Virtualia

Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

SUMARIO

#25 Noviembre 2012

Editorial 25: "La ciencia gira en redondo"
Por Claudio Godoy

LO REAL EN LA CIENCIA Y EL PSICOANÁLISIS

Lo real del psicoanálisis
Por Miquel Bassols

El número en la ciencia y en el psicoanálisis
Por Marco Focchi

Seis propuestas para el próximo Congreso
Por Gerardo Arenas

Cientificismo y control social
Por Marcelo Barros

AMORES Y SOLEDADES CONTEMPORÁNEAS

Guerra entre los sexos: feminicidio
Por Irene Greiser

Cuando una mujer pierde la cabeza
Por Blanca Sánchez

La voz
Por Esthela Solano-Suárez

Siempre uno por uno y a menudo Uno-solo
Por Pierre-Gilles Guéguen

MALESTAR EN LA CIVILIZACIÓN

Los expulsados del capitalismo salvaje
Por Gustavo Dessal

La biopolítica como política de la angustia
Por Lucíola Freitas de Macedo

La feminización del mundo: el nuevo orden del toxicómano
Por Ernesto Sinatra

ESTUDIOS

Niños autistas
Por Silvia Elena Tendlarz

Historia de la biologización del delincuente
Por Juan Pablo Mollo

Kierkegaard ante Lacan: lo real y lo imposible
Por Laura Arias

Silencios
Por Irene Kuperwajs

"EL SUFRIMIENTO BAJO CONTROL"-CIEC- EOL Córdoba

El reverso del psicoanálisis hoy
Por Gabriela Dargenton

Video: Trailer del film *L'enfance sous contrôle*
Por Marie-Pierre Jaury

Un gran salto
Por Jorge Agüero

El bien decir del psicoanálisis frente a la ilusión de la ciencia
Por Ana Simonetti

Autismo: Las familias felices se parecen entre sí
Por Pilar Ordoñez

LOS "*OTROS ESCRITOS*" EN CASTELLANO

Intraducir a Lacan
Por Graciela Esperanza

SALA DE LECTURA

Punto cenit - Política, religión y el psicoanálisis
De Jacques- Alain Miller | Por Ricardo Seldes

La condición femenina
De Marcelo Barros | Por Silvia Tendlarz

Psicoanálisis sin diván
De Irene Greiser | Por Silvia Ons

Amor, deseo y goce. Cada uno encuentra su solución
De Mónica Torres | Por María Eugenia Cora

Los decires del amor
De Oscar Zack | Por Jazmín Torregiani

Tu yo no es tuyo
De Miquel Bassols | Por Claudio Godoy

Sartre avec Lacan
De Coltilde Leguil | Por Claudio Godoy

El buen uso del inconsciente
De Marco Focchi | Por Lucía Dragonetti

Virtualia
Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

EDITORIAL - La ciencia gira en redondo

Claudio Godoy

¿Hacia dónde va la ciencia? Es una pregunta que hizo sentir su insistencia durante el siglo XX, especialmente cuando la fe en su progreso y la celebración de su avance inexorable se vieron opacadas por la irrupción de sus consecuencias más oscuras. De todos modos, nada es más difícil de erradicar que la idea de "progreso" asociada a la ciencia. Idea que conlleva la suposición de un saber que se acumula y procura, por ese mismo incremento, alguna suerte de mejora para la condición humana. Lacan la pone fuertemente en cuestión cuando afirma, en 1976, que "…ningún resultado de la ciencia es un progreso. Contrariamente a lo que se imagina, la ciencia gira en redondo, y no tenemos razón para pensar que las gentes del silex tallado tenían menos ciencia que nosotros»[1]. El impacto provocativo de esta aserción radica, más que nada, en llevar al extremo el cuestionamiento de la idea de «progreso» al realizar la comparación con los hombres de la Edad de piedra. Ellos no tenían menos ciencia que nosotros. El hallazgo en 1994 de la cueva de Chauvet con sus pinturas sobrecogedoras -como lo demuestra el excelente documental de W. Herzog *La cueva de los sueños olvidados[2]*- nos enseña que tampoco tenían menos arte, ni menos religión, podríamos agregar.

Si no tenían menos ciencia es porque esas rudimentarias armas y herramientas construidas tallando el silex, esas marcas en la piedra ya implicaban la acción de un saber, de un cálculo, de una *episteme* en la producción de un artefacto. Y, con él, el abordaje instrumental y objetivante de la realidad.

La evidencia de que nuestros *gadgets* y cálculos sean mucho más sofisticados, que nuestros artefactos tengan un impacto inusitado en nuestro mundo, no abona para Lacan ninguna idea de superioridad científica. Si la ciencia no progresa, si acumular más saber no es sinónimo de progreso ni promesa de alguna mejora en la condición humana es porque ella presenta un agujero ineliminable. Vale recordar que esta afirmación de Lacan sobre la ciencia la realiza cuando en su enseñanza vuelve a tener un lugar destacado una superficie topológica que, si bien ya había utilizado, cobra un nuevo estatuto en el *Seminario 24*: el toro. Casi podría decirse que es una figura topológica *princeps* del "ultimísimo" Lacan, ya que, a esa altura, hasta los nudos son "nudos de toros" y no meros redondeles de cuerda.

La ciencia gira en redondo porque el hombre no puede sino dar vueltas en redondo, vueltas en torno a un agujero central. Agujero que define su estructura y le otorga su cualidad topológica: «la estructura del hombre es tórica»[3] afirma Lacan, por eso no hay progreso. Como señaló J. A. Miller en el cierre del último Congreso en Buenos Aires: «Lo real inventado por Lacan no es lo real de la ciencia. Es un real azaroso, contingente, en tanto que falta la ley natural de la relación entre los sexos. Es un agujero en el saber incluido en lo real»[4]. Es la ley que allí no puede escribirse, es también el *ausentido* de la relación sexual. Fuera de ley y de sentido, así lo afirma Lacan al concluir el *Seminario 23*, allí mismo donde lo sitúa como su invención sintomática al descubrimiento verdadero de Freud.

Al modo de una suerte de contraejemplo Lacan nos recuerda cómo, en la ciencia de fines del siglo XIX, surge la idea de algo que funcionaba como un modelo, aquel que permitiría prever cuáles serían los resultados del funcionamiento de lo real[5]. El físico y matemático William Thomson (más conocido como Lord Kelvin) sostuvo entonces que "pocos descubrimientos quedan por hacer en la física, al estar todas las teorías ya perfectamente establecidas, sólo es cuestión de medición"[6]. Lord Kelvin -célebre también por alguno de sus errores- buscó una teoría general de todos los fenómenos materiales, la construcción de "un gran mapa en el cual toda la ciencia física estaría representada, exhibiendo cada propiedad de la materia en su relación dinámica con el todo"[7]. Supuso que era posible alcanzar la completa descripción de los fenómenos materiales a partir de la observación de los objetos de la experiencia. Construir una teoría que abarcase, dentro de los presupuestos de la mecánica clásica, todos los fenómenos físicos. Un "gran mapa" de lo real, es decir un modelo que permitiría prever, integralmente, su comportamiento. Lacan nos advierte que, de este modo, "se recurre pues a lo imaginario para hacerse una idea de lo real, *hacerse* ("se faire") escríbanlo *esfera* ("sphere») para saber bien lo que quiere decir lo imaginario»[8]. Pasamos así a otra superficie topológica, pero ésta se caracteriza por no tener agujero: la esfera ¿Acaso la tentación de pensar lo humano como una esfera no ha estado siempre presente, precisamente, porque no hay progreso? ¿No será dicha tentación una defensa frente a lo real que sabe siempre cómo volver bajo nuevas máscaras? Tal vez será una defensa que el deseo del analista deberá perturbar, más que nunca, en el siglo XXI. Recordar que la estructura del ser hablante es tórica, que gira en redondo en torno a un agujero imposible de eliminar. Y que desconocerlo no es sin consecuencias.

El presente número de *Virtualia* nos entrega, en la sección LO REAL EN LA CIENCIA Y EL PSICOANÁLISIS, una serie de trabajos que indagan con justeza, desde diversas perspectivas, esta diferencia crucial. Nos brindan así un valioso material para nuestro trabajo hacia el Congreso de París 2014.

Tal como se desprende de dichos trabajos, esta diferencia no se limita a un debate epistémico. Es también de índole ético-política, tal como puede leerse en las intervenciones de la JORNADA «EL SUFRIMIENTO BAJO CONTROL» del CIEC y la EOL Córdoba[9], así como del film *L´enfance sous contrôle* de Marie-Pierre Jaury, expuesto en la misma y cuyo trailer ofrecemos en este número de *Virtualia* ¿Niños esferas? ¿Conductas a ser modelizadas y controladas?

En la sección ESTUDIOS el lector podrá encontrar a su vez ecos de estos reduccionismos en los debates en torno al autismo o la biologización del delincuente. Se podrá apreciar que los modos en que se intenta forcluir al sujeto desde la psiquiatría o la psicología recorren, de una u otra forma, los mismos tópicos. Otros dos trabajos de esta sección nos brindan aristas distintas sobre lo real: una, a partir de la lectura lacaniana de la filosofía de Kierkegaard, otra en el estatuto del silencio en la clínica psicoanalítica.

En MALESTAR EN LA CIVILIZACIÓN tres trabajos interrogan las formas que adopta, en la actualidad, el malestar en el capitalismo: los expulsados al no-mundo, la biopolítica y la angustia, el toxicómano ¿Cuáles son los bordes de la globalización? ¿Los tiene? ¿Es el régimen del «todo» o se trata del imperio del «no-todo»? Si así lo fuera ¿se iguala a lo femenino?

Los textos que componen AMORES Y SOLEDADES CONTEMPORÁNEAS indagan dramas subjetivos de nuestro tiempo: amores «perros», extraviados, estragantes, en «guerra», vertiginosos… Mujeres que pierden la cabeza, la voz, o todo… hombres que pasan al acto «feminicida» o se aíslan en la soledad de su goce.

En las dos últimas secciones se trata de libros. En la primera de ellas la traductora de los *Otros escritos* al castellano nos dice lo que implicó el desafío de "intraducir» a Lacan. Finalmente, en SALA DE LECTURA se encontrarán textos sobre libros, escritos en contextos diversos (prólogos, presentaciones, comentarios, etc.), que dejan el testimonio singular de una lectura.

Agradecemos a ArteBA Fundación, merced a cuya cortesía contamos con obras presentadas en la Edición 21 de la Feria de Arte Contemporáneo ArteBA 2012, que tuvo lugar en Buenos Aires entre los días 18 y 22 de mayo del corriente, así como a la artista plástica Graciela Mussi Tiscornia por su gentileza en cedernos obras de su autoría para la presente edición de la revista.

Con este número da comienzo la serie de un nuevo staff editorial. Trataremos de continuar, a nuestro modo, el excelente trabajo que han realizado los colegas que nos precedieron y que han hecho de *Virtualia* una publicación de referencia para el psicoanálisis lacaniano de habla hispana.

Notas

1. LACAN, J.: *El Seminario. Libro 24: "L´insu que sait de l unebevue s´aile a mourre*, clase del 14 de diciembre de 1976, inédito.
2. Puede verse el trailer del documental en http://www.youtube.com/watch?v=zt3yfqrsC8Q
3. LACAN, J.: Ibid.
4. MILLER, J.A.: "Lo real en el siglo XXI", en *El orden simbólico en el siglo XXI. No es más lo que era ¿Qué consecuencias para la cura?*, volumen del VIII Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, AMP-Grama, Buenos Aires, 2012. Hay también versión digital en http://www.eol.org.ar/la_escuela/Destacados/Lacan-Quotidien/LC-cero-216.pdf
5. LACAN, J.: op. cit., clase del 16 de noviembre de 1976.
6. Cf. AAVV: *Lord Kelvin. Vida, pensamiento y obra*, Centro Editor PDA, Madrid, 2012.
7. AAVV: op. cit.
8. LACAN, J.: Ibid.
9. Pueden leerse el conjunto de los trabajos allí expuestos en *El sufrimiento bajo control. Revista Virtual de la EOL Córdoba y del CIEC,* Córdoba, 2012,http://www.eolcba.com.ar/sbc/magazine/index.html#/0

Virtualia
Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

LO REAL EN LA CIENCIA Y EL PSICOANÁLISIS

Lo real del psicoanálisis

Miquel Bassols

1) La propia idea de que el orden simbólico ya no es lo que era proviene, de hecho, de un efecto de lo simbólico del lenguaje sobre nosotros mismos. Es un efecto de sentido que, por lo tanto, no debería tener nada en sí mismo de irreversible. Solo desde el registro de lo simbólico puede darse la experiencia de un tiempo subjetivo que nos permita representarnos un pasado, un presente y un futuro, y encontrar así las diferencias en el tiempo, encontrar a faltar o a sobrar el motivo de esta diferencia, -"ya no es lo que era"-, ya sea dicho con un sentimiento más o menos imaginario de la pérdida o de la ganancia de un goce.

Estamos, pues, ante una paradoja: es únicamente desde lo simbólico en el siglo XXI como podemos decir que lo simbólico ya no es lo que era. Y podríamos preguntarnos con razón si esta afirmación no estaba de algún modo ya presente en lo simbólico del siglo XX -con la irrupción de un postmodernismo que se pensaba como el final de la historia-, o en lo simbólico del siglo XIX, -con el romanticismo melancolizante de un clasicismo perdido e imposible de recuperar-, o en lo simbólico del siglo XVII, -con el barroco que cambió, con el nacimiento de la ciencia, la visión renacentista de la realidad-, hasta en lo simbólico de los siglos VII al IV antes de Cristo -cuando la noción pre-socrática de la verdad iluminó lo real con el relámpago de la *aletheia*, del desvelamiento de la palabra, tal vez ya imposible de recuperar según el filósofo-.

Aunque también podría argumentarse que la noción de lo simbólico, tal como la utilizamos en esta expresión, se refiere a una perspectiva y a una experiencia que sólo puede tomar cuerpo a partir de la enseñanza de Lacan, a partir del momento en que el propio Lacan nombra el registro de lo simbólico para diferenciarlo de lo imaginario y de lo real. Podríamos sostener entonces que con este acto de nominación de los tres registros se produce algo profundamente real e irreversible, un acto de invención que se realiza con un anudamiento y que demuestra a estos tres registros solidarios y a la vez equivalentes, dispuestos en una continuidad. Por mi parte, me parecería una vía más lacaniana de abordar el problema, más lejos de los espejismos imaginarios inducidos por lo simbólico del sentido del lenguaje. Con lo simbólico, hay que ir con cuidado: imposible pensar el lenguaje desde el propio lenguaje, menos todavía desde algún supuesto lugar exterior a él. Es el error de perspectiva propio de la psicología de nuestro tiempo, una psicología que sigue siendo lo que era, es decir, como indicaba Lacan en su *Seminario 23*, "la imagen confusa que tenemos de nuestro propio cuerpo"[1].

2) De lo real, por su parte, ¿podríamos decir en algún momento que "ya no es lo que era"? Nada menos cierto. Lo real es siempre idéntico a sí mismo, vuelve siempre al mismo lugar hasta el punto de confundirse con él, de llevar ese lugar pegado a la suela sin poder dejarlo nunca. De ahí su valor traumático, fuera del tiempo, tal como Freud lo descubrió bajo el velo del fantasma, como algo irreversible en la experiencia subjetiva y sin posibilidad de una realización simbólica, sin una imagen posible que llegue a reproducirlo también de manera fija. No hay fotografía ni escáner posible de lo real. La sexualidad y la muerte siguen siendo los dos ejes de coordenadas mayores con los que el sujeto intenta localizar en el discurso ese agujero negro de su universo particular, aquello que *no* cesa de *no* escribirse, de no representarse en él y que llamamos lo real. De ahí que Lacan lo igualara a lo imposible lógico. Lo real es lo imposible en la medida que no puede llegar a simbolizarse ni a imaginarizarse, que *no*cesa de *no* escribirse en los otros dos registros. Si lo real es siempre el que es, si *no* cesa de *no* escribirse fuera de toda temporalidad cronológica y solo puede aprehenderse como un imposible lógico, parecería difícil entonces proponer un Congreso con un tema así: "El orden real en el siglo XXI. No es más lo que era. ¿Qué consecuencias para la cura?"

Y, sin embargo, la pregunta no nos parecería tan ociosa si tenemos en cuenta la afirmación de Lacan, realmente increíble, fechada como conviene en 1976: «Yo he inventado lo que se escribe como lo real»[2]. Lo real, al decir de Lacan, es pues también una invención, una invención que lleva su nombre y que además puede llegar a escribirse gracias a esa invención. Otra paradoja, pero esta es una paradoja que tal vez pueda aclararnos la anterior, la que no nos dejaba ninguna salida desde dentro del registro de lo simbólico para abordar algo de lo real, sin exterior posible. La invención lacaniana sería entonces la posibilidad, la contingencia más bien, por la que lo real del inconsciente

cesa de *no* escribirse. Es la posibilidad de un encuentro contingente, de la *tyché*, para atrapar algo de lo real en un tropezón, sin embargo, siempre fallido.

La transferencia, el amor de transferencia y su relación con el saber del inconsciente, es, en efecto, una contingencia de este orden, la que el psicoanálisis sostiene como la consecuencia mayor para cada cura. Pero es una contingencia que requiere, cada vez, de una invención del analista, de una invención cada vez nueva, que nunca será igual a la anterior.

3) Volvamos desde ahí al título de esta intervención: lo real del psicoanálisis. Diré para abreviar que es un real distinto a lo real de la ciencia moderna, un real donde ya todo parece escrito, ya sea en el gen o en la neurona, como el único saber del destino del sujeto de nuestro tiempo. Lo real del psicoanálisis es también un real distinto a lo real que el arte intenta atrapar con su saber hacer, con el saber hacer de la letra especialmente. Esta pasada semana hemos tenido el gusto y la oportunidad de dejarnos enseñar al respecto por el arte de Perejaume con las letras de su *Màquina d'alè* que hemos presentado en La Pedrera.

Lo real del psicoanálisis, el del inconsciente real, comparte algunas letras, por decirlo así, con uno y otro, con lo real de la ciencia y con el del arte, entre uno y otro. Pero solo se deja atrapar en uno y en otro como un real *en* lo simbólico del lenguaje. Este es el descubrimiento del psicoanálisis freudiano del que Lacan hizo su invención: hay un real *en* el lenguaje, un real vehiculizado por el lenguaje que la ciencia encuentra en el número y que el arte aborda con la letra.

