Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura, 2005, Vol. XI, No. 2 (jul-dic), pp. 53-63
recibido: 17-02-05 / arbitrado:17-06-05

EN BUSCA DE LA FELICIDAD PERDIDA

Susana Strozzi*
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES, FACES-UCV

Resumen:

El artículo hace un recorrido iniciado con la pregunta sobre los desafíos actuales de las Ciencias Sociales a partir de las formulaciones de los Padres Fundadores y en relación con la condición del sujeto humano tal como ésta es puesta a la luz desde Freud. Se consideran los cambios en la subjetividad propios de la civilización contemporánea, dejando abiertos los interrogantes sobre la tarea a asumir por las ciencias de lo social.

Palabras claves: Ciencias sociales, desafíos actuales.

La palabra de buena calidad es una herramienta que ayuda al pensamiento. Lo decía recientemente José Saramago en una entrevista, llegando a Buenos Aires para participar en el Congreso de la Lengua[1].

Si damos crédito al reputado escritor podríamos empezar por las palabras que anuncian el tema central de esta Jornada: *Desafíos actuales de las Ciencias Sociales*. Se trata de orientarnos respecto de la calidad de la herramienta a utilizar para pensar, una vez más, a las Ciencias Sociales.

Desafío es un término inquietante. Remite a la acción y efecto de desafiar, verbo que alude a retar, provocar al combate o la pelea, competir o contender en lides que requieren fuerza, habilidad o destreza, y también a afrontar el enojo o la enemistad de alguien contrariándolo en sus deseos o acciones (DRAE, 2001). Interrogar la tarea actual de las Ciencias Sociales en términos de *desafío* implica, en consecuencia, colocarlas desde el vamos en un escenario bélico, en situación de confrontación, dispuestas a utilizar un amplio espectro de medios para lograr sus fines. ¿Qué es lo que enfrentan? ¿Para qué lo hacen? ¿Hay en lo *actual* de ese combate algo que hoy hace diferente la condición de estas ciencias en relación al escenario de su constitución como tales?

La experiencia actual que lleva el nombre de globalización parecería estar cumpliendo una profecía kantiana, formulada en 1784 (en su libro, *Ideen zu allgemeinen Geschichte in weltburgerlicher Absicht* [Idea de una historia universal

* correo electrónico: sstrozzi@cantv.net

[1] Entrevista recogida en *La Nación* de Buenos Aires, el 15/11/2004.

en sentido cosmopolita] citado por Bauman, 2004, 24) según la cual el supremo designio de la Naturaleza no sería otro que "una unificación perfecta de la especie humana a través de la ciudadanía común". No obstante, el enunciado kantiano es, en realidad, el enunciado del proyecto moderno que quedó inconcluso, apoyado en la intención de insertar la determinación donde reinarían, de otro modo, el accidente y el azar, de hacer de lo ambiguo algo preciso, de lo opaco algo transparente, de lo espontáneo algo calculable y de lo incierto algo predecible . Un proyecto cuyo agente privilegiado ha sido el Estado, particularmente bajo la forma particular que adoptara en el crisol de la Doble Revolución: el Estado-nación[2]. Un proceso que si bien requirió un siglo para completarse en Europa, instiló, bajo el paraguas de la soberanía total del Estado, el orden y la regulación en la vida social, allí donde habían florecido bajo el antiguo régimen todos los particularismos de las tradiciones comunitarias . Un orden y una regulación que hicieron de la "realidad social" una entidad objetiva y de peso permitiendo a los padres fundadores de la sociología la importación y adopción del concepto de "sociedad"[3]. Esta experiencia, aunque no dejara de traslucir lo que se había perdido con el cambio (la queja durkheimiana por la pérdida de solidaridad y su ética) dio paso a la oferta de intervención de la nueva ciencia de lo social: no sólo el diagnóstico de lo que andaba mal en una sociedad dada sino la promesa de procurar su remedio, cumpliendo así la máxima comteana *savoir pour prevoir, prevoir pour pouvoir* que venía a ratificar y ampliar el inicial programa cartesiano de la ciencia. Nos referimos, con esto, a la consigna según la cual la ciencia tenía como objetivo poner la naturaleza al servicio del hombre. Y en cuya ampliación, tal cual fue formulada por Comte al pensar el programa de la aún no nacida Sociología, se trataba de intervenir no ya en el ámbito de las fuerzas naturales sino en el de los vínculos sociales mismos. Ambas propuestas se condensarían, finalmente, a lo largo del siglo XIX, en la ideología del progreso que prometía a la humanidad la satisfacción de las necesidades materiales por intermedio de las ciencias de la naturaleza y la obtención de la felicidad por la vía de las ciencias sociales.

