

LA VIOLENCIA SUBYACENTE EN LOS PACTOS DE PAZ

AGUSTO SÁNCHEZ TABORDA

Introducción

Hace apenas unos años parecía que Colombia consolidaba definitivamente un pacto de Paz con los actores armados del país, pues el grupo guerrilleo de las FARC-EP y el entonces presidente de Colombia Andrés Pastrana Arango habían llegado a un acercamiento y disposición de condiciones sin precedentes en la historia del conflicto colombiano. Todo indicaba que una vez lograda la adherencia de dicho grupo, todos los demás grupos al margen de la ley se desmovilizarían de manera instantánea, pues tal como lo anunciaban los grupos de Autodefensas (enemigos de la FARC-EP), su razón de existencia, desde siempre, era la pervivencia de guerrilla en el país. Este entusiasmo colectivo, para el cual se dispusieron una serie de innegables condiciones, hacía pensar que en el mediano plazo se daría una reorganización social en todos los órdenes, pues la disminución de delitos de **lesa humanidad** procuraría condiciones nuevas para el desarrollo nacional en diversas vías. Empero, dicho entusiasmo dejaba de lado enorme cantidad de cabos sueltos hacia la resolución del conflicto en el orden nacional, pues amen de desestimar los motivos profundos hacia una verdadera desmovilización; las lógicas de los sujetos inscriptos para el pacto posible; se dejaba, también de lado, la existencia de un problema bastante notorio en sus efectos: la violencia entre los jóvenes de la ciudad¹.

¹ Para dicho momento, en el noticiero RCN, el ministro de Protección Social Dr. Diego Palacio Betancur, indicaba que de un total de 25.000 muertes violentas ocurridas cada año en el país,

El presente artículo, intenta abrir la reflexión acerca de las lógicas psíquicas que conducirían a un joven en un posible pacto de paz. En ese sentido, el cometido primero es poner en consideración la importancia de tener presente otra lógica distinta a la de la instancia tercera -bien sea en términos de divinidades o líderes-, como garantía para los sujetos que pretenden realizar un pacto de paz. Este punto de vista retoma un establecimiento previo del autor y hoy, ocho años después, gracias a los hechos, vuelve sobre un problema no resuelto al tiempo que escarba con posterioridad muchos supuestos venidos de todas las disciplinas, incluido el psicoanálisis, para quienes sin una instancia tercera un Pacto² de Paz entre jóvenes no sería posible.

De esta manera, en tres apartados se intentará dar cuenta de lo que en otro momento se denominó: *Los Pactos de Paz entre Iguales* (Sánchez, 2000). Primero se hará una presentación sucinta del surgimiento formal del Pacto como tal en la ciudad de Medellín, las necesidades y coordenadas del mismo; en un segundo momento se citarán dos novedosas estipulaciones en torno al fenómeno de la violencia, con las cuales se espera potenciar la disertación del tercer momento, respecto de la imposibilidad del pacto, lo que escapa de él, acudiendo al concepto de goce y a ciertas lógicas de la estructura psíquica establecidas por el psicoanálisis.

20.000 de ellas las aportaban los jóvenes de las distintas ciudades. Así mismo, el ministro indica el origen de la violencia en causas culturales, entendiéndolo por aquellos esquemas que se repiten de generación en generación.

² Pacto. Del Latín pactum, de pascisi, pactus sum, pactar. Concierto o asiento en que se convienen dos o más personas o entidades, que se obligan a su observancia. Asentar, poner condiciones o convenir estipulaciones, para concluir un negocio u otras cosas entre las partes, obligándose mutuamente a su observancia. Asentar, poner condiciones o consentir estipulaciones, para convenir un negocio u otra cosa entre las partes, obligándose mutuamente a su observancia. Contemporizar una autoridad.

Necesidades y coordinadas de paz en la ciudad.

La ciudad de Medellín no tiene todavía la ciudad muchos pactos exitosos realizados entre jóvenes delincuentes, en donde se pueda destacar la mediación y los métodos de una instancia tercera o de un agente externo. Es reconocido que algunos de importancia se han intentado, y que muchos trabajos se han impulsado para cambiar la condición de ciertos grupos de jóvenes de la ciudad, pero también es claro que muchos de estos procesos han fracasado. Como consecuencia, no se tiene una lógica escrita que logre recoger los matices más destacados de los mismos, o que pueda dar cuenta de la estructura necesaria para que no haya fracasos de forma tan regular.