Cuando Lacan se encontró en los años setenta con Noam Chomsky en los Estados Unidos, tuvo el cuidado de responder de forma radical a la pretensión científica del lingüista que cree localizar ese real del lenguaje en el cerebro mismo. Es también la pretensión actual del cognitivismo apoyado en las neurociencias. Y Lacan respondió a esa pretensión, no menos delirante que la que ha fundado siempre a cualquier religión, con una apuesta por otro real que solo la poesía puede hacer presente en cierto uso de la lengua, de *lalengua* sostenida en los equívocos de la letra. El encuentro, el desencuentro más bien, de Lacan con Chomsky es entonces de una enorme actualidad para medir el desencuentro de la ciencia con el psicoanálisis en este siglo XXI y puede leerse ya muy bien en la estela que dejó en el *Seminario 23* sobre *El sinthome*.

"El lenguaje come lo real", podemos leer en este seminario. El lenguaje carcome lo real, añadiremos incluso, para hacer de él un síntoma. "El lenguaje está ligado a algo que hace agujero en lo real", leemos también en su respuesta a Chomsky. El problema no es ya el agujero en lo simbólico, cómo agujerear el Otro de lo simbólico, porque lo simbólico *es* ese agujero mismo. El problema es hoy cómo responder a eso que en lo real hace agujero.

¿Cómo transmitir hoy el lugar decisivo de este real que *en* el lenguaje solo reaparece como aquello que *no* cesa de *no* escribirse y del que, como nos muestra la clínica, depende el destino de cada sujeto y, con él, el del psicoanálisis? El debate no ha hecho más que comenzar en esta perspectiva.

El instrumento que Lacan encontró para hacer valer lo real del psicoanálisis en el lenguaje de su tiempo es el instrumento de la letra en lo real del inconsciente.

4) Para hacerlo entender de una manera simple, para hacer escuchar algo de este real de la letra en el inconsciente como un asunto de escritura en la palabra dicha, daré un pequeño ejemplo, una divertida historia explicada por Slavoj Zizek a los indignados que se congregaban hace poco en Wall Street. Es una historia que ya se explicó aquí en una sesión del *Cursus*.

Un hombre de la antigua Alemania oriental es deportado a Siberia. Antes de marchar, sabiendo que sus mensajes serán leídos por la censura, les dice a sus amigos: "Establezcamos un código. Si recibís una carta mía escrita en tinta azul, todo lo que os cuente es verdad. Si está escrita en tinta roja, es falso". Al cabo de un mes les llega una carta escrita en tinta azul: "Aquí todo es estupendo. Las casas son amplias y espaciosas; en las calles hay todo tipo de tiendas y espectáculos; en los cines podemos ver todas las películas de Hollywood; podemos conseguir y comprar todo lo que queremos; lo único que no podemos conseguir es tinta roja".

En efecto, nos falta la tinta roja para decir la verdad, aunque sea en la forma de una mentira que le permita, a esa verdad, pasar la censura. Es una falta estructural, es el agujero mismo que el lenguaje introduce en lo real. Y no tenemos acceso a este real si no es por los equívocos y los semblantes de la verdad que el lenguaje nos permite articular en la letra azul de nuestro discurso.

Diré, pues, para concluir que lo real de la tinta roja del psicoanálisis es hoy lo que *no* cesa de *no* escribirse entre la ciencia y el arte, entre sus dos mundos simbólicos. Lo real de la tinta roja es y será siempre el mismo en ellos: lo llamamos inconsciente y nos falta cada vez que hablamos.

Aunque nos quede siempre un resto, una huella de lo real en el síntoma, es cierto que no disponemos de la tinta roja para escribir ese real que designamos a veces con el aforismo lacaniano "no hay relación sexual". Lo que no debe impedir, sin embargo, que intentemos escribirlo, una y otra vez, con la letra azul de nuestro discurso.

Notas

1. Jacques Lacan, *Seminario 23: "El sinthome"*, Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 147.
2. Ibid., p. 127.

Virtualia
Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

LO REAL EN LA CIENCIA Y EL PSICOANÁLISIS

El número en la ciencia y en el psicoanálisis

Marco Focchi

En el punto al cual llegó hoy nuestro debate, incluso si no sostenemos que el psicoanálisis deba considerarse una ciencia, es necesario sin embargo precisar su articulación con el discurso científico. No debemos en efecto omitir que Lacan, en su tiempo, se ha confrontado seriamente con la pregunta de si el psicoanálisis debía o no formar parte de la ciencia, y la reflexión en este sentido ha tenido un momento particularmente decisivo en el año 64 con el *Seminario 11* sobre los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis.

Se trata de un seminario que tiene una posición central, tanto desde el punto de vista político como teórico, ya que marca la escansión que inaugura la segunda enseñanza de Lacan, concluyendo la fase más marcadamente estructuralista, decididamente orientada en dirección a una formalización lingüística de los conceptos psicoanalíticos. Confrontarse con la ciencia significa ante todo, para Lacan, poner a prueba la posibilidad de inscribir el psicoanálisis en un discurso formalizado y, en la medida de lo posible, matematizado.

El libro de la naturaleza

La matemática es en efecto el instrumento a través del cual la ciencia describe con claridad la realidad y, más incisivamente, opera -incluso si por razones menos claras- eficazmente sobre ella.

La idea de Galileo de que la matemática es la lengua en la cual está escrito el libro de la naturaleza constituye el punto de partida de la ciencia moderna. La modelización del mundo físico, su descripción a través de sistemas de ecuaciones, la inteligibilidad que adquiere a través del número, son la base por la cual el cálculo puede instalar su propia potencia operativa a través de la ciencia aplicada. Más de trescientos años después del paso decisivo de Galileo, Einstein todavía se preguntaba cómo era posible que la matemática, producto del pensamiento humano, se adapte de manera tan sorprendente a los objetos de la realidad.

Se trata de una pregunta que presupone una toma de posición filosófica sobre el número y en el debate sobre los fundamentos de la matemática, en las primeras décadas del siglo, las respuestas a este problema se han dividido esencialmente entre dos diversas concepciones que los científicos han adoptado según su propia sensibilidad.

El punto de vista platónico en matemáticas considera la existencia real del número. Las leyes de la naturaleza resultan en consecuencia fundadas sobre simetrías e invariantes intrínsecas a la realidad, y la investigación científica las descubre y las pone a la luz. El investigador debe solamente hacer aparecer lo que la naturaleza de por sí contiene.

El punto de vista constructivista, particularmente en la versión intuicionista, llama por el contrario a las raíces de la intuición humana y considera que una fórmula matemática tiene sentido sólo en relación a la serie finita de cálculos usados para construirla. En esta perspectiva la operatividad de la matemática sobre la naturaleza es congruente con el paradigma computacional. La computadora ideal -la máquina de Turing- puede en efecto decidir la veracidad o falsedad de una proposición en una serie finita de pasajes. Ha sido demostrado sin embargo que existen proposiciones para las cuales sería necesario un tiempo infinito para decidir. Ahora bien, una serie infinita de números puede ser originada en una ley o puede ser absolutamente aleatoria. En el primer caso se dice que la serie es algorítmicamente comprimible, en otras palabras: la secuencia infinita puede ser sustituida por la secuencia más breve que la genera. Esta visión de las cosas parecería implicar que la ciencia es posible si el mundo es algorítmicamente comprimible, lo que quiere decir si está compuesto de un número infinito de elementos discretos que responden a una ley.

En la base de estas dos concepciones, platónica y constructivista, habrían dos ontologías radicalmente diferentes: la platónica, fundada en la simetría, prevé en la base del espacio-tiempo un sustrato continuo apto para permitir las operaciones y las trasformaciones de los objetos que en sus movimientos permanecen inalterados, mientras que el paradigma computacional prevé una sustracción discreta que es posible elaborar a través de los *bits* de la información [1].

La ciencia aplicada

Si se limitase a describir los fenómenos la ciencia no habría adquirido naturalmente la enorme importancia que tiene y que afecta a nuestra cotidianeidad. Justamente ella entra en nuestra vida para transformarla, se aplica a fenómenos no solamente para conocerlos sino para dominarlos y operar sobre los mismos.

¿Cómo puede entonces la ciencia aplicada traducir en operatividad concreta la claridad descriptiva que, a través de los modelos matemáticos, obtiene de la realidad? Los fundamentos de la ciencia aplicada implican por un lado, como hemos dicho, los modelos, es decir las ecuaciones que describen los fenómenos, y por otro los algoritmos, esto es los procedimientos para resolver problemas de naturaleza aritmética o combinatoria y que son, sustancialmente, métodos de cálculo. Es precisamente a través del cálculo que la ciencia opera sobre la realidad [2].

Con el desarrollo de la informática, a partir de John von Neumann y de Herman Goldstine, la posibilidad del cálculo se ha potenciado enormemente y una máquina puede efectuar un número desmesurado de operaciones. Esto abre horizontes de aplicación de otra forma impensables. El vuelo espacial, por ejemplo, habría sido imposible sin las ecuaciones clásicas del movimiento, pero habría sido imposible igualmente sin la maquina capaz de resolver las millones de operaciones necesarias para dirigir y corregir continuamente la ruta del vuelo.

El cálculo algorítmico trabaja con elementos discretos, *bits* de información. ¿Cómo puede entonces tratar las ecuaciones definidas sobre el continuo que están presentes en los modelos? La solución consiste en la discretización de los modelos, esto es que los modelos iniciales sean sustituidos por procedimientos aritméticos que se aproximan, en lo discreto, al modelo continuo con operaciones de carácter iterativo, en donde una regla es repetida innumerables veces hasta arribar a la solución.

Aproximación

Lo importante en este punto es la idea de aproximación, que implica la posibilidad del error de cálculo. A un número real se lo aproxima, por ejemplo, por exceso o por defecto, pero no se llega nunca a él exactamente. Se abre así, entre la gran cantidad de operaciones efectuadas, un margen de error posible. Esto no quita nada a la eficacia del cálculo: la ganancia que se obtiene en velocidad y en legibilidad de los resultados encuentra, paradojalmente, una ventaja por la inclusión de la posibilidad de error. En los procedimientos actuales de cálculo lo que se busca entonces no es la exactitud sino una aproximación eficaz.

La ciencia aplicada se interesa por lo tanto en el número, en primer lugar, por su carácter operativo, mientras que el pensamiento sobre el número es más bien dejado a las diversas visiones expresadas en la filosofía de las matemáticas que permanecen en su trasfondo.

Es notable que en el modelo no se busca la similitud con el fenómeno: la simulación encuentra estructuras que no existen en la naturaleza y es la integración de estas estructuras la que produce la inteligibilidad. Lo importante para el modelo computacional no es dar una imagen de la realidad, además eso se separa de cualquier forma de intuición porque de todas formas lo que importa es que el algoritmo sea conclusivo, que llegue a un resultado, por exceso o por defecto, donde el carácter conclusivo coincide con la eficacia.

El objeto idéntico a sí mismo

En la física moderna es quizás en la mecánica cuántica en donde, mayormente, se encuentra un límite a la posibilidad de representarse los fenómenos. Las relaciones que la matemática describe no son comprensibles, si por comprensión entendemos volverlas visibles, accesibles a la*Anschauung*. El término *Anschauung* recorre con frecuencia el lenguaje de los protagonistas históricos del debate sobre la mecánica cuántica, dejando en ellos una marca kantiana. Si la *Anschauung* es, en efecto, la representación condicionada por la presencia del objeto, los modelos matemáticos excluyen la posibilidad misma de hacer depender las representaciones del objeto. La operatividad que la ciencia llega a realizar a través de la matemática reposa en última instancia sobre la íntima correspondencia o sobre la íntima copertenencia entre número y ente objetivado. La única condición es que el ente objetivado sea idéntico a sí mismo,

o sea al ente del cual las diferencias cualitativas son reducidas a la indiferencia cuantitativa. Sólo si el ente es idéntico a sí mismo puede ser objeto de cálculo.

El sujeto conforme al cálculo

Muchos de los temas sobre los que se ha ejercido la reflexión contemporánea pasan por la unión de la certeza y de la calculabilidad a la cual el ente objetivado es sometido. Partiendo del indiscutible suceso que el cálculo aporta en la gestión técnica del mundo objetivo se llega a la extensión indebida de la calculabilidad a las ciencias humanas, inducida por la búsqueda de una certeza análoga a aquella que aportan las ciencias naturales, como subrogado de la declinante autoridad de todas las instituciones sociales: de la familia a la escuela, pasando por la política. A través de la sociología y de la estadística se hacen pasar, bajo el velo respetable de la ciencia, dispositivos gubernamentales determinados.

La ideología cientificista contemporánea justifica el traslado del cálculo al factor subjetivo en base a que lo calculable es la única forma de conocimiento y de dominio de la realidad, prometiendo una garantía basada en el éxito que la potencia operativa del número ha demostrado, a pesar de que ella se ha limitado al campo de las ciencias naturales.

Para saturar todas las correspondencias posibles, el sujeto contemporáneo debe ser gobernado desde lo calculable y a este efecto debe ser, en cierto sentido, adecuadamente formateado, reducido a ser receptivo a lo calculable. Esto significa que el sujeto debe ser pensado como idéntico a sí mismo, conforme y conformado. Aquello que hoy parece el mundo de la personalización extrema, donde todo viene hecho a medida para nosotros, es en verdad el mundo de la extrema homologación. Los algoritmos de *Google*, después de algunas compras realizadas en los sitios que frecuentamos, saben ya nuestros gustos y nos proponen, por ejemplo, los libros que querremos leer o los *gadgets* sin los cuales no podremos vivir. Este mundo de la aparente extrema personalización puede funcionar sólo reduciendo al sujeto a la identidad consigo mismo, violando su*privacy* para hacer entrar la artillería invasora del mercado a través del caballo de Troya de la seducción en la cual se dice qué cosa debe ser deseada.

El sujeto no idéntico a sí mismo

En la perspectiva psicoanalítica sin embargo, ya a partir de Freud, el tema de la identificación sugiere que el sujeto no es pensable a través del concepto de identidad consigo mismo: un sujeto toma su lugar en el teatro de las representaciones esencialmente a través de la identificación con otro. Lacan, en la fase estructuralista, prolonga este legado freudiano definiendo al sujeto a partir de su función en el interior de la cadena significante, donde un significate representa al sujeto para otro significante.

Cuando Lacan, en su segunda enseñanza, estudia la función del sujeto a partir de la teoría de los números se apoya en la definición de Frege del cero como punto de partida de la numeración. El cero para Frege es el concepto de la no identidad consigo mismo y, justamente por eso, puede indicar lo que no existe. El sujeto definido de este modo no es evidentemente una substancia sino, sobre todo, una insistencia irreductible en cuanto tal a la identidad consigo mismo.

El número forma parte de lo real pero no opera sobre él

En el debate con la ciencia, y en la articulación de las problemáticas psicoanalíticas con las de la ciencia, un primer punto a tener en cuenta es que la ciencia se dirige a objetos idénticos a sí mismos y que, precisamente por esto, responden al cálculo, mientras el psicoanálisis concierne a un sujeto no idéntico a sí mismo y que, en cuanto tal, resulta elusivo.

El segundo punto, que deriva del precedente, es que rápidamente aparece una diferencia en el modo de tratar con el número. La ciencia se plantea la cuestión de su operatividad. Lacan se confronta con los pensadores que han buscado fundar la teoría del número.

La pregunta que Lacan se plantea no es: "¿Qué podemos hacer con los números?" sino más bien "¿Qué cosa hay de real en la lengua?", y la respuesta es que lo que hay de real es precisamente el número. "Para no dejarlos en la ambigüedad - dice en la lección del 8 de diciembre 1971 del seminario *...ou pire* [3]- la zanjo: el número forma parte del real". Sin embargo esto no implica automáticamente que el número opere sobre el real del que se ocupa el psicoanálisis del mismo modo a cómo opera en aquello de lo que se ocupa la ciencia. La idea, formulada por Lacan al inicio de los años 70, que no hay escritura de la relación sexual, va más bien en el sentido contrario.

Función diferente de la escritura formal

Incluso si, en el último momento de su enseñanza, Lacan toma una vía distinta que la de incluir el psicoanálisis en el discurso científico, queda aún para él en primer plano la exigencia de la formalización, sobre la cual se interroga por ejemplo en el *Seminario 20*. "La formalización matemática -dice en la lección del 15 de mayo 1973-es nuestra meta, nuestro ideal"[4]. La formalización implica escritura, letras puestas negras sobre blanco, en modo análogo a aquellas en las cuales se formulan las leyes científicas. En el *Seminario 20* Lacan toma el ejemplo de la ley de la inercia.

$$\frac{mv2}{2}$$

Las letras que aparecen en la fórmula sustituyen las cantidades numéricas e indican el vínculo y las operaciones que la ley prescribe. Esto al menos vale así para la física. Para el psicoanálisis, sugiere Lacan, aquello que se escribe son las condiciones del goce [5] ¿Qué significa? Que para gozar el ser hablante debe pasar por algunas señales que indican dónde el goce se ha manifestado y sustraído, dónde ha tenido lugar un acontecimiento pulsional, dónde el cuerpo porta las marcas que contornean la zona erógena. Es necesario además agregar que el movimiento de la repetición es la aproximación reiterada a estos signos.

Aunque tanto la ciencia como el psicoanálisis impliquen una referencia a la escritura hay que destacar el modo diverso en que esta escritura funciona.

Hay, sin embargo, una vertiente en común. Aquello que le interesa a Lacan es también ver cómo las leyes, las fórmulas, la escritura formalizada, se alejan de la función imaginaria, de la rutina en la cual el significado mantiene siempre el mismo sentido. De ese modo las fórmulas de la ciencia implican una cancelación del cuerpo. El alejamiento de la ciencia de la *Anschuung* y el alejamiento del psicoanálisis de lo imaginario van hacia la misma dirección.

La experiencia del cuerpo, para el ser hablante, pasa a través de lo imaginario y es esto lo que hace de velo a lo real. Es un velo que la matemática quita. En «Radiofonía» Lacan escribe «Incorporal es la función, que hace realidad de la matemática»[6]. Lacan no se refiere aquí a una eliminación del sujeto de la estructura de la matemática, lo cual podría parecer más del orden de la consecuencia, sino a una cancelación del cuerpo. La incorporeidad, tomada aquí como función, es el revés de la función imaginaria y es sólo a través de suprimir lo imaginario que la matemática toma consistencia, se torna capaz de morder la realidad. El uso del termino *realidad* es aquí subrayado y tomado en su preciso valor. Diciendo *realidad* Lacan no dice *real*, y no piensa por lo tanto en una operatividad de la matemática sobre lo real o, más precisamente, sobre el inconsciente real en el cual se interesa el psicoanálisis.