---

[2] Se recuerda que la expresión "Doble Revolución" fue acuñada por Eric J. Hobsbawm (1982, 11).

[3] Como lo ilustran los "hechos sociales" de Durkheim y su carácter de "externos" y "coercitivos", considerados por el autor la fuerza que movía la conducta de los individuos (1961, 41-79).

*****

En el verano de 1929, Freud comenzó a escribir un texto que pensaba titular *La infelicidad en la cultura* (Das Ungluck in der Kultur)[4]; y para el cual posteriormente reemplazaría el término "Ungluck" por "Unbehagen", conservado en el francés "malaise" y el español "malestar". Y traicionado, podríamos agregar, por el título en inglés elegido por Joan Riviere: *Civilization and its Discontents*[5].

La escritura se hacía en un momento marcado por el signo de lo ominoso. El espectáculo del mundo se iba cargando de sombras. La sociedad de masas generada por las vicisitudes del capitalismo imperialista estaba aprendiendo a marchar militarmente, aturdida, todavía, por el desenfreno de los años locos. Aquí y allá el discurso de los filósofos denunciaba, cada vez más, el materialismo descarnado de una civilización deshumanizada que seguía, sin embargo, apostando por la ciencia. En Viena, el *Herr Doktor* venía sosteniendo una cotidianidad perturbada por el sufrimiento recurrente de la enfermedad, las incidencias económicas que amenazaban la supervivencia de la editorial –la Internationaler Psychoanalytischer Verlag- y con ella la difusión del psicoanálisis por el mundo. Pero también, sosteniendo una inflexible posición en relación a lo que se ha dado en llamar "el divorcio silencioso" entre él y sus discípulos ocurrido en esos años, cuando la edad de oro de la interpretación freudiana había quedado atrás[6].

En este contexto escribe *El Malestar en la Cultura,* donde examina la cuestión del sufrimiento que acecha al ser humano desde tres direcciones: 1) desde el propio cuerpo, condenado a la decadencia y la aniquilación; 2) desde el mun-

---

[4] Según James Strachey, el reputado editor de las obras completas de Freud en inglés, la conocida como Standard Edition (S. E.) quien lo afirma en su *Introducción del Editor* al texto citado (S. E., 1961, Vol.XXI, 59-60). Una referencia más explícita dice que Freud así lo comentó a Eitingon en una carta fechada el 8 de julio de ese año (Gay, 1989, 544 y 744).

[5] En la primera traducción al inglés del texto en 1930 que fue retomada sin modificaciones por Strachey para la edición citada.

[6] Se trataba de una posición en la cual la no reducción del psicoanálisis a la ciencia no puede leerse separada del esfuerzo que la introducción del "Más allá del principio del placer" (1920) y de la segunda tópica ("El Yo y el Ello", 1923) habían significado para Freud. No sólo en términos de las articulaciones entre el Ello y el inconsciente; más bien como un enfrentamiento con algo que no va en el orden del desciframiento y cuya teorización inconclusa quedará amarrada -hasta Lacan– al binarismo entre pulsión de muerte y libido, esta última a la vez yoica y objetal.

do exterior, sometido a las fuerzas naturales destructoras y 3) desde los vínculos con los otros seres humanos.