Todo lo que tenemos al respecto son propuestas de intervención y una pléyade de profesionales dispuestos a trabajar con la juventud desde la potencia que el buen juicio les otorga, o desde la profundidad que cierto afecto no discernido les procura. En esa vía, las últimas propuestas implican “nuevas maneras” de promover la responsabilidad del joven en la solución de los conflictos, mayor participación y creatividad de su parte, pues hay convencimiento de que las soluciones dependen en gran medida de la transformación que se logre en cada sujeto.

Amén de las múltiples consideraciones, del rechazo o el aprecio no escritos a la generación de pactos, más allá del sentimiento nacional, los datos indican que el problema tiene su fondo y los intentos de solución sus incertidumbres. Algo interesante se viene haciendo a favor de la paz entre jóvenes, pero también algo se escapa de manera recurrente de dicha labor.

En el orden de las necesidades, desde el año de 1995 la <inteligencia> de los actores, independiente de sus fines y acciones, parecía estar dentro de los criterios de primer orden para una negociación con los jóvenes: que fuesen capaces de inteligir el clamor de la sociedad, de ver con claridad las oportunidades truncadas individual, colectiva y socialmente como consecuencia de la pervivencia del conflicto. La inteligencia del actor se había convertido en una orientación, en un criterio, que primaba tanto como la fuerza bélica de los actores y aún más que el número de militantes. Esto implicaba el resarcimiento de cierta ideología y de esa manera era reclamada, tanto que su ausencia menoscaba enormemente a aquellos grupos donde faltaba, pues ya no se trataba de un estado paternalista dispuesto a acogerlos sino de un acuerdo entre partes a través de un proyecto específico. Esto es, cuando los jóvenes manifestaron la necesidad de un cese a la violencia entre ellos, los representantes del estado, en este caso de la ciudad, promovían la necesidad de líderes, ideas, instancias que pudieran congregiar las individualidades de un grupo de jóvenes dedicado a la delincuencia. Era la hora de los proyectos barriales desde los jóvenes y para los jóvenes, para los cuales la administración municipal contaba con organizaciones de apoyo, préstamos internacionales de apoyo a estos esfuerzos, dispositivos de legalidad que permitieran trabajar sin mayores tropiezos con dichas poblaciones, sin vulnerar las instituciones mismas del estado.

La existencia de líderes en los movimientos era evocada y reclamada para la credibilidad de las acciones, es decir, para que una negociación fuese posible algunos miembros particulares debían estar al frente de los grupos, de los compromisos adquiridos. Esta era la hipótesis de trabajo. En alguna medida, el

líder debía estar a cargo de las modificaciones discursivas de los jóvenes, ser la garantía de una suerte de modificación espontánea del sujeto, a quien se le vendía desde éste la idea de colectividad y de beneficio “para todos”, sin el cual ningún sujeto podría participar del proceso de paz. Hasta el momento, esta creencia en este pseudo asentimiento subjetivo no se ha escrutado suficientemente y, no se ha cuestionado si la figura del líder amortiza o promueve el estado de cosas que se pretende solucionar. Pues parece que lo más importante se cifró en que ciertos líderes entiendan su protagonismo en la sociedad y los jóvenes en general comprendan que su actitud frente los demás es decisiva para el cambio requerido.

Del lado de los jóvenes, por su parte, la situación es sucinta: la violencia se leía proveniente desde la burocracia institucional; o como una derivación directa del capitalismo moderno, que con sus lógicas restaba oportunidades para los jóvenes de ciertos estratos socioeconómicos. En este sentido, no es una aventura la idea de que constantemente reclaman que el Otro, representado en el estado, los reconozca. El reconocimiento, es un tópico que además de servir de alimento a cada una de las justificaciones sobre la violencia en la ciudad y en Colombia entera, sirve de trampolín para muchos políticos e intereses particulares de diversa y oscura procedencia.