En otros términos: la matemática ha capturado la realidad. Ésta puede ser el lenguaje en el cual se escribe el libro de la naturaleza en el sentido propuesto por Galileo, porque el ente objetivado es tomado fuera de cualquier esquema imaginario, porque es desfantasmatizado, porque la lengua en la cual está escrito el libro de la naturaleza no es la *signatura rerum* de Paracelso y de Jakob Böhme, y no funda la relación del signo con la cosa sobre relaciones de semejanza, de afinidad, de una íntima correspondencia secreta.

Por la misma razón Russell, y el formalismo en general de matriz hilbertiana, afirman que la matemática no tiene ningún sentido, que los axiomas expresan sólo las reglas con las cuales las fórmulas derivan unas de las otras y por eso, los signos y símbolos de las operaciones, están desprovistos de significado en cuanto al contenido. Todos los símbolos matemáticos están, en sí mismos, vaciados de sentido. El éxito operativo de la matemática en el discurso científico pasa también por este cortocircuito del sentido, a través de una coherencia obtenida por la anulación de la resistencia del sentido.

La operatividad del psicoanálisis

¿Qué podemos decir del modo en el cual funciona el psicoanálisis? ¿La interpretación, a través de la cual opera, no es aquello que va justamente en la vía del sentido? ¿No es aquello que da sentido a algo que se contrapone al sujeto como sin sentido, como lapsus, como punto de tropiezo, como *méprise*, es decir, como equívoco, malentendido, captura fallida de algo que se fuga? Esta modalidad representa, en efecto, la perspectiva freudiana clásica que se fundamenta en el Nombre del Padre, es decir sobre la operación que da un sentido fálico a la falta. Para Lacan, sin embargo, la cuestión es a la inversa: la interpretación apunta más bien a lo que no tiene sentido, a aquello que aflora no como un elemento para restituirle el sentido sino como un significante irreductible al sentido, un S1que no se articula con un S2 y que, por lo tanto, no da lugar a un efecto semántico. En este S1 opaco al sentido reconocemos el signo que la lengua marca sobre el cuerpo del ser hablante, signo de goce, signo del trauma que deja el encuentro con el goce, singular para cada uno y que el sentido no resuelve. Es importante notar sin embargo que este signo irreductible, a diferencia del símbolo matemático, implica el soporte de la realidad corpórea.

En el discurso científico la escritura tiene un carácter que, en "Lituratierra"[7], Lacan define como ascético. Una escritura ascética es una escritura privada de goce. Tenemos así para Lacan dos condiciones necesarias para definir la escritura científica: la matemática incorpórea, o sea desimaginarizada, y la fórmula científica limpia de goce. Lacan define además el deseo del matemático como el deseo de un ciframiento más allá del goce. En esta definición convergen la cancelación de lo imaginario del sentido en la función incorpórea y el ascetismo como superación del goce.

Un escritor dividido entre la literatura y la ciencia como Paolo Girodano hace percibir mucho más claramente el sentido de este ascetismo cuando se expresa en una entrevista[8] diciendo que la matemática es un mundo pacificado, tranquilo, donde uno puede retirarse cuando todo alrededor te turba.

El psicoanálisis no va hacia el ascetismo de esta pacificación y, aunque podamos empujar la formulación del psicoanálisis en dirección del modelo científico, esta no será nunca correlativa a una posibilidad de cálculo que integre lo real del inconsciente, es decir, lo real de un goce que la formalización no puede acoger sino como su *impasse* [9].

El número para Lacan

Desde este punto de vista no podemos simplemente cerrarnos a considerar que la ciencia recorre un camino distinto que el del psicoanálisis, porque la ciencia -y la formalización matemática que ella implica- son una condición preliminar para el psicoanálisis . De hecho, es el punto de detención de la formalización el que revela lo real del psicoanálisis, punto eminentemente singular que no puede reducirse a la validez universal de las leyes científicas. La diferencia importante entre ciencia y psicoanálisis reside en otro punto y no en el de la formalización, está en el modo en que es tratado el número.

Es en el seminario *...ou pire* que Lacan aborda más extensamente la teoría del número, destacando en particular dos aspectos: el cero como no idéntico a sí mismo, del que hace el punto de sutura del sujeto con la cadena significante y, otro aspecto fundamental que surge de la lectura detallada de este seminario, la noción de cardinal inaccesible, esto es de un número que no puede ser alcanzado a través de las operaciones conjuntistas de unión y de elevación de la potencia del conjunto.

El primer cardinal infinito -$\aleph_0$- es inaccesible precisamente en este sentido, porque cualquier unión de números finitos y a cualquier potencia que se los eleve recaen siempre en lo finito, y $\aleph_0$ no se puede alcanzar, no se puede acceder a él a partir de lo finito. Se trata de la misma lógica que encontramos en el antiguo ejemplo de Aquiles y la tortuga. La tortuga es inaccesible para Aquiles porque no puede nunca alcanzarla. Lacan retoma este ejemplo en el *Seminario 20* y, en cierto punto, cuando pone a Briseis en el lugar de la tortuga resulta claro a dónde quiere llegar: a la noción matemática de inaccesibilidad respecto a la mujer y se torna ilustrativa de la ausencia de relación sexual, porque si Briseis es como la tortuga, Aquiles podrá superarla pero nunca podrá alcanzarla.

El estudio más profundizado que Lacan realiza de la teoría del número lo lleva así a la definición de un imposible, la imposibilidad de escribir la relación sexual. La idea apareció ya dos años antes en el seminario *De un discurso que no sería del semblante* [10], y la noción del cardinal inaccesible le da el sello de un concepto matemático.

El tratamiento que Lacan hace del número no tiene nada que ver con la potencia algorítmica de las matemáticas que permiten a la ciencia el tratamiento tecnológico de la realidad. Al contrario de aquello que sucede en la ciencia, donde el número, a través del cálculo, se convierte en la palanca de un titanismo triunfante, en el psicoanálisis el número se vuelve el signo de un imposible, de aquello que Lacan expresa con el termino*ratage,* hacer fallar.

Podemos preguntarnos en qué medida el uso de las matemáticas hecho por Lacan en este sentido va más allá de la metáfora. En el fondo *La solitudine dei numeri primi* [11] es un título que usa, de un modo declaradamente metafórico, otro concepto matemático, aquel de números primos gemelos -esto es separados por un solo número par, como 5 y 7 o 11 y 13- para describir de un modo análogo la esencia de la relación entre Alicia y Mattia, los protagonistas de la novela.

Letra

Como lo hemos dicho, la escritura introducida por Lacan en el psicoanálisis es menos ascética que la científica. La letra se purifica de lo imaginario pero no hay ascetismo del goce y no se torna así un índice. Esto no permite integrar la letra como signo de goce al imperio de lo calculable. Si la condición de la potencia operatoria de la matemática es la función incorpórea y la cifra más allá del goce, la letra como índice del goce se vuelve un punto de *impasse*. La letra -para Lacan- no sirve a la certeza y el cálculo, pero abre más bien a la dimensión de la sorpresa, la invención, la creación.

Lacan se refiere a la creación en un modo que no toma exactamente el sentido bíblico. En la reseña del seminario *...ou pire* escribe: "Esta creación no podía producirse más que por una cierta tradición de la Escritura (notar la E mayúscula), cuya articulación con lo que ella enuncia de la creación queda por sondear"[12].

Lo que le interesa a Lacan en la Escritura con mayúscula no es la referencia a la religión sino a la creación a partir de nada, la indicación de un vacío en el que aparecen o del cual provienen las cosas. La creación, tradicionalmente, va junto a la destrucción y el punto de conjunción entre el concepto bíblico de *ex-nihilo* y el psicoanálisis es la pulsión de muerte.

No es necesario hacer la hipótesis de un agente destinado a la creación y a la destrucción, *on n´a plus besoin de cette hypothèse.* Es un vacío, una discontinuidad marcada por el significante la que turba la naturaleza del ser hablante. Es un desgarro en lo imaginario del hombre -la famosa prematuración del nacimiento de Louis Bolk, a la cual Lacan recurre aún en la última fase de su enseñanza- que le impide ser guiado por los instintos como cualquier animal. La desorganización de los instintos que el lenguaje produce en el hombre lo hace algo diferente de un ser simplemente natural que obedece a reglas naturales, descifrables a través de la lengua en la que se escribe el libro de la naturaleza.

La repetición como aproximación a lo real

Lo real en el ser hablante no se puede atrapar, ni siquiera aproximar, por la vía del cálculo. Existe, no obstante, un modo de aproximarse a lo real que no es por la reiteración computacional algorítmica. Es una aproximación que se acerca por fallar siempre su objetivo y que, a diferencia del cálculo, no gira entorno al objeto idéntico a sí mismo como un número real sino alrededor de algo decididamente más inaprensible. La repetición precisamente no es una ley natural y conduce invariablemente al punto de sustracción del goce originario que siempre busca y siempre yerra, girando en torno al vacío sobre el cual se funda el deseo. Este vacío, que no es congruente con el número aplicado a modo de cálculo, es delimitado por la letra, como Lacan lo aclara en "Lituratierra": "El borde del agujero en el saber ¿no es eso lo que ella dibuja?¿...cómo podría negar que ese fuese, ese agujero, por lo que al colmarlo apela a invocar allí el goce" [13].

El punto relevante entonces es ver cómo Lacan, a través de la consideración del número, define una aserción que, podemos decir, tiene un valor universal: la inaccesibilidad del goce del Otro, por lo cual no hay relación sexual. Aunque esta afirmación tiene un valor universal no lleva sin embargo al psicoanálisis al dominio de la ciencia porque

no tiene carácter operativo, es simplemente la constatación de un dato inmodificable: la inexistencia de la relación sexual no puede ser tratada.

Por otro lado, en la medida en la que las condiciones singulares del goce se definen por una escritura, se puede pensar en un tratamiento de la pulsión a partir de la letra, porque ésta convoca la repetición en el agujero del saber para evocar allí el goce. En torno a la letra nos encontramos en un punto de absoluta singularidad, donde la solución se revela específica para cada uno, sea en una sublimación, en una realización, en una praxis, en una relación o en todo aquello que se quisiera introducir.

Del libro de la naturaleza al otro libro

La letra en este sentido no está escrita en el libro de la naturaleza, sino en otro libro ¿Cual? La mejor idea de este otro libro la da Marcel Proust al término de su *Recherche,* cuando se refiere al tiempo reencontrado: "En cuanto al libro interior de signos desconocidos (de signos en relieve, parecía, que mi atención, explorando el inconsciente, iba a buscar, chocaba, rodeaba, como un submarinista que sondea), para cuya lectura nadie podía ayudarme con ninguna regla, esa lectura consistía en un acto de creación en el que nadie puede suplirnos, ni siquiera colaborar con nosotros. De este modo ¡Cuántos se alejan de la escritura! [14].

¿Qué son los signos de los que habla Proust sino los signos de una diferencia que revelan una cualidad esencial, una cualidad última? Esta "diferencia cualitativa -escribe Proust- que si no fuera por el arte, permanecería en el eterno secreto de cada uno". El signo sobre el cuerpo, el síntoma, la letra, el borde de la zona erógena, el tatuaje, la escarificación, la sentencia inscripta en la carne en la colonia penal kafkiana, no tienen un carácter referencial, no reenvían a otra cosa, sino que marcan en sí la diferencia, la cualidad única del goce para el sujeto.

La diferencia lleva al aspecto cualitativo del goce y la repetición no hace más que retornar al punto de su sustracción. Según Proust, sólo el arte es capaz de hacernos sentir este goce, porque expone la íntima, y de otro modo impenetrable, individualidad del artista.

Por eso el arte puede repetirse sin que nos aburra, como lo nota Deleuze [15], y podemos sentir y volver a sentir una música que nos apasiona, leer y releer una poesía que nos encanta sin cansarnos, porque esas repeticiones animan los signos que nos llevan al borde de una diferencia en donde algo aparece sólo para sustraerse, sustraerse de nuevo, y cada vez aún.

Veamos en este punto la importancia de la articulación entre el número y la letra tal como se puede encontrar en Lacan. Los dos aspectos que aísla de la teoría de los números como importantes para el psicoanálisis son, habíamos dicho, el cero de la numeración de Frege como concepto de lo no idéntico consigo mismo, sobre la cual apoya la noción de sujeto, y el concepto de cardinal inaccesible, a través del cual muestra la inaccesibilidad de la mujer. Ambos son modos de formalizar la inexistencia. Se trata de la inexistencia de una sustancia-sujeto en el primer caso y de la inexistencia de la relación sexual en el segundo.

Enumerar el goce

En su intento de fundación lógica, Frege define el número como la extensión de un concepto. Y, si cero es el concepto bajo el cual no cae nada, uno es el concepto cuya extensión es cero ¿Como traduce Lacan todo esto? Diciendo que Frege adquiere para nosotros la preciosa idea de un significante de la inexistencia. Señalando el cero Frege, en efecto, nombra lo que no existe. Él formula así el significante como el significante de la inexistencia.

Podemos considerar en este punto la interesante oscilación que aparece en Lacan entre número y letra, porque si consideramos la definición de letra como borde del agujero -definición dada en "Lituratierra" un año antes de ...*ou pire*- no podemos ignorar la afinidad que tiene este modo de caracterizar la letra con la idea de un significante de la inexistencia en el cual se encarna el número. Decíamos entonces que si para Lacan la discriminación radical pasa entre letra y significante, el número, como real de la lengua, sirve para contar y, para ser exactos, para contar los residuos del goce [16]. Es lo que para Freud constituía el factor cuantitativo de la pulsión.

Por esta vía, aquella en donde la lengua hace aparecer el número, Lacan considera una contabilidad del goce. Encontramos la misma idea en "Radiofonía" a propósito de la práctica de la sepultura antigua, donde "El conjunto vacío de las osamentas es el elemento irreductible con el que se ordenan, entre otros elementos, los instrumentos del goce, collares, cubiletes, armas: subelementos más para enumerar el goce que para hacerlo entrar en el cuerpo" [17] ¿De qué se trata en este goce enumerable? Se trata del goce fuera del cuerpo que se recupera en pequeñas dosis, *en lichette*, indicado por objeto *a* minúscula y que recae, como el significante, en la lista de los semblantes.

Existe entonces una vía en la cual el sujeto, en particular el sujeto masculino, entra en la relación con el goce por la vía del conteo, del número, pero se trata de porciones de goce, restos de un naufragio devenidos semblantes del objeto.

En cambio existe otra vertiente, la del océano en el cual el naufragio ha ocurrido, aquella donde la letra hace de litoral, la que conserva la captura cualitativa de un goce que no pasa por la enumeración y donde sólo cuenta la diferencia.

La ética es un modo de decir que se satisface por la letra

Debemos ver ahora las implicaciones en la práctica psicoanalítica de esta distinción entre letra y número.

La primera es que el psicoanálisis no se inscribe en el discurso de la ciencia porque no basa su propia eficacia en la potencia operativa de la matemática. Esto no quiere decir sin embargo que las matemáticas sean extranjeras al discurso psicoanalítico. Lacan utiliza ampliamente, por ejemplo, la topología para dar un sustento que no sea ni metafórico ni mitológico a un real del cual sólo puede delinearse los bordes y las fallas. Utiliza los nudos para colocar entre simbólico, imaginario y real la posición de un síntoma que es signo de goce y no simplemente metáfora de un significado reprimido. El punto sobresaliente es que la relación sexual no puede ser puesta en cifras y, de ese modo, no puede ser tratada a través del dominio del cálculo ni de la prescripción técnica.

La segunda es que el psicoanálisis no puede tampoco ser asimilado a una hermenéutica, a una cuestión narrativa más o menos adecuada para el sujeto. La lengua tiene justamente en sí misma un real, el del número, que no es reductible al sentido y que presenta el obstáculo de lo cuantitativo, el conocido factor cuantitativo sobre el que se empantana, en "Análisis terminable e interminable"[18], la empresa interpretativa freudiana.

La tentativa de restituir un sentido se detiene sin embargo no sólo frente al obstáculo del número y de la cantidad, sino también de la letra, el signo en relieve encontrado por Proust en su *Recherche*, el jeroglífico fantasmagórico de la lengua joyceana en *Finnegans Wake,* la escritura intrincada como las ramas sobre las que se trepa *El Barón rampante* de Calvino, *La Carta Robada* cuyo contenido no tiene ninguna relevancia pero cuyos efectos dependen de quién la tiene, *La Letra Escarlata* que escribe en la carne el signo de la culpa indecible, las palabras de Malo rescatadas para nosotros por Luigi Meneghello, los libros escritos por Kafka para huir de las mujeres, el desierto de California en *Meridiano de sangre*potentemente pintado por Cormac McCarthy. La letra marca un goce separado de la relación sexual, el goce *qu´il ne faut pas*, como se expresa Lacan. Cuando la interpretación toca la letra no revela un significado, sino resonancias de aquello que el número no puede poner en cifras. La letra -que Lacan también llama *l´Un-Dire o l´Un-tout-seul* para indicar la diferencia con la articulación S1-S2 productora del significado y que Proust ya reconocía como extraña al diálogo y fuente del arte- encuentra su propia dimensión en la ética.

En el psicoanálisis, dice Lacan, la ética toma en su reverso el precepto de hacer el bien y de dejar decir, porque es a través del bien decir que alcanza la satisfacción. Claramente el arte es una forma muy particular de bien decir, pero no la única, y la pragmática del psicoanálisis -que no sigue la vía operativa del cálculo ni la de la hermenéutica que satura con sentido- encuentra en la dimensión ética del bien decir la forma de apaciguamiento que viene al sujeto por la posibilidad de consentir a un goce que, si es sentido por el contrario como insoportable, despierta la inquietud del sufrimiento en la neurosis.

El presente trabajo fue publicado, traducido al francés, en la revista *MENTAL N° 25 «Psychanalyse, science et scientisme»*, EuroFédération de Psychanalyse, Belgique, 2011.