En relación con estas "miserias de la vida", por inevitables que sean, la propia cultura proporciona –en el caso de las dos primeras- los medios para hacerles frente, ya sea por la vía de las distracciones que permiten hacer poco caso de ellas; de las satisfacciones sustitutivas que las disminuyen; o bien, de las sustancias intoxicantes que insensibilizan frente a su poder. Aquí hace Freud una observación fulgurante: asocia las distracciones con una referencia al *Candide* de Voltaire y al cultivo del jardín. Agregando de inmediato que "también la actividad científica es una distracción semejante" (Freud,1930, 3024) donde vemos, de paso, el papel apaciguador que la ciencia tenía para Freud.

Por evitación o desplazamiento, entonces, la ciencia y el arte responden. No ocurre lo mismo con la tercera fuente del sufrimiento, en la que se despliegan las tres dimensiones fundamentales de las relaciones sociales: la familia, el Estado y la sociedad. Respecto de ellas operan las regulaciones que nosotros mismos hemos creado: las instituciones. Pero, en lo concerniente a la constricción y la renuncia pulsional sobre las cuales se edifica toda la cultura, no es suficiente la repetición que inculca la norma de renunciamiento. Punto en el que se separan la ciencia social y el psicoanálisis, en tanto para aquella basta con las instituciones y con ello las regulaciones del hábito que constituyen el *automaton* que para algunos autores pudo llegar a ser leído como un supuesto instinto social análogo al gregarismo animal[7]. Freud descubre y utiliza otros recursos. En un artículo de 1924 –"El problema económico del masoquismo"- había trabajado lo relativo a las tendencias agresivas que perturban "nuestra relación con los semejantes", colocando a la sociedad civilizada constantemente al borde de la desintegración. El artículo constituye una verdadera divisoria de aguas en la historia del psicoanálisis: Freud describe allí el clivaje interno en la economía del masoquismo que le permite establecer una patología del placer en el displacer en la medida en que las tendencias agresivas no son volcadas en su totalidad hacia el exterior sino que retornan y son dirigidas al yo, obteniendo una satisfacción sustitutiva en el proceso mismo. Para analizar los medios por los cuales la cultura coarta esa agresividad que le es antagónica recurre al super-yo como operador. Este actúa no sólo dirigiendo parte de la agresividad contra el yo, introyectada como conciencia moral en calidad de super-yo y donde la tensión entre ambos es lo que calificamos de sentimiento de culpa, expresado bajo la forma de necesidad de castigo. El super-yo es también el heredero del complejo de Edipo, heredero en que la evolución que separa paulatinamente al sujeto de sus padres va borrando la importancia personal de los mismos, la carga libidinal, y a las imágenes res-

[7] Como es el caso de Bergson, por ejemplo (Bergson, 1932).

tantes de ellos se van agregando luego la de los personajes admirados y la de los héroes elegidos como modelos. Es la construcción de los ideales, la que vemos actuar como compensatoria de las restricciones y que será una fuente de satisfacción para el sujeto. En resumen, una lógica de la interdicción que es una lógica de los grandes hombres, en tanto opera, para Freud, sobre la identificación al Ideal.

Suficiente para las exigencias que la vida urbana del mundo industrializado habían impuesto de manera creciente desde la tercera década del siglo XIX. Unas exigencias que, como lo señalara tempranamente Simmel, permitían un grado mayor de libertad individual a expensas de someterse a una creciente e imponente organización de fuerzas y de objetos, determinada por la división social del trabajo, que anulan con su impacto aquello que de particular e intrasnferible pueda tener cada sujeto (Simmel, 1971, 324-339)[8]. Pagando el precio, como nos muestra Freud, de constituir una forma de subjetividad que es propia del deseo insatisfecho y en la que radica el supuesto "pesimismo" freudiano[9].

El programa ético que constituye *El Malestar en la cultura* es de una gran riqueza. Muestra la insuficiencia de los conceptos de Razón y Necesidad para captar la realidad humana mientras recoge cabalmente el síntoma de la época: la fragmentación, el carácter efímero de la vida, propios de unos hombres convertidos en apéndices de las máquinas y en esclavos del reloj[10]. Y, en referencia a la doctrina de la pulsión, presenta un cuestionamiento radical de lo que en Marx –y todavía hoy- se denomina la "satisfacción de las necesidades materiales". Pero, a diferencia de las expresiones con las cuales el modernismo cultural captura el malestar y lo elabora bajo formas estéticas, aquí de lo que se trata es de *qué hacer* con el él. De ahí que Freud se detenga en los casos en los cuales se pone de manifiesto el fracaso del programa terapéutico que el super-yo constituye para la mayoría de los individuos. En términos de las opciones individuales Freud no cesa de postular las bondades del tratamiento analítico con el cual se puede atacar el exceso de rigidez de los imperativos súper-yoicos para disminuir

---

[8] El ensayo de Simmel "The Metropolis and Mental Life" fue publicado originalmente en *Die Grosstadt Jarbuch der Gehe-Stiftung* en 1903.

[9] Ernest Jones aporta un juicio esclarecedor, aunque en perspectiva psicológica, cuando dice que Freud era uno de esos "pesimistas alegres" que uno se encuentra en la vida; y precisa luego que el término más adecuado sería "realista", en el sentido de alguien que está libre de ilusiones (Jones, 1961, 373-374). Por otra parte, ese supuesto "pesimismo" freudiano es lo que calificaron de "antiprogresismo" los freudo-marxistas.

[10] Articulación cuya verdadera naturaleza se hizo por fin visible en las modalidades de estado totalitario conocidas después de Freud.

el sufrimiento del individuo. Pero lo hace también en relación a lo que vislumbra como un "más allá de la época", en relación al potencial mortífero de las masas abandonadas a un goce –diríamos hoy- que la cultura no podría tramitar adecuadamente por la única vía que es visible para él: la de una introyección de los valores de la ciencia, de la racionalidad, de la búsqueda de conocimiento, por medio de la operación de un super-yo cultural que iría ampliando, así, los potenciales terapéuticos de la cultura misma. Y cautelosamente no se pronuncia de manera definitiva frente a los dos casos que se dibujan como extremos en el horizonte de su tiempo: el de la Unión Soviética y el de los Estados Unidos.

*****

Volvamos a lo actual. Es otra época la nuestra. Qué podemos decir de ella como no sea empezar por nombrarla? A veces, basta añadir un prefijo al referente sustancial de la modernidad, como sucede en "post" o "hipermodernidad" , sin dejar de advertir que la diferencia del prefijo orienta respecto de la posición sostenida frente al referente central. Otras, cuando se dice "globalización" a secas, se destaca un proceso y se apunta - ya sea para inscribirse a favor o en contra - a la lógica emergente que progresivamente hace imposible la dimensión de la universalidad. Hay autores, como es el caso de los controvertidos Michel Hardt y Toni Negri, que recuerdan un vocablo milenario –*Imperio*- para nombrar lo que piensan como una situación fundamentalmente nueva y un cambio histórico significativo (Hardt y Negri, 2002)[11]. Proceso en el cual ven la evidencia de posibilidad y la realización del ya viejo proyecto del capitalismo de reunir el poder económico y el poder político, proyecto cuyas contradicciones y sucesivas negociaciones remiten a toda la historia de la modernidad. Otra lectura, de raíces igualmente marxistas, abre la reflexión a lo que sucede cuando el poder y la política se divorcian y eso le sirve al autor para acuñar una expresión feliz (Bauman, 2003)[12]. Zygmunt Bauman nos habla, en efecto, de la sociedad contemporánea con una metáfora: la "Modernidad líquida" en la cual, la imagen de fluidez, de mayor distancia entre moléculas que posibilita un cambio permanente de posiciones, parece recoger con acierto la fenomenología de nuestros tiempos. Y

[11] La utilización del término "Imperio" no ha dejado de producir confusiones, al menos dentro del amplio espectro que incluye, en el espacio académico, a quienes llevan adelante una práctica crítica sin leer los textos objeto de sus ataques. También un público inadvertido entiende equivocadamente que Imperio se refiere a los EE.UU.

[12] Tanto Hardt y Negri como Bauman se inscriben en una formación intelectual "marxista", no obstante todas las reservas o las consideraciones genealógicas y los matices que pudieran hacerse en cada caso. Es el problema de las etiquetas, se podría agregar, como advertencia para quienes se sienten bien con ellas.

es que ya sea que provengan de la filosofía, la economía política, o la sociología, con sus respectivos acentos o perspectivas cuidadosamente modulados, los análisis parecen apoyarse en una coincidente intuición: la de un nuevo cambio radical en relación con las dos dimensiones, el espacio y el tiempo.

Si la modernidad comenzó cuando ambos se separaron de la práctica vital y entre sí, pudiendo ser teorizados como categorías de estrategia y acción mutuamente independientes (Bauman, 2003,14) de tal manera que el tiempo se volvió *historia* y el espacio fue sujeto a una *territorialización* que asumió su "forma" más perfeccionada en el modelo de Estado-nación, hay acuerdo en que se puede recuperar la discusión a partir de dos características epocales que expresan hoy una nueva condensación entre ambas dimensiones : 1) la primera constituida por el colapso y declinación de la creencia en que el camino que transitan las sociedades a las que pertenecemos tienen un mañana mejor, manifestación de un *telos* de cambio histórico alcanzable que conjugaría la satisfacción de las necesidades con la realización plena del orden social y la transparencia de los asuntos humanos; y 2) la segunda producida por la desregularización y la privatización de todas las tareas y responsabilidades de la modernización, asumidas consustancialmente por el Estado-nación[13]. La primera marca el fin de la ideología del progreso. La segunda ha colocado el énfasis y la responsabilidad en la esfera del individuo y es lo que aparece reflejado en el deslizamiento del discurso ético-jurídico-político desde el marco de la "sociedad justa" al de los "derechos humanos" con el énfasis en el derecho de los individuos a ser diferentes y a adoptar sus propios modelos de felicidad y de estilos de vida. Se trata de un individualismo anómico, bien distinto al que Lacan podía denominar hace tiempo *individualismo humanista* en el cual operan los significantes amos, tan absolutos que pueden llevar a perder la vida por ellos, como el honor. Se trata, ahora, de lo útil; cuando todos los ideales han caído, es necesario que algo sirva. Y la relación entre el medio y el fin desemboca en la relación costo-beneficio. La evaluación es, así, otro nombre de la generalización de la relación costo-beneficio en cualquier actividad humana, incluso en los procesos de pensamiento.

Aparece así la subjetividad híbrida y maleable de nuestros tiempos. Una subjetividad que no fija una identidad; por el contrario, una subjetividad donde el individuo es "obrero fuera de la fábrica, estudiante fuera de la escuela, preso

---

[13] El Estado como agencia soberana reguladora desplegó, a lo largo del siglo XX, dos formas extremas: el Estado totalitario y el Estado Benefactor que , no obstante sus diferencias, por lo general consideradas diamentralmente opuestas, coincidían en un punto: el de detentar un poder firmemente colocado más allá de los sujetos, penetrando hasta el último rincón en la vida de éstos y llevando de alguna manera hasta sus límites la lógica del poder moderno que requiere la diferencia entre el adentro y el afuera, aun cuando sea para manifestarse por la vía de la violación de esos límites.

fuera de la prisión, enfermo mental fuera del instituto psiquiátrico: todo al mismo tiempo" (Hardt y Negri, 2002, 304). Y –habría que agregar- *apresuradamente*, de acuerdo con el espacio-velocidad (ya no el espacio-tiempo de la física del siglo XX) donde la acción es momentánea, virtualmente imposible de prevenir y, por ende, prácticamente inimputable (Bauman, 2004, 23).

Es la subjetividad que corresponde a la nueva sociedad de control concerniente a la lógica axiomática del capital y en la cual se contrapone, a la anterior disciplina basada en la verticalidad, el control que es propio de la horizontalidad de los circuitos. Se trata de una subjetividad que rechaza los saberes establecidos, de manera tal que el *savoir-faire* - la capacidad adquirida de hacer ciertas cosas – está siendo, gradual pero inexorablemente desplazado por un *savoir-etre* que es, más que ninguna otra cosa, la cualidad de estar bien conectado. Saber-estar comporta la capacidad de construir una red de comunicación y de saber colocarse en ella: viajar sin equipaje y estar constantemente en camino. Son los requisitos enumerados por las nuevas élites para alcanzar y mantenerse en la cima (Bauman, 2004, 56).

*****

El recorrido nos permite despejar los interrogantes iniciales. Los desafíos de las Ciencias Sociales, ayer y hoy, están vinculados a esta particular condición humana que Bauman resume diciendo: "La forma humana de ser-en-el-mundo es una forma que contiene la idea de felicidad." (Bauman, 2004, 157) Una condición que la modernidad, consustanciada con la ciencia, puso a prueba hasta el punto que la visibilidad de la pérdida, tan marcada en el escenario de la *sociedad burguesa* del siglo XIX, determinó la explicitación de la tarea a realizar por las Ciencias Sociales (o la Sociología, en términos durkheimianos). Tenían que servir de vehículo a las ideas morales. En otras palabras, a ese super-yo cultural del cual hablará más tarde Freud, encargado del apaciguamiento pulsional.

Sin embargo, es en ese mismo escenario en el cual el descubrimiento freudiano da cuenta de lo imposible de la empresa asumida al mostrar que la felicidad buscada, no es sino el objeto perdido del deseo que nos hace humanos y en el cual los ideales mantenían ajustado el mecanismo regulador que permitía manejar con dignidad tanto el sufrimiento como las recompensas.

Si pensamos lo que vino después –la *sociedad de masas*- como el rebote del corte producido por la Revolución Francesa, un rebote que se despliega en amplitud después de la 2a.Guerra Mundial, el escenario cambia, sin duda. Y es a Lacan a quien acudimos para examinarlo. "La producción capitalista [de la época] se ve asegurada por la revolución propicia que permite hacer durar su

duro deseo" nos dice en *Radiofonía y Televisión.* (Lacan, 1980, 41). Palabras que toma de Paul Eluard para apuntar a la circularidad que Lacan subrayó en su análisis de Marx con respecto al discurso capitalista y que le sirven para destacar la consecuencia fundamental de su lectura: el discurso capitalista se caracteriza por ser un movimiento circular donde la apropiación del plus-de-gozar (homólogo a la plus-valía) no está obstaculizada por barrera alguna. El sujeto, digamos "post-moderno", llamado a gozar sin restricción alguna[14].

Hay que recordar que es precisamente en la segunda mitad del siglo pasado cuando se empieza a hablar de una crisis de las Ciencias Sociales, que se desorientan ante la caída de la regulación y de los ideales. El escenario no mejora si nos proyectamos en la actualidad para situarlas frente al imperativo de la evaluación, que es a la vez epistémico y económico y donde lo que se percibe es un esfuerzo, a través de la evaluación, para la transformación en sujeto de lo colectivo. Para que esto ocurra, la subjetivación de lo colectivo no dispone sino de la auto-evaluación; la exigencia permanente de demostrar que se asumen las responsabilidades, que se respetan los compromisos, y, desde luego, que todo se hace al mejor (y menor) costo. Los Comités de Evaluación, cualesquiera que ellos sean, corporizan la pesadilla burocrática del escenario contemporáneo. Una subjetivación donde ya no operan ni los significantes amos de los ideales, ni el objeto presente en la identificación propia de la psicología de las masas (y que se discute en relación con el discurso del capitalismo) sino en una identificación al saber. Un saber homogéneo, saber anónimo e impersonal. Lo bueno es que la evaluación cuesta; sustrae recursos al colectivo en que se implanta, ella misma tiene un costo y tiene que justificarse. Por eso se puede decir que desorganiza y empobrece. No funciona, al igual que no marchaban las instituciones de la regulación. Contrariamente a lo que pregonaban los versos del Dante a la entrada del Infierno, todavía hay esperanzas...

La pregunta final es si las Ciencias Sociales pueden y quieren hacerse cargo de esas esperanzas o, si después de cien años de crisis (y no cincuenta) como decía ayer Héctor Silva Michelena, optarán por el mutis definitivo y abandonarán el escenario[15].

---

[14] La noción de 'goce' aquí aludida es específicamente lacaniana y constituye un paso de avance en la construcción de la teoría freudiana de la pulsión que permite articular la pulsión de vida y la pulsión de muerte y con ello poner de manifiesto el poder de los mecanismos descubiertos por Freud.

[15] Alusión a lo dicho por Héctor Silva Michelena en su Conferencia Inaugural de la Jornada mencionada al comienzo de este texto.

POSTSCRIPTUM

Después de finalizada la escritura de este artículo leímos una entrevista realizada a Eduardo Gianneti, uno de los filósofos más destacados de Brasil, en la cual comenta la aparición de un Journal que viene a legitimar la existencia, en el ámbito académico norteamericano, de los Happiness Studies (Gianneti, 2004).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bauman, Zygmunt (2003), *Modernidad líquida*, FCE, Buenos Aires.

— (2004), *La sociedad sitiada*, FCE, Buenos Aires.

Bergson, H. (1932), *Las dos fuentes de la moral y la religión.*

DRAE (2001), *Diccionario de la Real Academia Española,*.

Durkheim, Emilio (1961), *Las Reglas del Método Sociológico*, Assandri, Córdoba.

Freud, Sigmund (1920), *Más allá del principio del placer*, Obras Completas (1973), vol.3, pp. 2507-2541, Biblioteca Nueva, Madrid.

— (1923), *El Yo y el Ello*, Obras Completas –1973- Vol.3, pp. 2701-2728, Biblioteca Nueva, Madrid.

— (1924), *El problema económico del masoquismo*, Obras Completas –1973-, Vol.3, pp. 2752-2760, Biblioteca Nueva, Madrid.

— (1930), *El Malestar en la Cultura*, Obras Completas, -1973-, Vol.3, pp. 3017-3067, Biblioteca Nueva, Madrid.

Gay, Peter (1989), *Freud, A Life for Our Time,* Norton & Co., New York.

Gianneti, Eduardo (2004), "La felicidad no depende sólo de la marcha de lla economía", entrevista publicada en *La Nación* de Buenos Aires y recibida el 26/05/2004 de la World Wide Web: http//www.lanacion.com.ar/ 04/05/26/dq_604522.asp

Hobsbawm, Eric J. (1982), *Las revoluciones burguesas,* Guadarrama, Barcelona.

Hardt, Michel y Antonio Negri (2002), *Imperio*, Paidos, Buenos Aires.

Jones, Ernest (1961), *The Life and Work of Sigmund Freud*, Penguin.

Lacan, Jacques (1980), *Radiofonía y Televisión*, Anagrama, Buenos Aires.

Saramago, José (2004) " El poder abusa de las palabras ", entrevista publicada en *La Nación* de Buenos Aires y recibida el 15/11/2004 de la World Wide Web: http//www.lanacion.com.ar/cultura/nota.asp?nota_id=654150&origen=premium

Simmel, G.(1971), "The Metropolis and Mental Life", *On individuality and social forms; selected writings*, D. Levine, ed.The University of Chicago Press, Chicago.

The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (1961), Vol. XXI, London, The Hogarth Press.