En cuanto al origen y la metodología del proyecto de paz de la ciudad, éste se lee apuntando a procesos donde el Otro queda inscrito cabalmente: “Gobernaremos democráticamente, para todos, en actitud abierta y receptiva hacia los distintos sectores escuchándolos a todos; buscando el mayor entendimiento en los temas de interés local, departamental y nacional”. Ese era parte del discurso

de posesión del alcalde de la ciudad en enero 1 de 1998. A este se le adjunta una política precisa en términos de paz que reza: “aspiramos allanar caminos de paz. Paz sin hambre, paz con empleo, paz con diálogo, paz con concertación, paz sin engaños, paz verdadera. No pretendemos comprar la paz con dádivas sino construirla mediante la buena fe y la convivencia de quienes deben garantizar la paz real” (Gómez, 1998)

Este argumento fortaleció las metodologías implicadas en los procesos de paz que se venían destacando desde el año de 1995 en la ciudad. Un proceso de tres fases con componentes y características diversas. La primera, denominada de Acercamiento, que intentaba consolidar acuerdos con los actores principales de los diversos conflictos. Durante esta fase sólo los actores en conflicto eran los llamados a concretar un proceso de paz. La segunda fase se denominaba de Acompañamiento, venía jalonada por la mano de empleados del orden municipal, por los actores del conflicto y por una diversidad de entes de carácter no gubernamental. Este segundo momento implicaba un componente educativo como eje principal de las acciones, y en esa medida requería de diagnósticos precisos que dieran cuenta del estado de las cosas en las diferentes zonas intervenidas. Finalmente, estaba la fase de Consolidación, la cual tenía por objeto involucrar toda la comunidad aledaña al proceso: las familias, los amigos, los hijos, las compañeras de los jóvenes. En este momento, además de las ganancias afectivas, se esperaba que los jóvenes hubiesen logrado gestionar para sí mismos nuevos logros personales y cambios de actitud con derivación hacia la comunidad.

Están, entonces, expuestas las necesidades y las coordenadas de un pacto de paz entre jóvenes de la ciudad. Estos son los criterios de trabajo, en medio de

los cuales emerge, justamente, la paradoja que se pretende interrogar transcurrido ya un tiempo que posibilita, de alguna manera, otear el fenómeno en las lógicas expuestas, donde parece decretarse que la voluntad y el ser capaz de estar de acuerdo con las razones para un cambio posibilitan y garantizan el pacto como tal.

Para matizar esta particular forma de leer el problema, destacase la recurrente enunciación de algunos jóvenes violentos que dicen inscribirse a los pactos por la nación, la familia, la niñez y algunos objetos privilegiados de mantener como los barrios, las escuelas, el orden en general. En ellos mismos estaba inscrita la semilla de las necesidades al tiempo que las coordenadas requeridas para la realización de un pacto de paz. En esa medida, ninguna coacción existía de otro lado que no fueran ellos mismos, pues estando la paz como un imperativo, la regulación se delegaba a alguien que no fuese cualquiera dentro de los distintos sujetos y bandos implicados. Sólo alguien reconocido por sus acciones ejercía este tipo de llamado a los sujetos involucrados o, para el caso, convocados. Algo así como una dimensión Ideal se reclamaba en las palabras, a tal punto, que un análisis discursivo detenido obligaba a la pregunta de ¿por qué todos hallándose en las mismas condiciones vitales y con la misma actitud hacia la violencia se adherían a las disposiciones de un sujeto particular? Así se iniciaba esta lógica de darle origen a un pacto de paz entre jóvenes, con un llamado paradójico al Otro y con una destitución, en los actos, de los líderes mismos. La salvedad y paradoja, entonces, es que cuando ese líder es “reconocido” y ratificado por las instancias del estado, el proceso ya no funciona y el pacto posible se deteriora.

Ahora, no existiendo respuesta inmediata indicada, sólo se pensaba en la paradójica desobjetivación del líder, en el habla, y en la exacerbada subjetivación del semejante, pues los hechos cotidianos no permitían distinguir más que un semejante al cual convocar en un proceso de paz entre jóvenes.