Traducción del italiano: Mariela Yern
Revisión: Claudio Godoy

Bibliografía

1. BARROW, J. D.: *Perché il mondo é matemático*?, Laterza, Roma- Bari, 1992.
2. Sobre estos argumentos cf. ZELLINI, P., *Numero e logos*, Adelphi, Milano, 2010.
3. LACAN, J.: *Le Séminaire, livre 19:"...ou pire"*, Seuil, Paris, 2011 (Trad. cast. *El Seminario. Libro 19: «...o peor»*, Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 21).
4. LACAN, J.: *Le Séminaire, livre 20:* "*Encore*», Seuil, Paris, 1975, p.108 (Trad. cast., *El Seminario. Libro 20: "Aun"*, Paidós, Barcelona, 1981, p. 144)
5. Ibid., p.118. (Ibid., p. 157)
6. LACAN J.: "Radiophonie", en *Autres écris*, Seuil, Paris, 2001, p.409 (Trad. cast., "Radiofonía", en *Otros escritos*, Paidós, 2012, p. 431).
7. LACAN, J.:"Lituraterre", en *Autres écris*, op. cit., p. 20. (Trad. cast., «Lituratierra», en *Otros escritos*, Paidós, 2012, p. 28).
8. GIORDANO, P.: *Entrevista en la BBC,* 7 junio de 2009.
9. LACAN, J. : *Le Séminaire, livre 20: «Encore»*, op. cit. p. 85 (Trad. cast. *El Seminario. Libro 20: «Aun»*, op. cit., p. 112)
10. LACAN, J.: *Le Séminaire, libre 18: «D´un discours qui ne serait pas du semblant»,* Seuil, Paris, 2006 (Trad. cast. *El Seminario. Libro 18:»De un discurso que no fuera del semblante»,* Paidós, Buenos Aires, 2009).
11. GIORDANO, P.: *La solitude dei numeri primi,* Mondadori, Milano, 2008 (Trad. cast., *La soledad de los números primos*, Ediciones Salamandra, Barcelona, 2009)
12. LACAN, J.: "...ou pire", en *Autres écrits*, op. cit, p.548 (Trad. cast. «...o peor», en *Otros escritos*, op. cit., p. 575).
13. LACAN, J.: "Lituraterre", op. cit., p.14. (Trad. cast. "Lituratierra", op. cit., p. 22)
14. PROUST, M.: *Il tempo ritrovato*, Mondadori, Milano1997, p.230. (Trad. cast. *El tiempo recobrado*, Losada, Buenos Aires, 2008, 196)
15. DELEUZE, *G.: Proust e i Segni*, Einaudi, Torino 1967 (Trad. cast. *Proust y los signos,* Anagrama, Barcelona, 1972)
16. LACAN, J.: *Le séminaire. Livre 20:* "*Encore»,* op. cit., p.118 (Trad. cast., *El Seminario. Libro 20: «Aun»,* op. cit., p. 157)
17. LACAN, J.: "Radiophonie", op. cit., p.410 (Trad. cast., "Radiofonía", op. cit., p. 432).
18. FREUD, S.: "Análisis terminable e interminable", en *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1980, T. XXIII, p. 211-254.

Virtualia
Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

LO REAL EN LA CIENCIA Y EL PSICOANÁLISIS

Seis propuestas para el próximo congreso

Gerardo Arenas

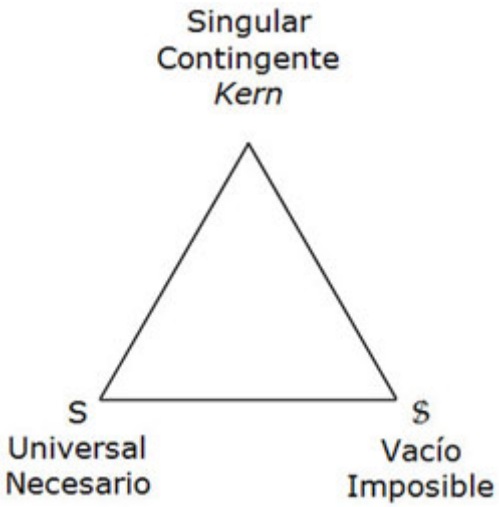
Cuando Jacques-Alain Miller propuso dedicar el próximo congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis a investigar el desorden en lo real, lanzó el desafío –que no por tácito es menos urgente– de poner en orden nuestra propia concepción de lo real y de mancomunar esfuerzos para que París no se convierta en Babel.

¿Cómo encarar esta ardua tarea? Lacan sugiere que si en cierta falla de lo real nacen las líneas de campo que descubrimos en la experiencia analítica, lo que la lógica diseñó al relacionar el lenguaje con lo real tal vez nos permita localizar algunas de esas líneas (a inventar) que aporten una orientación.

Aceptando desafío y sugerencia, dibujaremos seis líneas de fuerza que pueden servir para no extraviarse en el vasto campo de lo real. Cada una de ellas se traducirá en una propuesta. Su conjunto es una invitación.

1. Servirse de la red extensional-modal

Para abordar lo real, Aristóteles opone de entrada lo propio de más de uno a lo propio de no más de uno. Llama a lo primero *universal* (aun si no es válido para todos) y a lo segundo *singular* (solo si se refiere a uno solo). Dos milenios se requerirán para agregar a esto la extensión *vacía* y para caracterizar la función de la misma como la del uno-en-más, pero no para preguntarse si cada una de esas extensiones es posible, necesaria, imposible o contingente. (Tampoco para presentir futuras batallas, ya no navales, en torno al último de estos modos.) De los doce nudos que forjan la red formada por los tres hilos de la extensión y por los cuatro de la modalidad, ¿cuál corresponde al sujeto, si no es el de lo vacío e imposible? Además, ¿no es el significante, acaso, necesariamente universal? Y ese *Kern unseres Wesens* que Freud perseguía, ¿podría no ser contingente y singular?



No obstante, subrayemos que, más allá de estas tres dimensiones que subtienden la experiencia analítica, modos y extensiones pueden anudarse entre sí diferentemente. Por ejemplo, todas las estructuras de parentesco, sean elementales o complejas, son universales y contingentes.

La red extensional-modal permite así vislumbrar las líneas de fuerza que debemos inventar. Bien utilizada, puede entonces servir de brújula.

2. Definir lo real en función del discurso al que responde

La ἐπιστήμη antigua se constituye cuando el taimado Aristóteles, por prurito metafísico, proscribe en ella ocuparse de lo singular, mientras que la ciencia moderna se funda cuando Descartes, por paranoia metódica, exilia de su territorio al sujeto. El discurso científico contemporáneo nace pues de una doble *Verwerfung* que solo le permite acceder a lo real en lo que este tiene de universal, por más que este pueda ser contingente.

La lógica, por fracasar en la segunda, logra en cambio medirse con el que además de universal es imposible. Se impone entonces caracterizar lo real en función del discurso al que responde. No hay razón alguna para presuponer que en dos discursos diferentes esté en juego un mismo real.

3. No ignorar lo real necesario

La ciencia contemporánea no se resigna a que lo real cuyas leyes últimas anhela formular sea contingente, y según parece ni siquiera se conformaría con que fuese posible. Más allá del desmesurado y prejuicioso rechazo einsteiniano de una eventual ludopatía divina, lo cierto es que en el mundo contemporáneo la física, para decirlo con humor, *wants to get a TOE-hold*.

De hecho, la gran polvareda mediática recientemente levantada por un escurridizo bosón impide ver con claridad la confesa pretensión científica de hallar, mediante una teoría del campo unificado sumada a una estética de las simetrías, una *Theory Of Everything* que, en cuanto haga volar por los aires el último bunker que resguarda el libre albedrío de Dios, demuestre así que no vivimos en el mejor de los mundos posibles, sino en el único, si es cierto que este es como es porque no podría ser de otra manera.

Cualquier semejanza entre tal aspiración y cierto eslogan del amo moderno es pura τύχη. (*¡Nada menos!*, acotaría Prigogine.)

4. Interrogar la creencia en que no hay real sin ley

Con sus erráticos avances y retrocesos, los vagabundos que surcan la bóveda celeste aguijonearon desde siempre, y con un mismo interrogante, a los sonámbulos que noche tras noche la escrutaban: *¿Responden a un orden recóndito, más secreto o acaso menos trivial y rutinario que el de la obscena esfera giratoria?* De Ptolomeo a Copérnico, de Galileo a Newton y de Einstein a Hawking, ninguna revolución hizo mella en ese desvelo surgido, a no dudarlo, de una invencible fe en que no hay real sin ley universal.

Sin duda, este ejemplo vale como paradigma. A la ciencia, en verdad, le importa un bledo si lo real siempre vuelve al mismo lugar o no. Lo que sí le resultaría inadmisible sería que lo real pudiese hacer una u otra cosa a su capricho. El orden al que ella aspira es el de la ley, aunque esta sea la del mismísimo caos. Un análisis de ADN demostraría con certeza que su enseña es de estirpe occamiana: si Dios juega su partida encadenado porΛόγος, la naturaleza estaría obligada a jugar la suya encadenada por Ἀνάγκη. Damos fe de que no hay científico que no crea en ambas cosas.

5. Diferenciar dos estatus de lo real en psicoanálisis

La operación analítica se funda por cierto en la misma creencia, que Freud llama *sobredeterminación*, que es subsidiaria del carácter universal de su instrumento –el significante–, y que es el fundamento último del saber supuesto. Pero los residuos resultantes de la doble *Verwerfung* que en la ciencia la sustenta son los extremos del vector llamado *deseo del analista*, y la flecha que, salida del carcaj de Eros, representa la acción de este deseo, va del sujeto a lo singular. Como decía Freud: *Wo Es war, soll Ich werden* (*durch den Eins*, aclara Lacan, para eliminar toda sombra de duda).

Lo que esos extremos tienen de real no puede entonces presentar más modalidades que la de lo imposible y la de lo contingente. Pero tampoco menos que estas dos. Lo cual torna patente, por sí solo, la bifidez de lo real que está en juego en la experiencia analítica.

6. No perder de vista la pluralidad de lo real

Pero esta última caracterización está viciada por lo mismo que ella pretende evitar. La necesidad que el discurso analítico produce demuestra, en efecto, la radical insuficiencia en que incurre cualquier referencia a *lo real*, en singular. Por lo tanto, deberíamos más bien decir que hay dos reales en la experiencia analítica, imposible uno y contingente el otro, cuyas respectivas extensiones son, además: universal y singular.

Estas precisiones son imprescindibles para no caer en las trampas que nos tienden esos *idola fori* que Bacon deploraba, denunciaba y exorcizaba. De aquí en más, por lo tanto, cada vez que hablemos de *real* deberíamos preguntarnos seriamente a qué real nos referimos. Y las líneas de fuerza precedentes demuestran que la red extensional-modal constituye un fecundo punto de partida para ordenar las respuestas.

R.S.V.P.

Virtualia
Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

LO REAL EN LA CIENCIA Y EL PSICOANÁLISIS

Cientificismo y control social

Marcelo Barros

"Pero los científicos del mundo no dudan de su institución; ellos están mucho más unidos que los proletarios o los empresarios; forman un grupo social homogéneo y casi monolítico, con estrictos rituales de ingreso y de ascenso, y una lealtad completa –como en el ejército o la iglesia- pero basada en una fuerza más poderosa que la militar o la religiosa: la verdad, la razón".

Oscar Varsavsky, *Ciencia, política y cientificismo*

La feroz ignorancia del Dr. Pepperkorn

En su introducción a la epistemología, Gregorio Klimovsky cuenta un curioso episodio que tuvo lugar a fines del siglo XIX cuando Koch exponía ante la Academia de Medicina de Prusia unos cultivos del virus del cólera. En ese tiempo, nos dice, "la ciencia" se mostraba tan escéptica ante la existencia de los microorganismos como hoy lo sigue haciendo con pareja increencia con respecto al inconsciente. El Dr. Pepperkorn, un médico indignado ante aquella "superchería", le arrebató a Koch el tubo de ensayo que contenía los cultivos de cólera, y en su afán de demostrar que tales cosas no existían "hizo fondo blanco" delante de todos. Extraordinariamente no le pasó nada, aunque hoy la razón científica indica que el buen señor debió haberse enfermado de cólera. El hecho, sin embargo, ocurrió. Es obvio que podemos apelar a una hipótesis *ad hoc* sobre la incidencia de algún factor que perturbó el resultado esperable. Quizás los cultivos ya no eran activos. Pero aventuro una explicación que el mismo Klimovsky no descarta: una convicción feroz bien puede inmunizar a un zonzo, que a más de zonzo es terco. La historia de la ciencia nos enseña que esa ignorancia tenaz no es ajena a las comunidades científicas, cuya opinión autorizada suele ser tenida como la palabra de "*La* ciencia" (nótese el artículo con mayúscula y sin barrar). Por lo que es pertinente recordar aquí lo que dijo Benjamín Franklin en su histórico discurso ante la Asamblea Constituyente de los Estados Unidos: un grupo de doctos varones no solamente reúne las sabidurías de cada uno de ellos, sino también sus prejuicios, sus ignorancias, sus obstinados errores. La anécdota del Dr. Pepperkorn nos sirve como una advertencia: *si las ilusiones generadas por el consenso de una comunidad son burbujas, si son irrisorias esferas, ellas, como el buen doctor, no revientan tan fácilmente.* ¿Los heraldos de la deconstrucción han logrado hacer estallar los inflados globos de las ilusiones que consolaban a nuestros mayores? Me inclino a pensar que la opinión ilustrada de esos mismos heraldos no se muestra carente de ilusiones. Una muy arraigada, y que ya es un fetiche ideológico, es la creencia de que en el siglo XXI vivimos libres de ilusiones. Rota la experiencia tradicional de la vida, según se dice, habríamos alcanzado la "mayoría de edad" gracias a la ciencia y al capitalismo. En apariencia estaríamos más libres de la "boludez religiosa". No está de más, con todo, considerar la hipótesis de que hayamos sustituido una boludez por otra, acaso más eficaz todavía para cumplir las aspiraciones del narcisismo. El orden simbólico será nuevo, pero no es imposible que León Bloy tuviese razón al decir que no hay evolución sino sustitución. Los argentinos sabemos bien, por ejemplo, que el ejército ya no es la única forma de dominación y que lo mismo que antes se hacía con tanques y bayonetas ahora se hace con corridas cambiarias y espasmos financieros. La religión no desapareció, sino que ya no es el único opio de los pueblos. Estos no parecen estar menos idiotizados que antes, pero ahora lo están por otros medios de control más eficaces, que prescinden de las vacilaciones de la fe y los convierte en idiotas sin remedio. Si la subjetividad actual es muy otra –un dogma a debatir-, en todo caso no se diferencia por una mayor aceptación de la castración o el abandono de las ilusiones narcisistas. Es aquí donde cabe interrogar, desde el psicoanálisis, el estatuto del término *cientificismo*, que tuvo un protagonismo mayor durante la Conversación de la Escuela Una llevada a cabo este año en el VIII Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis.

Control social y orden de hierro

Efectivamente, allí se discutió sobre "los ataques del cientificismo al psicoanálisis". En esta ocasión esa hostilidad se desataba en Francia a propósito del tratamiento del autismo. Ciertas prácticas educativas que se presentarían como "científicamente" legitimadas rechazan la singularidad del autista desestimando las invenciones propias que el sujeto construye para contener su angustia. Apuntando a una normalización coercitiva, algunos abordajes apelan al "condicionamiento aversivo" para desmantelar esas invenciones que son tenidas como circuitos de conducta indeseables. Bajo el eufemismo "condicionamiento aversivo", de lo que se trata es del uso de descargas eléctricas. Vino a mi memoria la "electroterapia" que en tiempos de Freud se utilizaba para el tratamiento de enfermedades nerviosas y que también se usó durante la Primera Guerra Mundial en las neurosis de combate. En el informe que Freud escribió para el gobierno austríaco, él señalaba con pertinencia que el fundamento de ese método "científico" no era otro que el de hacer tan indeseable y dolorosa para el sujeto la permanencia en el hospital, de modo que el frente de lucha se convirtiese en una opción preferible para el desdichado. No está de más señalar que esta "terapia" provocó la muerte de algunos pacientes. Recordé también la experiencia Milgram. Esta cuestión me llevó a interrogar la significación de lo que habríamos de entender por *cientificismo*, dado que el término ya nos sugiere algo que no sería estrictamente lo mismo que la ciencia y que se presenta como un fenómeno social. Nadie ignora, por lo pronto, que el poder encuentra cada vez más en el discurso científico su legitimación. Y no siempre esa legitimación se funda en la demostración sino que le basta con una retórica (¿cientificista?) con pretensiones de ciencia. Se dirá que a diferencia de otros discursos que fueron otrora dominantes, en la actualidad el mercado y la ciencia imponen un sano nominalismo, libre de dogmas. Pero si una parroquia puede postrarse ante un dogma, igualmente puede postrarse, y con los mismos efectos, ante un relativismo absoluto. Porque también la comunidad de los relativistas -y ella más que ninguna otra- prohíbe decir que el rey está desnudo. Y lo puede prohibir en nombre de la idea de que cualquier afirmación categórica, sobre todo si hace notar una diferencia –como la sexual, por ejemplo, o la que existe entre el neurótico y el psicótico-, es un exabrupto autoritario. Sin embargo, nadie prohíbe estrictamente nada en este nivel porque el moderno control social prescinde tanto de la amenaza como de la fe que la hace efectiva. Prescinde de cualquier figura de autoridad que soporte la enunciación de la ley. No sólo no la necesita, sino que deliberadamente la evita. Como bien han señalado muchos autores, la sociedad de control es aquella en la que los medios de dominación se vuelven más democráticos. Y justamente la exacerbación de los mecanismos de control social no es algo que emergería como suplencia ante una autoridad en declinación, sino que *la destitución de la autoridad es la condición del control*. El control social se ejerce mucho más férreamente allí donde la instancia de la autoridad falta. No parece que reflexionemos bastante acerca de lo que implica que Lacan haya presentado la lógica del "orden de hierro" como algo opuesto al Nombre del Padre. Este solo hecho debería hacernos revisar ciertos clisés de la vulgata lacaniana referidos a este último, sobre todo cuando circulan zonceras sobre el todo y la masculinidad. ¿Acaso la pasión totalitaria estaría del lado del Nombre del Padre? No es esa la enseñanza de Lacan. Foucault señala que la aspiración a una dominación *total* sobre la vida es un rasgo distintivo de la sociedad de control y no de la sociedad disciplinaria. Es por eso que el genocidio –término banalizado por los abusos del discurso progresista- es un fenómeno paradigmático de la sociedad de control y resulta estrictamente impensable antes del advenimiento del discurso científico. Sólo este último hace posible *la ilusión* de un control absoluto y omnímodo sobre la vida, dado que el biopoder es el paradigma de la forma "control" del poder. Y si digo "la ilusión" es porque la vida, esa que Freud dice que es nuestro deber soportar, no tiene nada que ver con la biología molecular.

En el caso del "condicionamiento aversivo" se hace mucho más patente el pasaje del discurso disciplinario que identificaría la operación como "correctivo" o incluso como "castigo", al discurso del control que goza de la legitimación que le da la ciencia y el no vulnerar –en apariencia- los ideales de la democracia. Por supuesto, la sociedad disciplinaria –que no ha desaparecido pese a lo que se cree- nunca fue un jardín de rosas. Sus agentes no escatimaron jamás la hipocresía y el eufemismo a la hora de la crueldad. Sin embargo, como psicoanalistas deberíamos empezar a tomar en serio la "degeneración catastrófica" que Lacan anunció que iba a traer la sociedad de control. Tal vez no aprendimos bien la lección de Auschwitz. El fascismo habrá pasado, pero no así la aspiración del poder a un funcionalismo radical y kafkiano, o a la ferocidad psicótica de la banalidad del mal. Un mundo que pretende la abolición de la diferencia es uno en el que el Otro, en tanto desemejante, ya no existiría, y por lo tanto tampoco existe el rechazo hacia él. Eso no impide que Europa se convierta en un barrio cerrado cuyos habitantes viven en la ilusión pluralista que imagina que los tiempos del odio al Otro llegaron a su fin. Pero Elizabeth Roudinesco advierte que la sociedad liberal ha reemplazado el odio al otro por la compasión hacia la víctima. Y los analistas sabemos bien lo que se destila en esa compasión. El rechazo al Otro retorna bajo formas medicalizadas, bajo estándares de higiene

y promoción de la salud, bajo la neutralización sanitaria de la disidencia, bajo el ejercicio metódico, automático y funcional del poder sin exabruptos. Tales prácticas de anulación del sujeto, científicamente legitimadas y en nombre de las "buenas intenciones", merecerían ser calificadas como un humanismo perverso.

Estas consideraciones dejan sin embargo intocado el estatuto del cientificismo. ¿Qué hemos de entender por tal? ¿Cuál es su alcance?

Breve indagación del cientificismo

En principio, la palabra "cientificismo" se nos presenta como un simple calificativo peyorativo que cualquiera puede usar para denostar un modo de hacer ciencia con el que no está de acuerdo. En la Alemania nazi, por ejemplo, se calificó de cientificista a la física de Einstein por considerarla una pura especulación. Esta acepción no resulta de interés para nosotros porque no define un fenómeno concreto. Otra acepción está ligada a su origen histórico. La expresión "cientificismo" aparece en Francia a fines del siglo XIX, y designa a la corriente de pensamiento que tiene por válido únicamente al conocimiento proveniente de las ciencias "duras". Se lo entiende como el espíritu de la razón científica que se opone a otros modos de conocimiento como la religión, la filosofía, la magia, el ocultismo, la mística, etc. Tampoco doy en este caso con algo que nos interese particularmente interrogar. Aunque aquí se presenta la ocasión de hacer un señalamiento siempre obligado para los psicoanalistas: estamos muy lejos de confrontarnos con la ciencia en nombre de no sé qué ideal, de qué vaga defensa de la "espiritualidad" o de formas más "humanas" del conocimiento. Nunca está de más subrayarlo. El psicoanalista no se cuenta entre lo que Winnicott llamaba "los militantes de la sensibilidad". Freud supo preocuparse porque el psicoanálisis no se dejase arrollar por "la negra avalancha del ocultismo" (Jung *dixit*). La idea de frenar el avance de la ciencia –como si eso fuese posible- por más atroces que pudieran parecer los riesgos que trae su imperativo de saber, es una idea reaccionaria y así lo dice Lacan en la página 111 de *El Reverso del Psicoanálisis*.

Sin embargo, en el mismo lugar advirtió que dentro del campo de las ciencias que se hacen llamar "humanas" (y es desde ese campo de donde provienen mayormente los ataques al psicoanálisis) nada se sostiene con mucha firmeza. Y aquí empieza lo que nos puede interesar ¿Basta medir y cuantificar, desplegar una retórica de *power point* y escribir en inglés, esto es, responder a ciertos estándares formales de publicación, para conferir "verosimilitud científica" a cualquier zoncera que se escriba? Nadie ignora que la vasta producción de *papers* adopta ciertas formas como criterio de aceptabilidad y que esos rituales suelen velar con frecuencia la carencia de ideas originales. Si esto no se descarta incluso en el campo de las ciencias duras, podemos estimar cuán incierto y vacuo es mucho de lo que se escribe en el terreno de lo conjetural. Ya Freud advirtió que decir que todo lo que acontece subjetivamente tiene un sustrato cerebral, es algo que hace progresar tan poco nuestro conocimiento como argumentar en un juicio de sucesión que todos somos descendientes de Adán. Muchas producciones tenidas por científicas no se traducen en un saber hacer eficaz con los problemas que lo real nos plantea. Un ejemplo destacado y propio de nuestro campo es el de las sucesivas versiones del *DSM* como paradigma de una producción que no surge de la investigación científica sino del *consenso de una comunidad de pretendidos expertos*. Pero este "detalle" pasa inadvertido. Tenido por referencia científica, el DSM es un ídolo de plaza pública que, sin embargo, es presentado *urbi et orbi* con credenciales de objetividad y universalidad gracias a la cosmética –cientificista, digámoslo- de su discurso.

Tal vez aquí nos acerquemos un poco más a una definición del cientificismo que nos acerca al nudo de la cuestión. Un texto de 1969 de Oscar Varsavsky -*Ciencia, política y cientificismo*- que recientemente ha visto renovada su actualidad, se ocupa de los estrechos lazos que unen al discurso científico con el discurso del capitalismo. Aunque el autor deje entrever su antipatía por el psicoanálisis, encuentro interesante su tesis cuando postula la existencia de un *mercado de la ciencia*, así como también la de un *aparato científico burocrático y administrativo*. Califica de "cientificismo" al fenómeno de alienación del investigador en los estándares globales que ese mercado y ese aparato imponen. Tras señalar el fin de la edad de los "héroes" como Einstein, de los científicos "artesanales", o "por cuenta propia", resalta el hecho -bastante notorio- que el desarrollo de la investigación científica es hoy exclusivamente dependiente de políticas internacionales de financiación y de los estándares universales que ellas establecen para la formación del investigador. Hay una creciente institucionalización y burocratización de la actividad científica, al punto de consolidar una carrera de investigador que, al igual que en la iglesia y el ejército, "comienza con un noviciado bastante duro y disciplinado, de carácter autoritario, pero donde el joven recibe una guía permanente capaz de suplir casi cualquier defecto de talento". ¿Esto último querrá decir que es a prueba de idiotas, tal como es fácil de verificar en algunas universidades?

Luego de la consagración, el ascenso en la escala jerárquica está dado por el cumplimiento de una serie de normas de carácter universalista como la publicación de una cierta cantidad de*papers* por año. Varsavsky nota pertinentemente que la adaptabilidad a la burocracia, a las tareas administrativas y a las relaciones públicas tienen un peso decisivo en la formación del científico independientemente de su talento o la originalidad de sus ideas. Porque no solamente se trata de dar con la hipótesis, sino de la ubicación de la propia publicación en el mercado de la ciencia. Todo ello muestra, paradojalmente, cierto carácter esotérico en el sentido de que los rituales de la comunidad científica son desconocidos para los "no iniciados", y además en el hecho de que la dinámica social de esta comunidad no suele ser tomada como objeto de estudio con la intensidad que merecería una práctica que es tan determinante del mundo en que vivimos. El libro de Varsavsky se inscribe en el marco del clásico debate epistemológico entre los defensores de una ciencia neutra, autónoma y objetiva (K. Popper, E. Nagel), y quienes estiman que la lógica de la investigación no es independiente de los aspectos sociológicos y políticos de la ciencia (T. Kuhn, P. Feyerabend). Bien dice Bruno Latour que esta cuestión estaba planteada desde las *Vidas paralelas* de Plutarco, y que "ya hace mil novecientos años, existía, completamente constituido, el doble discurso sobre la autonomía de las ciencias y las técnicas, y que, desde entonces, nada ha cambiado." Sin tomar una posición frente a un debate que excede por mucho mi competencia, y sin seguir a Varsavsky en su propuesta de constituir una "ciencia politizada", de perfil socialista, lo que me interesa rescatar de la discusión es aquel aspecto de la crítica que muestra al cientificismo como *un fenómeno de masa*. La descripción de un estándar internacional de la carrera de investigador y la postulación de un mercado de la ciencia es algo que incumbe al psicoanalista en tanto se trata allí de un fenómeno de masificación. Que alguien encuentre que la comunidad científica internacional puede ser comparada con lo que Freud señaló como los paradigmas de la masa artificial –Iglesia y Ejército-, acaso pueda ser discutible, pero seguramente es algo que merece que nos demoremos en ello.

La ilusión del porvenir: ¿La tercera masa artificial?

Por más libre que se quiera pensar a la ciencia de las magias del sentido, su discurso segrega, lo quiera o no, un prestigio y una autoridad aplastantes. Prestigio y autoridad. Ya deberíamos reflexionar sobre el ideal que la ciencia representa en el imaginario social: "todopoderosa, universalmente válida, ideológicamente neutra, libre en su orientación y estricta en sus métodos". Los medios masivos de difusión presentan la palabra de "la ciencia" bajo la rúbrica eclesiástica de la infalibilidad, la universalidad y la objetividad. En particular la física y la biología son entronizadas como fetiches independientemente de sus logros efectivos, y se hace de ellas las únicas e indiscutibles fuentes de todo conocimiento verdadero. El problema no reside en esas disciplinas, sino que surge cuando ellas funcionan como arquetipos en el terreno de las humanidades y sus modelos engendran una cosmética cientificista. Los estándares globales de publicación funcionan por sí mismos como criterios de verdad, objetividad y universalidad, más allá del hecho de que podemos escribir toneladas de *papers* llenos de cifras, gráficos de barras o porcentajes, sin por ello incurrir ni siquiera remotamente en una idea interesante. Por otro lado, no está de más decir que no hace falta ser socialista para darse cuenta de que los ideales de libertad de orientación de la ciencia y su neutralidad ideológica son tan ilusorios como la libertad de prensa o de empresa. Deberíamos pensar bajo el rótulo de *cientificismo* un fenómeno de consenso, de prestigio y de autoridad que estaría al servicio del control social y de la legitimación de los poderes establecidos. Se dirá que todo ello no tiene que ver con la ciencia. Puede ser, pero el uso del discurso científico al servicio de la masificación, y de la legitimación de la *doxa* dominante es algo cotidianamente comprobable por todos. Entonces se trata de que interpretemos desde el psicoanálisis al cientificismo como lo que realmente es: *una ilusión*. Es la ilusión sostenida por la tercera masa artificial.

Esta idea puede parecer tirada de los pelos cuando Freud nos acostumbró a ver en la religión la ilusión por excelencia, de la cual, además, la ciencia nos liberaría. Los lacanianos sabemos que Lacan no fue tan entusiasta en cuanto a la desaparición de la religión. Pero además mostró una diferencia con Freud que resulta esencial y sobre la cual acaso no nos hayamos demorado lo suficiente. En su seminario del 20 de noviembre de 1963, tuvo el acierto de sostener que *la ilusión no reside en lo religioso sino en la iglesia*. La iglesia (*ecclesia*=asamblea) es el grupo y sus efectos subjetivos, la ilusión narcisista del todo. *¿Acaso al separar la religión de la iglesia Lacan habría abierto la puerta a la hipótesis de que el efecto de masa puede prescindir del Nombre del Padre?* Es un punto a debatir. En todo caso, la declinación del paternalismo no parece haber ido acompañada de una pareja declinación de los efectos más estupefacientes de homogeneización y universalización. Verificamos más bien lo contrario. Adoramos como un fetiche la zoncera del pluralismo, cuando la realidad es que si se leen las mismas noticias en todo el mundo, si se viste la misma ropa, si se consumen las

mismas marcas, si se ven las mismas películas, si se escuchan los mismos medios de difusión, es bastante probable que se sostengan también las mismas enlatadas opiniones. Acaso el «pluralismo» es la opción de elegir entre dos productos rivales… que pertenecen a una sola compañía. La clínica nos enseña por demás que la forclusión de la excepción paterna puede traducirse en un reforzamiento psicótico del todo. La moda actual de hacer la apología de la psicosis solamente ve en ella sus aspectos restitutivos como el delirio y el *sinthome*, omitiendo convenientemente la enfermedad misma que reside en la retracción libidinal y en el orden de hierro.

No habrá Pastor, pero el rebaño como rebaño existe y su obediencia es cada vez más ciega. Es falso que esa obediencia del rebaño no se sostenga de un discurso que la justifica y la legitima en nombre de ciertos ideales. El cientificismo cumple un rol central en esa legitimación, sobre todo cuando tomamos en cuenta sus relaciones con el poder financiero –nueva versión del ejército- y sus aspiraciones de control social. ¿El cientificismo sería la ilusión del porvenir? ¿Por qué no, cuando muchas de sus promesas –la inmortalidad, el *Übermensch*- tienen un sesgo evangélico? Se dirá que la ciencia cumplirá lo que la religión no cumplió nunca. Pero hasta nuevo aviso nada prueba que haya tenido lugar esa transformación radical del sentimiento trágico de la vida que nos vaticinan. *El malestar en la cultura* no es una obra caduca y personalmente dudo que llegue a serlo. Afirmando esto no niego que la ciencia pueda hoy crear vida, modificarla y reconducirla. No descarto, incluso, el logro de la inmortalidad o la juventud perenne. Jacques-Alain Miller llega a jugar con la idea de que la ciencia erradique alguna vez toda dimensión de sufrimiento. Pero advierte con pertinencia que eso no suprimiría la necesidad neurótica de justificar la existencia. Y sabemos bien que no solamente no la suprimiría sino que la agravaría. En cuanto a la inmortalidad, recomiendo leer "El inmortal" de J. L. Borges. Estas posibilidades de la técnica no serían para nada ilusorias y no tienen que ver con el cientificismo. Entramos en el cientificismo cuando se extraen de esas posibilidades una ética que es opuesta a la del psicoanálisis y que sería una que forcluya la dimensión de lo real. La palabra "cientificismo" me recuerda una expresión de Eric Laurent, que en un artículo habla de "la serpiente de mar del gen de la esquizofrenia". Y esa no es la única superchería cientificista. Tengo presente las muchas veces que escuché la proclamación del fármaco de la felicidad, o la solución quirúrgica de la neurosis. Tengo presente a los entusiastas de las neurociencias que predican la inminencia del "gran descubrimiento", de ese que nos dirá por qué somos lo que somos y de qué manera podremos ser otra cosa, acaso ángeles o dioses. Cabe pensar en qué punto acaba el investigador y dónde empieza el evangelista del cientificismo, el lisencéfalo diplomado. Ellos nos avisan que ya llega. La ciencia es joven. Será mañana. Tal vez pasado mañana. Como dijo Schopenhauer: qué lástima que no hayamos empezado antes, porque entonces ya habríamos llegado ahí.

Ni Lacan ni Freud se hicieron ilusiones con respecto al desarrollo de la ciencia –en el que, por otra parte, creían-. Freud advirtió, justamente en su carta a Einstein, que lo que él llamaba el proceso de desarrollo cultural –*Prozess der Kulturentwicklung*- era algo que podría llevar a la desaparición de la especie humana. Hoy podemos identificar allí la acción conjunta de los discursos del capitalismo y de la ciencia que se potencian mutuamente en la génesis de la sociedad de control. No es Freud el único que dijo que este proceso podría costar la supervivencia de la especie misma. ¿De qué fundamentalismo religioso se dijo alguna vez algo semejante? Si se ataca al psicoanálisis con ferocidad creciente es porque los psicoanalistas son un obstáculo al orden de hierro que se cree poder imponer. No porque sean los anacrónicos portavoces del paternalismo en declive, sino porque ellos le recuerdan a la omnipotencia del nominalismo radical que *hay real*. Bien dice Jean-Claude Maleval que desde su invención el psicoanálisis molesta porque revela que el hombre no es amo de sí mismo, contrariamente a las *ilusiones de la razón*. Es una tarea de los psicoanalistas identificar los rasgos de esta nueva ilusión. Por lo visto, hasta ahora, el orden simbólico del siglo XXI, tan original, no parece que nos vaya a ahorrar el trato con esta versión renovada de los cuervos de la inquisición.

Bibliografía

- Bloy, L., *Diarios*, Acantilado, Barcelona, 2007.
- Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, t. 1, siglo veintiuno, México, 1987.
- Franklin, B., *Speech given to the Constitutional Convention on its final day*.
- Freud, S., *Gesammelte Werke*, Warum Krieg, London, 1950.
- Freud, S., *Obras completas*, "Informe sobre la electroterapia de los neuróticos de guerra", Amorrortu editores, t. XVII, Buenos Aires, 1990.
- Klimovsky, G., *Las desventuras del conocimiento científico*, AZ editora, Buenos Aires, 1994.
- Lacan, J., *De los Nombres del Padre*, Paidós, Buenos Aires, 2005.
- Lacan, J., *El Reverso del Psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 2006.
- Lacan, J., *Los no incautos yerran o Los Nombres del Padre*, clase del 19 de marzo de 1974, inédito.
- Latour, B., *Cogitamus, Seis cartas sobre las humanidades científicas,* Paidós, Buenos Aires, 2012.
- Laurent, E., «Estado, Sociedad, Psicoanálisis», *Uno por Uno*, Nº40.
- Maleval, J.-C., *Écoutez les autistes!*, Navarin Éditeur, Paris, 2012.
- Miller, J.-A., *De la naturaleza de los semblantes*, Paidós, Buenos Aires, 2002.
- Miller, J.-A., *Los signos del goce*, Paidós, Buenos Aires, 1998.
- Miller, J.-A., *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Paidós, Buenos Aires, 2005.
- Hardt, M. y Negri, A., *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2002.
- Roudinesco, E., *¿Por qué el psicoanálisis?*, Paidós, Buenos Aires, 2002.
- Schopenhauer, A., *Senilia, Reflexiones de un anciano*, Herder, Barcelona 2010,
- Varsavsky, O., *Ciencia, política y cientificismo*, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2010.

Virtualia
Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

AMORES Y SOLEDADES CONTEMPORÁNEAS

Guerra entre los sexos: feminicidio

Irene Greiser

Controversias jurídicas ¿Qué lugar para la mujer en el código civil?

Enmarcada dentro de la ley de violencia de género, el feminicidio es una categoría jurídica que aspira a cobrar estatuto de ley. Más allá de su sanción, merece una lectura esta respuesta del derecho a una clínica que cada vez se encuentra más judicializada. La mujer pensada a través del discurso de género, es llevada al punto más alto y las nuevas ficciones jurídicas testimonian que lo femenino esta en el cenit de la civilización.

Existe un proyecto de ley en la Argentina, que al proponer una penalidad más severa al homicidio de mujeres que al de hombres, le otorga un lugar superlativo a la mujer, lo cual desde el punto de vista jurídico es redundante en tanto ya estaría contemplado por el código, como agravado por el vínculo.

Por otro lado, también se puede leer un exceso en el lugar concedido a la mujer en tanto La Declaración Universal de los Derechos Humanos, lo son a favor de todas las personas, sin distinción de ninguna clase.

¿Si los derechos universales del hombre no hacen distinción ni de raza ni de sexo por qué se debería de castigar con una pena mayor a quien comete un homicidio de una mujer? Por lo general son casos de crímenes pasionales, entonces cabe otra pregunta: ¿La ley contempla el caso que una mujer por pasión mate a otra mujer?

Más allá de las controversia jurídicas es evidente que el tratamiento de lo femenino se torna problemático, para lo jurídico también ¿Cómo legislar lo femenino? ¿Dónde ubicar a la mujer en el código civil?

El feminicidio se inscribe como unos de los nombres del actual malestar en la civilización, el malentendido sexual estalla bajo la modalidad de «guerra entre los sexos».

Desde los medios periodísticos asistimos a una modalidad en expansión «Las mujeres quemadas». En Argentina esta modalidad se inicia a partir del caso de Wanda Tadei quemada por su marido y luego ese procedimiento se extendió como una epidemia. Pero esta peste no sólo es local. También proliferan en Europa. Es una peste que se emparenta con el estado actual de la civilización.

Del exilio de los sexos a la guerra entre los sexos

Hay un exilio entre los sexos que es fundante para el psicoanálisis y cada época ha dado diferentes tratamientos a lo femenino. Lo femenino ha estado en el cenit de diferentes formas: el amor cortes, las musas inspiradoras y en la actualidad hay una epidemia "la quema de mujeres ". Un tratamiento de lo femenino que implica su rechazo. Hay otras modalidades de rechazar lo femenino, la misoginia, la ética del soltero, pero ¿qué goce puede llevar a un hombre a querer quemar a una mujer y ver como ese cuerpo se consume? En la época del amor cortés, la cortesía hacia la dama también daba cuenta de un ascenso al cenit de lo femenino pero la dama era abordada a través de la poesía: la poesía suplía el encuentro con el cuerpo de la mujer. Pero la época actual no es la del "amor cortés", la cortesía dio paso a los cortes o la quema de los cuerpos. Estamos en una época de amores trágicos, amores perros. Adolecentes que se cortan el cuerpo, se clavan cuchillos por amor, chicas que se cortan la cara porque una miro el novio de la otra. "Guerra entre los sexos" ¿Por qué el exilio de los sexos, que es de estructura, hoy toma la forma del exterminio del Otro, habida cuenta que el Otro sexo es lo femenino radicalmente Otro?¿Qué ocurre con las mujeres?¿Qué ocurre con los hombres?

Discurso analítico y discurso victimológico

Desde la ley de violencia de género y los medios periodísticos las mujeres son víctimas. Pero la partición víctima-victimario no es una partición congruente con el discurso analítico.

Para el psicoanálisis existen las posiciones sexuadas y allí tenemos una partición femenino – masculino.

Las formulas de la sexuación dan cuenta de dos lógicas, la masculina que por contar con una excepción que objeta el régimen fálico hace posible un goce regulado, y el armado de un todo. Pero la lógica femenina en sí misma objeta al todo, al no contar con la excepción. Que no exista uno que diga que no, conlleva a que la mujer se inscriba bajo la modalidad del no-toda en el régimen fálico, no niega el régimen fálico sino que objeta el universal, niega el Todo.

Las formulas de la sexuación atañen no sólo a la posición sexuada de un sujeto: también desde allí podemos hacer una lectura del lazo social.

Jean Claude Milner, ubica a la posición del judío como quien trae la peste justamente porque objeta el todo. Desde esa perspectiva la mujer comparte la misma posición con el judío y el analista, en tanto niegan el todo y el universal. De allí en más, tanto el judío como la mujer como el psicoanálisis mismo, pueden ser tratados como una peste.

Ahora bien, si del lado femenino de las fórmulas el "no existe uno que diga que no" es interpretado como ninguno, entonces tenemos un tratamiento que es el exterminio: cámara de gas y mujeres quemadas, son el tratamiento para aquellos que niegan el todo.

Para el discurso analítico la problemática se plantea entonces no tanto como violencia de género entre víctimas –victimarios sino como se aloja la peste femenina: Ese Otro sexo, el femenino que es una alteridad tanto para los hombres como para las mujeres.

Víctimas –violentas

En "Clínica de la posición femenina", J.-A. Miller plantea una clínica para la posición femenina, y a partir de ello deduce algunos puntos de interés para pensar cuestiones del derecho. Es desde la posición del no tener, de estar en menos que la mujer reivindica el tener, y plantea, buscar en esa posición el origen de la justicia distributiva, en la medida en que la posición femenina se relaciona con la verdad y la injusticia. Por supuesto que esto puede llevar a una mujer a querer encarnar "La verdad" o constituirse en el lugar de "La mujer", que no existe.

La maternidad es la vía por excelencia a través de la cual la mujer reivindica su posición de no tener, y el hijo pasa a ser uno de sus bienes suplementarios, y esa perspectiva forma parte de la patología femenina. Esa clínica de la posición femenina supone dos soluciones para la mujer, una, por la vía del tener, que consiste en poner al niño como tapón, y otra, por la del ser, que supone hacerse un ser a partir de la nada. Esa clínica femenina es caracterizada por Miller como una clínica de la inconsistencia, de la falta de identidad y del descontrol. El personaje de Medea, contemporáneo hoy en día, se ve en una clínica en la cual proliferan las venganzas femeninas amparadas en la ley de violencia de género. Son las víctimas violentas, no sólo con los hombres sino con cualquiera que intente cuestionar su causa. Mujeres que ejercen su violencia y el deseo de destruir al hombre que las dejo de amar o se fue con otra.

Hombres golpeadores

Si bien es cierto que hay mujeres que son víctimas violentas, no se puede negar la evidencia de la existencia de hombres golpeadores. Se torna necesario indagar qué pasa con la virilidad, leída a la luz del declive del discurso amo.

Las quejas de las mujeres es que ya no quedan hombres. ¿Qué ocurre entonces con la virilidad?

Para Freud, la virilidad debía estar amenazada, el atributo fálico debía estar amenazado por el padre para poder ponerlo en ejercicio, esa era la condición del advenimiento viril.

Miller en su texto "Buenos Días Sabiduría", hace referencia a ese declive y afirma que el declive del padre va acompañado de un declive en la virilidad. Y toma el ejemplo del *dandy*, como el último de los hombres, refiere el *dandy* es el macho.

Para Lacan, a partir del *Seminario 22*, la función de un padre no sólo es derivada como agente de la castración y de introducir la ley, sino de hacer una trasmisión , que ese lugar de excepción devenga modelo, que sirva de modelo de la función: es decir que ese padre dé una versión de cómo aloja lo femenino. Ese padre es un padre encarnado y particularizado, y viril. Que dé una versión del tratamiento de lo femenino.

Hoy en día ese padre ha dimitido de esa función. Los padres en el lugar de goce tienen a la droga o el alcohol. Hay una clínica de pasajes al acto en los hijos que son respuesta no al abandono o a la falta de amor del padre sino al tratamiento que ese padre hace de la mujer. [1]

Las Fórmulas de la sexuación sostienen una virilidad que cuenta con un padre que hace de modelo de la función y objeta el para-todo, hay uno que dice que no. Esa objeción permite alojar a lo femenino. El hombre violento, golpeador, el hombre que no puede hablar con ella ni alojarla es una modalidad del macho que al no contar con una excepción que amenace su potencia fálica se ve arrastrado a un goce en el cual esa potencia fálica aparece ilimitada.

En la Argentina tenemos un caso, el caso del odontólogo Barreda que mato a su mujer sus hijas y a su suegra. Sin entrar en el caso me interesa señalar el uso que se ha hecho de Barreda, se convirtió en el ídolo de los hombres y la fuente de inspiración de músicos que le han dedicado sus canciones, programas televisivos. Se convirtió en hombre excepcional.

¿Qué ocurre con la virilidad que quienes matan o queman a las mujeres se convierten en modelos?

La Segregación, la misoginia, apartar a las mujeres de ciertos lugares reservados para los hombres, hacerles usar el velo islámico, manuales de cómo tratar a las mujeres, incluso los dictados de la moda son es una cuestión, son tratamientos de lo femenino.

Una cosa son las formas discursivas y la segregación intrínseca a todo discurso, otra cosa el tratamiento forclusivo que se ubica por fuera del discurso. Decir de ellas «son todas unas putas», «son todas locas» del todo o del no-todo, «judío de mierda» son hechos de dichos, desde ya que pueden ser ofensivos; pero la cámara de gas y el feminicidio no es un hecho de dicho es el pasaje al acto criminal. La ética del soltero, puede contemplarse como ética pero el feminicidio no responde a la ética del soltero sino al exterminio de lo Otro en tanto alteridad radical.

Referencias bibliográficas

- FREUD, S. (1924): "La sepultamiento del complejo de Edipo", en *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos aires, 1976, T. 19.
- GREISER, I. (2008): *Delito y Trasgresión: un abordaje psicoanalítico de la relación del sujeto con la ley*, Grama, Buenos Aires, 2008.
- GREISER, I. (2012*): Psicoanálisis sin Diván,* Paidós, Buenos Aires, 2012.
- LACAN, J. (1950): «Introducción teórica de las funciones del psicoanálisis en criminología», en *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 1984.
- LACAN, J. (1974-75): *El seminario* 22: *«RSI»*, inédito.
- MILNER, J.-C. (2012): "Lacan el judío", en *Virtualia 24*, Revista digital de la Escuela de orientación lacaniana, abril 2012, http://virtualia.eol.org.ar/024/template.asp?Estudios/Lacan-el-judio.html
- MILLER, J.-A. (1996): "Buenos Días Sabiduría", en *Colofón* N° 14, Madrid, 1996. MILLER, J.-A. (2001): "Teoría del Capricho", en *Enlaces*, año 3, nº 6, Buenos Aires, 2001.
- MILLER, J.-A. (1992): "Clínica de la posición femenina", *Introducción a la clínica lacaniana. Conferencias en Espeña*, Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, Barcelona, 2007.
- ONS, S. (2009), *Violencia/s*, Paidós, Buenos Aires, 2009.

Notas

1. En mi libro *Delito y Trasgresión: un abordaje psicoanalítico de la relación del sujeto con la ley,* cf. "Relato un caso de parricidio como respuesta a la perversión paterna».

Virtualia
Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

AMORES Y SOLEDADES CONTEMPORÁNEAS

Cuando una mujer pierde la cabeza

Acerca de *La mujer desnuda*, de Armonía Somers

Blanca Sánchez

"La cabeza rodó pesadamente como un fruto: Rebeca Linke vio caer aquello sin alegría ni pena. Empezó desde ese instante a acaecer el nuevo estado. Sólo una franja negra ya definitivamente detenida".
"Rebeca Linke ya no incidiría en el antiguo apareamiento de las dos mitades contradictorias de sí misma".
Armonía Somers, *La mujer desnuda [1]*.

Este título, "Cuando una mujer pierde la cabeza", surge de la lectura de una novela de Armonía Somers, una escritora uruguaya, seudónimo de Armonía Etchepare, que nació en Pando en 1914 y murió en Montevideo en 1994; era hija de un comerciante anarquista anticlerical y una madre católica, una extraña combinación que incidió en sus lecturas y su formación, y que es lo que quizás le da a esta novela, al menos, ese toque bíblico, alegórico, pero no por ello menos crítico.

La mujer desnuda fue su primera novela, de 1950, a la que le siguieron el volumen de cuentos *El derrumbamiento* (1953), entre muchas otras obras. Ambos, *La mujer desnuda*y el cuento "El derrumbamiento", fueron fuertemente criticados por su carácter subversivo y su contenido erótico. Quedan claramente del lado del exceso.

En este cuento, un negro fugitivo, devoto de la virgen –nombrada como "la virgen niña", "la virgen blanca", "rosita"–, que huye de la policía y se refugia en un lugar donde alquilan "suelo" o "catre", al que llega en una feroz noche de lluvia. Cuando le dan un sitio, por supuesto en el "suelo" que es lo que podía pagar, ve "a la virgen de la rosa blanca". "Fue entonces cuando sucedió aquello, lo que él jamás hubiera creído que podría ocurrirle. La rosa blanca comenzó a bajar de su plinto, lentamente. Allí arriba, él la había visto pequeña como una muñeca; pequeña, dura y sin relieve. Pero a medida que descendía, iba cobrando tamaño, plasticidad carnal, dulzura vivía"[2]. Lo que suele suceder cuando una mujer se baja del pedestal en el que la ha puesto un hombre. Es entonces cuando la Virgen de cera del inquilinato le habla, le pide que la toque para poder ser de carne y hueso, desde los pies, hasta el "narciso de oro". Y mientras él, excitado, quiere "entrar en el huerto", la virgen lo detiene: "Has derretido a una virgen. Lo que quieres ahora no tiene importancia. Alcanza con que el hombre sepa derretir a una virgen. Es la verdadera gloria de un hombre, después, la penetre o no, ya no importa"[3]. El negro ha olvidado por un instante lo que es la muerte, a lo que virgen, en el mejor estilo de Hemingway: "¿Entonces te has olvidado de la muerte? Por eso yo te lo daría ahora mismo el narciso que deseas. Sólo cuando un hombre se olvida al lado de una mujer de que existe la muerte, es cuando merece entrar en el huerto"[4]. Nada más alejado de cualquier obsesivo… Hay que hacerle decir semejante cosa a la Virgen. Se ve así lo escandaloso del cuento pero también se percibe su modo de concebir lo femenino y el amor, y su relación al goce.

A fines de 1969, Armonía Somers enferma de una grave y extraña dolencia, el quilotórax, de lenta y dolorosa recuperación, de cuya experiencia nace la novela *Sólo los elefantes encuentran mandrágoras*, en la que se contraponen medicina y novela, conjuga arte y ciencia, entrecruzando distintas referencias explícitas o implícitas a la literatura, la pintura y la música.

Ángel Rama, el crítico literario uruguayo, incluye la obra de Armonía Somers dentro de lo que él llamó «literatura imaginativa», que mezcla fantasía y surrealismo con el realismo más puro, al mismo tiempo que rompe con los moldes de la literatura realista de la época. Los cuentos de Armonía Somers son complejos, plagados de imágenes oníricas, juegos lingüísticos, metáforas pesadillescas y personajes de desgarradora hondura psicológica.

En 1950, con su novela *La mujer desnuda,* anticipa la relación entre cuerpo y escritura que se incorporará recién con el postestrucuturalismo. Ángel Rama explica que con *La mujer desnuda* "se inició una literatura áspera, ardiente, de

una temática audaz, una visión del amor nada habitual proviniendo de una mujer"[5]. Esta relación entre literatura y cuerpo es interesante particularmente porque permite abordar el tema del amor por el lado del goce pues, como sostenía Lacan, para gozar es necesario un cuerpo. Es, entonces, con la entrada del cuerpo en la literatura con lo que quizás se pueda despuntar el tema del goce.

Elena Pérez de Medina ubica a esta escritora, siguiendo las críticas de Rama, del lado del exceso, proponiendo no sólo para Armonía Somers sino aplicable a la literatura en general, un sistema de lectura basado en la positividad del exceso. Nos dice que «el exceso es algo que a lo largo de la historia parece haber sido lo que se quiso controlar y someter, especialmente tratándose de mujeres». «Armonía Somers nos provoca a pensar y a leer el exceso»[6]. Desde el psicoanálisis, solemos leer el exceso como exceso de goce, o bien del lado del más allá del principio del placer, el exceso como lo que quiebra la homeostasis del tejido significante, o bien del lado del goce femenino, con su más allá de toda medida fálica. Para Lacan, «no hay relación sexual porque el goce del Otro considerado como cuerpo es siempre inadecuado: –perverso por un lado en tanto el Otro se reduce al objeto *a* (refiriéndose a los que se ubican del lado hombre de las fórmulas de la sexuación) y por el otro diría loco, enigmático (para las que se ubican del lado mujer). ¿No es acaso con el enfrentamiento a este *impasse*, a esta imposibilidad con la que se define algo real, como se pone a prueba el amor?"[7].

Ese goce loco y enigmático, justamente, tiene que ver con el exceso, con el suplemento. Es excesivo en relación al goce fálico, contable circunscripto, medible y localizable. Pero también, el más allá del principio del placer freudiano nos habla de un exceso, el del goce en el displacer, el del masoquismo que se juega para cada quien y que no debe confundirse, como suele suceder, con el goce femenino.

Podemos dejar abierto de cuál de estas dos dimensiones se trata en la novela y en la autora que nos convoca.

Según Eric Laurent [8], estamos en un período de reformulación de los dichos sobre el amor, y plantea una cierta molestia en la literatura, el cine o las formas modernas de la narración. "El fin de las ideologías es también el fin de las historias de amor", aunque verificamos cada vez que esas historias son inevitables. Se sigue escribiendo y hablando de amor.

Encontramos en la literatura una supuesta disimetría en relación al amor que podría hacernos pensar que únicamente las mujeres hablan de amor, que la literatura escrita por mujeres estaría centrada en la explotación del tema del amor. En la literatura francesa, por ejemplo, podría suponerse que Marguerite Duras sería un exponente, u oráculo casi diríamos, sobre las formas del amor. Sin embargo, hoy vemos que las mujeres no son las únicas en hablar de amor, pero podríamos suponer que no hay una simetría en los modos de hablar de amor en hombres y mujeres.

Para Laurent hay, entonces, algunos rasgos que se podrían destacar en cierto modo de tratamiento del tema del amor que consiste en mantener un discurso que no vele su carácter irreductible. Ubica que la lógica del conjugo en algunas ficciones reduce a dos términos la estructura de la relación entre los sexos, mientras que es posible encontrar otras ficciones que preservan lo irreductible de la estructura. En ese sentido, la novela contemporánea tiene como vocación hacer reconocer ese irreductible en las historias de deseo y no simplemente mostrar una ficción. Me atrevería a decir que la novela de Somers cumple anticipadamente con ese rasgo de la novela contemporánea.

Volvamos a Armonía Somers. Según esta escritora, "todo el mundo viviente lleva una novela adentro", detalle que no nos es ajeno a quienes practicamos el psicoanálisis, ya que lo sabemos mejor que nadie. Y agrega que "La mujer que por su edad y a veces otras contingencias languidece en uno de esos terroríficos depósitos de vejez, esa mujer es, y pongo énfasis en el verbo, una novela de mucho aliento. Amó y fue amada, creó vidas, lloró muertes, hizo pan, consoló o pidió consuelo, fue fiel, traicionó o fue traicionada, y protagonizó así lo inimaginable"[9]. Gandolfo compara a esta escritora con Clarece Lispector o con la mismísima Marguerite Duras, pues como ellas, llegar al hueso de lo que hay que narrar "les permite encarnar en sus palabras el flujo eterno del océano narrativo"[10]. Otro hermoso título para este escrito hubiera sido "La mujer, una novela de mucho aliento", o "El flujo eterno del océano narrativo en una mujer".

Sin embargo, y para retomar la novela que me ha inspirado, volvamos a ese momento cuando una mujer pierde la cabeza. "El día en que Rebeka Linke cumplió los treinta años, comenzó con lo que ella había imaginado siempre, a pesar de una secreta ilusión en contra: la nada" (…) "Había llegado quizás el momento preciso en que cada uno deba vivir su acontecimiento propio (…) y si se contabiliza un desgraciado año más, de esos que forman las peligrosas cifras redondas, el poder decidir qué se hará desde tal punto"[11]. "…dentro de su libro de cabecera había una

pequeña daga que era una obra de arte, tanto como para decapitar a una mujer prisionera de aquel rayado paralelo que le impedía encontrarse en limpio"[12].

La mujer de 30 años, es el título de una novela de Balzac, de 1834; quizás sea ese un guiño de la autora. En su novela, Balzac muestra los problemas y el sentir femenino, con la historia de una mujer casada que vive en la desilusión, culpando al matrimonio y a las convenciones sociales del infortunio de su vida. Sin embargo, parece también transmitir cierto mensaje optimista, un mensaje de progreso: cuando se tienen 30 años, pese a todas las desgracias que se hayan tenido que sobrellevar, hay igual una vida por delante, está siempre el porvenir del amor y la posibilidad de disponer de sí mismo.

Pero "la mujer de 30 años" también nos remite a una referencia bastante poco feliz del mismísimo Freud en su Conferencia 32 "La feminidad": "Una mujer (de 30 años) nos aterra a menudo por si rigidez psíquica y su inmutabilidad. Su libido ha adoptado posiciones definitivas y parece incapaz de abandonarlas por otras. No se obtienen vías hacia un ulterior desarrollo; es como si todo el proceso estuviera concluido y no pudiera influirse sobre él desde entonces; más aún, es como si el difícil desarrollo hacia la feminidad hubiera agotado las posibilidades de la persona". Freud remarca la menor plasticidad, la menor aptitud de desplazamiento de la libido en las mujeres hacia las formaciones de compromiso de la cultura (justicia y equidad) y la menor capacidad de sublimarse en las producciones de la civilización, es decir, remite a una fijación pulsional inamovible. ¿Estasis libidinal o el goce en más de las "apelantes del goce"?

Volviendo a Armonía Somers, para algunos críticos esta novela encara el camino de la asunción para una mujer de su identidad femenina. Pero a mi me gustaría más pensar que algo ocurre con ella, y con los hombres con los que se topa en el momento en el que se separa de "su cabeza", de su racionalidad, algo tan típicamente femenino, cuando se separa de los argumentos discursivos, del significante. La particularidad de su goce la aleja de allí. "Rebeca Linke, treinta años. Dejó su vida personal atrás, sobre una rara frontera sin memoria" (…) "Y fue desde aquel instante en la pradera que comenzó la noche de la mujer, su primera noche poseída"[13]. Lo que la autora nombra como una "historia mínima".

La novela acentúa la dimensión de la mujer desnuda, en clara referencia a la mujer bíblica, la primera, ella Eva, la de la tentación y el deseo, que va despertando a su paso. Pues de lo que se trata con ella es del acecho del deseo. "Poner o no poner la sangre en el desear, eso era todo"[14]. Con su presencia "Ya la intimidad de todos los demás ha de estar también llena de lo mismo, un retorno a algo con tantos nombres como temperamentos, y que parecía haber muerto en la sencilla vida de siempre"[15].

Pero, ¿por qué esta mujer se pasea desnuda? Porque en el momento de cumplir los 30, se desnudó para explorarse y ver "que todo estaba aun en orden. Pero en un orden sin sentido, porque me dolía igualmente. La vida duele porque sí". Ese orden sin sentido que puede ser el de la sexualidad, pero también el de la vida misma. La vida no tiene sentido.

Se calza su cabeza "como quien se coloca un casco" y se lanza a la aventura. Desnuda.

Primero al bosque, en donde se encuentra con la casa del leñador y su mujer, y pasa dejando su rastro, no sin el encuentro con ese hombre, Nathaniel. "Entrevió (…) el sueño simple de un hombre", con su cabeza volteada "al filo siempre lúcido de las mujeres despiertas. ¿Cómo podría atreverse nadie, pensó, ni el dueño del paraíso, con ese ser cargado de sabiduría y de destino a cuyo través se entablaran tantas causas por una culpa tan remota, para culminar después velando a hombres dormidos?"[16].

Encarna con su nombre lo femenino en su radical y absoluta diferencia, cuando responde al hombre dormido que la confunde con su mujer, Antonia, "Las hembras no deben llevar nombres que volviéndoles una letra sean de varón. Los verdaderamente femeninos son aquellos sin reverso, como todos los míos"[17].

Nadie puede atreverse con esos seres, tan llenos de sabiduría y destino como puede ser una mujer, máxime aquella que encarna lo más brutal del deseo, del amor y del goce.

Luego se encuentra con un río, con el fluir de la vida; después con dos mellizos en un campo, para pasar a estar en boca de todo el pueblo, en sus rumores, en sus mentes, en sus fantasías y deseos, haciendo explotar la sensualidad casi brutal de los hombres y haciendo de la docilidad de las mujeres, en verdad, un justificativo también para su exceso. A la mañana siguiente, llegan las confesiones; una, reveladora, que bien nos sirve para ilustrar la idea del goce femenino como el de una experiencia inefable, fuera de discurso, sin palabras, en el vacío: "-Padre, yo no encuentro

palabras para mi pecado (…) es inútil, no puedo"; "… otras sabrán contarlo, quizás porque se pueda. Lo mío ha sido distinto, estoy segura. Dios me condene por mi silencio, pero yo no sé con qué palabras debería uno nombrar, relatar ciertas cosas que no han existido antes…"[18].

Hasta ha aparecido en los sueños del párroco del pueblo, en su sermón, para concluir que esa mujer, la mujer desnuda, la Eva entre los hombres, no existe y nunca va a existir. La mujer no existe, lo que hay es el encuentro con una mujer.

"Pero lo que iba a contar en adelante como signo de la aventura no era la frustración de los demás, sino la intensidad con que ella les golpease en su impotencia"[19].

"Ella era libre para su propio desnudo (…) Pero la libertad individual del acto en sí arrastraba a cada cual a pensar en la imposibilidad de la suya" (…) "Cómo no condenar, entonces, aquella desnudez que obligaba a las suyas"[20], pues cada uno de ellos se había descubierto a sí mismo, como una revelación imperdonable.

Y en su certeza de que está buscando algo, la mujer desnuda se encuentra con Juan, el encuentro amoroso para el que parecía destinada. Finalmente, terminarán siendo perseguidos al estilo de la más clásica novela gótica, como un monstruo al que hay que eliminar, no sin antes haber tenido su encuentro amoroso, en el que no faltan los signos del goce. El hombre cae, cae en al tentación que esta mujer, como Adan con Eva, como cada uno de los hombres frente a la mujer que despierta su deseo. "El desplazamiento de serpiente de su sexo en el nido oscuro, cálido y húmedo tras la burda ropa, algo tan conocido y extranjero al mismo tiempo como una infancia retornada con miles de experiencias viejas en su seno. Lo que se da sin desarraigar para poder ofrecerse de nuevo, y quizás entonces por la primera vez" [21].

Sin embargo, por defenderla, él es atacado, al tiempo que un incendio distrae a la turba, y el sacerdote, enloquecido por el ardiente deseo, se arroja a las llamas.

Suele creerse que una mujer pierde la cabeza por amor; Armonía Somers nos enseña con esta novela que a veces para poder amar, para que se pueda producir el encuentro contingente con el amor, es necesario haber perdido la cabeza.

Un detalle; mientras él está muriendo, ella dice: "Juan, estoy al lado tuyo, te amo, existo". Es verdaderamente una frase equívoca. Uno puede leer en ella que le afirma a Juan que la mujer existe, que no es un sueño como sostenían en el pueblo, o bien, podría interpretarse como el cogito cartesiano: "Te amo, luego existo". Sería una bella manera de describir el modo por el cual una mujer, por no tener con qué definir su ser, puede recurrir al amor, para desde allí, ser, "existir".

El psicoanálisis nos enseña que no hay nada que permita identificar a lo femenino (Freud lo afirmaba diciendo que no hay representación para el genital femenino en el inconsciente, y Lacan sosteniendo que La mujer no existe). Por ello las mujeres buscan el ser por la vía del amor, "ser amada por…", ser el amor de excepción de un hombre que para ellas es elevado a la excepción. Este encuentro ilustra algo de ese fenómeno.

En el *impasse* del encuentro entre los goces que plantea Lacan, ese desencuentro, más bien, nos enfrenta a que "de la pareja, el amor solo puede realizar lo que llamé valentía ante fatal destino"[22]. En ese reconocimiento por el cual contingentemente la relación sexual cesa de no escribirse, en esa contingencia el único encuentro que hay en la pareja es el de aquello que marca en cada quien la huella de su exilio de la relación sexual.

Nuestra Eva deambulante confrontaba a cada quien con ese punto de vacío en el que amor, deseo y goce no se recubren.

El drama y el destino del amor es el de hacer de lo contingente, necesidad; hacer de ese encuentro algo que ha cesado de no ocurrir, es decir, que no cese de producirse, una y otra vez. Sin embargo, una frase podría ser leída ya sea como la encarnación del desencuentro, o bien como un amor sin las ataduras del destino, que siempre es neurótico, y que

no lo reduce a lo necesario: "No habría futuro para el amor, pensó, apenas si un breve presente, tan precario como intenso"[23].

Notas

1. Somers, A., *La mujer desnuda*, Cuenco de Plata, Bs. As., 2009, pp. 19-20. Debo esta referencia a Pablo Russo.
2. Somers, A., "El derrumbamiento", *La rebelión de la flor*. *Antología personal*, Cuenco de Plata, Bs. As., 2009, p. 19-20
3. Ídem. p. 25
4. Ídem. p. 26.
5. Rama, A., Aquí la mitad del amor, contada por seis mujeres, Montevideo, Arca, 1966.
6. «Sobre Armonía Somers», en *Atípicos en la literatura latinoamericana*, Noé Jitrik compilador, Instituto de Lit. Hispanoamericana, Fac. de Filosofía y Letras, Oficina de Publicaciones del CBC, UBA, Bs. As., 1997, p. 31).
7. Lacan, J., *El seminario. Libro* 20: "*Aun*», Paidos, Bs. As., 1991, p. 174.
8. Laurent, E., "De la disparidad en el amor", *Los objetos de la pasión*, Tres Haches, Bs. As.
9. Somers, A., "Diálogo" con Miguel Ángel Campodónico, *Armonía Somers*, papeles críticos, coordinado por Rómulo Cosse, pp. 230-245, Linardi y Risso, Montevideo, 1990, citado por Elvio Gandolfo en su Prólogo a *La mujer desnuda*, El cuenco de Plata, Bs. As., 2009).
10. Gandolfo, E., "Prólogo", *La mujer desnuda*, op.cit., p. 10.
11. Somers, A., "La mujer desnuda", *op. cit*, p. 15.
12. Ídem. p. 18.
13. Ídem. p. 24.
14. Ídem. p. 32.
15. Ídem. p. 51.
16. Ídem, p. 24.
17. Ídem. p.p. 26-7.
18. Ídem. p.58.
19. Ídem. p. 32.
20. Ídem. pp. 77-78.
21. Ídem. p. 99.
22. Lacan, J., *El seminario. Libro* 20: "*Aun*", op. cit.,p. 174.
23. Somers, A., *La mujer desnuda, op. cit*, p. 118.

Virtualia
Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

AMORES Y SOLEDADES CONTEMPORÁNEAS

La voz

Esthela Solano-Suárez

La reciente muerte de dos cantantes, -una estadounidense y una británica- cuyas circunstancias evocan ciertas similitudes, no ha estado exenta de suscitar una enorme repercusión mediática en la prensa de todo el mundo. Aparte de la pérdida de dos talentos en el universo de la canción, se podría decir en un primer momento que esta forma de salir de la escena mundial es un avatar de la vida tumultuosa de los artistas de renombre. De hecho, ambas fueron encontradas muertas, solas en su habitación. En primer lugar, nos enteramos de la muerte de Amy Winehouse en julio de 2011, y, enseguida, la de Whitney Houston en febrero de 2012.

A pesar de las diferencias que distinguen a una de otra, no podemos dejar de pensar en los puntos de similitud de estos dos destinos trágicos.

Una voz para amar

Las dos fueron consideradas en el mundo de la canción como dotadas de una voz excepcional y recibieron numerosos premios coronando su éxito. Amy fue iniciada en la música por su padre y Whitney por su madre. Desde la infancia, ellas mostraron su talento.

Ambas empezaron su carrera profesional a la edad de veinte años. La consagración llega a los veinticuatro años para una y veinticinco años para la otra. Se avecinaban premios, giras, ventas excepcionales de álbumes. Se convierten, muy jóvenes, en grandes estrellas y, en consecuencia, en mujeres excepcionales.

Ambas tuvieron un encuentro amoroso después de haber alcanzado la cumbre de su consagración profesional y se casaron con el hombre amado bajo la especie del "partenaire estrago". A continuación, se deslizarán en las drogas y el alcohol. La caída se aproxima, vertiginosamente para una, lentamente para la otra. Ambas pierden sus voces. Los semblantes desaparecen. Sobre la escena, ellas titubeaban decepcionando, mostrando sólo el reverso del objeto ideal que pudieron encarnar.

La muerte de la diva

Para ambas, sólo la muerte limitó el goce devastador.

Añadimos a nuestras dos primeras musas una tercera, María. Ella también tuvo un trágico destino, cernido por la misma lógica. La serie de la voz, de la consagración, del amor y de la muerte, e, igualmente, la obra.

Las biografías de María nos dan algunas claves que permiten determinar el estrago madre-hija. Es, entre otras, la voluntad de los que hicieron esfuerzos persistentes para impulsar el talento y precocidad de la niña a la escena. A esta madre empresaria la sustituirá su marido, Giovanni Meneghini Baptista, el hombre con el que se casó a la edad de veintiséis años. Él se ocupa de la carrera de aquella que se convierte en una diva: la Callas.

Un encuentro de amor, a la edad de treinta y seis años, conducirá a María a divorciarse y a abandonar progresivamente su carrera. Pero el hombre, Onassis, la deja para casarse con Jackie, aquella que lleva el mismo nombre que su hermana mayor, hija predilecta de la madre. Y es la caída. María pierde su voz, o más bien, como ella dice, su "coraje" y su "libertad". Esta es su "caja de resonancia que no está respondiendo correctamente." Será encontrada muerta en su habitación el 16 de septiembre de 1977, a la edad de cincuenta y cuatro años. Encerrada en una gran soledad, había abusado de medicamentos y somníferos.

María, Amy, Whitney, fueron cada una a su manera mujeres excepcionales. Ellas alcanzaron el éxito, la gloria, la consagración, seguido por una caída en el abismo -las drogas, el alcohol, los medicamentos que llevaron a la muerte.

¿Estaban las tres condenadas al éxito, como así también por un *partenaire* estrago?

La caída

Entonces se impone una reflexión. ¿Cuáles son las consecuencias inducidas por el hecho de convertirse en una mujer excepcional para una mujer que encarna en lo imaginario un objeto ideal, el soporte del fantasma de **La** mujer (La barrada) que no existe? Se podría decir que quien viene a ocupar tal lugar pierde "*quelque chose de (sa) chance qui, rien que d'être une entre les femmes est en quelque sorte sans mesure*". *

Esto puede ser especialmente problemático, ya que es el objeto voz, en su aspecto sublimado, que viene a dar cuerpo y consistencia a la diva o a la gran estrella, al punto de ser identificada: *La voz*. En estas condiciones, no sería excesivo suponer que ellas se vieron atraídas por la caída del objeto, al punto de perderse en eso. Por lo tanto resulta un modo de separación radical que conduce a la muerte. Esta caída se produce precisamente cuando ellas no encuentran en la pareja amorosa el lugar vacío propicio para albergar a su ser ¿La falta de este lugar vacío ha privado al objeto voz de su caja de resonancia?

Notas

* Lacan, J. *Le Séminaire Livre XXII, RSI* , leçon du 11 février 1975, in *Ornicar ?*, n° 4, París, octobre 1975, p.95. ("…ella pierde allí algo de su suerte, la que, nada más que por ser una entre las mujeres, es de alguna manera sin medida")

Virtualia
Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

AMORES Y SOLEDADES CONTEMPORÁNEAS

Siempre uno por uno y a menudo Uno-solo

Pierre-Gilles Guéguen

En una entrevista titulada "Las profecías de Lacan"[2], Jacques-Alain Miller declaraba: "Lacan había deducido que la sexualidad iba a pasar del *Uno* de la fusión al *Uno-solo*. Cada uno a lo suyo y cada uno con su modo de gozar. Hasta Lacan eso era llamado autoerotismo. Se pensaba que los sexos estaban hechos el uno para el otro ¡Para nada! Eso es un prejuicio. Básicamente, en el inconsciente, el goce no es complementario con nadie. Diversas construcciones sociales solían mantener todo ese imaginario en su lugar. Ahora esas construcciones vacilan, porque el empuje del *Uno* se traduce en el plano político como un democrático *todo vale*. El derecho de cada uno a su propio goce se ha convertido en un *derecho humano*. Es por eso que el modelo general para la vida cotidiana en el siglo XXI es la adicción. El *Uno-solo* goza con su droga, y cualquier actividad puede convertirse en una droga: deporte, sexo, trabajo, teléfonos inteligentes, *Facebook*, etc.

La proliferación del Uno-solo, asociada a la difusión generalizada de la adicción en nuestra sociedad de masas, resulta ser una visión realista. Hay lo que existe hoy en día, que es la adicción generalizada y hay la manera en que el psicoanálisis puede intervenir en lo que es la praxis psicoanalítica.

La sociedad de masas encuentra su fundamento cada vez más no en el Ideal sino en comunidades de adicción. Esto se corresponde con la extensión de los derechos humanos, con el ascenso del judicialismo en la sociedad y del capitalismo financiero desenfrenado. Algunos nostálgicos del discurso freudiano sostienen que éste sería valido cualquiera sea la el contexto de la sociedad en que se vive, y se empeñan en querer volver a instituir al Padre de la Ley. Esta posición no sólo es reaccionaria sino vana. Otros, inspirados por cierta corriente de la filosofía norteamericana, verían con buenos ojos que se instale el *Relativismo*. *Whatever works* ("Lo que sea que funcione") como llamó Woody Allen a una de sus recientes películas. Generalmente ese*Relativismo* se lleva bien con la industria del medicamento, fundada en un pragmatismo que se olvida de la subjetividad.

Se trata, para nosotros, de encontrar una respuesta propia del psicoanálisis que sepa valerse del padre para poder ir más allá de él.

¿Qué praxis para el psicoanálisis? ¿Cómo puede aplicarse a lo que hemos definido como la terapéutica? Dicho de otro modo ¿Cómo acoger en el psicoanálisis todo el abanico de los fenómenos adictivos, por tan diferentes que sean? Esto sabiendo que existe un hiato entre lo que el DSM define como dependencia y lo que nosotros entendemos como toxicomanía, cuando lo pensamos como un síntoma analítico.

Consideramos qué para que haya psicoanálisis tiene que haber psicoanalista. Tal como lo ha formulado Lacan, el psicoanálisis es la operación que se espera de un psicoanalista. Miller nos recordaba luego de «PIPOL III»[3], que los efectos del psicoanálisis no dependen del ambiente: no es por la ausencia de diván, o un consultorio o un tipo de clientela particular que no hay psicoanálisis. El psicoanálisis depende de la relación de quién sostiene el discurso psicoanalítico con la experiencia con la cual él mismo se ha comprometido. Es por eso que se pueden lograr efectos analíticos en la institución. Digo *puede* porque es menester que la institución no haga imposible la práctica analítica.

Sin embargo, *el lugar alfa*, precisaba Miller, no es el lugar de la escucha sino un lugar de respuesta. Un lugar donde el charloteo toma la forma de una pregunta y la pregunta misma toma la forma de respuesta. Ningún desprecio por el charloteo. Lo importante es saber cuando una conversación se transforma realmente en psicoanálisis. Decía Miller que "hay Lugar alfa sólo a condición de que, por la operación del analista, el parloteo se revele como conteniendo un tesoro, el tesoro de un sentido otro que valga como respuesta, es decir como saber llamado inconsciente. Esa mutación del parloteo se sostiene de lo que llamamos la transferencia, que permite al acontecimiento interpretativo tener lugar, acontecimiento interpretativo que supone un antes y un después, como decimos clásicamente".

Y Miller agrega que "es necesario y suficiente que se instale el lazo por el que el emisor recibe del receptor su propio mensaje bajo una forma invertida, encontrándose el sujeto desde entonces enganchado con el saber supuesto del que ignoraba él mismo ser la sede".

En lo anterior algo es dicho muy sutilmente; hay que darle su importancia al término *enganche*. Implica concebir al psicoanálisis como un enganche, incluso fugaz, con el inconsciente. Los términos *enganche y desenganche* fueron inventados en la Sección Clínica de Antibes, en el Encuentro de 1998[4]. Se aplicaron primero a los desenganches sucesivos que pueden ocurrir en un caso de psicosis. En estos se observa una deriva lenta y notable que hace que lo simbólico se deshaga parte a parte. El andamiaje simbólico del sujeto se deshace y, por ejemplo, desaparece el interés del sujeto por la escolaridad, el vínculo con la familia y, a menudo sucede en este momento un enganche con el tóxico en vez del enganche con el saber. El producto tóxico entonces permite la repetición idéntica de una satisfacción erótica que transcurre ya sin necesidad del Otro. Si nos apoyamos en el último Lacan diremos que somos todos adictos, dado que el goce es autoerótico pero gracias al amor hacemos existir a un Otro, bajo la forma del deseo, por el deseo del Otro sexuado.

También sabemos que el uso masivo del tóxico desvía del Otro sexuado.

¿En qué condiciones puede intervenir el psicoanálisis en el tratamiento de las diversas toxicomanías? Tal como mencionaba Miller en "Una Fantasía"[5], *el objeto* que Lacan denominó como *plus de goce, es falso* ¿Tiene el mismo valor que el objeto ***a***? Me refiero al objeto ***a*** que Lacan había presentado en *El Seminario Libro 10, La Angustia*.[6]

El objeto ***a*** no es posible de acotar por el significante. Es real. La pulsión lo merodea como alrededor de un hueco. No se puede sino episódicamente decir lo que es. Sólo se puede decir lo que es aproximadamente cuando está tomado en el fantasma, puesto en función significante. Por otra parte, el inconsciente es fuente de saber en lo real. Pero tampoco podemos decir lo que es. Hay que creer, tal como hay que creer que en el autismo se puede obtener una oscura decisión del sujeto hacia las riveras del significante, a partir, en primer lugar, de la elección del objeto que constituye su mundo. Sólo se constatan los efectos. No se puede decir cuál es el objeto ***a*** para uno. Tampoco se puede decir qué es el inconsciente. Sólo se constatan efectos.

El objeto de la ciencia, *el objeto letosa*, *es un falso objeto*, ya que es cesible, reproducible, calculable. Sin embargo no sabemos, para cada sujeto, en qué constelación significante se instala el lugar del vacío del objeto ***a*** lacaniano. Nunca podemos saber de antemano cuál es el margen de exteriorización que se le puede atribuir. Es aquí que puede trabajar el psicoanálisis con el sujeto toxicómano. Apostar por el hecho de que el objeto que se ha elegido no sature todo el goce y ayudar a soportar, gracias a la cadena significante, el más de goce posible. Esto apoyándose en las invenciones significantes que rodearán el hueco.

Esta movilización acaba por ser en algunos casos muy difícil, ya que el producto puede representar, a la vez, lo que destruye y lo que sostiene al sujeto en el universo del lenguaje. Un síntoma bien real.

Siempre uno por uno y, a menudo, Uno-solo.

Texto establecido por Claudio Spivak

Notas

1. Intervención realizada en el marco del *I Coloquio Internacional TyA*, Buenos Aires, 21 de Abril de 2012.
2. "Lacan's Prophecies", en *The Symptom 12*, Agosto 2011, http://lacan.com/symptom12/?p=175
3. III Encuentro europeo del Campo Freudiano, titulado: "Psicoanalistas en contacto directo con lo social", 30 de Junio y 1 de julio 2007, en el Palacio de Congresos de París.
4. Miller, J.-A.: *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica*, Bs. As., ICBA-Paidós, 1999.
5. Miller, J.-A.: "Una fantasía", *La Psicoanalisi nº 38*, ed. Astrolabio, Roma, 2005.
6. Lacan, J.: *El Seminario Libro 10; La angustia*; Paidós, Buenos Aires, 2006.

Virtualia
Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

MALESTAR EN LA CIVILIZACIÓN

Los expulsados del capitalismo salvaje

Gustavo Dessal

Cuando las primeras sombras caen sobre la ciudad de Buenos Aires (y en tantas otras metrópolis), un ejército de seres surgidos de las afueras recorre las calles revolviendo en la basura y recuperando los desechos que pueden servir para su venta. Es una imagen a la que los habitantes están acostumbrados, porque como sabemos, ya en el Antiguo Testamento está escrito que tenemos ojos para no ver.

Por la mañana, poco antes de que la luz inaugure un nuevo día, otro esforzado ejército habrá borrado las huellas que los visitantes de la noche han dejado, creándose así un circuito perpetuo que podría recordarnos uno de los ciclos de la naturaleza, de no ser porque este ha sido creado por los hombres, contrariando todas las leyes naturales. El mundo, su movimiento y su dinámica, se ha convertido en una fabulosa máquina de generar desechos. Desechos de toda clase que se acumulan y se trasladan de un sitio a otro, y cuyo número se calcula en cifras inconcebibles. Ya no sabemos qué hacer con ellos, cómo hacerlos desaparecer, o al menos ocultarlos. A pesar de todas las tentativas que se llevan a cabo para negarla, la evidencia es que los desechos son ineliminables. Pero más difícil de disimular es el hecho de que las sobras se componen también de millones de seres humanos, aquellos que la gigantesca fábrica global ha descartado en el proceso de producción.

Un tráfico creciente de desechos ha creado un fabuloso negocio que genera ingresos inimaginables. Todos los días, miles de barcos cargados de contenedores trasladan la basura electrónica e informática del primer mundo hacia países convertidos en auténticos vertederos. Ciudades enteras de Asia y África han cambiado su paisaje natural por el de inmensas montañas de porquería industrial envenenada. El propio gobierno chino ha reconocido que el 75% de la basura informática mundial se arroja en su territorio: solo en la ciudad de Guiyu trabajan más de 150.000 personas para tratar los desechos que llegan.

Pero existe otra clase de desperdicios, mucho más problemáticos aún, más difíciles de reducir o hacer desaparecer: los desperdicios humanos. Todavía -aunque no sabemos si durante mucho tiempo más, a la vista de ese gran ensayo profético que se llamó el Holocausto- esta cuestión no puede tratarse como un mero problema técnico. Por razones cuya duración no está desde luego garantizada, el traslado, reubicación y alojamiento de los desechos humanos no puede realizarse con los mismos procedimientos que se emplean con la basura industrial, a pesar de que -en el fondo- ambas clases de restos obedecen a una misma lógica: el funcionamiento sincronizado del discurso científico y el del capital, que incluye en su dinámica un necesario e ineludible mecanismo de evacuación. Una vez agotado su valor de mercancía, el sujeto transmutado en materia fecal se precipita por el sumidero de la modernidad, realizándose como resto descartable.

Esto no puede atribuirse simplemente al paradigma social que impera. La degradación de los seres humanos no obedece al ejercicio de una barbarie primitiva, puesto que ya hemos tenido la comprobación de que la mayor catástrofe histórica no constituyó un accidente del proceso de la modernidad, sino que fue planificada en su nombre. Es preciso comprender que el proceso de expulsión de *detritus*, en el que cosas y personas se incluyen por igual, no es una mera consecuencia indeseable, un "daño colateral" o "efecto secundario" del movimiento del progreso, sino su objetivo último y final. La obsolescencia programada de cosas y personas, especialmente de personas reducidas al estatuto de cosas, es el resultado de un cálculo, y no de un desgraciado disfuncionamiento del sistema. Dicho cálculo extrae su ventaja del hecho de que los seres humanos pueden ser tratados como objetos al servicio de la satisfacción de los deseos más inconcebibles. Eso sucede en virtud de que la razón humana, lo que llamamos el *logos*, está habitada por una fuerza extraña, que excede los límites mismos del pensamiento. Denominamos a tal fuerza con el término goce, para indicar aquello que, formando parte del *logos*, es al mismo tiempo lo que lo desborda. Así, podemos afirmar que el hombre goza allí donde cree pensar, y que su pensamiento, cualquiera sea, está modulado por ese goce del que no sabe nada. Que no sepa no impide que ese goce se realice tanto en los fantasmas con los que aborda la realidad, como en las acciones que ejerce sobre sus semejantes, o en las que esos semejantes ejercen sobre él.

Las desigualdades y las injusticias sociales han marcado desde siempre la realidad humana. No obstante, es conveniente remontarnos hacia el pasado para comprender la especificidad de nuestro tiempo. La historia de nuestra civilización es, a grandes rasgos, la historia de un extraordinario proceso de sublimación que dio lugar a lo que en psicoanálisis conocemos como el Nombre del Padre. El Nombre del Padre es un concepto que implica la estructura del sujeto, y que nos permite entender el mecanismo mediante el cual un ser que carece de toda predeterminación ontológica y que está destinado a habitar un lenguaje que lo desnaturaliza y lo arroja a una existencia desamparada, puede en la mayoría de los casos encontrar un significante clave, un significante maestro, capaz de proporcionarle una cierta estabilidad y permitirle construir una ficción más o menos eficaz para soportar y manipular lo real. Pero el Nombre del Padre es también la función que durante muchos siglos presidió el orden del mundo, un orden que mientras existió fue capaz de contenerlo todo en su interior. Un orden superior que denominamos simbólico, donde las cosas encontraron su lugar y su legitimidad. El destierro, la pena anterior a la muerte que en la Antigüedad griega se reservaba para los miembros de las clases altas, fue el único procedimiento de expulsión conocido. A pesar de sus condiciones de vida, los esclavos

no estaban excluidos del lazo social. Como objeto que pertenecía al amo, el esclavo formaba parte de su mundo, al punto de que en Roma se lo consideraba un miembro de la familia. Tenía su sitio bien delimitado en la estratificación de la *polis*, y su existencia estaba contemplada por la ley. Aunque esto pueda hoy resultarnos extraño, la disponibilidad de la vida de un esclavo no quedaba librada simplemente al puro arbitrio del amo, quien por el contrario se obligaba a contraer determinadas responsabilidades y deberes para con sus esclavos. Los amos y los esclavos, los hombres y los dioses, aunque separados por sus diferencias, convivían no obstante en el interior de ese orden cerrado, ese orden de significado que el Nombre del Padre aseguraba.

En la conferencia que pronunció el 26 de abril de este año para presentar el tema del próximo congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, Jacques-Alain Miller señaló con mucha precisión que a ese mundo ordenado por el Nombre del Padre le correspondía una determinada noción de lo real: un real inmutable, un real definido como "aquello que vuelve siempre al mismo lugar", y cuyo paradigma es la naturaleza y la regularidad de sus leyes eternas. No resulta fácil rastrear el inicio histórico del progresivo e irremediable desmantelamiento del orden simbólico establecido por el privilegio del Nombre del Padre, pero es indudable que la ciencia moderna contribuyó de manera decisiva. La ciencia moderna, surgida de la meditación cartesiana y la física de Galileo, es lo que pondrá punto final a la noción de naturaleza, una noción basada en la idea de un mundo finito y visible. La naturaleza, como representación de un real previsible, un real articulado al sentido y la armonía, será paulatinamente descompuesta, y su destrucción no habrá de ser solo la consecuencia de una explotación económica, sino muy en particular la obra de un discurso cuyo modo de revelación de la verdad ha vuelto superfluo el concepto mismo de dicha naturaleza. En otras palabras, la degradación ecológica no puede comprenderse solo a la luz de la voraz ambición humana, sino que ha sido precedida por una metamorfosis de la noción misma de vida que debemos a la racionalidad científica.

Al igual que Dios, el Nombre del Padre se ha retirado de la escena, inaugurándose así una era en la que esa racionalidad quedará definitivamente desvinculada de la ética. Cuando la gestión de las personas y las cosas se entrega a la lógica de la ciencia y el capital, uno de los primeros efectos es la cosificación de las personas y la personificación de las cosas. Hace pocos días mi amigo Ignacio Castro y yo nos divertíamos con SIRI, el asombroso programa de reconocimiento de voz desarrollado por la compañía Apple. Uno puede hablarle al teléfono, y una dulce y seductora secretaria virtual ejecuta órdenes y responde a toda clase de preguntas. Deseosos de ponerla en aprietos, Ignacio sugiere que le preguntemos qué opina sobre la vida sexual. Su respuesta fue tan humana que nos dejó boquiabiertos: "No tengo la menor idea", dijo.

Al hacer tabla rasa del orden amparado en el Nombre del Padre, la modernidad ha logrado producir una plenitud del mundo, en el sentido de una conquista plena de la realidad. El discurso de la modernidad no permite, o al menos hace todo lo posible por impedir, la existencia de un "afuera", es decir, de un discurso alternativo. El "afuera" solo existe bajo la forma de los residuos que se expulsan, en especial los residuos humanos. Como lo señalaba Zygmunt Bauman, "la nueva plenitud del planeta significa, en esencia, una aguda crisis de la industria de eliminación de residuos humanos". Algunos de ustedes recordarán tal vez el comienzo de *Gomorra*, el libro de Roberto Saviano sobre la Camorra, un libro que un crítico definió como un ensayo sobre la estética del siglo XXI:

"El contenedor se balanceaba mientras la grúa lo transportaba hacia el barco. Como si estuviera flotando en el aire, el spreader, el mecanismo que engancha el contenedor a la grúa, no lograba controlar el movimiento. Las puertas mal cerradas se abrieron de golpe y empezaron a llover decenas de cuerpos. Parecían maniquíes. Pero en el suelo las cabezas se partían como si fueran cráneos de verdad. Y eran cráneos. Del contenedor salían hombres y mujeres. También algunos niños. Muertos. Congelados, muy juntos, uno sobre otro. En fila, apretujados como sardinas en lata. Eran los chinos que no mueren nunca. Los eternos que se pasan los documentos de uno a otro. Ahí es donde han acabado. Los cuerpos que las imaginaciones más calenturientas suponían cocinados en los restaurantes, enterrados en los huertos de los alrededores de las fábricas, arrojados por la boca del Vesubio. Estaban allí. Caían del contenedor a decenas, con el nombre escrito en una tarjeta atada a un cordón colgado del cuello. Todos habían ahorrado para que los enterraran en su ciudad natal, en China. Dejaban que les retuviesen un porcentaje del sueldo y, a cambio, tenían garantizado un viaje de regreso una vez muertos. Un espacio en un contenedor y un agujero en un pedazo de tierra china".

Volviendo a Bauman, "la propagación global de la forma de vida moderna liberó y puso en movimiento cantidades ingentes, y en constante aumento, de seres humanos despojados de sus hasta ahora adecuados modos y medios de supervivencia, tanto en el sentido biológico como sociocultural del término. Para las presiones de la población resultante [...] no hay salidas fácilmente disponibles, ni para su *reciclaje* ni para su*eliminación* segura". En otras palabras, los desechos materiales y humanos constituyen un nuevo real, pero esta vez se trata de un real verdaderamente fuera del sentido, un real no regulado por la previsibilidad de una ley, un real producido por el emplazamiento de un discurso que se desentiende de cualquier responsabilidad causal.

La vieja noción marxista de "ejército de reserva", como el conjunto de almas cuya fuerza de trabajo estaba disponible para que, llegado el momento, pudiese incorporarse al sistema de producción, pertenece al universo en el que el Nombre del Padre mantenía aún cierto control de las reglas del juego. Porque el ejército de reserva, a pesar de su miserable condición, formaba parte del sistema, del mismo modo que aquello que se guarda en una alacena no es lo mismo que lo que se arroja a la basura. Hoy en día el ejército de reserva ha dado paso a una inmensa población trashumante que habita el no-mundo, y cuyos continuos intentos por forzar su reingreso al sistema del que ha sido desalojada constituye un problema cada vez más complejo para los estados, que desde hace varias décadas han dimitido de su función política para ocuparse exclusivamente de labores de gendarmería al servicio del poder financiero internacional.

En un mundo donde los productores se extinguen en beneficio de un aumento exponencial de los consumidores, hay muy poca gente dispuesta a hacerse cargo de sus propios *detritus*. Hemos sido educados para satisfacer de forma instantánea nuestros deseos, pero nadie quiere asumir las consecuencias. