forma, ahora el deseo tiene otra lectura, pues para el sujeto son las pulsiones de muerte quienes le permiten arriesgar la vida para liberarse del Otro –el Amo-. Esto necesariamente atenta contra la noción estándar que tenemos del concepto de vida y del deseo. En principio, porque entre la vida y la muerte existe una tensión ontológica que paradójicamente produce actos en el sujeto y, en segundo lugar, porque esta tensión origina necesidades en el sujeto que ha de satisfacer si es que pretende una experiencia de libertad, esto, incluso, a costa de su propia vida. Habría que señalar estas ideas con el apoyo de dos argumentos freudianos elaborados por Juliana González:

- 1) *La concepción de eros y thánatos nos muestra que la vida no está asegurada para el hombre y menos aún la vida en la salud y en la libertad; pero nos muestra también que éstas no se conquistan en oposición a la vida, sino al contrario, rescatando las fuerzas verdaderamente vitales o eróticas de la vida. (González, 2004: 235)*
- 2) *La libertad, en el contexto freudiano, sería un modo de encarar el reino de la necesidad, de asumirlo...Implícitamente, además, la movilidad y la libertad de la vida se estaría conquistando a riesgo de la vida misma...su esencia dinámica y ética, se ha de mantener, paradójicamente, aunque se arriesgue la propia vida. (González, 2004: 236)*

Ahora bien, si tenemos aquí otra posibilidad de visualizar “un acto ético”, como lo es el hecho de arriesgar la vida, ¿no tendríamos que legitimar esto que hemos venido discutiendo respecto a una ética ambiental que va más allá de las construcciones imaginarias de las “buenas causas”? ¿no tendríamos que decir que esta posición ética en defensa de la tierra es “justa”, en principio, porque los afectados han agotado todas sus posibilidades de diálogo con “la Ley en mano”?

Con base a esto, entonces, habría que aceptar que una “cultura de sembrar las armas”²¹ es una decisión ética por excelencia, en tanto que la verdad de su deseo está sostenida por la satisfacción de una experiencia de libertad social.

Pero todavía hay algo más. Si aceptamos esta “ética de las decisiones” ¿acaso no podríamos aventurar una respuesta que explique por qué en el debate ético contemporáneo es mayormente permisible dimensionar una “Ética del Buen Vivir” -en tanto que funciona como un ideal universal que interpela al imaginario social- y por qué no el movimiento de los *13 Pueblos en Defensa del Agua, el Aire y la Tierra* –por dar solo un ejemplo-? En otras palabras, ¿por qué la narrativa oficial defiende a capa y espada una *ética del juicio* y por qué no soporta una *ética de las decisiones*? A grandes rasgos, porque la ideología contemporánea nos ha enseñado a extraer o reprimir la posibilidad de entender los “actos bélicos” como una vía real de cambio, es decir, nos ha instruido a mirarlos a través de una “conciencia del mal”. De este modo, la verdad de nuestro deseo queda condicionada por la sentencia social del Superyó, donde la conciencia suprime las acciones directas de los humanos si es que quieren unirse para construir su libertad.

En resumen, estamos hechos de una Cultura Globalizada que nos han enseñado a mirar “las pulsiones de muerte” como algo imposible de sostener para la vida misma y, mucho menos, como un acto legítimo y colectivo. En este sentido, ¿nos hemos preguntado por qué en la actualidad nos dicen que ya no hay cabida para una revolución social armada?

²¹ Esta idea la he tomado del texto de Fritz, Glockner (2010) *Sembrar las Armas. La vida de Rubén Jaramillo*. Fundación Rosa Luxemburgo.

Consideraciones finales (II).

Los distinguibles preceptos éticos: conciencia y naturaleza hoy.

¿Qué podemos decir para cerrar este capítulo? Primeramente, hay que poner las cosas en su lugar para identificar lo más relevante de lo discutido. Con esto, nos permitimos proponer diferentes construcciones éticas en torno a las relaciones sociedad naturaleza. Siendo que por un lado tenemos la *ética del juicio*, donde los manejos y las estrategias políticas en nombre de la conciencia, de la razón o del saber del sujeto, están diseñadas para difundir construcciones discursivas de la prudencia, de la sensatez o de la cordura según la socialización de medidas universales y simétricas entre hombres y el contexto natural que nos rodea. Esta referencia a la conciencia tiene implicaciones serias en la conceptualización del sujeto, en el entendido de que proponen un “sujeto terminado”, con la capacidad de regular sus antagonismos inherentes a su propia subjetividad y, de este modo, trabajar espontáneamente -si no es que en automático- hacia el mundo exterior.

Según este propósito, hay que indicar que se trata de lo más cercano a lo que hoy día conocemos como “razón instrumental”. Sin embargo, podemos ser críticos y no hacer un “delirio de persecución” sobre este “instrumentalismo” y observar que de alguna manera existen ciertos países de la *comunidad mundial* en los que se habla de un relativo éxito en sus proyectos “eco-capitalistas”, ejemplo de ello son los mencionados países del “primer mundo”: Islandia, Suiza, Suecia, Noruega, Francia, Austria, Alemania, Estados Unidos, etc., donde para éstos, es suficiente el establecimiento de “tecnologías alternativas” para el mejoramiento y cuidado de sus ecosistemas así como de ajustes a las medidas necesarias para la “soberanía alimentaria” de sus pueblos. Significa para los “países desarrollados”, entonces, una medida óptima el uso de tecnología como una forma amistosa de manejo con la naturaleza.

Sin embargo, esto no puede aplicarse en todas partes del mundo pues sabemos que son los países de la periferia quienes “participan” con su mano de obra barata para el mejoramiento ecológico y social de dichas potencias, es decir, según

hemos visto, muchas veces son los países del “tercer mundo” quienes proveen de *lo que hace falta* allá para establecer los principios de equidad eco-social en beneficio de “esa mayoría”. El problema, por lo tanto, está en el uso ideológico que hace la política hegemónica para decir que el “mejoramiento ecológico” y “la soberanía alimentaria” puede aplicarse en las mismas condiciones para obtener los mejores resultados. Con estas ideas, uno siempre está tentado a decir: “adelante, hagámoslo, pero “el primer mundo” tendrá que dejar de serlo, voltear la cosas en pro de una “buena causa” para que ahora los del tercero accedan a su lugar”.

Evidentemente, los proyectos eco-capitalistas no pueden aplicarse en estos contextos para asimilarse como “intenciones de cambio social real”, pues en el caso de los países de la periferia, la historia es diferente, aquí aún existen culturas en defensa de sus recursos naturales y por tanto de su libertad social –situación paradójica, porque muchos de los que hablan de la “soberanía alimentaria”, “justicia social”, “armonía con el medio ambiente”, etc., son quienes están financiando los grades megaproyectos en los territorios de los pueblos mencionados-.

Ahora bien, en cuanto a dicha actitud de querer universalizar “las buenas causas”, uno puede decir que respeta la idea de que la naturaleza es ante todo un “ser propio”, incluso, que sus leyes son autónomas. Lo mismo se puede coincidir respecto a que existen culturas que tienen otra forma de percibir las relaciones sociedad-naturaleza, como en el caso de los pueblos autóctonos del continente americano, donde las culturas prefieren admirar y mantener una relación equilibrada con la “Naturaleza y con su hermano el otro”. En otras palabras, uno no necesita ser antropólogo o sociólogo para distinguir que existen diversos sistemas de representaciones simbólicas referentes al paisaje de las cosas.

Y. no obstante, el problema está cuando estas “buenas causas” son mistificadas o, para ser más claros, cuando el uso ideológico de “las intenciones nobles” se convierten en la trampa puesta por los proyectos eco-capitalistas. ¿No es acaso,

hoy día, el Buen Vivir la última ideología sostenida por el culto al “buen salvaje” donde los “proyectos eco-turistas” promueven una suerte de aldeas vírgenes para demostrar que existen sociedades más humanas con la naturaleza que otras? Lo que no hay que perder de vista, entonces, es el contenido político disfrazado de un mero procedimiento ético con la naturaleza, es decir, detrás de las buenas causas existe una serie de intereses –plus valor- según una escala de valores eco-sociales. De este modo, y para ponerlo en términos marxianos; ¿no será que las *políticas del juicio* –en manos del “Estado” y la “inversión privada”-, son quienes delimitan el significado del contenido ético para percibir las relaciones sociedad-naturaleza?

Ante la situación planteada, ¿acaso no es posible avanzar un poco más en el debate según las ideas centrales de esto que llamamos las *políticas del deseo*? En este sentido, lo primero que hemos de señalar es que a diferencia de la *ética del juicio*, el *deseo* tiene un papel diferente en esto que llamamos “la conciencia de la naturaleza” puesto que funciona como el ingrediente activo de *la acción social* o, para decirlo en otras palabras, es el centro de movilización del “ecologismo de los pobres” -para decirlo en términos de Martínez Alier-.

Tan pronto como miramos esta *ética del deseo por el reconocimiento del sujeto*, nos damos cuenta de que existe una *concepción dialéctica del sujeto* y que emerge de una serie de *contradicciones* inherentes a la red de relaciones sociales como parte de la historia de la humanidad. De este modo, a partir de la idea hegeliana del *Amo y el esclavo*, intentamos representarnos las luchas sociales contemporáneas en defensa del territorio, siendo que hoy día están en el lugar del “Otro” el Estado y las empresas privadas quienes buscan que los pueblos les proporcionen *objetos de goce* para su reproducción capitalista, sin embargo, es posible la superación en estos contextos siempre y cuando el “pequeño otro” recupere “su deseo” para ubicarse en otro punto del campo social. En este entendido, tenemos una *ética de lucha intersubjetiva como motor de la historia de las relaciones sociedad-naturaleza*.

Con Freud emerge la *ética del sujeto del inconsciente*, que consiste en el reconocimiento de interminables *actos fallidos, olvidos, equivocaciones y demás calamidades*. De este modo, Freud no concibe una ética sin *impulsos antagónicos* –unos que tiran a pedazos la autoidealizada imagen del yo-. Vale aclarar, que la *ética del inconsciente* también busca un “reconocimiento de sujeto” pero no del mundo interior sino del exterior, es decir, de lo simbolizado socialmente. Esto quiere decir que no se trata de explicar *cómo es que el yo existe en el mundo* sino *cómo existe todo lo que le rodea como mundo*. Desde este punto de vista, *la ética del inconsciente* también acepta que el sujeto cuestione cuál es su lugar dentro del mundo, por lo cual, si es necesario, el sujeto ha de arriesgar la vida si es que quiere moverse de lugar.

Ahora bien, sobre las base de las consideraciones anteriores, ¿no es cierto que desde el pensamiento hegeliano y freudiano la perspectiva ética adquiere otras dimensiones?, es decir, ¿acaso no tenemos que *la ética* ahora es de alcance parcial y por lo tanto histórica? En contraparte a una idea universal de las buenas voluntades, donde, incluso, hoy se habla de una totalidad en términos geográficos –pues la ideología oficial nos ha enseñado a pensar las causas nobles para la generalidad del mundo-, tenemos que “la ética de los deseos” está constituida por unos cuantos sujetos que la sostienen, por una minoría histórica que se hace cargo de sus actos. Con esto, nos están diciendo que no puede existir ética universal en el entendido de que no hay sujeto universal. Por lo tanto, ¿no es la *ética del deseo* lo más cercano a las decisiones que hoy día toman los pueblos en defensa de su territorio, de su cultura, de su sociedad?, o, ¿acaso estas colectividades históricas quieren cambiar el mundo?, ¿quieren defender a la humanidad con la justificación de que existe un “eje del mal”, “el otro fundamentalista”?, todo lo contrario, ellos quieren que se les reconozca en el mundo, como uno más, con derechos y obligaciones.

Ante la situación planteada, ¿no es el freudismo quien también nos confirma que la lucha activa es un acto ético *amoroso por excelencia*? En este entendido, si consideramos el caso de ejercer acciones directas contra el Otro, ¿no se debe a que ya hay una aceptación subjetiva sobre una pérdida dolorosa como lo es la propia vida pero que paradójicamente es en sí misma una experiencia de libertad?, ¿no es ésta decisión el núcleo esencial de la estructura psíquica del héroe quien decide dar la vida como “un acto amoroso por el otro”–Espartaco, Emiliano Zapata, Rubén Jaramillo, etc.-? Si vemos las situaciones de esta manera, las posturas cambian radicalmente.

Resulta oportuno, entonces, diferenciar las situaciones a las que nos referimos cuando hablamos de una ética ambiental. Si lo comprendemos así, podemos señalar que hay quienes ven la solución en el uso de técnicas ecológicas como alternativas sociales, pues su contexto de vida así se los permite. Por su parte, hay quienes señalan que la vía pertinente es el rescate de los saberes tradicionales para cambiar la manera de percibir las relaciones sociedad-naturaleza. Pero también existen situaciones en las que en ningún modo caben estas dos posibilidades, por lo que es necesario reivindicar lo que podríamos llamar una “cultura de sembrar las armas” en tanto que propuesta ética de emancipación social.

Por último, con este debate ético no hicimos sino hacer explícito que en dichas diferencias éticas ya está planteada la hipótesis general de nuestro trabajo. Es decir, cuando se habla de la posibilidad de pensar las éticas como conciencias de la naturaleza, ¿qué no existe una administración política de nuestros deseos, precisamente, porque se oponen diferentes perspectivas para asimilar *la jouissance* –el goce capitalista- como parte de las relaciones sociedad-naturaleza de nuestros mundos contemporáneos? Así, nos pueden enseñar a observar parcialmente este *plus de la jouissance* a través de una *intervención política del deseo* en función a una imagen “mistificada” –*ideológica*- de la Naturaleza –el Marketing por ejemplo, donde el Estado y la inversión privada son quienes dirigen

la perspectiva del problema- o, por el contrario, nos pueden enseñar a confrontar la constitución *real* e insoportable de las relaciones sociedad-naturaleza, siendo en este caso, la lucha social directa como un proyecto de emancipación contra el goce *excesivo* del capitalismo contemporáneo. En los siguientes dos capítulos ampliaremos la perspectiva para hablar de estas dos posibilidades de asimilar *las políticas de la jouissance*.

SEGUNDA PARTE.

LAS DOS CARAS DE *LA JOUISSANCE*: DEL MARKETING DE LA NATURALEZA A LOS PROYECTOS DE EMANCIPACIÓN SOCIAL.

CAPÍTULO 3.

LA EXTRAORDINARIA AVENTURA DEL CAPITALISMO ECOLÓGICO.

3.1 Introducción: un pez de tres ojos.

En *Dos autos en cada garage, tres ojos en cada pez*²² -un capítulo de la segunda temporada de los Simpson- hay un singular detalle en torno a las relaciones sociedad-naturaleza: la repentina *imagen traumática* de un *pez de tres ojos* atascado en la caña de pescar de Bart. Esta “imagen terrorífica” es difundida por todo el condado de Springfield cuando un periodista publica una serie de noticias para denunciar la gravedad del asunto:

“Pez mutante atrapado en la laguna. ¿Es responsable la planta nuclear?, ¿Laguna para pescar o laguna nuclear?” (Simpsonizados. (2013). *Dos autos en cada garage, tres ojos en cada pez* (1990) [En línea]. Disponible en: <http://simpsonizados.com/17-2x04-Dos-Autos-en-Cada-Garage-Tres-Ojos-en-Cada-Pez.html> [Consultado el día 1 de diciembre de 2013])

Evidentemente, se trata de un lago contaminado por “residuos tóxicos” que han modificado genéticamente al animal y cuyos “horripilantes rasgos” habría que desaparecer lo más rápido posible. Por supuesto, bajo el entendido de que lo que está en juego son los intereses millonarios del Señor Burns.

Las averiguaciones no se hacen esperar y se descubren alrededor de 342 vicios contenidos en dicha planta. Burns intenta sobornar al inspector pero no lo consigue, entonces, como solución al aprieto Homero Simpson aconseja al millonario postularse como candidato a la gubernatura del condado, éste acepta y

²² Los Simpson, temporada 2, episodio 4, *Dos autos en cada garage, tres ojos en cada pez* (1990) Estados Unidos, Fox Television.

es así que su objetivo consistirá en encontrar “mecanismos y estrategias” para solucionar dos problemas: 1) “hacer olvidar el trauma que evoca el pez mutante” a nivel del imaginario social de Springfield y 2) vencer políticamente a su popular rival Mary Bailey, quien es candidata seria para ganar la gubernatura.

No debería sorprender, por consiguiente, que los guionistas de “Matt Groening” se preocuparan por ejemplificar, por un lado, el problema de la *dimensión perturbadora* de las imágenes y sus vínculos con el fantasma ideológico de la publicidad y, por otro, el problema de las relaciones entre *los deseos del sujeto* y *el campo simbólico* de la cultura, más aún, cuando funciona como una dimensión esencial para el proyecto político del señor Burns.

Sin embargo, desde el psicoanálisis podríamos incluir un tercer problema: ¿acaso no es el *pez de tres ojos* la presencia misma de lo que Lacan llamó *la jouissance*, es decir; *el goce traumático en forma de la cosa mutante* que aparece como un *deformado exceso* que, incluso, está en el lugar de lo que Marx llamó las unidades contradictorias del modo de producción capitalista? Considerado así, ¿qué no es esta *presencia de la jouissance* el precio que los habitantes de Springfield tienen que pagar si es que quieren tener dos carros en su garaje?

Para añadir más contenido a la problemática, ¿qué no es este *rasgo insoportable del pez* quien se revierte cuando el trabajo publicitario le adjudica los mismos *núcleos traumáticos* a la imagen de Mary Bailey?, es decir, ¿acaso no es el trabajo propagandístico de la televisión quien se encargará de confeccionar significantes lo más “espantosos posibles” para manchar la honesta figura de la política? Si es así, entonces, el mensaje del capítulo no consiste en decir que se ha roto el “equilibrio de la naturaleza”, sino; ¿cómo es que esta perturbadora dimensión de *la jouissance* tiene que ser “resimbolizada o reinterpretada” por el universo social de Springfield?

Con base a esta lógica “mattgrenianna” a continuación no sólo se incluye un análisis sobre las relaciones entre “publicidad y consumo de la naturaleza” sino que se examina:

- 1) ¿cómo es que hoy día los conflictos entre sociedad y naturaleza son utilizados por la misma economía política para su *autorreproducción*?
- 2) ¿en qué consisten los mecanismos ideológicos que dispone el capitalismo actual para ejecutar un proyecto de resimbolización o resignificación de lo que aquí llamamos una “ética de la redención ecológica”?

La tesis central será que las relaciones entre publicidad y consumo de la naturaleza son en realidad una de las fórmulas actuales para entender que nuestra economía política es construida libidinalmente o, mejor dicho, que la *acción social* es administrada políticamente para obtener *jouissance*, para que el sujeto goce parcialmente las relaciones sociedad-naturaleza, sin embargo, siempre bajo la lógica de un *plus-valor*, en suma; una forma de dominación social contemporánea. Para el desarrollo de dicha explicación se toma como referente el campo conceptual de la triada lacaniana: *simbólico, imaginario y real*.

3.2. ¿Retorno al Orden Simbólico o “la falta” en el Otro?

Contra los excesos de *lo real* o el importuno de la manipulación genética.

Si hemos comenzado con el problema del “pez mutante”, entonces, deberíamos preguntarnos por el lugar que ocupa la ciencia de la manipulación genética de nuestros días así como por cuáles son los discursos ideológicos que intentan reflexionar sobre dicha problemática. El punto aquí, es señalar que al igual que “el pez mutante de Matt Groening” la “tecnología genética” de hoy se nos vuelve como la “cosa traumática” que daña nuestra percepción socializada de la naturaleza, sin embargo, un conflicto que de alguna manera hemos de simbolizar.

En este contexto, podríamos recuperar el discurso de la *racionalidad ambiental* sustentada en una *ética del retorno al orden simbólico*. Un llamado a restaurar “las leyes de la naturaleza” quienes han sido violentadas por el proyecto *instrumentalista* del capitalismo actual. Enrique Leff (2004), es quien defiende esta tesis. En los marcos de sus consideraciones, piensa que la dificultad ecológica de

nuestros tiempos brota de una *crisis de civilización* vinculada a nuestro propio conocimiento de la naturaleza. Con esto, asume que en cuanto al desarrollo de la racionalidad instrumental, ha de hacerse énfasis en las contradicciones inherentes que emergen de ésta y de sus implicaciones en la conciencia de un mundo globalizado -un universo que ha despojado de su identidad al “individuo”, “al otro” y a “la naturaleza”-. Sus observaciones son las siguientes:

No es una catástrofe ecológica ni un simple desequilibrio de la economía. Es el desquiciamiento del mundo al que conduce la cosificación del ser y la sobreexplotación de la naturaleza; es la pérdida del sentido de la existencia que genera el pensamiento racional en su negación de la otredad. Al borde del precipicio, ante la muerte entrópica del planeta, brota la pregunta sobre el sentido del sentido, más allá de toda hermenéutica. (Leff, 2004: IX)

Se infiere de lo anterior un eje de análisis que destaca por su querella referida a las prácticas del conocimiento científico “cosificador”, desatando o introduciendo -de este modo- una “desustancialización” de los núcleos originales de la vida llevándola a *un espacio de simulación*. En este orden de ideas, hay que incluir lo que llama *hiperrealidad*: una “hiperdimensión” que ha “desarticulado” *el orden simbólico que nos determina*:

La voluntad de conocimiento engendrada por la epistemología ha generado un exceso de objetividad del mundo. El afán de iluminar el mundo por medio de la razón hasta hacerlo transparente, de nombrar y normar las cosas con las palabras y el lenguaje hasta designarlas sin ambivalencia, de ordenar la realidad empírica con formulaciones lógicas y fórmulas matemáticas hasta alcanzar la verdad absoluta, ha engendrado una realidad omnipresente en el horizonte de la existencia humana. Esta hiperrealidad ha dislocado el orden simbólico. (Leff, 2004: 88-89)

Cuando dice Leff que la *hiperrealidad* atraviesa los límites de cualquier significante que pueda proporcionarnos un mínimo de coordenadas de sentido, por ejemplo,

especulemos en los resultados de las alteraciones genéticas y sus representaciones culturales para quienes les significan excesos para la vida misma, ¿acaso no está implícito el hecho de que actualmente pensamos que los avances biotecnológicos transgreden los ideales universales del hombre moderno, bajo la creencia de que los proyectos de transformación genética pueden llegar a “descentrar” las relaciones entre el objeto real y su representación? Si es así, entonces, éste es el “núcleo fundamental” que escandaliza no sólo al pensamiento de la *racionalidad ambiental* de Leff, sino a gran parte de la percepción socializada que tenemos de la naturaleza. En estas condiciones, podríamos decir que el “concepto de vida” del hombre *moderno, posmoderno, sobremoderno*, o como se quiera llamar, se ha encontrado con “el trauma” de la *hiperrealidad del gen*, siendo evidente el hecho de que contradice la idea que tenemos de la naturaleza, incluso, pensar junto a Leff que ya la hemos despojado de su verdadera “Identidad”:

La hiperrealidad es la contraparte del modelo, de la realidad que emerge del intento de moldearla y aprehenderla mediante el conocimiento objetivo hasta forzar la identidad entre el concepto y lo real. El modelo y lo real quedan presos dentro de su propia ficción. Por ello la construcción del mundo ha derivado en una imposibilidad de aprehender lo real, ha engendrado una hiperrealidad que está fuera de toda ontología y de toda epistemología. Al tiempo que la ciencia se aferra al ideal positivista de la unidad de la ciencia para controlar el mundo a través de la correspondencia entre el concepto y lo real, en la “era del código” el conocimiento se aparta cada vez más de su referente fáctico, para construir realidades virtuales y mundos de vida flotantes. (Leff, 2004: 89)

Se puede señalar, entonces, que con el sólo hecho de hallarnos en la era de la *hiperrealidad* la exigencia ética consiste en revalorar el significado de “la vida” que hoy día nos define, con el objetivo de dar un paso más allá para recuperar el sentido de la existencia como *bien común*. En efecto, hay que tener correspondencia con los ideales universales que justifican la vida del hombre libre con él mismo, con “el otro” y con “la tierra”, o lo que es lo mismo, con la vida en general. En tales observaciones es que Leff opone su noción de “ética

sustentable” a la “ética sostenible”. Ubicando a la primera de lado del “principio de vida” y la segunda de “muerte”:

Toda ética es una ética de la vida. La ética del desarrollo sustentable, más que un “juego de armonización” de éticas y racionalidades implícitas en el discurso del “desarrollo sostenible” (del mercado, del Estado, de la ciudadanía) y de la inclusión del ethos de las diferentes culturas, implica la necesidad de conjugar un conjunto de principios básicos dentro de una ética del bien común y de la sustentabilidad. Y ello lleva a transgredir la ética implícita en la racionalidad económica e instrumental que se ha incorporado en el ser humano moderno y que resultan antitéticas con el propósito de la sustentabilidad. Estas racionalidades se han vuelto irracionales al cristalizar en creencias y conductas irreflexivas y en comportamientos insustentables...Sólo la autoría y autonomía permiten construir a una ética que pueda ser socialmente asimilada y subjetivamente incorporada como una forma de ser en el mundo, más que como un código social de conducta. (Leff, 2002: 290-291)

El punto central de esto último aspira a demostrar que hemos perdido contacto con el conocimiento no depredador de la naturaleza, con los saberes para la vida y jamás encaminados hacia la muerte. De ahí que, en las circunstancias funestas de nuestros días, Leff apele a prácticas y representaciones más afines “con la vida”, lo que quiere decir que una solución posible es la inclusión de aquellos “saberes” que vivieron mucho antes de la “era de la cosificación”:

hubo un tiempo en el que el conocimiento era para la vida, en que el sueño sostenía la existencia humana para evitar caer en el abismo del sin-sentido del mundo cosificado. (Leff, 2002: 292)

“La modernidad ha abandonado ese proyecto de un conocimiento fundado en el diálogo de saberes y ha querido afianzarse en las certidumbres y predicciones que le ofrece la ciencia. Y sin embargo, los acuerdos que hoy se buscan para la construcción de un futuro sustentable en la perspectiva de la globalización, no se fundan en una verdad común producto de un proceso científico de validación y refutación (Popper), o de una

racionalidad dialógica y comunicativa (Habermas), sino que resultan de consensos forzados por un supuesto saber sin conocimiento ni evidencias.” (Leff, 2002: 293)

Y no obstante, aunque son significativas las demandas de la *ética de la racionalidad ambiental*, ya sea porque se oponen a los proyectos racionalistas de la naturaleza -quienes actualmente autorizan la depredación del planeta y el expolio de la cultura del “otro” para fines de una producción obscena de la economía-, o porque denuncian los vicios de un mundo globalizado -que desmantela la diversidad de valores y aniquila la posibilidad de diálogo entre diferentes lógicas de vida-, es importante señalar que no es suficiente con apelar a una ética ambiental que esté en defensa de la pluralidad de saberes y en pro de la vida, ni tampoco cambia las cosas el hecho de reconocer y difundir en lo general los contenidos de dichos saberes como parte de nuestros mundos contemporáneos.

De este modo, aunque puede decirse que *la ética ambiental* pretende recuperar las relaciones sociedad-naturaleza en forma armoniosa para liberarnos de los excesos cosificadores de la naturaleza, “la ética de la sustentabilidad” no advierte que quizá el problema a identificar no es tanto la elaboración de ideales para el bien común con la naturaleza y los seres vivos que contiene, sino en sondear ¿qué satisfacción *de goce* –de jouissance- obtiene el sujeto cuando se relaciona instrumentalmente con el mundo que le rodea?, incluso, ¿qué satisfacción cuando lo hace imaginariamente?

Ante la situación planteada, este giro analítico del *problema del goce* sobre las acciones instrumentales y la construcción imaginaria de la naturaleza nos permite generar nuevas lecturas alrededor de este “núcleo traumático” que también podemos llamar “hiperrealidad”, incluso, poner a prueba el discurso ideológico de la “ética del bien común”. Hechas estas consideraciones, ¿qué pasaría si este pavor a la ciencia de la manipulación genética que deviene como una experiencia –social- traumática es, precisamente, porque arruina nuestra percepción

socializada de lo que nos enseñaron es La Naturaleza, o lo que es lo mismo; una concepción cargada de un sospechoso origen predefinido?

Y este es el “punto de quiebre” que hay que tomar en cuenta, ¿acaso el *delirante espacio simbólico* de Leff –hiperreal- no revela que el verdadero problema no son tanto los avances tecnológicos y científicos, sino que nuestra *simbolización Perfecta de la Naturaleza* ha sido fracturada, como si se hubiera desintegrado la esencia misma de ella?, de este modo, ¿qué pasaría si consideramos que nuestra “idea pura de la naturaleza” no es sino una “construcción ideológica” para intentar suturar nuestros propios excesos? En otras palabras, ¿qué pasaría si el verdadero problema radica en que fue quebrantada nuestra simbolización cotidiana de la naturaleza y para no confrontarnos directamente con *lo real –el goce, la jouissance-* que se anuncia en la creatividad del sujeto, preferimos insistir en una imagen divina e inmutable de “Ella”? En términos de una concepción imaginaria de la naturaleza, esto nos ubica en una dificultad crucial o, para decirlo con otras palabras; parece que hoy día el uso de la tecnología abandonó “la inocencia de la investigación” sustentada en una curiosidad al estilo Julio Verne, quien “éticamente” dejaba intacto el núcleo duro de la naturaleza y se dedicaba a descubrir las maravillas de nuestro mundo, en cambio, hoy recriminamos los avances científicos que consideramos meras obscenidades en la modificación de la vida, es decir, investigaciones hechas por un grupo de “científicos locos” –por decirlo de alguna manera- al estilo del Dr. Frankenstein.

Con estos cuestionamientos deberíamos asumir, entonces, que “el punto de ruptura” provocado por la tecnología genética significó una herida al *discurso imaginario* que nos enseñó a percibir un *modelo único de naturaleza*, por lo que hay que tener en cuenta que los avances en genética contemporánea vinieron a tirar a pedazos nuestra concepción de que las cosas tenían un origen como tal. Cabe agregar que parece inevitable pensar que el problema se refiere a que hemos perdido la distancia mínima que nos separaba entre *los actos humanos y la*

cosa misma. Más aún, cuando las investigaciones científico-tecnológicas nos colocan frente a *lo real* que fractura nuestros ideales universales destinados al respeto de la naturaleza. Como dice el filósofo esloveno Slavoj Žižek:

El problema no es que una ética universal esté disolviéndose en una multitud de éticas especializadas (bioética, ética comercial, ética médica, y así sucesivamente), sino que las revoluciones científicas queden inmediatamente enfrentadas con los “valores” humanistas y desencadenan protestas como la que sostiene, por ejemplo, que la biogenética amenaza nuestro sentido de la dignidad y la autonomía. La consecuencia principal de las revoluciones biogenéticas actuales es el hecho de que los organismos naturales han pasado a ser objetos susceptibles de manipulación. La naturaleza -humana e inhumana- es “desustancializada”, es despojada de su impenetrable densidad, de eso que Heidegger llamaba “tierra”. El hecho de que la biogenética sea capaz de reducir la psiquis humana a la categoría de objeto de manipulación es una prueba de lo que Heidegger percibía como el “peligro” inherente a la tecnología moderna. Reduciendo a un ser humano a un objeto natural cuyas propiedades son alterables, no perdemos (sólo) humanidad; perdemos la naturaleza misma. (Žižek, Slavoj (2013). “El hombre nuevo” en El psicoanálisis.net. [En línea] disponible en: <http://www.elpsicofanalisis.net/index> [Accesado el día 2 de mayo de 2013])

La paradoja es que nuestra razón hoy día se nos vuelve como *un* exceso salido de nuestra propia naturaleza, ¿se trata, entonces, de una exuberancia, de una desproporción, de una exageración *no-original* del sujeto? Si coincidimos con esto, ¿acaso tendríamos que consentir sin más la idea de un modelo natural único, estático, lineal, ordenado, sin proceso, sin cambio, sin transformación, sin tiempo?, ¿tendríamos que aceptar que en realidad la historia de las “identidades naturales” fue instituida irrevocablemente desde el nacimiento de la vida en la tierra? Lo que es cierto, es que hoy día demandamos “una ética de la naturaleza” bajo una estructura primera de la vida:

En una charla que dio en Marburg en 2001, Jürgen Habermas reiteró sus advertencias contra la manipulación biogenética. En su opinión, las amenazas son dos. Primero, que esa clase de intervenciones borree la línea de demarcación entre lo hecho y lo espontáneo, y por lo tanto afecte el modo en que nos comprendemos a nosotros mismos.

Para un adolescente, enterarse de que sus disposiciones “espontáneas” (es decir, agresivas o pacíficas) son resultado de una intervención externa deliberada en su código genético socavaría sin duda el corazón de su identidad y acabará con la idea de que desarrollamos nuestra moral a través del Bildung: la dolorosa lucha por educar a nuestras disposiciones naturales. En última instancia, la intervención biogenética podría quitarle todo sentido a la idea de educación. En segundo lugar, esas intervenciones darán lugar a relaciones asimétricas entre quienes sean “espontáneamente” humanos y aquellos cuyas características hayan sido manipuladas: algunos individuos serán los “creadores” privilegiados de otros. (Žižek, Slavoj (2013). “El hombre nuevo” en El psicoanálisis.net. [En línea] disponible en: <http://www.elpsicoanalisis.net/index> [Accesado el día 2 de mayo de 2013])

¿Qué hacer entonces?, ¿cómo dar una explicación límite a este concepto de hiperrealidad en Leff, a esta *ética de la racionalidad ambiental* que busca restablecer los ejes y los vínculos equilibrados entre sociedad-naturaleza? Precisamente, examinando su significado en su *dimensión traumática*, en el “punto de ruptura” *del orden simbólico*. Para determinarlo, revisemos qué es lo simbólico dentro de la teoría lacaniana que, a riesgo de que se nos reproche el hecho de que los conceptos difieren en cada uno de estos autores, la justificación está en que en ambos casos lo simbólico apela a la red que estructura la realidad social para los sujetos. De este modo, es necesario recurrir a la forma en que Lacan lee las tres instancias del aparato psíquico de Freud: yo, superyó y ello:

el “yo ideal” define la imagen autoidealizada del sujeto (cómo me gustaría ser, cómo me gustaría que me vieran los demás); el “ideal del yo” es la instancia cuya mirada trato de impresionar con la imagen de mi yo, el gran Otro que me mira y me fuerza a dar lo mejor de mí, el ideal que trato de seguir y de alcanzar; y el superyó es la misma instancia en su aspecto vengativo, sádico y punitivo. El principio estructurante que subyace a estos tres términos es, claramente, la triada lacaniana real-imaginario-simbólico: el yo ideal es imaginario, lo que Lacan denomina el “pequeño otro”, la imagen refleja idealizada de mi yo; el ideal del yo es lo simbólico, el punto de mi identificación simbólica, el punto en el gran Otro desde el que me observo (y juzgo); el superyó es real, la instancia cruel e

insaciable que me bombardea con demandas imposibles y luego se burla de mis vanos intentos de cumplirlas, la instancia ante cuyos ojos soy más culpable cuanto más trato de eliminar mis inclinaciones pecaminosas y satisfacer sus demandas. (Žižek, 2008: 88)

Hechas las consideraciones anteriores, lo que no debemos perder de vista es que Lacan diseña tres dimensiones distintas pero relacionadas entre sí que, a su vez, determinan la arquitectura del sujeto: “el pequeño otro”, “el gran Otro” y *lo real*. El otro -con *minúscula*- está en el campo de lo imaginario, esto es, en el lugar de las ilusiones del “yo”, del individuo que se asume *sin falta*, donde no existe el *sujeto*. En cambio, el Otro -con *mayúscula*- es la estructura simbólica que da al sujeto un lugar en la red de relaciones intersubjetivas –por ejemplo, la cultura que dirige “los actos” del sujeto-, lo que significa que trasciende la dimensión ilusoria de la unidad hasta instalar al sujeto en un vínculo con un “otro”, en efecto, con el espacio social. Por su parte, *lo real* es lo que escapa al orden simbólico del Otro, son las *pulsiones de muerte* que exceden “el principio de placer” regulado por la cultura, es *el resto* que está en el lugar de la *jouissance*. Sin embargo, por ahora concluyamos que el Otro, *el orden simbólico*:

actúa como parámetro respecto del que puedo medirme. Por eso el gran Otro puede personificarse o reificarse en un simple agente: el “Dios” que vigila desde el más allá, a mí y a cualquier persona existente, o la causa que me compromete (Libertad, Comunismo, Nación), por la que estoy dispuesto a dar la vida. Mientras hablo, nunca soy un “pequeño otro” (individual) que interactúa con otros “pequeños otros”: el gran Otro siempre está ahí. (Žižek 2008, pag.19)

En este entendido, si regresamos a la tesis del *retorno al orden simbólico* de Leff, éstas consideraciones de la teoría lacaniana ponen de manifiesto que dicha propuesta apela a un llamado del Otro (Ético) “que de vuelta”, “que regrese”, “que retome” o “que remonte” los universales ideológicos de “las causas justas” con referencia a la *apropiación y simbolización* de la Naturaleza, ya que es evidente que para este pensador la dimensión simbólica de nuestros días está *desquiciada*:

Con el advenimiento de la modernidad y de la racionalidad del Iluminismo, la naturaleza no sólo se ha fracturado y fragmentado. Más simple y llanamente, ha fracasado. Sin un orden ontológico que contenga al ser, sin un cosmos ordenador del mundo, sin una naturaleza capaz de ofrecer referentes ciertos al conocimiento, leyes traducibles en normas de vida y sentidos existenciales, el orden simbólico se ha dislocado, ha caído en el delirio. (Leff, 2004: 88)

Y, no obstante, ¿qué pasaría si incluimos en el debate la noción lacaniana de *la falta en el Otro*, es decir, *la fisura en el orden simbólico, la falla, el corto circuito* de la realidad? La finalidad de esto es examinar los límites establecidos al supuesto teórico del *retorno al orden de lo simbólico*. Esto resulta paradójico si tomamos en cuenta que en la teoría lacaniana lo simbólico es también un NO-TODO. Y es aquí donde tendríamos que leer esta otra versión del sujeto en el Otro:

Este segundo significado nos ubica en el corazón mismo del problema lacaniano: concierne a la relación entre la identificación simbólica y lo restante, el residuo, el objeto-excremento que escapa a la misma...Lacan, en sus Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, denomina la “separación”, a saber, la separación entre I y a, entre el Ideal del Yo, la identificación simbólica del sujeto, y el objeto: el distanciamiento, la segregación del objeto del orden simbólico. (Žižek, 2004: 16)

Ya tenemos la clave para identificar el *carácter inestable* del orden simbólico: la contraposición *alineación/separación* que se producen cuando lo simbólico no es lo que creemos, cuando interviene en el Otro un “núcleo obsceno” que no se puede integrar a la totalidad de su lógica positiva, en cambio, este “resto” se nos aparece como *los excesos de la jouissance*. De este modo, el gran Otro se viene abajo:

A pesar de su poder fundador, el gran Otro es frágil, insustancial, propiamente virtual, en el sentido de que tiene las características de una presuposición subjetiva. Existe solo en la medida en que los sujetos actúan como si existiera. Su estatuto es similar al de la causa ideológica como el comunismo o la nación: se trata de la sustancia de los individuos que se reconocen en él, la base de toda su existencia, el punto de referencia

que proporciona el horizonte último de sentido, algo por el que estos individuos están dispuestos a dar su vida, aun cuando lo único que realmente existe sean estos individuos y su actividad, de modo que esta sustancia es verdadera sólo porque los individuos creen en ella y actúan en consecuencia. (Žižek, 2008: 20)

Con base a esto último podemos dar ahora otro tipo de lectura al concepto de hiperrealidad de Leff, en el entendido de que la simulación de *la hiperrealidad* en “la vida posmoderna” no es que exceda la significación de “la cosa” originando una suerte de hipersimbolización de “lo real” -despojándolo de su verdadera identidad-, sino que el concepto de lo “HIPER” funciona como el significante que está en el lugar de la representación de *la jouissance*: un *resto* que escapa al discurso del Otro Ético. Por lo tanto, el problema no es *el retorno al orden simbólico* sustentado en un principio regulatorio de los avances científico-tecnológicos bajo la conciencia del bien y del mal, el problema a enfrentar es: ¿cómo leer esta “pulsión epistémica” que sale de nuestra razón y nos confronta con *lo real*? Y es que ya lo hemos venido problematizando, ¿cómo tratar ese núcleo traumático de *lo real* que se repite y perturba nuestra identificación imaginaria y simbólica de la Naturaleza? En otras palabras, ¿tendríamos que decir junto a Enrique Leff que en la era de la hiperrealidad los sistemas de significados dejaron a la deriva las relaciones entre las cosas y sus representaciones dando lugar al gran escenario de *hipersimulaciones*, de los fingimientos, de las falsedades, de los dobleces?, si es así, entonces; ¿tendríamos que admitir que la ciencia de la clonación es una pecaminosa copia orgánica con la finalidad de reproducir a granel, incluso, el gen humano?, así mismo, ¿deberíamos asumir como una hiperrealidad el intento de recrear el big-bang a cargo del Gran Colisionador de Adrones, una supermáquina de 27 kilómetros de circunferencia para hacer chocar partículas subatómicas de neutrones y protones con el objetivo de recrear el origen del universo? Si seguimos la lógica de la razón ambiental, entonces, tendríamos que decir que, efectivamente, clonar y hacer colisionar átomos para intentar conocer el secreto

del universo es un *simulacro hiperreal* que nos ha despojado de cualquier referente de la realidad.

Pero la reflexión moral de la *racionalidad ambiental* contra el *gen modificado* sólo alcanza a expresar la esfera imaginaria -del bien y del mal- con la naturaleza, y es que, se puede argumentar que hoy día hemos puesto en entredicho los riesgos de ingerir los “Franken-food” de los transgénicos, pero esto no logra explicar la lógica de la satisfacción de goce que se articula en las relaciones sociedad-naturaleza. Por tal motivo, toda la percepción del problema cambia cuando nos proponemos explicar que *la pulsión de conocimiento en el sujeto no es un problema de conducta, sino de deseo*. Así pues, no hay retorno al “orden simbólico perfecto” sino deseos y ausencias en el Otro. De este modo, cuando preguntemos: ¿cómo vemos las catástrofes naturales?, hay que cambiar el enunciado por: ¿cómo nos han enseñado a desearlas? A causa de esto no se trata de decir: ¡mejor ya no lo vamos a hacer! sino ¿cómo está articulado nuestro deseo cuando buscamos “eso de las relaciones sociedad-naturaleza”: *la jouissance*?

En este sentido, al igual que el señor Burns la lección de la modificación genética nos muestra que actualmente las contradicciones entre sociedad y naturaleza tienen que ser resimbolizadas a cuenta de la misma economía política capitalista. Esto quiere decir que se trata de regular *la jouissance* mediante una administración política del deseo. ¿Cómo se logra tal hazaña? La respuesta del lacanismo sostiene que es mediante la lógica del fantasma, es decir, en este caso, con el uso del fantasma de la publicidad, un equivalente de la puesta en escena del imaginario social, donde el parámetro se da en función de los vínculos entre prácticas sociales y sus interacciones con el mundo de la significación, es lo que a continuación vamos a discutir.

3.3. Ética de la redención ecológica o la acción social como goce.

La función imaginaria del consumo: el point de capiton

El objetivo del punto anterior consistió en exponer que en nuestros mundos contemporáneos existe una dimensión simbólica más o menos general que nos enseña a desear nuestras relaciones con la naturaleza, es decir, a percibirla y a apropiárnosla de determinada forma. En este contexto, cuando hicimos coincidir el “pez mutante de tres ojos” con el problema de “la manipulación genética” fue para hacer visible el hecho de que en gran parte del imaginario social se percibe como una detestable práctica científica de la cual nos hemos de deshacer lo más rápido posible. Por tal motivo, en el contenido del siguiente punto vamos a discutir la contraparte al “trauma de los avances en estudios de genética”, es decir ¿cómo es que mediante “un discurso Amo” se nos enseña a pensar un significado hegemónico de la naturaleza y, de este modo, apropiárnosla de ella? La idea tras esto, radica en conocer algunos ejemplos del discurso oficial que aquí llamamos *el marketing de la naturaleza* en tanto que está en el lugar de dicho discurso Amo.

En este entendido, no hemos de pasar por alto que lo que Yannis Stavrakakis (2010) llama el *fantasma de la publicidad*, cuya función es la propagación de mensajes –lingüísticos y no lingüísticos- con el objetivo de persuadir el consumo de mercancías como parte de supuestas necesidades en la experiencia del sujeto. Sin embargo, Stavrakakis analiza la eficacia de la publicidad no tanto bajo el discurso racional de la manipulación ideológica, sino bajo la administración política de los deseos para el consumo de mercancías.

Es así que Stavrakakis sugiere que si hemos de iniciar un análisis sobre los procedimientos contemporáneos del mundo del marketing, hemos de cambiar nuestra manera de percibir el problema, es decir, la eficacia de la venta de mercancías deviene del manejo de los fantasmas publicitarios que insinúan en su narrativa la promesa por recuperar un goce mítico perdido –la *jouissance*-. Dicho en sus propias palabras:

Si el consumismo ha triunfado, es porque ha logrado registrar y reconfigurar la lógica del deseo mediante los efectos fantasmáticos de la publicidad y las vivencias de la jouissance parcial, y ninguna crítica resultará eficaz si no reconoce este hecho y formula una administración alternativa del goce. (Stavrakakis, 2010: 265)

Por consiguiente, al hablar del consumo de la naturaleza no hay que perder de vista que en la experiencia cotidiana del sujeto está en juego un manejo ideológico de sus emociones –pues hay que enseñarle a desear- correlacionadas con el mundo de la significación y sus prácticas sociales, sin embargo, siempre en función de *obtener la jouissance perdida*. Para ampliar esta idea cabe agregar los cuestionamientos que hace Stavrakakis como parte de su análisis:

¿Acaso el goce, ya sea como significante, como imagen o como subtexto, no está siempre en el centro de la promesa que estimula el deseo del consumidor y reproduce la cultura de consumo? ¿No es el goce real lo que esperamos de los actos de consumo? En los tiempos que corren sólo entra en juego la naturaleza particular de este goce; por ejemplo, cuando algún fabricante de automóviles promete un excedente –cierto plus de jouir- de “goce avanzando” en contraste con el supuesto goce de término medio que ofrecen otros automóviles, o cuando un fabricante de cigarrillos articula el anuncio de su nueva marca en torno a la promesa de un “goce limpio”, en contraposición al supuesto goce impuro que ofrece la competencia. ¿Y no exhibe ese goce todas las características paradójicas de la jouissance lacaniana? (Stavrakakis, 2010: 261)

¿Cómo captar, pues, “esta promesa que estimula el deseo del consumidor”? En la página electrónica de Starbucks hay un espacio dedicado al tema de la “Responsabilidad social” dividido en tres apartados: 1) “Comercio Justo”, 2) “Comunidad y causas” y, 3) “Misión Ambiental. De este último, se concluye lo que podríamos llamar su “posición ética”.

Siempre hemos creído en comprar y servir el mejor café posible...Además, nuestra meta es que todo nuestro café se cultive conforme a los máximos niveles de calidad, aplicando prácticas de comercio ético y cultivo responsable.

Consideramos que esto ayuda a elaborar una taza de café mejor que, además, contribuye a mejorar el futuro de los agricultores, así como a generar un clima más estable para el

planeta. (Starbucks México (2013) *Abastecimiento Ético* [En línea] disponible en: <http://www.starbucks.es/responsibility/sourcing> [Consultado en día 19 de mayo de 2013])

De este modo, al envolver el consumo en un discurso de las “causas justas”, por ejemplo; en pro de la naturaleza y de la alteridad, ¿acaso no se nos persuade a dirigir nuestros mejores deseos con el medio ambiente bajo el entendimiento de un bienestar social?

Visto de este modo, el problema no es que el “Universo de Starbucks” se presente como la imagen idealizada de un “café ecológico en defensa de las causas justas”, sino que en lo general, el capitalismo contemporáneo ha logrado confeccionar una “visión ética” que incluye el campo de las emociones del sujeto, toda vez que pone en el lugar de un *objeto de goce* “el consumo justo de la naturaleza”. En otras palabras, nuestra economía política contemporánea ha logrado incluir un discurso que interpele las emociones intersubjetivas a través de lo que aquí llamamos una “ética de la redención ecológica”.

Yannis Stavrakakis da cuenta de esto a través de su análisis que gira en torno a la dinámica afectiva en la publicidad, donde observa claramente que se juega la promesa imaginaria de “recuperar lo perdido”, que en este caso podemos decir: “el equilibrio perdido de la naturaleza”.

Ahora bien, aquí debemos recuperar la tesis lacaniana de que el sujeto desea en relación al Otro. Esto significa que desde que el sujeto entra en el lenguaje de lo simbólico, éste desea lo socialmente experimentado, es decir, lo que le hace *falta* al mundo social, “al Otro”. En este sentido, la demanda de lo simbólico modifica la idea de que los sujetos se manejan a si mismos por meras necesidades biológicas, por el contrario, para la teoría lacaniana las necesidades están entretejidas con *la lógica del fantasma*, ¿cómo es esto? Dylan Evans (2007) hace un análisis comparativo entre Freud y Lacan sobre el significado de dicho concepto, en el entendido de que el fantasma es ni más ni menos que la construcción discursiva de la realidad que externaliza y sostiene la vida de un

deseo inconsciente –según Freud- y, al mismo tiempo, funciona como un mecanismo de defensa -según Lacan-, ¿pero de qué se protege?, de *la falta en el Otro*. Veamos en qué consiste el trabajo del fantasma:

Si bien Lacan acepta las formulaciones de Freud sobre la importancia del fantasma y acerca de su cualidad visual como guión que escenifica el deseo, él pone énfasis en la función protectora. Compara la ESCENA fantasmaticada con la imagen detenida sobre una pantalla cinematográfica: así como es posible detener la película en un cierto punto para evitar una escena traumática que viene a continuación, también la escena fantasmaticada es una defensa que vela la castración. El fantasma se caracteriza entonces por una cualidad fija e inmóvil. (Evans, 2007: 90)

Con las consideraciones anteriores, debemos reiterar que “el trabajo del fantasma es doble”: por un lado, está en el lugar de un “deseo representado”, digamos; a causa de una “positivación imaginaria” del mismo y, de otro, funciona como el “ocultamiento de un trauma”, dado que es inmanente al guión discursivo de la realidad. Para asirnos una idea más cercana a los problemas de las relaciones sociedad-naturaleza -según esta lógica del fantasma-, podemos retomar aquellos filmes obsesionados por representarnos catástrofes naturales, en efecto, Hollywood nos da la respuesta: “Pico de Dante”, “El día después de mañana” o “Armagedón” -por mencionar solo algunos-.

Este último film, por ejemplo; pone en escena la aventura épica de un desastroso pero patriótico equipo estadounidense de astronautas amateur que “nos hacen el favor” de viajar miles de kilómetros para hacer explotar un enorme cometa en el espacio exterior para continuar con la historia de la vida terrestre. En este contexto, ¿no se demuestra que la realidad social está sostenida por una fantasía ideológica que funciona como la *presencia positiva de un deseo* a realizar? Según el film, se trata de salvarnos de la destrucción del planeta. Pero al mismo tiempo, el fantasma ideológico emerge para *protegernos* de un núcleo *traumático* que nos pone de frente con la verdad de nuestro deseo, es decir, ¿acaso no es más fácil construir un “enemigo externo” –como el cometa de Armagedón- que asumir la vía

real de una destrucción masiva perpetrada por los mismos humanos –una guerra nuclear entre naciones-?

Recientemente, *Earth Hour -La Hora del Planeta-* realizó su edición de 2013 con una nueva invitación para un apagón eléctrico a nivel mundial durante aproximadamente una hora, siendo la embajadora del evento internacional Jessica Alba. Bajo la aceptación de este evento, la narrativa consistió en conducir las conciencias de los individuos no sólo para ahorrar dichos energéticos sino para cambiar nuestros deseos con la naturaleza. Uno de los slogans explica dicha intención: *I will if you will* -Lo haré si tú lo haces-. Con ello no sólo se enriquece el mensaje de la fantasía ideológica, sino que también se establece la entrada al universo simbólico de un *significante central*, es decir, podemos dar un paso en el análisis del fantasma de la publicidad y ubicarnos en la noción lacaniana del *point de capiton*, algo así como un “nudo de amarre ilusorio” que:

funciona como categoría central en la teoría del discurso, concebida para explicar de qué manera el significado logra una fijación (parcial) sin la cual el discurso social y político se desintegraría indefectiblemente... (Stavrakakis, 2010: 87)

Se empieza a vislumbrar de esta forma una posible respuesta al secreto y la eficacia de la fantasía ideológica en torno al deseo inconsciente del sujeto o, para decirlo como Žižek:

¿Qué es lo que crea y sostiene la identidad de un terreno ideológico determinado más allá de todas las variaciones posibles de su contenido explícito?...el cúmulo de “significantes flotantes” de elementos protoideológicos, se estructura en un campo unificado mediante la intervención de un determinado “punto nodal” (el point de capiton lacaniano) que los “acolcha”, detiene su deslizamiento y fija su significado. (Žižek, 2007: 125)

Es preciso tener en cuenta que en las relaciones sociedad-naturaleza la ideología contiene infinidad de “significantes sin amarrar”, por lo cual la síntesis hecha por el *point de capiton* permite generar una cierta identidad cerrada y que, en última instancia, determina nuestra percepción de la realidad en lo general. Una distancia muy corta nos hace pensar esto último, precisamente, porque si lo colocamos en

relación del discurso de la *ética de la redención ecológica*, ¿acaso no podemos decir que también se trata de un “significante para anudar deseos”?

Sobre la base de estas consideraciones, es que hoy día las grandes empresas productoras de alimentos, partidos políticos de centro, derecha e izquierda, han logrado confeccionar un discurso ideológico de “las causas justas” incorporando no únicamente los “buenos tratos” hacia la naturaleza, sino hacia las culturas autónomas y toda esta línea de peticiones de las que hoy se viene hablando. Por lo tanto, cuando se nos interpela a través del ecologismo, deberíamos decir que:

su conexión con otros elementos ideológicos no está determinada de antemano; se puede ser un ecologista de orientación estatal (si se cree que la intervención de un Estado fuerte puede salvarnos de la catástrofe), un ecologista socialista (si se localiza la fuente de la despiadada explotación de la naturaleza en el sistema capitalista), un ecologista conservador (si se predica que el hombre se ha de volver a arraigar a fondo en su suelo natal) (Žižek, 2007: 125)

Para poner otro ejemplo pensemos que a la cabeza de estos “buenos deseos” está Televisa y Tv Azteca con el proyecto “Iniciativa México”. Una que corresponde más a la estructura de un “Reality Show” donde se trata de impulsar proyectos de “beneficio comunitario”, presuntamente, con el objetivo de reivindicar nuestra percepción de la naturaleza, de nuestra economía, de nuestra cultura, de nuestra sociedad.

El asunto es que bajo estos supuestos Iniciativa México se propone como el deseo de un comportamiento empresarial cargado de “valores humanos”. De igual forma, aquí el problema no radica en que gobiernos o instituciones educativas –UNAM, IPN- hagan el papel de socios de Iniciativa México, sino que hoy día se nos empuje a crear proyectos desde las bases sociales, claro está, en nombre de las mismas “causas éticas”. Esta situación de la ideología en la naturaleza nos debe enseñar que:

Cualquier universalidad que pretenda ser hegemónica debe incorporar al menos dos componentes específicos: el contenido popular auténtico y la deformación que del mismo producen las relaciones de dominación y explotación. (Žižek, 2008: 19)

De este modo, lo que está en juego es *el deseo popular* por recuperar el equilibrio perdido de la naturaleza así como *la distorsión* que presupone el lenguaje empresarial. Sobresale de este modo el hecho que explica por qué actualmente una posición ética puede llegar a funcionar más como una ideología hegemónica. Si no es así, entonces; ¿por qué hoy día los análisis mercadológicos concluyen que para mejorar la producción y consumo de mercancías es necesario incluir el manejo ideológico de los deseos?

El asunto es que aunque podemos aceptar que hoy día vivimos desastres naturales -que verdaderamente existen-, el problema está en la mistificación que hacemos de ellos. En este entendido, al ideologizar la naturaleza desde las necesidades del capitalismo contemporáneo se busca tocar por lo menos dos rasgos: uno político-ideológico y otro de aspiraciones sociales -presuntamente, sin intenciones políticas y, por lo tanto, como formas no-ideológicas-. Formulado de esta manera, las premisas son las siguientes:

- 1) *La lucha por la hegemonía ideológico-política es, por tanto, siempre una lucha por la apropiación de aquellos conceptos que son vividos “espontáneamente” como “apolíticos”, porque trascienden los confines de la política. (Žižek, 2008: 15)*
- 2) *la plenitud de la sociedad- será hegemonizada por aquel significado específico que proporcione mayor y más certera “legibilidad” a la hora de entender la experiencia cotidiana, es decir, el significado que permita a los individuos plasmar en un discurso coherente sus propias experiencias de vida. (Žižek, 2008: 17)*

Dadas las condiciones citadas, hemos de recordar que no hay deseos producidos por el propio sujeto, sino que deseamos en función del orden social que nos provee de “aspiraciones” -como los de libertad de prensa y expresión, igualdad de género, derecho a la educación, al trabajo, a la religión, al cuidado de la naturaleza, etcétera-, siendo en este caso, *las causas justas* donde están jugadas

nuestras emociones inconscientes. En consecuencia, hay que entender el triunfo del Marketing de la naturaleza mediante dos rasgos:

1. Si hoy día éste ha salido victorioso es porque consiguió reconocer la ganancia que emerge de la administración política de los deseos mediante el fantasma de la publicidad. La prueba está en que no sólo están interesados en el consumo de la naturaleza empresas privadas productoras de alimentos sino también partidos políticos de izquierda, centro y derecha.
2. Esta formulación de la mercadotecnia enfoca sus mensajes no sólo a nivel abstracto sino para que sean meras vivencias de *jouissance*, es decir; insinúa al sujeto la posibilidad de recuperar un objeto –mítico- perdido de goce.

Y, no obstante, aún podemos dar un paso más para analizar la lógica del fantasma de la publicidad sobre los deseos inconscientes, pero en este caso, vamos a discutir cómo es que los medios de comunicación masiva tienen la capacidad de construir la figura de un “enemigo a vencer”, por ejemplo, sobre aquellos grupos o culturas que defienden sus territorios de la implementación de ciertos megaproyectos que amenazan con aniquilar sus contextos naturales. En otras palabras, trataremos de ejemplificar cómo es posible dirigir nuestras emociones – de repudio- hacia el otro. Con esto, evidentemente, el discurso Amo –del *marketing de la naturaleza*-, busca controlar la percepción social de los problemas que emergen en las relaciones sociedad-naturaleza.

3.4. La defensa de la tierra en la era de la información.

La carrera ideológica y el encuentro con *lo real*: de macheteros, prensa y violencia de Estado.

¿Lo imaginario funciona únicamente como una defensa de *lo real*?, ¿como su ocultamiento, su desaparición?, ¿y qué pasaría si también funciona como la puesta en escena de esa misma *dimensión traumática*, es decir; como *la pantalla* que recrea la *terrorífica herida* que nos lastima? Si es así, entonces, ¿cómo podemos entender esta otra posibilidad de la dimensión imaginaria del *trauma*

para explicar nuestras relaciones con la naturaleza? y, es que; ¿acaso las formas hegemónicas de la ideología capitalista no apelan a las imágenes de las “catástrofes”, “desequilibrios” o “crisis eco-sociales” con el objetivo de reproducir el mercado mundial?

Este manejo ideológico del capitalismo actual se inserta en una nueva narrativa imaginaria que podemos descifrar a partir del pasaje de *la tragedia a la farsa*. Se abre de este modo, la posibilidad de un manejo ideológico de la experiencia social de *la desdicha* y la administración política de las mentiras. En referencia a esta clasificación, Slavoj Žižek observa que lo que hace la hegemonía ideológica es contribuir al curso de la socialización de una tragedia, para después, moverse en un falso escenario para representar sus intereses, por ejemplo, el miedo provocado por las acciones terroristas que impactan directamente al imaginario social, por lo que “la repetición a modo de farsa puede ser más terrorífica que la tragedia original.” (Žižek, 2011: 10).

Ello repercute de una manera inmediata en nuestra percepción de la realidad cotidiana, dando paso a las llamadas *crisis como terapias de choque* o, como dice Naomi Klein, a *la doctrina del shock*. En este punto, lo que no hay que dejar de lado es la función ideológica de la “narrativa del miedo”, con el objetivo de recrear un núcleo traumático que se desplaza en el mismo imaginario social. A partir de esto se va a establecer una administración meramente política sobre cómo debemos percibir “las crisis” ante nuestros ojos.

Un ejemplo de este tipo lo representan las recientes invasiones de los Estados Unidos de Norte América a los países de Afganistán e Irak, o lo que es lo mismo, ¿acaso no fue suficiente con que el entonces presidente George W. Bush desplegara una campaña contra el llamado “eje del mal” después de los atentados del 11 de septiembre de 2001 quien respaldado por su “fe en Dios” tomó decisiones políticas para destruir ambos países y apropiarse de sus recursos naturales, claro está, una vez que nos “saturaron” de una experiencia del *shock*? Esto nos lleva a la tesis central de Klein:

“El ejemplo más claro fue el *shock* del 11 de septiembre, día en el cual para millones de personas el «mundo que les era familiar» estalló en mil pedazos, y dio paso a un período de profunda desorientación y regresión que la administración Bush supo explotar con pericia...Un nuevo ejército de especialistas se materializó rápidamente para escribir nuevas y hermosas palabras sobre el tapiz receptivo de nuestra conciencia postraumática: «choque de civilizaciones», grabaron. «Eje del mal», «fascismo islámico», «seguridad nacional». Con el mundo preocupado y absorto por las nuevas y mortíferas guerras culturales, la administración Bush pudo lograr lo que antes del 11 de septiembre apenas había soñado: librar guerras privadas en el extranjero y construir un conglomerado empresarial de seguridad en territorio estadounidense.” (Klein, 2008: 23)

Evidentemente, el interés inmediato de todo esto es la apropiación de las riquezas que se encuentran en el “territorio del otro”, pero lo que llama la atención es el manejo ideológico de *la terapia de choque* no sólo para imaginarnos la magnitud de “la presunta tragedia”, sino para hacerla parte de nuestra experiencia sensible. El secreto, por lo tanto, está en que las referencias a la *tragedia* pueden ser internalizadas en la red de relaciones intersubjetivas y vivirse como verdaderas a partir de nuestros deseos inconscientes.

En este entendido, *la farsa* es hablada a través del campo de las emociones que se desplazan en la red de relaciones intersubjetivas, siendo, de este modo el principio motor de un proyecto ideológico perverso que busca enseñarnos a desear, por ejemplo, el exterminio del otro. Para captar esta idea, vale pensar en el contenido de la *programación mediática* estadounidense al referirse al “maléfico musulmán terrorista”, es decir; ¿no fue así como E.U.A. controló la información real de lo que sucedió en Afganistán e Irak? Con esto, impulsó *el consumo depredador de la naturaleza* –el petróleo de ambos pueblos- a partir de la construcción del *enemigo fundamentalista*.

Para ilustrar esto último en el caso de nuestro país es suficiente con retomar el discurso mediático sobre el “vandalismo social” como lo fue el caso de los llamados “macheteros de San Salvador Atenco”. Aquí, el terrorismo de Estado se

vio en la urgente necesidad de legitimar y justificar las atrocidades que hizo del poblado. En efecto, un hecho claro y evidente fue que en el sangriento mayo de 2006 los medios de comunicación masiva intervinieron para tratar de dirigir la percepción social del problema cuando acusaron de extremistas revoltosos a los pobladores que en ese momento defendían sus tierras del expolio.

Resulta oportuno, entonces, recordar el uso de la narrativa mediática que TV azteca hizo cuando imploró al *gobierno mexicano* la terminante entrada de la policía federal para *restablecer* el “Estado de Derecho”. Durante la transmisión del noticiero Hechos Azteca conducido por Javier Alatorre, un corresponsal de la televisora del Ajusco sentenciaba los acontecimientos con la típica voz de una *nota roja*:

“¡Ocho de la mañana: los floricultores se resguardan en una casa y son sitiados por agentes de seguridad pública!”, “¡ocho y diez de la mañana: integrantes del Frente de los Pueblos en defensa de la Tierra de Atenco, bloquean la carretera Texcoco-Lechería”, “empiezan a tomar rehenes”, “ocho y media de la mañana, los comerciantes aseguran que prefieren morir antes de entregarse a las fuerzas del orden”. “Alrededor del medio día, el gobernador del Estado de México Enrique Peña Nieto, asegura que se mantendrá el Estado de Derecho”, “tres de la tarde: policías del Estado de México realizan operativos para retirar el bloqueo de la Texcoco-Lechería”... (“¿Qué pasó en San Salvador Atenco, Estado de México cuando estaba EPN?” (2012) en *YouTube* [En línea] disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=XOVt16pIlnk> [Consultado el día 8 de Enero de 2013])

Más tarde, es Jorge Zarza junto con Gloria Pérez Jácome -en *Hechos Meridiano*- quienes repetían la misma propaganda amarillista de Alatorre. En un escandaloso e irritante parloteo exigen la entrada del ejército mexicano para “restablecer el orden”. Naturalmente, la producción del noticiero decide transmitir en vivo la batalla campal donde un grupo de atequenses corre tras los elementos armados de la policía. Es así que Zarza se indigna y lanza su arenga:

“¡Es una vergüenza lo que estamos viendo en la televisión, yo no sé qué espera el gobierno para dar una orden más fuerte, más eficaz, más precisa para acabar con estos hombres que están atacando a la policía. Está quedando en vergüenza, está quedando

en entredicho la autoridad tanto del Estado de México como del gobierno... ¿han podido captar algún mensaje de ayuda hacia el ejército mexicano?” (“¿Qué pasó en San Salvador Atenco, Estado de México cuando estaba EPN?” (2012) en *YouTube* [En línea] disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=XOVt16pllnk> [Consultado el día 8 de enero de 2013])

En las observaciones de estas consideraciones, no olvidemos que después de haber sembrado la ira en Atenco, después de haber violentado física y psicológicamente a los habitantes del pueblo, después de haber maltratado su honor y dignidad, el trabajo ideológico de los medios de comunicación masiva se concentró en salvar las miserables acciones de las fuerzas policiales, o lo que es lo mismo, a esos personajes de la justicia que propiciaron golpizas, violaciones y muerte de uno de los habitantes que se defendían de dichas brutalidades. En cambio, el cuerpo represor de federales fue puesto en el lugar de “la víctima”, mientras que a los manifestantes los criminalizaron como enfermos fundamentalistas y rebeldes del orden social. De esto se desprende un cuestionamiento central: ¿cómo es que el Estado logra mantener los estereotipos, lemas, frases y clichés maniqueos sobre la figura del machetero? Es decir, el problema está en determinar: ¿qué es lo que está jugado en la propaganda para designar al enemigo?, ¿cómo hace para socializar “el trauma de su presencia”?

Una posible explicación está en la lógica de lo que Žižek desarrolla en *El Acoso de las Fantasías*, donde intenta esclarecer “cómo se relaciona la fantasía con los antagonismos inherentes a la edificación ideológica.” (Žižek, 2011: 11). Al respecto, su tesis central consiste en demostrar que a diferencia de la concepción tradicional de la fantasía, cuyo objetivo sería el de ocultar los síntomas traumáticos del campo de lo social, desde el psicoanálisis lacaniano, la fantasía funciona antes bien, para reproducir el trauma que paraliza al sujeto. Esta situación denota una clara asociación entre el ocultamiento y el descubrimiento de *lo real* de un deseo.

Nótese que en el caso de Atenco los medios de comunicación nunca preguntaron sobre el origen del conflicto, ¿por qué se dio esa confrontación violenta entre

habitantes y la policía del Estado de México? En cambio, apuntaron directamente al imaginario social para aterrorizar a los televidentes mediante un: ¡ATENCO, OTRA VEZ! No es raro, por lo tanto, que la producción del noticiero de Alatorre confeccionara un discurso para persuadir al pueblo a un estallido de ira, suplicando la “mano dura” del gobierno para restablecer el orden social. La clave está en la fantasía y el trauma de *lo real*. Precisamente porque “la fantasía oculta este horror, pero al mismo tiempo recrea aquello que pretende ocultar, el punto de referencia “reprimido.” (Žižek, 2011: 15)

El principal poder de la fantasía, entonces, está en la forma de materializar los deseos en la realidad que el sujeto vive. Esto crea en él diversas posibilidades de interpretar su cotidianidad. Así mismo, la fantasía proporciona el *objeto causa de deseo* articulado en la intersubjetividad del espacio. Con esto, la fantasía constituye y provee de la narrativa necesaria para la construcción social del mundo. Contemplada en esta perspectiva, deberíamos aceptar que este fenómeno de la construcción simbólica del enemigo es un fenómeno general en el capitalismo contemporáneo. Así pues, ¿qué no el 11 de septiembre inauguró una nueva forma de entender el mercado a nivel global mediante el uso del *acoso de nuestras fantasías*, específicamente, con la intrusión de la figura traumática de un inhumano musulmán? Y, por nuestra parte, ¿qué no son los macheteros de San Salvador Atenco los catalogados como los terroristas fundamentalistas de nuestro México? Tan pronto se nos aparecen ya estamos dispuestos a aniquilarlos. En cambio, en lo que toca al sistema de producción de capital ésta es la fórmula perfecta para su reproducción. Como dice Žižek:

uno debe arriesgar la tesis de que, lejos de sacudir a los Estados Unidos de su sueño ideológico, el 9/11 fue usado como un sedante que permite a la ideología hegemónica “renormalizarse” a sí misma. El período posterior a la Guerra de Vietnam fue un largo trauma para la ideología hegemónica que tenía que defenderse contra las dudas y críticas, los gusanos estaban continuamente royendo el trabajo y simplemente no podían suprimirse, cada “retorno a la inocencia” era inmediatamente experimentado como una imitación... hasta el 9/11, cuando los Estados Unidos fueron una víctima y así pudieron

reafirmar la inocencia de su misión. Lejos de despertarnos, el 9/11 sirvió para ponernos a dormir de nuevo, para continuar nuestro sueño después de la pesadilla de las décadas pasadas. (Žižek, Slavoj (2003) “Catástrofe real e imaginaria” en *Žižek en Español* [En línea] disponible en: <http://www.geocities.ws/zizekencastellano/artCatastrofe.html> [consultado el día 4 de junio de 2013])

Y en el caso de los macheteros de Atenco no hemos de pasar por alto que el fantasma de la publicidad también fue usado como un sedante que le permitió a la ideología hegemónica de nuestro país justificar sus obscenos intentos de apropiarse de los recursos naturales del “otro”. Sin duda, este intento de liquidación de los atenquenses no es sino *la jouissance* en su más pura negatividad del deseo de gozar a partir del sufrimiento del otro, en suma, es *lo real* que emerge en las relaciones sociedad-naturaleza.

Consideraciones finales (III).

El marketing de la naturaleza, *la jouissance* como consumo y los modos de dominación social.

Hemos transitado en tres niveles para comprender cómo es que hoy día los desequilibrios entre sociedad y naturaleza son utilizados políticamente por el capitalismo para su misma *autorreproducción*, precisamente, a través de un proyecto de resimbolización respecto a cualquier “núcleo traumático” que supuestamente amenaza con destruir el mundo social de los sujetos. Los pasos a seguir fueron los siguientes:

- 1) Comenzamos con el problema de la manipulación genética a partir de los constructos morales que hoy definen nuestro entendimiento de la naturaleza. De este modo, sostenemos que el ideal de una concepción predefinida de la naturaleza no es sino el montaje -el aparataje- de toda una estructura –ficción- simbólica para hacernos reinterpretar este exceso *salido*

de nuestra razón, como el “pez mutante” que tiró a pedazos el “paraíso preedípico” de Springfield. De este modo, pusimos frente a frente dos posibilidades de comprender este fenómeno: el concepto de *hiperrealidad* de Lef contra *la falta en el Otro* de Lacan, concluyendo, que más bien lo *Hiper* es un rasgo que corresponde a lo Real, la prueba de que *el orden simbólico* siempre está fisurado, lo que significa que ningún sistema semiótico está totalmente cerrado. En este contexto, ¿qué pasaría si entendemos que este Ideal de la Naturaleza ha prefijado en el marco de la experiencia de la modernidad nuestros “actos” a partir de ideales inamovibles para con la naturaleza?, ¿qué sucedería si, incluso, esta mirada que corresponde más a un *discurso* que propone un *Ideal Equilibrado de la Naturaleza* termina legitimando la reproducción instrumental de la misma?

- 2)) El siguiente paso consistió en el análisis sobre cómo es que hoy día los grupos de poder hegemónicos quieren que entendamos *la naturaleza y nuestras relaciones con el otro*, trabajamos el consumo imaginario de la naturaleza. Con esto buscamos llamar la atención respecto a lo que aquí nombramos una “ética de la redención ecológica”. Formulado de esta manera, quisimos explicar que la publicidad trabaja directamente con el campo de las emociones del sujeto, siendo el fantasma de la publicidad la dimensión encargada de materializar nuestros deseos como parte de la construcción social de la realidad. Las aportaciones de lo discutido asienten la tesis psicoanalítica de que las relaciones entre publicidad y consumo son en realidad una de las fórmulas contemporáneas para entender que nuestra economía política es construida libidinalmente, o lo que es lo mismo, donde la *jouissance* es administrada políticamente para que el sujeto goce como el Otro quiere que lo haga.

- 3) Finalmente, con el último punto indicamos que tras el problema imaginario se esconde una satisfacción de goce perverso del capitalismo actual, es decir, tras la imagen construida hay un interés perseguido. Y esto es el recurso de la ideología, mediante la edificación propagandística del enemigo es posible la extracción del plus-valor de *la jouissance*. Las aportaciones de estas indagaciones están en que desde el psicoanálisis lacaniano el problema no es únicamente la construcción imaginaria de las relaciones sociedad-naturaleza, sino la administración política de *la jouissance* que persigue la ganancia a través de nuestro encuentro con *lo real*. Así pues, la lógica del consumo de la naturaleza bajo el proyecto capitalista está en representación de diversos aspectos, donde hoy día las grandes transnacionales implementan campañas mediáticas para hacernos creer que se redimen con la naturaleza, pero también, las potencias mundiales efectúan campañas de desprestigio social para apropiarse de los recursos del otro. Y su secreto está en el manejo de nuestros deseos: hay que enseñarnos a desear plus-valor, hay que enseñarnos a temerle al *otro*, en suma, hay que enseñarnos a percibir *jouissance*.

CAPÍTULO 4

LA LUCHA AMBIENTAL COMO EXPERIENCIA DE LIBERTAD.

Cherán o los Guardianes de los Bosques.

4.1 Introducción: una cultura de “sembrar las armas”.

Con el capítulo anterior ya hemos intentado demostrar que la “conciencia de la naturaleza” –la percepción cultural asignada al contexto que nos rodea- es una expresión simbólica que puede leerse a través de una doble interpretación: *como restauración de sentido o como desconfianza de ese mismo sentido*²³. De este modo, el método de la sospecha nos acercó a explorar cuestionamientos del tipo: ¿por qué respondemos a la fuerza de un enunciado ético en favor de “la naturaleza o del otro”?, ¿cómo se construyen “las buenas causas” como parte de un régimen ideológico?, ¿cómo se establece en el imaginario social la figura de un enemigo político –como fue el caso de los macheteros de Antenco-? En consecuencia, hay que dejar claro que *la mirada de la sospecha* no sólo “deconstruye” las narrativas de nuestros “mundos contemporáneos” para dar cuenta de sus *contradicciones inherentes*, sino que da un paso más allá para tratar de explicar; ¿por qué son posibles dichas contradicciones?

Ahora bien, habría que cuestionarnos si hemos llegado a los límites de interpretación del campo freudiano. En este entendido, podríamos avanzar para demostrar que aún nos queda “un poco más” y llevar sus aportes a la *identificación de ciertos rasgos* que bien pueden asimilarse como *neocreaciones* en el “ser de una cultura” –nuevos modos de ser como parte de una “conciencia de la naturaleza”-, es decir, no es suficiente con sospechar y develar las contradicciones inherentes al *orden socio-simbólico* instituido, sino en dar cuenta

²³ Recordemos que para Paul Ricoeur una Hermenéutica puede moverse en estas dos direcciones.

de aquellos “actos” que demuestran que en la realidad concreta existen grupos culturales que rompen radicalmente con las ideologías establecidas - correspondientes a un proyecto oficial de relaciones sociedad-naturaleza-.

Por tal motivo, cuando aquí hablamos de una “conciencia de la naturaleza” no únicamente tratamos de analizar lo que ya existe en la red de relaciones intersubjetivas -con el objetivo de captar *lo no previsible* que emerge de las mismas construcciones sociales- sino que a la par, es necesario descubrir las *invenciones intersubjetivas* que ofrecen un cambio en las prácticas de su “ser histórico” como parte de una cultura.

Sobre la base de estas consideraciones será que para nuestro último capítulo abordaremos los conceptos de *malestar, conflicto y violencia* como productores de la movilización social en Cherán, por lo que mediante una relectura a cargo del campo freudiano -de orientación lacaniana- se hallará la forma de cambiar su entendimiento y, por supuesto, proyectarlos hacia la dignidad de un “acto ético-político” por excelencia, siendo que en el contexto -y aclaramos- *específico de los cheranenses* es posible la edificación de una “cultura de sembrar las armas” como *experiencia de libertad social*.

Hechas las observaciones anteriores habría que matizar que este capítulo es la ampliación de lo que discutimos en el segundo: el debate entre las *políticas del juicio* frente a *las del deseo*²⁴. En este propósito, recordemos que en el primer caso se trataba de una “ética de la universalidad” caracterizada por reflexiones abstractas sobre la imagen idealizada de un “yo completo”. Evidentemente, desde esta *visión política* un “acto violento” no puede entenderse más allá de la *sentencia social* correspondiente a un discurso enfrascado en las oposiciones semánticas de lo legal/ilegal.

²⁴ Referidas al debate Hegel-Freud.

Por el contrario, en las *políticas del deseo*, lo primero que se asume es la noción de un *sujeto en falta*, un sujeto carente de algo, herido de un núcleo contradictorio que funciona como el vacío de su propia subjetividad y, por lo tanto, deseante de cubrir, suturar o llenar su *falta*. A consecuencia de esta noción tenemos una visión particular de la ética, de posicionamientos históricamente contruidos y sostenidos por decisiones lo suficientemente abiertas para la colectividad que las mantiene, o lo que es lo mismo, desde las *políticas del deseo no hay ética con la capacidad de cubrir al mundo*, porque no hay “sujeto universal” para hacerse responsable de “todo lo que ocurre en él”, más que de su propio deseo.

Con esto, es posible cambiar el entendimiento de *la jouissance* para hablar de “neoconstrucciones culturales” como parte de una conciencia de la naturaleza, siempre y cuando, el sujeto las ponga a su disposición para liberarse de este *placer doloroso* en su devenir como sujeto creativo y deseante de una *experiencia de libertad*. Así, cuando se habla de *malestar, de conflicto o de violencia* tenemos que ser fieles no sólo al campo freudiano, sino que desde el pensamiento hegeliano hemos de reconocer que en estos conceptos ya está implícito *un momento* caracterizado por las *contradicciones inherentes a un proceso histórico*. De tal manera que si homologamos la tesis de la dialéctica hegeliana al campo freudiano “descubriremos” que dichos conceptos lejos de ser un obstáculo para “el sujeto” se le presentan como una oportunidad *sui géneris* para *fundar algo nuevo* en “su ser”, siendo, de este modo, *la contradicción* como malestar, como conflicto o como acción violenta, movimiento en el sujeto. En la base de estas ideas, a continuación consideraremos tres nociones para explicar nuestra tesis:

1. Cherán no simplemente “confrontó” la “violencia del Otro” –del narcotráfico-, sino que rompió con la ilusión ideológica que nos ha hecho creer que en nuestros mundos contemporáneos “políticamente correctos”, es imposible ejercer acciones directas para hacernos cargo de nuestra libertad, siendo

“lo permisible” una *libertad institucionalizada* y “lo insoportable” una *libertad construida socialmente*.

2. El *conflicto social* lejos de significar un problema a “remediar como tal”, puede funcionar como una experiencia de cambio o de transformación para el sujeto. Dicho en otras palabras, sirve para crear una *nueva forma de ser histórico* ante la problemática dada con el sólo “acto” de responsabilizarse como partícipes del conflicto.
3. En oposición al entendimiento cotidiano de que una *acción violenta* ha de “reprimirse socialmente”, aquí se asume como “un acto legítimo” bajo la justificación de que emerge para “hacer hablar” lo que ya “no se puede decir”. Con esto estamos dispuestos a explicar las diferencias entre el uso de la violencia para obtener una satisfacción de goce –como se da en el narcotráfico, o en la política corrupta- o para acceder a una experiencia de libertad social como es la defensa armada de los bosques en Cherán.

Finalmente, con base a estas ideas es que argumentaremos; ¿por qué en el proyecto cultural del actual Cherán podemos leer otra posibilidad de asumir y encarar la *jouissance*?

4.2 Malestar, conflicto y violencia en Cherán.

De las distintas regiones de la cultura purépecha, Cherán es hoy día uno de los municipios del estado de Michoacán de gran riqueza natural. Cabe mencionar que desde épocas prehispánicas la geografía cheranense estaba constituida sobre un ecosistema boscoso. Desde luego, con esto ya se anticipa que su territorio ha sido lugar de disputa, incluso, desde antes de “la conquista” por la apropiación de sus recursos naturales. No es menos cierto lo que en la actualidad sucede: un violento periodo de lucha contra los talamontes respaldados por el crimen organizado e

instituciones corruptas del gobierno federal, estatal y local, dando como resultado un proceso radical de defensa social.

Con este panorama, habría que situar la movilización purépecha de Cherán como parte de las *agitaciones rurales* contemporáneas de nuestro país, sin embargo, es necesario no olvidar que la defensa de su territorio es activa desde mucho antes del contacto con las sociedades hispano-hablantes, siendo un estremecimiento constante que ha llegado hasta nuestros días con la llegada del crimen organizado.

A los efectos de esta historia, hay que agregar que el 15 de abril de 2011 Cherán se “levantó en armas” contra un grupo violento de talamontes respaldados por el narcotráfico. Éstos fueron identificados como miembros de la comunidad de Casimiro Leco, también conocida con el nombre “del Cerecito”. Tras agotar todos los procedimientos legales y en calidad de hartazgo, un grupo de mujeres tomó la decisión de bloquear el paso a los taladores. Tal y como lo documenta el trabajo periodístico de Luis Hernández Navarro donde la comunidad ya había manifestado a las autoridades -a los tres principales partidos del país, PRI, PRD, PAN- sobre dicha problemática:

“En el municipio gobierna el PRI...en el estado el PRD, y en el país el PAN, y ninguno de los tres niveles han hecho caso a nuestra demanda de justicia y de combatir el crimen organizado que ha talado nuestros bosques.” (Hernández, 2012: 94)

Paradójicamente este hecho marcó un nuevo rumbo en la historia actual del municipio, pues tanto el crimen organizado como los políticos corruptos no esperaban una respuesta de este nivel. En efecto, como propuesta de los pobladores se implementó un plan de autodefensa *social* bajo el título de *rondas comunitarias*, que no es sino la instauración de policías a cargo de los civiles de dicha comunidad. En este contexto, la división social de su *defensa* se construyó por encolerizadas mujeres hartas de secuestro, tortura y muerte de sus esposos e hijos, por jóvenes indignados quienes al no ver más opción que esta,

suspendieron sus estudios para agruparse en la defensa de su comunidad y, finalmente, por enfurecidos hombres quienes se dispusieron hacer frente con palos y piedras al crimen organizado.

Con esta acción los cheranenses resolvieron recuperar el control del pueblo para el restablecimiento de su seguridad y justicia social que hasta entonces había sido secuestrada por la administración del gobierno municipal en turno quien, a su vez, permitió el crecimiento desmedido de *la violenta* injerencia del crimen organizado. Tal y como detallan Margarita Ambrosio y un integrante del Consejo Mayor del Gobierno Autónomo de Cherán:

fuimos las mujeres quienes nos levantamos, hartas de ver a nuestros hombres desaparecidos o muertos. Ahora el reto es seguir luchando y no permitir que entren los partidos, porque los partidos nunca hacen bien; ellos nada más se reparten los puestos, los recursos.”...“Ese 15 de abril del 2011...nuestra gente se organizó, inició la defensa de nuestros bosques...sin otra arma más que el corazón...y pues con lo que tenía a la mano que eran palos, machetes, los usos de labranza. El 15 de abril nuestra comunidad dijo: “en Cherán ni un partido más”, se desconoció a las autoridades, el pueblo asumió su autoridad. (Cherán. El pueblo en rebeldía. (2012) [En línea] disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=lQ6_Hxq9Jfs [Consultado el día 4 de Mayo de 2013])

En la base de estos hechos es que nos hemos inspirado para intentar mover nuestra explicación acerca de lo que aquí sucede, puntualmente, a través de lo que Freud llamó *El malestar en la cultura* (2006). Siendo, un cambio de perspectiva teórica con el objetivo de dimensionar el significado -o alcance- subversivo de Cherán desde otro lugar -el campo freudiano-. La propuesta es esta:

1. ¿deberíamos reducir la trascendencia de sus actos a un enfrentamiento con el crimen organizado y políticos corruptos, o lo que es lo mismo; pensar que el malestar es producido por un “otro violento”?

2. O, por el contrario, bajo la idea de que hay algo más allá que un “conflicto entre grupos”, ¿acaso no deberíamos evidenciar que las *rondas comunitarias* desenmascararon “el verdadero rostro” de la Justicia Institucionalizada?, o para decirlo de otra forma; ¿no se pusieron a prueba ellos mismos, es decir, para combatir –en primer lugar- en el interior de su subjetividad para después emerger como “seres” que han decidido renunciar y desconocer a la Autoridad Simbólica de una Ley Perversa que está en representación de nuestras Instituciones?

Es en este entendido que nuestra lectura debe ampliar su conceptualización sobre el problema del *malestar* hasta llevarlo a otra interpretación de la justicia social. Comencemos, entonces, por desmenuzar ambas propuestas.

Si nos enfocamos en la primera cuestión, ¿habría que considerar que la problemática en Cherán ha de terminar una vez eliminadas las acciones violentas del “otro” –el narcotráfico- y de la instauración de un método de regulación social más eficaz –destituir al gobierno en turno-? Desde el campo freudiano las cosas no son tan fáciles como parecen, empezando, porque en esta lógica no existen “culturas puras” y libres de vicios al interior de su estructura.

Esto significa que no podemos aceptar que tras la derrota del agresor se habrán terminado con “los síntomas” que produce *el malestar social*. De modo que el problema cambia de perspectiva si visualizamos dos *proyectos culturales* en *conflicto*, en efecto, al igual que Cherán, el *narcotráfico* cuenta con su propio universo simbólico, su orden institucional y su identidad social²⁵ -una cosa es que no todos podamos acceder a la lógica de su cultura-.

En este orden de ideas, no hay que perder de vista que el campo freudiano no concibe “ni víctimas ni victimarios”, sino decisiones intersubjetivas relacionadas a *vivencias de goce*. Por lo tanto, en este caso debe advertirse que tenemos dos

²⁵ Evidentemente, se trata de una cultura caracterizada por sus expresiones violentas.

posibilidades de captar al sujeto en su cultura: uno que obtiene “un goce obscuro” con actividades tales como asesinatos, tortura y secuestro, o aquél que está temerosos y cansado de vivir experiencias de displacer de este tipo, sin embargo, partícipe de estas relaciones violentas.

Ahora bien, si en primer término destaca la idea de que *el malestar* proviene del “otro” y de la decepción de un “método social” para regular nuestro comportamiento entre humanos, podríamos cambiar la percepción del problema al preguntar: ¿qué hay tras la ilusión ideológica del fracaso de un sistema social y por supuesto de un enemigo a vencer? Vamos por partes.

A raíz del descubrimiento de *lo inconsciente* es que Freud hablará de la dificultad entre los hombres para ser felices identificando tres fuentes del *malestar* como parte del humano sufrimiento: 1) la imposibilidad para dominar la Naturaleza, 2) la finitud orgánica de nuestro cuerpo y 3) la consternación de origen social proveniente de nuestra incapacidad para regular las relaciones entre Estado, sociedad y familia. De las dos primeras causas dirá que nuestra razón nos autorizó a no luchar contra dicho destino, en cambio, que nuestra actitud es opuesta respecto al desconsuelo de orden social:

Muy distinta es nuestra actitud frente al tercer motivo de sufrimiento, el de origen social. Nos negamos en absoluto a aceptarlo: no atinamos a comprender por qué las instituciones que nosotros mismos hemos creado no habrían de representar más bien protección y bienestar para todos. Sin embargo, si consideramos cuán pésimo resultado hemos obtenido precisamente en este sector de la prevención contra el sufrimiento, comenzamos a sospechar que también aquí podría ocultarse una porción de la indomable naturaleza, tratándose esta vez de nuestra propia constitución psíquica. (Freud, 2006: 21)

No es, pues, extraño que en este contexto nos aferremos a un “principio de estabilidad” –por llamarlo de alguna manera-, ya que el *orden colectivo* es ni más ni menos que una creación social -una construcción intersubjetiva-. De este modo, es válido pensar que el origen de nuestro malestar se debe o a la ausencia de un

“método eficaz” para regular pensamiento y comportamiento humano o a la intervención del “otro” que perturba nuestro orden social.

Por ejemplo, recordemos que en la novela de George Orwell (2005), intitulada la *Rebelión en la Granja* se demuestra el contenido de la ilusión que hay tras el supuesto enemigo encarnado en un “sistema social corrupto” y en la figura de un “Amo Perverso” o, para decirlo de otra manera, irónicamente, la insurrección del grupo de animales contra los humanos termina por ocupar el lugar de una feroz tiranía. Esto comienza a definirse cuando un grupo de cerdos queda al mando de la administración del “nuevo gobierno revolucionario”, no obstante, se comportan mucho peor que aquellos individuos contra los que se rebelaron.

Desde entonces, un cerdo llamado Napoleón está en el lugar de un “temible dictador”, como cuando ordena la reelaboración de la última clausula de las leyes a las que unos tendrán que sujetarse: “Todos los animales son iguales, pero algunos animales son más iguales que otros” (Orwell, 2005: 87). ¿No es acaso esta construcción ideológica del Amo a vencer el caso más representativo de la lucha entre socialistas vs capitalistas, donde los primeros dicen que las desgracias del hombre moderno devienen de un violento sistema social que nos ha colocado en la desventura de un sistema esclavista? Así mismo, ¿no es ésta la situación planteada donde hoy día se ha demostrado que el *socialismo real* es igualmente “tiránico” que el sistema capitalista? Por este motivo, al analizar la problemática del *malestar* deberíamos hacerlo con lo que Žižek llama la ilusión del “Amo fingido”, una crítica inspirada en la sospecha nietzscheana:

*En términos de Nietzsche, es simplemente el pasaje de la ética del amo a la moralidad del esclavo, y este hecho quizá nos permita un nuevo enfoque de Nietzsche: cuando éste descarta sarcásticamente la “moralidad del esclavo”, no está atacando las clases bajas como tales, sino más bien a los nuevos amos, que ya no están dispuestos a asumir el título de tales; “esclavo” es el término nietzscheano para amo fingido. (Žižek, Slavoj (2004) “Esclavo es la palabra que nombra al Amo fingido” en *Página12* [En línea] disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-34386-2004-04-22.html> [consultado el día 17 de agosto de 2013])*

Cabe agregar una cita más del trabajo de Žižek donde considera el proceso de la interpelación ideológica en tanto que suplemento imaginario que escenifica la ilusión que hay tras la derrota del “Amo”. En otras palabras, donde emerge la creencia de que después de vencer *al enemigo y del sistema social corrupto* las cosas irán mejor:

En la medida en que me reconozco a mí mismo en una interpelación ideológica, como “proletario”, estoy comprometido en la realidad social, luchando contra el “capitalista” que me impide realizar mi pleno potencial humano, que bloquea mi pleno desarrollo. ¿Dónde está aquí la ilusión ideológica propia de la posición de sujeto? Ella reside precisamente en el hecho de que es el “capitalista” este enemigo externo, el que impide consumir mi identidad conmigo mismo: la ilusión consiste en suponer que después de la aniquilación final del enemigo antagónico, yo habré abolido de una vez por todas el antagonismo (Žižek, 1990: 259)

Y es en este entendido que no queremos reducir la problemática del malestar en Cherán a una confrontación con “el otro”, o que demandemos la intervención de un sistema social mejor que el capitalista para mitigar su molestia social, en cambio, aquí nos interesa provocar nuestras ideas para ir “más allá” y buscar: ¿en dónde radica el “verdadero acto subversivo” de la movilización armada en Cherán?

Como señalamos más arriba, nuestra tesis dice que Cherán “no simplemente enfrentó al otro”, sino que rompió con la ilusión ideológica de que en nuestros mundos contemporáneos hemos de aceptar una imposibilidad de construir colectivamente nuestro propio concepto de *justicia social*. Entonces, con esta idea deberíamos cambiar la percepción del problema para explicar a qué nos referimos cuando decimos que transformó su malestar en una *nueva forma de ser* en su historia actual.

La modificación de semejante estado de la cuestión apunta hacia el análisis político de *la jouissance*, es decir, ¿acaso el levantamiento de Cherán no atenta contra la administración “del goce” encarnada en *una libertad institucionalizada*,

jurídica o legalizada, motivo por lo que la narrativa oficial condena la decisión de los cheranenses para construir su propio contenido de justicia vinculada a una experiencia de libertad? Si es así, entonces hay que aceptar que existe algo más allá que el narcotráfico para entender los actos provocadores de Cherán por lo que tendríamos que pensar en otras representaciones de la problemática, concretamente: ¿qué fue lo que colectivamente *recuperaron* para transformar su malestar en actos colectivos tendentes a una emancipación social? Y así mismo exponer ¿por qué hoy día resulta un escándalo para la narrativa oficial que Cherán esté definiendo su propia significación de justicia a partir de la ejecución de sus *rondas comunitarias*? Se establece así la inversión del análisis no sólo para concentrarnos en la problemática *del goce* –como malestar- en tanto que inherente a nuestra naturaleza sino para explicar lo que sostenemos se recuperó *colectivamente*.

Como punto de arranque vinculemos *el malestar* a lo que Freud interpretó como lo que está *Más allá del principio de placer* (1992), es decir, a “las pulsiones de muerte”, o lo que a Lacan llamó “la jouissance”; el goce paradójico de una ganancia *de placer en el displacer*. En efecto, significa que para el campo freudiano *el malestar* es una condición ontológica del sujeto, precisamente, porque hay más en él que “razón”. Freud lo dice así:

la situación no puede ser sino esta: en el alma existe una fuerte tendencia al principio de placer, pero ciertas otras fuerzas o constelaciones la contrarían, de suerte que el resultado final no siempre puede corresponder a la tendencia al placer. (Freud, 1992: 9)

Con esto es posible sostener nuestra idea de que *el malestar* es inherente al sujeto bajo el entendido de que está más allá de las construcciones del orden social establecido. De este modo, si retomamos el ejemplo de Žižek quien considera que tras la ilusión del Amo –como enemigo o como sistema- se conserva intacto “el núcleo traumático de las relaciones sociales” porque se

encuentra una “fisura” que “escinde al sujeto”, entonces, los cuestionamientos son los siguientes: ¿cuándo podemos decir que el sujeto renuncia al goce en el que se encuentra atrapado?, ¿en qué momento el malestar se transforma en un principio de emancipación para el sujeto?

Para expresar nuestras ideas sobre la problemática y arriesgo de que se nos juzgue de forzar nuestra explicación podemos recurrir a la metáfora de título *Dancer in the Dark* (2000) –*El que baila en la oscuridad*-, un film del cineasta danés Lars von Trier y protagonizada por Björk.

Se trata de una “historia contemporánea” que ocurre en un pequeño condado de los Estados Unidos donde llega a vivir Selma y su hijo Gene, dos inmigrantes provenientes de los países de Europa del Este. El melodrama describe el proceso de una serie de decisiones que toma Selma para salvar a su hijo de una enfermedad hereditaria que hace que éste pierda la vista y que ella misma padece. Motivada por este “malestar”, trabaja arduas horas en una fábrica de láminas para conseguir el dinero suficiente para la operación de su hijo.

Al mismo tiempo, Selma es amante del arte por lo que participa en una obra de teatro llamada *The Sound of Music* –*El sonido de la Música*- teniendo la capacidad de imaginar su papel a interpretar durante sus ofuscantes horas laborales. Hasta aquí, los planes de Selma no podían ser mejor, sin embargo, el rumbo del film cambia cuando uno de sus mejores amigos, el policía del condado, termina por robarle sus ahorros y culpándola de que ella era quien en realidad lo estaba asaltando. Las circunstancias hacen que Selma termine por dispararle al oficial para después ser condenada a pena de muerte.

Durante el proceso de enjuiciamiento una de sus compañeras descubre que Selma requería el dinero para la operación de su hijo, razón por la cual solicita al abogado apelar la decisión del jurado, sin embargo, para solventar la demanda concluye pagar la misma cantidad que Selma le dio para la operación de Gene.

Una vez enterada de esto, Selma se niega a cambiar su condena para que se lleve a cabo la cirugía de su hijo, por lo que le pide a su amiga que se haga responsable del plan acordado. Finalmente, se realiza la operación de Gene y ella es ahorcada.

Ahora bien, ¿cómo entender su “neocreación”? ¿cómo demostrar que Selma se constituyó en un nuevo ser a partir de su propio malestar -uno que provenía no solo de su enfermedad degenerativa sino de la traición que le hizo su amigo y quien, en última instancia, representaba la obscenidad de las Leyes norteamericanas?

Pues bien, podemos explicar la metáfora del *que baila en la oscuridad* diciendo que la heroína del film, Selma, no simplemente puso a su favor el significado de la oscuridad para imaginar el musical en el que participaría y, de este modo, salir de la monótona rutina de su trabajo mecánico representado por el proceso de producción capitalista de un “trabajo cruel”, sino que le permitió hacer una cadena de “neocreaciones” en su vida cotidiana al no quedar atrapada en “la oscuridad” de la corrupción -en “la ceguera sicalíptica de la Ley”- ella se “reinventa” en *una nueva manera de ser* cuando asume su muerte enseñándole a su hijo que “la luz” está en la no renuncia a sus deseos, justamente, cuando rechaza la ayuda que su amiga le ofrece para cambiar su condena, es decir; cuando se mantiene firme aceptando “su sentencia a muerte” para llevar a cabo la cirugía de Gene. De este modo, “el bailarín en la oscuridad” es aquél que logra moverse en la penumbra de su “autoencierro”, “un sujeto” que entiende que la externalización de la “maldad” no es sino el señuelo para no confrontar y sostener su propio deseo.

¿Y no es esta “auto-obstaculización” con la que rompieron las mujeres en Cherán?, ¿acaso no cambiaron la forma de percibir su malestar cuando comprendieron que no era externo sino interno por lo cual había que tomar una decisión?, concretamente, ¿qué no, en última instancia, su “malestar” provenía de “su renuncia” -de “su auto-impedimento”- para no querer hacerse cargo del

problema con sus propia manos? Y esto fue lo que colectivamente recuperaron: *sus deseos para elaborar una autodefensa social acosta de su propia vida.*

Una de las fundadoras de lo que hoy día son las rondas comunitarias nos ayuda a ilustrar esto último:

nos aguantamos, nos aguantamos casi cuatro años, y le hablé a unas compañeras...les dije ¿qué vamos hacer?, hice unos volantes, fui y los tiré a las horas de las noches, ya nomas en el volante decía: ¡ya basta compañeros, vamos a levantarnos!, ¡compañeras y compañeros! La gente estuvo de acuerdo, se levantó todo el pueblo y empezaron a las entradas, pues atajarlas, pero nosotros no pensamos que nosotros íbamos hacer que se levantara todo el pueblo, sólo pensábamos unos cuantitos nada más...muchos jóvenes, niños, adultos, todos... (Cherán. El pueblo en rebeldía. (2012) [En línea] disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=lQ6_Hxq9Jfs [Consultado el día 4 de Mayo de 2013])

En este entendido, podemos cambiar la forma de percibir el problema del “malestar en Cherán” apoyándonos en la lectura que hace Žižek sobre la dialéctica del *amo y del esclavo* para advertir que aunque lo externo es parte de lo contingente no define como tal lo que está jugado en la experiencia radical del sujeto.

El esclavo se libera del amo sólo cuando experimenta hasta qué punto el amo encarna simplemente el autobloqueo de su propio deseo: aquello de lo que al amo a través de su represión externa aparentemente lo privaba, le impedía realizar...de lo que se trata es del hecho de que la negatividad del otro que me impide alcanzar la plena identidad conmigo mismo es sólo una externalización de mi autonegatividad, de mi obstaculización respecto de mí mismo. (Žižek, 1990: 260-261)

Y esto es lo que resulta un verdadero escándalo para la narrativa oficial, es decir; que los cheranenses hayan logrado romper con su “autobloqueo”, con su “auto-obstaculización” que les impedía hacerse cargo de su propia vida. Es peligroso, pues, que hoy día existan sujetos de la talla de este pequeño grupo de

purépechas deseosos de recuperar el reconocimiento de su libertad social, precisamente, porque con sus acciones expusieron no solo la incapacidad del Estado, sino demostraron que Éste estaba directamente involucrado con el crimen organizado. Dadas las suposiciones que anteceden, ahora podemos continuar con nuestro segundo punto para replantear el concepto *de conflicto*.

Como ya mencionamos, desde el campo freudiano el concepto de *conflicto* lejos de significar un “problema a remediar” funciona más como una experiencia que paradójicamente puede crear una *nueva forma de ser histórico*. Con esto buscamos decir que mientras en los razonamientos de “lo políticamente correcto” se apela al “sujeto calculador”, al que premeditadamente selecciona sus acciones en función de una sentencia social para significar el conflicto, desde *las políticas del deseo* lejos de expresar un *impedimento* puede llegar a funcionar como una experiencia de transformación *del ser del sujeto*. Dicho en otras palabras, sirve para crear una *nueva forma de vivir* como sujeto histórico. Se ofrece aquí, entonces, un intento de releer dicho concepto a partir de lo que Alain Badiou llama una *ética de las verdades*.

Contrario al discurso Amo del Derecho, donde se incluyen *leyes universales* para “cubrir el planeta”, Badiou se percata de que éstas hoy día funcionan más como “ideologías de la ética” que nos enseña a percibir los conflictos, por ejemplo; derechos humanos universales -los altruistas con sus visiones victimarias del hombre-. Siendo un “síntoma social” el imaginar una “ética general” que emerge, precisamente, con el renunciamiento del sujeto para hacerse cargo de sus propios problemas, y esperar que la *narrativa oficial de la ética* dirija la percepción social de los conflictos que hoy día nos aquejan. De este modo, una *ética de las verdades* comienza con el desconocimiento de los universales que intentan enmarcar la experiencia del sujeto. O como dice Badiou:

Si no hay ética “en general”, es que falta el Sujeto abstracto, y habría que proveerlo. No hay sino un animal particular, convocado por las circunstancias a devenir sujeto. O, más bien, a entrar en la composición de un sujeto. (Badiou, 1995: 124)

En este contexto, *una verdad* para Badiou no debe entenderse en los esquemas clásicos de “exactitud”, de “precisión”, de “rigor”, etcétera. Más bien, una “verdad” está definida por aquello que sobrepasa las “situaciones cotidianas” en las que el sujeto está ubicado y que rompe con el orden social establecido, por lo que se necesita de una “nueva forma” de pensarse en el mundo. En palabras del propio Badiou, “una verdad” es un:

suplemento...llamémoslo un acontecimiento, y distingamos al ser-múltiple, donde no se trata de la verdad (sino solamente de opiniones), del acontecimiento que nos coacciona a decidir una nueva manera de ser. (Badiou, 1995: 124)

La fidelidad al acontecimiento es ruptura real (pensada y practicada) en el orden propio en el que el acontecimiento ha tenido lugar (político, amoroso, artístico, científico...). (Badiou, 1995: 125)

Es bajo estas premisas que *el conflicto* no puede replantearse como un “problema a solucionar” a partir de “lo ya dado”, pues eso significaría cancelar las posibles neocreaciones que devengan del sujeto en su experiencia de vida, en efecto, donde repentinamente se encontró con una “verdad” de la que no pudo dar cuenta su cotidianidad y, aún así, “hizo algo”.

Esta idea aplica al caso que venimos discutiendo, por ejemplo; podemos leer *el conflicto* de Cherán en dos momentos: 1) una “verdad referida a un acontecimiento” que obedece a una serie de “imprevistos” o “extraordinarios” –la intrusión del crimen organizado y la impunidad de los políticos corruptos- que han roto con el orden social establecido por la que el poblado tendrá que tomar una decisión: la defensa de su territorio, sin embargo, en este proceso emergieron; 2)

la movilización de conceptos y prácticas intersubjetivas que trascendieron el *problema ambiental* para dar cuenta de los procesos socio-culturales que les dieron un nuevo lugar como sujetos contemporáneos, en otras palabras, recuperaron las formas esenciales de sus deseos para hacerse cargo de ellos mismos.

Así, al hablar de la “fidelidad a la verdad” del *conflicto armado* en Cherán tenemos que abandonar las propuestas tendentes a “reconciliar lo irreconciliable”, por ejemplo; las que apelan obsesivamente a la unidad imaginaria de que la justicia institucionalizada alcanza a cubrir “todos los vicios” de los conflictos. Desde aquí, el llamado es hacia la Voz del Otro Oficial, a respetar su Mandato expresado en las Leyes que presuntamente regulan los problemas de nuestras sociedades. Y, no obstante, ¿esto los ubica en una suerte de anarquismo? o, peor aún, ¿deberíamos hacer de las policías comunitarias un “delirio de persecución” –“una doctrina del shock” en palabras de Klein- para inducir al imaginario social miedo y jugarnos en una experiencia paranoica y decir que si en un conflicto social como el de Cherán se ejerce acciones de este tipo perderemos el control hasta crear un espacio social “psicótico”, sin Ley, sin un Otro al que nadie respete?

Pues bien, al discutir *el conflicto* en Cherán hemos de precisar al menos tres rasgos. En primer lugar:

lo que está en juego es “algo más” que un problema ambiental...Los conflictos ambientales no existen “en estado puro” y si queremos comprenderlos correctamente debemos hacernos cargo de sus diversos aspectos...consiste sobre todo en ver a los conflictos como parte del proceso de formación y transformación del orden social, y no como anomalías o desviaciones que deberían evitarse a toda costa. (Azuela y Mussetta, 2008: 2)

Significa de este modo que el conflicto desenmascara movimientos de transformación social en la historia de una cultura. Con esto, también estamos

diciendo que “la conciencia de la naturaleza” está ligada a procesos salidos de otros procesos. En este entendido, si bien es cierto, la esfera de la cultura apela a lo simbólico y, a su vez, tiene implicaciones serias en nuestras prácticas sociales, dando como resultado lo que llamamos “una conciencia de la naturaleza”, ambas dimensiones cambian, continúan o se transforman únicamente cuando devienen *en conflicto*, teniendo como resultado una “conciencia colectiva” en movimiento.

No resulta difícil, entonces, comprender que la lucha por la defensa del territorio en Michoacán corresponde más a un acto de *reinención social* que a un problema meramente ambiental, ya que se reactiva su propia historia para darse un lugar –como sujetos, como cultura y como sociedad- en un viciado espacio donde no hay diferencia entre el crimen organizado y las instituciones que presuntamente tienen la orden de proteger al pueblo. En esta disposición de ideas se puede citar las palabras del Dr. José Manuel Mireles, miembro del Consejo municipal de la policía comunitaria de Tepalcatepec:

Ese día (24 de febrero, día del alzamiento en contra de los Templarios) detuvimos a muchas personas del crimen organizado, se les decomisaron armas y vehículos. Todas las personas que detuvimos se las entregamos al ejército, el ejército se las entregó al Ministerio Público Federal de Apatzingán, a la Judicial Federal y a las doce de la noche todos estaban libres...

Las personas que tuvieron el heroísmo de ir a presentar una denuncia, aparecían muertos con todo y familia y la denuncia que habían presentado aparecía en el quicio de su puerta hecha pedazos, ¿qué quiere decir?, que todas las fuerzas, el Ministerio Público, del estado, el federal, las policías ministeriales, la policía federal, la policía judicial, todas pertenecen al crimen organizado en Michoacán...El mismo que le manda el mensaje al general de la 21 zona militar en Morelia de que vengan por ellos es el mismo que les manda el mensaje a ellos para que desocupen Tepalcatepec. (“Mensaje del Dr. José Manuel Mireles de Tepalcatepec Autodefensa” (2013) en YouTube [En línea] disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=S4h3s87czxw> [consultado el día 20 de Abril de 2013])

¿Y no es esto último lo que sucede en diversos municipios del estado como en el caso de Cherán –incluso del país-?, Por lo tanto, cuando en esta investigación preguntamos: ¿de qué modo podemos introducir el concepto de *la jouissance* para analizar un proyecto de emancipación social tal como se presenta en el contexto de *la lucha ambiental* de Cherán? Nuestra tesis dice que “el conflicto” es el primer referente concreto que funciona más como un *acontecimiento* apuntalado hacia una transformación de la estructura social. Siendo, en este caso, las rondas comunitarias la neocreación de los cheranenses como una “nueva forma de ser” a partir de su propia seguridad social y concepto de justicia social.

En segundo lugar, nuestra idea para avanzar en el estudio del “conflicto” como ingrediente esencial del cambio social, hay que subrayar que si Cherán, es considerado uno de los *movimientos sociales* de impacto efectivo es porque su población *asumió un acto* único que va en contra de nuestros postulados racionalistas desarrollados en “los mundos civilizados” –lo que significa que no todos pueden acceder a este tipo de experiencia social, pues el acontecimiento, “la verdad” que rompió con el orden de su espacio social no es general. En este sentido, hemos de precisar que:

cuando se habla de “conflictos ambientales” no es posible designar un tipo de conflicto social de significado universal...Y ello no sólo se debe a que “el adversario” de la causa ambiental no siempre es el mismo: las condiciones de quienes hacen valer las demandas ambientales también tienen su propia diversidad. (Azuela y Mussetta, 2008: 20)

Siendo este el enfoque, en adelante, quienes no somos parte activa de su lucha hemos de reconocer que “el conflicto” en Cherán es “único”, sin embargo, donde ha ocurrido “lo inesperado”, pero no únicamente para asombro de las fuerzas del narcotráfico y políticos corruptos, sino para el imaginario social de nuestra sociedad mexicana y, queramos o no, ya están colocados en un nuevo lugar dentro de la historia social contemporánea de nuestro país.

En tercer lugar, al preguntarnos si las policías comunitarias representan un “movimiento anarquista” como resultado del conflicto social hemos de sostener que es todo lo contrario, es decir, que los cheranenses están luchando por un mínimo de respeto social, sin embargo, lo que “nos causa ruido” es que lo hacen superando “el fantasma” que regula nuestra percepción social de la justicia, lo que impide que reconozcamos en su lucha un acto legítimo, es decir, estamos atrapados en “la ideología del miedo” que dice que de permitir que se siga ejerciendo acciones de este tipo -a lo largo y ancho de nuestro país- entraremos en un periodo de “psicosis social”. En efecto, no hemos de perder de vista que el trabajo ideológico del “fantasma anarquista” oculta el significado verdadero del acto subversivo en Cherán.

Y en este contexto que tenemos que desarrollar nuestro último punto referido al *concepto de violencia*, siendo nuestra idea central una oposición al entendimiento oficializado de que una *acción violenta* ha de “reprimirse mediante una sentencia social”, por lo que aquí se asume como “un acto legítimo” en el entendido de que emerge para *hacer hablar lo que ya no se puede decir*.

Con esto estamos dispuestos a explicar las diferencias entre el uso de la violencia para obtener una satisfacción de goce –como se da en el narcotráfico y en la política corrupta- o para acceder a una experiencia de libertad social como es la defensa armada de los bosques en Cherán. De manera que podemos comenzar con la definición autorizada que ofrece la Real Academia Española (2010):

1. *Cualidad de violento.*
2. *Acción y efecto de violentar o violentarse.*
3. *Acción violenta o contra el natural modo de proceder.*
4. *Acción de violar a una mujer.* (Real Academia Española (2010) [En línea] disponible en: <http://lema.rae.es/drae/?val=violencia> [Consultado el día 12 de mayo de 2013])

Nótese que en estas cuatro variaciones dicho concepto está relacionado a una suerte de *acción maliciosa*, donde se simboliza como un acto contra “el natural modo de proceder” del ser humano. Con esto nos vemos obligados a leer cualquier *acto violento* en torno a criterios de valoración moral, pero también a construcciones abstractas de una “retórica democrática” interesada más en la formalización del culto a una libertad sin violencia, o lo que es lo mismo, que el sujeto acceda a su independencia sin pagar el precio de algo –para Hegel sería “arriesgar la vida”-.

Por el contrario, hemos de provocar nuestra percepción sobre el concepto para ponerlo a prueba en nuestra visión de la vida cotidiana –si lo que buscamos es producir una identificación legítima con la ejecución de acciones violentas-. Esto nos obliga ir más allá de las medidas oficiales que nos enseñan a mirirlas como lo más “anormal de nuestro ser”. De modo que no se trata de *institucionalizar la falta* mediante identificaciones abstractas –imperativos hegemónicos de la democracia, construcciones morales de la religión, etc.- para condenar estas acciones. En otras palabras, se trata de aceptar, en primer lugar, eso que Denise Dresser y Jorge Volpi señalan cuando bromea con la figura de la “Santísima Trinidad” para denunciar el fracaso del Estado para coordinar y mantener la armonía social:

Si el poder Ejecutivo es como Dios padre y el Legislativo como el hijo, al Judicial le corresponde ser esa blanca paloma cuyo sentido nadie es capaz de comprender, pero que en teoría debería de encargarse de velar por las relaciones familiares. En otras palabras: el Legislativo propone, el Ejecutivo dispone y el Judicial se encarga de justificarlo todo. (Dresser y Volpi, 2006: 155)

Y aquí comienza la controversia, lo insoportable, lo que no podemos dar cuenta porque simplemente no cabe en nuestra razón, es decir, con esto último vemos favorecida la toma de decisiones para ejercer acciones directas como es el uso “de violencia” para construir un proyecto de libertad social “real”. En estas condiciones, estamos obligados a cuestionarnos lo siguiente: ¿para deshacerse

de los vicios contenidos en los mandatos simbólicos hegemónicos es suficiente con demandarle al Estado que se haga responsable de su lugar en la historia –por ejemplo, mediante de cientos de marchas multitudinarias, plantones a largo plazo, despliegue de miles de comunicados a la sociedad civil para denunciar el secuestro de nuestra presunta democracia? O por el contrario, ¿el uso de la violencia puede dignificarse cuando las vías legales se han desgastado y las cosas siguen igual, motivo por el cual emergen actos violentos para hacer hablar lo que ya no se podía decir? Revisemos el contenido de esta segunda elección.

Nuestra idea central se apoya en el análisis de Yannis Stavrakakis (2010) para hacer que “la falta” genere apego en el campo de lo social, en palabras suyas, se trata de releer el “goce de forma no fantasmática”, ¿cómo es esto? y, por supuesto; ¿qué tiene que ver este acercamiento al “goce” con la dignificación de una ética que esté dispuesta a sostener “acciones violentas” como fundamento de una reinención social? En primer lugar, consideremos dos cuestiones que Stavrakakis toma como ejes de su análisis:

La primera concierne a las condiciones que nos permitirían trascender la seducción que ejercen la clausura y la identidad, inscribir la falta y la acontecimientalidad, desafianzar el deseo y el goce. Desde un punto de vista freudiano y lacaniano, es preciso poner en marcha un (exhaustivo y productivo) proceso de duelo y cultivar la capacidad de hacer duelo, lección de particular importancia para la izquierda. La segunda cuestión se relaciona con el valor afectivo de la identificación democrática radical con la falta. Aquí puede resultar de gran ayuda el esbozo lacaniano de la jouissance. (Stavrakakis, 2010: 307)

Según este orden de ideas, “trascender el fantasma” significa abandonar la identificación positiva –imaginaria- de *la jouissance*, es decir; la “promesa racional” de recuperar aquello que hemos perdido y que se persuade ideológicamente en el sujeto. En este contexto, Stavrakakis considera tres tipos de subjetividad

atrapadas en su propio fantasma: 1) el anticapitalista, 2) el economista sostenible y 3) el neoliberal. De modo que:

En el caso del anticapitalista, lo que obstruye el camino hacia una “auténtica economía utópica” es el capitalismo; en el caso de quienes invisten la idea de una “economía sostenible”, lo que no permite la reconciliación entre la comunidad humana y el medio ambiente es la ganancia a corto plazo; para el sujeto neoliberal, lo que deniega su visión utópica es la regulación gubernamental. En estos tres casos, estos sujetos se apoyan libidinalmente en sus obstáculos. (Stavrakakis, 2010: 308-309)

Hechas las consideraciones anteriores, no hay que perder de vista que es la ausencia de “algo” lo que presuntamente perturba los proyectos de cada uno de estos sujetos. No obstante, deberíamos concentrarnos en la identificación fantasmática de la democracia y su relación con “el trauma de la violencia”, donde, incluso, en un proceso de diferenciaciones políticas –derecha, centro, izquierda– coinciden en que “es un recurso ilegítimo”, en que “la violencia genera más violencia”, además de que ese “es un camino equivocado y que hemos de confiar en nuestras instituciones”, en suma, acciones que antes bien, están rodeadas de dichos fantasmas ideológicos.

En este contexto, ¿por qué no decir que no es sino un señuelo sostener dicha posición? y, es que, ¿a caso no se ha universalizado el mandato de “la no violencia” como vía real de transformación social?, ¿y si responsabilizarse de dicha posición es también una trampa? Efectivamente, si el concepto de “violencia” deviene en forma de “trauma social” es porque algo parece ganarse así: el horror que infunde en la “imaginación social” toda vez que rompe nuestra “percepción cotidiana de la realidad”. Por lo tanto, ¿qué encubre el fantasma que busca deshacerse lo más rápido posible de un acto violento? Desde el campo freudiano diremos que la posibilidad de ejercer esas mismas fuerzas pulsionales a favor de un proyecto de emancipación social, a partir de “una cultura de sembrar

las armas” pero en otra forma de encarar a *la jouissance*. Por lo tanto, ¿qué sería superar dichos fantasmas?

Para Stavrakakis -en una respuesta meramente lacaniana- sería la identificación con el síntoma, es decir, no se trata simplemente de develar la frustración de la relación con nuestros fantasmas –el temible capitalista, el obscuro plus valor de la ganancia inmediata o el engorroso aparato burocrático-, sino en aceptar que existe una fuerza libidinal que nos une a ellos. En estas condiciones, Stavrakakis propone dos actos para liberarnos de nuestro apego gozoso al fantasma:

Desde un punto de vista freudiano y lacaniano, es preciso poner en marcha un (exhaustivo y productivo) proceso de duelo y cultivar la capacidad de hacer duelo, lección de particular importancia para la izquierda. La segunda cuestión se relaciona con el valor afectivo de la identificación democrática radical con la falta. Aquí puede resultar de gran ayuda el esbozo lacaniano de la otra jouissance. (Stavrakakis, 2010: 307)

Como ya se ha podido advertir, en el caso del *duelo productivo* se trata de aceptar la pérdida del “objeto amado” –imaginario-, pero eso no significa únicamente “decirle adiós” a la figura de un “ser querido” sino también a estructuras simbólicas tales como la “utopía democrática”, o lo que es lo mismo, a la presunta libertad real del sujeto contemporáneo-. Y aquí radica lo complejo, puesto que:

Este es el problema principal que aqueja a los izquierdistas desilusionados, quienes, incapaces de hacer el duelo por la “revolución proletaria” y la utopía, optan por un nostálgico retorno a la vieja –vencida y peligrosa- política de la reocupación. De hecho, una parte sustancial de la izquierda nunca ha logrado tomar suficiente distancia de su versión particular de la imaginación política: el imaginario revolucionario utópico. Para expresarlo en términos freudianos, el proceso de duelo ni siquiera ha comenzado para algunos; o bien se ha interrumpido, y el objeto de duelo se ha desplazado hacia la propia “democracia”. (Stavrakakis, 2010: 309)

Para ampliar nuestra idea es importante destacar la diferenciación que hicimos en el capítulo uno para distinguir *el duelo de la melancolía*. En otras palabras, ¿acaso no son estos “izquierdistas desilusionados”, “conservadores ambiguos” o “derechistas corruptos”, quienes están atrapados en la confrontación “odio/amor” de la figura imaginaria de la democracia en tanto que la siguen imaginando como “Un Todo”? ¿qué no, en última instancia, su melancolía ya está representada en su renuencia a aceptar que el campo democrático está fisurado por inherentes antagonismos sociales? O para ponerlo en palabras de Stavrakakis, se trata, ante todo, de:

una fijación melancólica que interrumpe el duelo y obstruye la reorientación política...la incapacidad de hacer duelo forcluye²⁶ la transformación y alimenta el resentimiento. (Stavrakakis, 2010: 310)

En este sentido se inicia el cuestionamiento del segundo punto referido a *la jouissance* como producción de una nueva forma de ser en el sujeto, es decir, mediante un *proceso de identificación radical con la falta* -para ejecutar una relación alternativa con *la jouissance*-, es necesario aceptar, ante todo, que somos seres de goce y que “no hay vuelta atrás”.

A los efectos de esta propuesta, ¿acaso no se personifica un proceso de identificación con “la violencia” pero para surgir en el mundo como un nuevo ser?, ¿no se trata, por lo tanto, de una decisión para trascender el “fantasma hegemónico” que hasta entonces ha regulado nuestra percepción del vacío que contiene la violencia en el campo social? El problema, entonces, es: ¿cómo

²⁶ Forclusión es un término lacaniano para designar el rechazo de un significante del “Nombre del Padre”, es decir, si en psicoanálisis el sujeto está constituido en torno a un “cierto vacío”, entonces, éste ha de “llenarlo” mediante la presencia de una cadena “significante” -de la palabra inscrita por “el Otro”- y, no obstante, puede suceder que el sujeto decida resistir “la demanda simbólica”, ocasionando de este modo, un “corto circuito” en la economía de *su goce*, lo cual deviene en psicosis.

producir una experiencia de cambio radical en la vida social una vez que hemos aceptado el reto creativo de usar la violencia para encarar *la jouissance*? Para decirlo en palabras de Stavrakakis:

En lugar de funcionar como soporte del fantasma (de fantasmas hegemónicos), la pulsión parcial puede devenir en la fuerza que conduzca a una reorientación del goce fiel a la dialéctica entre lo positivo y lo negativo. Sólo así seremos capaces de gozar verdaderamente nuestro goce parcial, sin subordinación al deseo cataclísmico del fantasma...A fin de reorientar y reestructurar la dialéctica del goce siempre implícita en la construcción y reproducción de las identidades sociales y políticas y en el sostenimiento de las relaciones de poder con el poder, cada uno de nosotros tendrá que asumir la responsabilidad y responder a este desafío a su propia y única manera. (Stavrakakis, 2010: 317)

Como puede observarse, ¿no es ésta otra lógica del *goce parcial* mediante la que se relacionó Cherán al enfrentar “el fantasma de la democracia” con el trabajo de un duelo para deshacerse de aquellos mandatos simbólicos del pensamiento hegemónico?, o para ser más precisos, ¿no es “la violencia consensada” una respuesta radical pero terminante para contender con esa obscena *jouissance* del crimen organizado y de *la libertad institucionalizada* quien los obligaba a conducirse -ante todo- con “la ley en la mano” -aun a costa de la muerte y secuestro de familiares y amigos, y de renunciar al control de su territorio-?

La diferencia del uso de la violencia en Cherán, entonces, marcó el contraste en dos aspectos: en primer lugar, porque se trabajó con el “goce” de forma “no fantasmática”, es decir; donde cada miembro de la comunidad asumió la responsabilidad de respuesta al conflicto mediante el desafío que presupone herir, incluso, terminar con la vida de cualquiera que ose violar su voluntad y deseo de libertad social. En segundo lugar, porque su decisión fue propia y única de tal manera que ellos en ningún momento buscaron obtener un *placer perverso del dolor del otro* –como hasta hoy día lo hace el crimen organizado y los envilecidos

partidos políticos-, sino que lograron deshacerse de las abstracciones democráticas de una “ficción de la libertad”, la misma que les niega un reconocimiento de su deseo a ser libres y soberanos en este mundo.

Ahora bien, ¿este acto los colocó en el lugar de los nuevos amos?, o lo que es lo mismo; ¿es la autodefensa una nueva forma de dominación social?, si es así, entonces ¿el uso de la violencia en Cherán se articuló como un excedente de poder? ¡Todo lo contrario! Paradójicamente, estos criminales e instituciones gubernamentales nos dieron una lección: hicieron que un pequeño grupo de purépechas se reorganizara para resistir mediante sus “acciones directas” aprendiendo del *núcleo obscuro* del capitalismo contemporáneo: *la jouissance* en forma de narcotráfico, de políticos corruptos y de negligencia institucional. En este propósito, lejos de renunciar a la *jouissance*, los cheranenses se jugaron en ella misma para construir una *defensa comunitaria* que los colocó en una nueva forma de ser en la historia contemporánea de nuestro país.

Para terminar, nos gustaría recordar uno de los últimos pasajes del libro de Howard Fast (2010). Todo acontece una vez que Varinia –la esclava germana- es llamada a la cena del temible general Craso, el héroe romano que finalmente derrotó la rebelión comandada por Espartaco. Siendo ella, una “figura enigmática” para el general romano en el entendido de que le representaba dos cosas: 1) la “imagen traumática” de los *instrumentum vocale* que atentaron contra su mundo y 2) la dolorosa verdad de no poder ser amado por la pareja sentimental de Espartaco. Así, durante el festín y en un acto de reproche, el General Craso le recrimina las atrocidades que presuntamente infligieron los esclavos a toda *la civilización romana*:

¿Y crees que era bueno organizar un levantamiento e incendiar medio mundo?

-Nosotros no incendiábamos al mundo. Todo cuanto queríamos era nuestra libertad. Lo único que queríamos era vivir en paz. Yo no sé hablar como usted habla. No tengo educación. Ni siquiera soy capaz de hablar bien su idioma. Cuando usted me habla, me

confundo. Pero, cuando Espartaco me hablaba, no me confundía. Yo sabía lo que nosotros queríamos. Queríamos ser libres. (Fast, 2010: 459)

¿Y no es esta experiencia de libertad, precisamente, lo que nuestras mujeres en Cherán hicieron hablar?

Consideraciones finales (IV): ¿por qué sigues imaginando un León Vegetariano?

Como se ha podido advertir, la relevancia de la movilización armada en Cherán radica en que ellos lograron hacer una neocreación a partir de su experiencia subjetiva en *el malestar, en el conflicto y en la violencia* que tanto los laceraba. En términos lacanianos, diremos que se trató de la elaboración de toda una reconceptualización de *la jouissance* para emerger como sujetos de “verdaderos actos subversivos”, es decir, para moverse de lugar y construir su propio concepto de libertad.

Con esto buscamos dimensionar el problema de su *malestar* bajo el entendido de que éste no provenía directamente del “Otro violento” sino de su *renuncia colectiva* a no hacerse cargo de su propia seguridad social. En otras palabras, se nos ocurrió cavilar una interpretación sobre el significado social de *su malestar* a partir de dos lecturas diferentes de percibir el problema: 1) podíamos concluir gracias a los señalamientos inmediatos de que *el malestar* en Cherán irrumpía únicamente de los abusos del crimen organizado y de la indiferencia de nuestras instituciones –del “Otro siniestro”- para intervenir en el conflicto, y 2) ubicar que *el malestar* también provenía de una “auto-obstaculización” inherente a los propios cheranenses y, que en última instancia, lograron vencer para explorar en sus deseos más profundos y de este modo hacerse cargo de su propia libertad social.

Planteadas las cosas así, quisimos vincular el significado del *malestar* al concepto del *conflicto social*. Este pasaje nos ayudo a modificar el entendimiento de dicho concepto asumiéndolo como un fundamento de transformación social, es decir, lejos de tomarlo como un “apuro a solucionar” aquí lo asimilamos como un estado inherente a procesos de cambio históricos.

Finalmente, con el concepto de *violencia* intentamos hacer “un movimiento en su significación” para explicar otra forma de asimilar “el goce” en la lógica del levantamiento armado en Cherán, siendo el uso de *la violencia* “el fundamento radical” que hoy día “hace demasiado ruido” al Otro Institucional, empezando porque Cherán no sólo puso al descubierto que es en el discurso de la Ley donde se legitiman las perversas relaciones de dominación social, sino porque explícitamente nos están enseñando que hay quienes se están liberando al recuperar su deseo colectivo de construir su propio concepto de justicia social, sin embargo, asumiendo en su experiencia intersubjetiva esta dimensión radicalmente negativa de *la jouissance*. Con esto, tratamos de dimensionar el problema de *la violencia* bajo la lógica de que ésta también puede enunciarse en un acto legítimo de emancipación social. En efecto, es una tarea difícil abandonar nuestros universales ideológicos que nos han hecho creer que en algún punto de la historia el León se volverá vegetariano.

CONCLUSIONES.

Políticas de *la jouissance*: ¿cuáles son las contribuciones al campo de la sociología rural?

Con base a los temas que en este trabajo elegimos: *la conciencia y la naturaleza*, hemos recurrido al campo de conocimiento que más nos pareció conveniente para su examinación, siendo la epistemología freudiana y su orientación lacaniana la que nos permitió emprender nuestro estudio. En este entendido, quisimos problematizar las temáticas al hablar de ciertos rasgos “sui géneris” para nuestra investigación, concretamente; al referirnos al problema de *la jouissance*. De este modo, con nuestra hipótesis sostuvimos que el concepto de *la jouissance* es central para demostrar que en las relaciones conciencia-naturaleza del capitalismo contemporáneo existe un control político *de los deseos*, por lo que nos enseñan a desear parcialmente este *plus de la jouissance*, es decir; lo que está en juego en dichos vínculos es la “mistificación” –*ideología*- de la naturaleza y su constitución *real: la jouissance –el goce-*.

De acuerdo con esto último, al trazar nuestros objetivos partimos de una explicación general acerca del concepto de *la jouissance*, claro está, si lo que buscábamos era cambiar la percepción del problema sobre una conciencia de la naturaleza. Con esto, avanzamos en lo siguiente:

Primero, señalamos tres significaciones de la naturaleza, o lo que es lo mismo, tres niveles de lectura sobre las relaciones conciencia-naturaleza al incorporar el concepto de *la jouissance*. En efecto, con Marx y su estudio sobre “el plus valor” de *la mercancía* hemos recordado que ésta se obtiene a través de las contradicciones inherentes al propio proceso de producción de capital, siendo que en una *conciencia de la mercancía*, ésta se extrae a partir del “dolor” del “otro” – del trabajador-, sin embargo, donde el capitalista obtiene una ganancia de placer – plus-valor- a partir de este mismo displacer, con Nietzsche y su interpretación

radical de la moral pusimos al descubierto que una *conciencia de la naturaleza* también deviene como una ganancia perversa a partir del control simbólico de la moral, es decir, para obtener poder sobre “el otro”, el discurso de la moral administra el sufrimiento humano con el uso ideológico de “*Lo Malo*” y, finalmente, con Freud y su análisis del mundo de los deseos inconscientes observamos cómo es que el Superyó Cultural está encargado de administrar nuestro campo emocional inconsciente para hacernos gozar lo menos posible, sin embargo, hay que decir que Éste –el Superyó- obtiene una ganancia de placer a partir de la represión de los deseos primordiales del sujeto. Por tanto, desde el campo freudiano, una conciencia de la naturaleza está definida por las formas culturales que le enseñan al sujeto cómo desear sus relaciones con la naturaleza.

Este intento de explicar diversas significaciones humanas de la naturaleza nos llevó a un segundo capítulo para debatir sobre contrarios entendimientos de las relaciones conciencia-naturaleza y que, a su vez, implicaron controversias entre nociones de sujetos, posiciones éticas y acciones políticas. De este modo, quisimos representarnos tales diferencias para examinar nuestro problema mediante dos debates: Descartes a Kant y Hegel a Freud, donde pretendimos hacer explícito que hoy día existen por lo menos dos formas políticas de encarar *la jouissance* como parte de nuestras relaciones con la naturaleza: 1) las políticas de la razón y 2) las políticas de los deseos, siendo dos procedimientos radicalmente opuestos: en el primer debate consideramos la imagen de un sujeto universal y, por consiguiente, “una ética con la capacidad de cubrir el mundo”, bajo el entendido de que es el uso de nuestra razón la que delimita los rasgos de una “Conciencia del Bien” pero en función de una significación del “Mal”.

Por su parte, en las políticas del deseo no existe sujeto universal, sino un sujeto particular, en falta, castrado, por lo que es imposible la elaboración de una ética general. En este sentido, el sujeto no puede ser responsable de “TODO”, pues su ética es un NO-TODO. Por el contrario, se trata de un sujeto que toma decisiones

cuando algo rompe con la construcción de su vida cotidiana. Y esta es la diferencia, en las políticas de la razón se apela a *una reflexión moral* –universal- sobre “los buenos tratos” en las relaciones sociedad-naturaleza y, en las política de los deseo, se trata de una *decisión particular* y, por lo tanto, histórica para tratar de resolver los imprevistos en la red de relaciones sociedad-naturaleza a nivel local. En suma, se trata de dos proyectos para encarar a *la jouissance*.

Para la segunda parte de nuestro trabajo, quisimos ejemplificar estas dos caras de *la jouissance*. Siendo en el tercer capítulo donde buscamos identificar las formas ideológicas de una presunta universalidad -“representante-representativa”- de *la jouissance*. En otras palabras, los alcances de esta sección cumplieron con el análisis de las relaciones conciencia-naturaleza en dos aspectos: 1) el uso ideológico de la naturaleza, es decir, “el marketing” y sus implicaciones sublimes en la experiencia subjetiva y 2) la administración estratégica de nuestra percepción de la naturaleza, siendo, el discurso político a través de los medios de comunicación quien decide quienes sí se relacionan correctamente con la naturaleza y quiénes no.

Finalmente, en nuestro último capítulo intentamos desarrollar un desplazamiento para cambiar el entendimiento de *la jouissance*, y de este modo, explicar un nuevo alcance de su lógica como fundamento creativo de un proyecto de emancipación social en defensa de la naturaleza, específicamente, *el caso de Cherán*. Para tal efecto, relacionamos *la jouissance* a los conceptos de *malestar*, *conflicto* y *violencia*, tres dimensiones inherentes al goce, y no obstante, productivas para emerger como sujetos históricos en una nueva forma de ser en el mundo.

Al abordar esto último, conseguimos visualizar una manera diferente de leer nuestra hipótesis, en otras palabras, dimos un giro conceptual a *la jouissance* al observar cómo los cheranenses pusieron a su favor *el goce expresado en su contexto* para colocarse en la experiencia creativa como sujetos, donde lograron romper con el control político *de sus deseos*, es decir, renunciaron al fantasma

ideológico de “la libertad institucionalizada”, quien los obligaba a conducirse con “la ley en la mano” aún a costa de que con ello no se hacía nada, por lo que demostraron que es posible tirar los vínculos obscenos de una “mistificación” – *ideológica*- de la naturaleza –la Ley vigilante del orden en las relaciones sociedad-naturaleza- y su constitución *real*: *la jouissance* –contender con *el goce* obtenido por el crimen organizado y políticos corruptos, pero paradójicamente, donde los cheranenses asumieron el mismo goce para emerger en una nueva forma de su ser-.

Pues bien, de acuerdo con esta breve síntesis no hemos de perder de vista que este trabajo fue inspirado en el campo de la *sociología rural*, siendo paralela a esta mirada la incorporación del campo freudiano como una especie de diálogo entre dos enfoques para interpretar lo humano. En este sentido, una de las necesidades contemporáneas en la investigación social es la urgente reflexión epistemológica para ampliar nuestro campo de conocimiento si lo que buscamos es cambiar la manera de percibir problemáticas históricas, sociales, culturales y, por supuesto; subjetivas. En este contexto, nos parece relevante la introducción del concepto de *la jouissance* al estudio de *la sociología rural*, esto por diversas razones:

Sabemos que los espacios antropológicos –de las culturas- a los que se acerca el sociólogo rural son específicos, sin embargo, también sabemos que todos estos *mundos contemporáneos* han sido “tocados por un “resto” que modificó el interior de su estructura, en este caso; *la jouissance* capitalista: la forma de la mercancía. Evidentemente, se trata de un proceso que dio como resultado una nueva interpretación del mundo: “el tiempo es oro”, “producir para ganar”, “son tiempos mejores”. Pero a estos discursos hay que agregar las obscenidades que emergen de esta nueva significación de la naturaleza, por ejemplo; en nuestro trabajo vimos que bajo la forma del narcotráfico y de “instituciones corruptas” se transforma la esfera de toda una cultura, siendo, que hasta “la más alejada” ya “ha sido tocada” por *la jouissance* capitalista. En este entendido, la *sociología rural* jamás debe de perder de vista las señales que se dan entre la historia contemporánea del

capitalismo y el espacio antropológico de pequeños grupos socio-culturales, pues queda claro, que hoy día existe una “violenta lucha” entre las formas hegemónicas de la cultura con las formas particulares de otras.

Y, No obstante, aunque hemos dado cuenta de que “se puede hacer algo” para aprender a vivir con este “núcleo gozoso” inherente al modo de producción capitalista. No estamos diciendo que el *problema* sea el capitalismo, es decir, al igual que otras formaciones sociales, consideramos que el capitalismo es una forma más para interpretar el trabajo humano. Esto quiere decir que la sociología rural debe ir hasta el final –más allá del “temible enemigo capitalista”- y aceptar que *el problema real* está en que toda creación humana está cargada de *goce humano*. Con este gesto -que podemos considerar heroico-, el *sociólogo rural* puede abandonar “la vieja idea” de que el campo social está constituido de sujetos fríos y calculadores, con la capacidad de equilibrar sus pulsiones antagónicas – sus pulsiones de muerte- con el solo hecho de querer “hacer bien las cosas”. Por el contrario, hoy, el sociólogo rural debe visualizar otra noción de sujeto, de uno que “le hace falta algo”, que ha sido “castrado”, que está más allá de su saber, incluso, que en “su querer inconsciente” está implícita una forma de satisfacción perversa. Esto significa, entonces, que hay algo más allá que un violento capitalismo: *la jouissance* de la subjetividad humana, sin embargo, el campo freudiano nos dice: “si bien es cierto, no puedes equilibrar en su totalidad tus antagonismos, puedes hacer una neocreación a partir de ellos para aprender a vivir con tu vacío y, de este modo, devenir en una nueva forma de ser en el mundo, no olvidando, que todas tus neocreaciones deben estar en permanente movimiento”. Y lo mismo aplica a *la sociología rural*, por ejemplo; tiene la oportunidad de hacer una serie de neocreaciones desde abajo y sin miedo a sostener el campo de sus deseos, o lo que es lo mismo, renunciar no sólo a los vicios de un supuesto mundo globalizado sino a la izquierda institucionalizada quien está más interesada en conservar “lo poco que le queda en el poder”. En cambio, la *sociología rural* debe dar cuenta de la urgente necesidad de rescatar el

sentido político para radicalizarlo y ubicarse en otro punto de la investigación social de nuestros días.

Bibliografía.

Azuela, Antonio y Mussetta Paula (2008) *Algo más que el ambiente. Conflictos sociales en tres áreas naturales protegidas de México*. Artículo aceptado para su publicación en la revista *Problèmes d'Amérique latine*. Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

Badiou, Alain (1995) "La Ética *Ensayo sobre la conciencia del mal*" *En*: Badiou, Alain; Rorty Richard y Abraham Tomás. *Batallas Éticas*. Ediciones Nueva visión, Buenos Aires, Argentina.

Descartes, René (2012) *Discurso del Método, Meditaciones Metafísicas, Reglas para la Dirección del Espíritu, Principios de la Filosofía*. Editorial Porrúa, México, D.F.

Dresser, Denis y Volpi, Jorge (2006) México. *Lo que todo ciudadano quisiera (no) saber de su patria*. Nuevo Siglo, Aguilar. México, D.F.

Evans, Dylan (2007) *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Paidós, Buenos Aires, Argentina.

Fast, Howard (2012) *Espartaco*. Quinteto, Barcelona, España.

Foucault, Michel (1997) *Nietzsche, Freud, Marx*. Cuadernos Anagrama, Barcelona, España.

Freud, Sigmund (1979) *Trabajos sobre metapsicología*. Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina.

Freud, Sigmund (1981) *Esquema del psicoanálisis y otros escritos de doctrina psicoanalítica*. Alianza Editorial, Madrid.

Freud, Sigmund (1992) *Más Allá del Principio de Placer, Psicología de las masas y Análisis del Yo y otras obras (1920-1922)*. Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina.

Freud, Sigmund (2006) *El malestar en la cultura*. Alianza editorial, Madrid.

González Juliana (2004) *Ética y psicoanálisis, Concepciones de la ética*. Editorial Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, España.

Hegel, G.W.F (2012) *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

Kant, Manuel (2012) *Crítica de la Razón Pura*. Editorial Porrúa, México, D.F.

Klein, Naomi (2008) *La Doctrina del Shock*. El auge del capitalismo del desastre. Paidós, Argentina.

Kwiatkowska, Teresa (2008) *Controversias de la ética ambiental*. Plaza y Valdés, México, D.F.

Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand (2004) *Diccionario de Psicoanálisis*. Paidós, Argentina.

Larroyo, Francisco (2012) “Estudio Introductorio” *En: Descartes, René. Discurso del Método, Meditaciones Metafísicas, Reglas para la Dirección del Espíritu, Principios de la Filosofía*. Editorial Porrúa, México, D.F. pp. XVIII-XIX

Leff, Enrique (2002) *Ética, Vida, Sustentabilidad*. Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe. México D.F.

Leff, Enrique (2004) *Racionalidad Ambiental*. Siglo XXI, México, D.F.

Martínez, Alier Joan (2005) *El ecologismo de los pobres. Conflictos Ambientales y Lenguajes de valoración*. ICARIA, Barcelona, España.

Marx, Karl (1999) *Teoría económica*. Compilado de Robert Freedman, Altaya, Buenos Aires, Argentina.

Marx, Carlos (2008) *El capital I*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F.

Navarro, Hernández Luís (2012) *Siembra de concreto, cosecha de ira*. Vía Campesina, Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano, Asamblea

Nacional de Afectados Ambientales, Red En defensa del maíz, Para leer en Libertad AC., México, D.F.

Nietzsche, Friedrich (1995) *La genealogía de la moral*. Alianza Editorial. México, D.F.

Nietzsche, Friedrich (2000) *Obras Selectas, Más Allá del Bien y del Mal*. EDITAM libros, Madrid, España.

Ons, Silvia (2010) "Nietzsche, Freud, Lacan" *En: Žižek, Slavoj. (comp.), Lacan. Los interlocutores mudos*. Akal, Madrid. España. pp. 89-108

Orwell, George (2005) *Rebelión en la Granja*. Ediciones Leyenda. México, D.F.

Ricoeur, Paul (1990) *Freud: una interpretación de la cultura*. XXI siglo veintiuno, México.

Sahlins, Marshall (2006) *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Gedisa, Barcelona, España.

Stavrakakis, Yannis (2010) *La Izquierda Lacaniana*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

Ulloa, Astrid (2004) *La construcción del nativo ecológico*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia –ICANH–, Bogotá.

Žižek, Slavoj. (1988) *Acerca del poder político y de los mecanismos ideológicos en Cuicuilco*, abril-junio de 1988, No. 21. Pag. 117, traducción de Francoise Vatan.

Žižek, Slavoj (1990) "Más allá del análisis del discurso" *En: Laclau, Ernesto. Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, pp. 257-267.

Žižek, Slavoj (2001) *El retorno de los nativos. Sobre Avatar de James Cameron* [En línea] disponible en: <http://filosofianews.blogspot.mx/2011/07/slavoj-zizek-el-retorno-de-los-nativos.html> [consultado el día 16 de julio de 2013]

Žižek, Slavoj (2003) *Catástrofe real e imaginaria* en *Žižek en Español* [En línea] disponible en: <http://www.geocities.ws/zizekencastellano/artCatastrofe.html> [consultado el día 4 de junio de 2013] .

Žižek, Slavoj (2003) *La metástasis del goce*. Seis ensayos sobre la mujer y la casualidad. Paidós, Buenos Aires, Argentina.

Žižek, Slavoj (2004) *Esclavo es la palabra que nombra al Amo fingido* en *Página12* [En línea] disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-34386-2004-04-22.html> [consultado el día 17 de agosto de 2013]

Žižek, Slavoj (2004) *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina.

Žižek, Slavoj (2005) *La suspensión política de la ética*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

Žižek, Slavoj (2007) *El sublime objeto de la ideología*. XXI siglo veintiuno editores, México, D.F.

Žižek, Slavoj (2008) *Cómo leer a Lacan*. Paidós, Buenos Aires, Argentina.

Žižek, Slavoj (2008) *En defensa de la intolerancia*. Sequitur, Madrid, España.

Žižek, Slavoj (2011) *El acoso de las fantasías*. Siglo XXI, México, D.F.

Žižek, Slavoj (2013). *El hombre nuevo* en *El psicoanálisis.net*. [En línea] disponible en: <http://www.elpsicofanalisis.net/index> [Consultado el día 2 de mayo de 2013]

Žižek, Slavoj (2012) *Primero como tragedia, después como farsa*. Akal Pensamiento Crítico, Madrid, España.

Páginas web:

“¿Qué pasó en San Salvador Atenco, Estado de México cuando estaba EPN?” (2012) en *YouTube* [En línea] disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=XOVt16pllnk> [Consultado el día 8 de enero de 2013]

“Mensaje del Dr. José Manuel Mireles de Tepalcatepec Autodefensa” (2013) en *YouTube* [En línea] disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=S4h3s87czxw> [consultado el día 20 de Abril de 2013]

“Cherán. El pueblo en rebeldía”. (2012) [En línea] disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=lQ6_Hxq9Jfs [Consultado el día 4 de Mayo de 2013]

Filmes:

“2001: A Space Odyssey” (1968) Película dirigida por Stanley Kubrick, Estados Unidos / Inglaterra, Metro-Goldwyn-Mayer [DVD]

“Dancer in the Dark” (2000) Película dirigida por Lars von Trier, Dinamarca-Alemania, Film i Väst [DVD]

“13 pueblos en defensa del agua, el aire y la tierra” (2008) Documental dirigido por Francesco Taboada Tabone con la colaboración de Atahualpa Caldera y Fernanda Robinson, México, UNAM, GAIA A.C. [DVD]

Series de televisión:

Los Simpson, temporada 2, episodio 4, *Dos autos en cada garage, tres ojos en cada pez* (1990) Estados Unidos, Fox Television.