Dos lógicas de regulación respecto del fenómeno de la violencia.

Dentro de todas las indagaciones respecto del fenómeno de la violencia en Colombia, llama la atención la siguiente: “existe una cultura de la violencia en Colombia” (González & Ramírez, 1997). Esta tesis recrea en una historia plagada de muertos y sangre, tramas agresivas y actos violentos clasificados de diversa manera. O bien se trata de una tesis muy ligera a la cual le harían falta enorme cantidad de interrogantes, o bien se trata de establecer una novedad inexistente a partir de signos aislados del fenómeno. El hecho es que la literatura para apoyar esta idea no es escasa en la ciudad de Medellín, pues con apelaciones a híbridos especiales, se declara la existencia de “mentalidades guerreras” a la manera de una herencia inexpugnable dentro de los sujetos de una colectividad.

Casi todos los discursos guardan la premisa de que la violencia no se puede controlar de manera satisfactoria. La definen como una acción o como un atajo para llegar a un objetivo de manera primitiva, destruyendo el objeto anhelado o tratándolo por fuera de cualquier registro de sutileza o de conservación. La idea es que es algo natural e inefectivo en el ámbito humano, puesto que rara vez alcanza su objetivo, o de alcanzarlo, antes lo habrá destruido. Como antinomia de lo anterior, el significante Paz aparece como un repudio a la violencia y como un cohesionador social por excelencia.

Lo problemático de la existencia de una cultura de la violencia, no es necesariamente que no hallamos advertido una permanencia de la violencia dentro de las sociedades humanas, es más bien que no deja de inquietar que no dejando mucho espacio a otras elaboraciones la publicidad de esta tesis, tenga los rasgos del positivismo que confiesan atacar o de las tipologías como las de Lombroso del siglo XIX, donde por el tamaño del cráneo o sus facciones particulares se establece el delincuente. Nada nuevo, si pensamos que todos los teóricos admiten la violencia como un fenómeno suficientemente antiguo; algunos, incluso, lo plantean como origen de la civilización y también como el problema central que debe resolver un mundo que intenta civilizarse.

En suma, nos parece una definición paupérrima y carente de elaboraciones que indaguen por las lógicas psíquicas del acto, que dé cuenta amplia del fenómeno o allane el mar de confusiones al respecto. Máxime si la salida recurrente de dicha tesis es la invocación de una instancia tercera, la cual, al igual que las lógicas de los pactos entre jóvenes de la ciudad no ha asimilado el fracaso de su postulado y acciones. Además de ello, la instancia tercera, la hemos visto desdibujada no sólo por la época sino por la corroboración de su inoperante participación en la resolución del conflicto violento. Entonces, tampoco aquí vemos aparecer una idea que anime a pensar en una salida definitiva. Y es en este punto donde se intenta pensar en las lógicas del semejante, vía con menos exploración, sobre la cual pueda pensarse el pacto posible entre los jóvenes.

Tenemos a esta altura dos lógicas de trabajo por la paz que coinciden en sus modos: los representantes del estado y algunos psicoanalistas e historiadores, entre otros, que desde vías distintas promueven el pacto contando con una

instancia tercera, un líder, una idea que convoque y haga posible el mismo. Como contrapartida, y ante los fracasos sumarios de los pactos de paz entre jóvenes, proponemos pensar en la lógica del semejante, surgida esta del reconocimiento que los jóvenes alcanzan, no sólo de la necesidad de la pacificación, sino de los rasgos de igualdad entre ellos.

La dimensión del terror, patentizada en la figura de Robespierre por psicoanalista Joel Otero, aparece como una novedad dentro de las lógicas como se lee la violencia en la contemporaneidad. Partiendo de la noción de escisión se muestra cómo es posible la objetivación propia a desmedro de una desobjetivación del otro. Robespierre, figura un tanto obscena de la historia, indica el autor, nunca se presenta hablando a nombre propio sino a nombre de la revolución. Según esto, fue la escisión y miramiento por el otro lo que llevo a Robespierre a preguntarse por el primer objeto de la sociedad, encontrando que ese objeto era justamente “mantener los derechos imprescindibles del hombre”, dentro de los cuales el primero de ellos era el de existir.

La empresa discursiva de Robespierre consistía en buscar la virtud privada para ponerla al servicio de lo público, y todo gobernante debía poseerla. De esta manera el clima democrático estaría facultado para hacer cualquier cosa que preservara los derechos fundamentales, incluido el terror. Entre tanto, al pueblo no le era necesario tener virtud para amar la justicia y la igualdad, pues para amarlas sólo era necesario que cada hombre se amara a sí mismo. El arte de su política consistía, entonces, en borrar el objeto del debate, buscando siempre que sus interlocutores reconocieran la argumentación suya como si fuese propia de ellos.

En esa medida, según el autor, citando a Leford, el discurso de Robespierre no tiene por objeto el terror, sencillamente lo ejerce.

Desaparecido el objeto de la disputa no queda más que la dimensión imaginaria sobre la cual apuntalar nuevos objetos de interés, en este caso la promoción del narcisismo es la prenda más preciada de una política social, apoyados en la idea, bastante complicada de que amarse a sí mismo es garantía para el amor a la justicia. En esa perspectiva, sutiles movimientos discursivos posibilitan que poco a poco alguien se vaya apropiando del principio de realidad del sujeto, pues no existiendo cuestionamiento alguno sobre sí mismo y por el contrario, creyendo fuertemente en esta voluntariedad de amor por sí mismo las cuestiones de justicia e igualdad se irían garantizando. Dicho de otra manera, el adentro, mi sentimiento, y el afuera, la realidad que comparto con otros, desaparecen y reaparecen generando desconcierto y entrega a la voluntad del otro. Por demás, el ejercicio de la violencia a nombre de alguien superior siempre ha estado presente en todos los actos abominables de la humanidad.

Continuando con el establecimiento anterior, resulta también novedoso el planteamiento de Yves Baumstimler, psicoanalista francés, quien expone la importancia de centrar el interés en el otro como aquel que posiblemente instaure las relaciones humanas dadas las condiciones del discurso de la época. Según el autor, son las vías del semejante, del extraño e incluso del enemigo aquellas hacia las cuales debe apuntar el interés de los vínculos sociales; pues hoy las grandes revoluciones no operan y la Ley de los hombres no viene supeditada de un poder de las alturas. Esto conduce a la pregunta por el cómo es nuestra relación con la

ley en la época y por el cómo tramitar los brotes de violencia y de terror que genera el encuentro con el otro, semejante.

En el nudo de esta problemática relación del sujeto con su semejante podríamos permanecer por largo tiempo. Freud y Lacan mismos posibilitan una distinción entre terror y horror, entre violencia y agresividad propiamente dichas. Muchos textos se ocupan de ello implicando siempre en las relaciones una suerte de “escenario” causa de nuestras acciones no reconocido por el sujeto. Esta promoción de un escenario distinto a la conciencia, no acogida ampliamente por las ciencias sociales y los trabajadores contemporáneos de la salud, es la que implica de cabo a rabo las disertaciones del psicoanálisis y las diversas lógicas con que se puede mirar un fenómeno como la violencia o la movilización hacia la paz por parte de los jóvenes. En este sentido, los fenómenos de violencia y agresividad, distinto a las definiciones establecidas por otras ciencias, no tienen por soporte esa lacónica declaración de “causas culturales”, sino, en su lugar, una exacerbación de la dimensión imaginaria entre sujetos.

En general la denominada Organización Genital Infantil y por supuesto la exploración de la noción de Narcisismo concebido como un mundo sin semejante, dan amplia cuenta de las manifestaciones de violencia y agresividad en el sujeto. Empero, para el psicoanálisis no es novedad que el sujeto pueda realizar un acto violento, sin que ello libere de responsabilidad a su ejecutor. Para esta disciplina la verdadera novedad de cara a un pacto de paz, estriba en poder responder cómo el sujeto comprometido por largo tiempo con la violencia pasa al escenario de paz. En esta medida, inquirir por las lógicas que hacen pasar a un sujeto violento al escenario de la paz es la novedad.

En este escrito, hemos mostrado algunos fragmentos que recrean la historia de los pactos de paz en una ciudad específica, Medellín, sobre la cual sin duda se dejan muchos problemas implícitos. Retomemos: con la presencia de un tercero no han sido exitosos los pactos, con el llamado a Otro consistente, Dios, Estado o Líder no ha fructificado la cosa y todo parece indicar que hay algo que apoyado en estas figuras hace más feroz la virulencia de los movimientos violentos entre los jóvenes.

La imposibilidad del pacto cuando se excluye la noción de goce.

Acostumbrados a pensar el superyó como una instancia reguladora, pacificadora, ordenadora de todos los excesos, goces, humanos dejó, en un primero momento, la teoría freudiana a sus seguidores. La figura paterna, en ese sentido, era pesquisada con avidez en todos los cuadros clínicos y en todos los procedimientos terapéuticos que utilizaban el psicoanálisis como referencia. Se trataba de corroborar, de alguna forma, el sepultamiento del complejo de Edipo cuando la figura paterna, justamente, se iba al “fundamento” del sujeto, dejando rasgos que posibilitaran límite al exceso y posibilidad de vínculo en cada sujeto. No es que dicha coordenada no tenga su peso específico en la actualidad, sin embargo, una segunda afirmación respecto de las exigencias y la ferocidad del superyó no fueron ampliamente cotejadas por los teóricos y practicantes del psicoanálisis, quienes con cierta comodidad se siguieron valiendo de la definición primera ignorando las aporías a que se llegaba por esa vía. Lacan, siguiendo a Freud (Lacan, 1969-70), destituye esa idea psicogenética y hasta sociogenética del superyó estableciendo un más allá del mismo, pone de cabeza su semblanza

reguladora, justo en la dimensión donde éste ya poco logra hacer con los excesos particulares del sujeto.

De este modo, que el superyó presente algo que lo diferencie del orden de las necesidades del colectivo, es lo que le llama poderosamente la atención al doctor Lacan y lo que tratar de diferenciar, individualizar, a partir de la relación de éste con el significante y de las leyes del discurso que la fusión de ambos logra promover. En ese campo amarrará la *inoperancia* de una tendencia hacia la felicidad contando con la coacción paterna y dará cuenta de la polarización que sufren el simbolismo y los vínculos humanos a partir del juego metafórico del significante promovido desde el nombre del padre.

Para Lacan, sólo la función paterna tomada de Freud es la logra dar cuenta un suceso de igual magnitud dentro del campo del psicoanálisis, es decir, es el único significante que poseyendo varios nombres permite mantener sus efectos a través del tiempo. Ello, su eficacia, es lo que se pregona y reclama en diversos órdenes sociales; y es justo lo que Lacan va a demostrar que no siempre sucede de manera positiva. No siempre fue así, es lo que expresa y es desde ese punto, un tanto olvidado, que mostrará como por la vía del significante se produce una problemática articulación entre la Ley y el Deseo.

Desde los mandamientos de la ley de Dios, Lacan da cuenta de la fuerza indestructible de las leyes de la palabra y, también, escruta el misterio de ese Numen³ que se presenta a Moisés proveniente de la zarza ardiendo. La discusión sobre el origen de Moisés, Egipcio o Madianita, articula para el psicoanálisis los efectos del significante sobre el hombre. La prueba de su eficacia transportada a

³ Numen. Inspiración. divinidad gentilíca. Del Latín. Idólatra o pagano. Grande, notable.

través de su caudillo, al cual misteriosamente el pueblo daría muerte y ninguna tumba. El enigma en este caso sería establecer cómo el mensaje divino pudo ser transmitido a través del tiempo.

En ese sentido, esto que vuelve, el mensaje, y que Freud articula al asesinato del gran hombre, lo respalda con el concepto de represión que le permite establecer cómo fue conservado y aún transportado el mito y su eficacia a través de la historia. Lo reprimido siempre vuelve y aún allí, en el lugar al que fue desalojado, sigue teniendo efectos en el sujeto. ¿Cómo esa ley se constituye? Para él, la constitución de la ley (el Pacto) no fue posible sin un consentimiento inaugural de la colectividad: todos reunidos deciden poner fin a los excesos del padre, fin al exceso de límites. Esto es lo que permite a Freud ligar la ley con el asesinato, al tiempo que poner de manifiesto la ambivalencia del hijo hacia el padre, pues para Freud, aceptar la ley es retornar al amor una vez realizado el acto.

Según Lacan, el misterio del acto de asesinar al padre primordial está destinado a velar un origen pero oculta que no solo la muerte del padre abre la vía al goce, las ganas de vejar, timar, asesinar, sino que este se encuentra ahí desde siempre y que por ende *en el sujeto hay una falla que no cede al interdicto del padre*. Lo que entraña esa falla es lo importante dado que es necesario que algo en el orden de la ley se presente como desarreglo (entropía) para que el franqueamiento del goce sea posible. Eso es lo que articula Freud cuando supone

que toda renuncia al goce aumenta la severidad del superyó, es decir, la interdicción⁴ misma ejerce un reforzamiento.

Se llega con esto al punto en que, por un lado, la transgresión de la ley es necesaria para acceder al goce. Y segundo, que la transgresión en el sentido del goce solo se logra por un “principio contrario”, es decir, sobre las formas de la ley. Paradójicamente, la interdicción sirve al goce como vehículo apto para todo terreno, le sirve para salir de esos lazos que llevan al hombre por el camino de una satisfacción corta y estancada; y eso es lo que Lacan llama el estrecho nudo entre el Deseo y la ley.

¿Cómo desatar ese nudo para posibilitar el Pacto, o para constituirlo nuevamente?

Según Lacan, este fue el límite que Freud le puso al padre idílico, al padre de familia, al buen padre, tan reclamado en esta época a la hora de las negociaciones, pues más que gentileza se le pide generosidad como condición para llevar a los sujetos, violentos entre ellos, por el camino de los deseos medidos, atemperados, normales.

Entonces, el mito del padre es el mito de la época moderna, para el cual Dios está efectivamente muerto. El padre es impotente ante el goce. Esto es lo que muestra Freud desde el Tótem y Tabú hasta el Moisés mismo. Ahora, justamente porque Dios estaba muerto pudo ser transportado a través de todas las creencias (verdades) que lo hacían aparecer como vivo. En esa vía, Lacan aplicado a la experiencia y teoría freudiana, muestra que si ese Dios vuelve como síntoma (Lacan, 1969-70), ameritaba que la época se detuviera en él en tanto

⁴ Interdicto. Latín. Entredicho, juicio posesorio, sumario o sumarísimo.

tabú, en tanto mito, dado que en esa dimensión se ubica del lado de la verdad o de aquello que la escritura llama el verbo.

Pese a Todo, a la impotencia del padre, Freud da las claves para pensar el asunto de otra manera. No en vano se detiene horrorizado ante el “amar al prójimo”, un hecho que le parece incomprensible y que va a tratar en todo *El Malestar en la Cultura* (1930). Para él, el problema ético desde que el goce se encuentra interdicto es, sin más, que ha permanecido así antes y después de muerto Dios. En esa vía, el amor como mandamiento, se constituye en un mal porque puede muchas veces entrañar el mal del prójimo.

¿Qué hay más próximo al prójimo que no sea el goce, al que no oso aproximarme? Esa es la pregunta de Lacan ante estas aproximaciones, y sus postulaciones arrancan de lo que Freud ya había avizorado en *Más Allá del Principio del Placer* (1920), a saber, que nada hace sobre lo que se repite en los sujetos las cantinelas y los productos metafísicos. No tenerlo presente es sencillamente, dice Freud, “preferir cuentos de hadas y hacerse el sordo cuando se habla de una tendencia del sujeto a la maldad, a la destrucción y también, por ende, a la crueldad”. A lo cual él complementa: el egoísmo se satisface con cierto altruismo, en el que el sujeto se ubica en el nivel de lo útil como pretexto mediante el cual evita el problema del mal que él mismo desea y que desea el prójimo.

¿Frente a qué retrocedemos? Parece que podemos retroceder frente a la posibilidad de atentar contra la imagen del otro, porque es esta la imagen de la cual se ha formado nuestro propio yo. Esta sería la única potencia convincente del altruismo, también la potencia unificante de la ley de igualdad, la misma que se

formula como noción de voluntad general en los pactos de paz entre jóvenes de la ciudad.

El problema real, entonces, es saber enfrentar el goce del prójimo, ya que es lo que se propone como el verdadero problema del amor, y por ende como verdadero problema del pacto. Pues, si el asesinato permite el desplazamiento de la ley sin anularla propiamente; permite conjugar, tramitar, asesinato con ley sin ningún tropiezo. En los pactos la potencia siniestra del superyó, de la cual se desprenden consecuencias para el sujeto mismo y para el semejante, es la fibra para pensar una paz sin otra mediación que el semejante.

Postular un pacto entre iguales responde, entonces, en cierta medida, a este tipo de lógica. De hecho muchos fenómenos, pronunciamientos y prácticas así lo confirman. Amar al otro no es una promoción idílica entre los jóvenes, pero si aparece entre ellos el reconocimiento a la igualdad que no aboga necesariamente por derechos fundamentales. Entre ellos son iguales, son "hombres", que aunque imaginario y endeble, les funciona en muchos sentidos.

Lo que se enuncia es que no hay amor, tampoco miedo necesariamente, y sí, en cambio, una posibilidad de regulación, incluso una reorientación del goce hacia otros escenarios. ¿Quién regula? No es el otro en términos absolutos, puesto que el problema con Dios tiene otro trámite entre los jóvenes; tampoco el estado con sus representantes a quien le perdieron la confianza. Finalmente todo parece indicar que podría regular con más solvencia un semejante a quien en cierta medida se le reconoce por su goce exacerbado.

Conclusión

En el orden de los pactos en general, y de los jóvenes en particular, la mediación de una instancia tercera viene recapitulada, y reclamada, desde los postulados iniciales del psicoanálisis cuando la noción de goce no estaba todavía perfilada. En esa primera lógica quedo inscrito el reclamo idílico del padre y desde allí se viene tratando de hacer algo por ese complejo vínculo violento entre los jóvenes. Quedó inscrito el discurso de psicoanalistas y hombres de las ciencias sociales, que hace diez años asesoraban el estado y por allí promovían la necesidad de una instancia tercera

En esa medida, se recuerda que la erección de un tótem no erige totalmente la cultura, su muerte y posterior efecto brindan mayores garantías e incluso es un acto reclamado. Se requirió de un consentimiento inicial que permitiera posicionar con tranquilidad los intercambios, entre los miembros iguales de la comunidad. Lo llamativo de los pactos entre jóvenes es que se reclame justo un padre, que aquí se ha presentado impotente, para hacerlo callar o declinar de manera definitiva. Freud mismo mostró como su juicio posesorio no interviene sobre el goce, así lo presentó a partir de Moisés. El interrogante final es si ¿acaso no será ya sintomático que la época, incluidos sus psicoanalistas, lo anden reclamando con tanta insistencia?

Referencias

- Baumstimler, Y. (1997) "¿Se Ama en el Terror? o La Exaltación del Terror".
Revista Universidad Nacional de Colombia, 2
- Bettelheim, B. (1998). *La Violencia. Un Modo de Comportamiento Olvidado en la Educación y en la Vida Moderna*. Santafé de Bogotá: Grijalbo
- Domínguez, M. (1997). "Violencia y Solidaridad". *Revista Universidad Nacional de Colombia, 2*.
- Fernandez, M, y otros. (1999). *Combos y Cambios*. Medellín: Secretaria de Gobierno Municipal y Departamento de Psicoanálisis U de A.
- Gómez, J. (1998). *Proyecto de Gobierno de la ciudad de Medellín*. Alcaldía de Medellín.
- Lacan, J. (1969-70). *El reverso del psicoanálisis*. Barcelona: Paidós.
- Miller, J. A. (1986). "Teoría de los goces". En *Recorrido de Lacan*. Argentina: Manantial.
- Otero, J. (1997). "La Violencia y lo Violento". *Revista Universidad Nacional de Colombia, 2*.
- Vattimo, G. (1985) "El Fin de La Modernidad". En *La Crisis del Humanismo*. Torino: Gedisa.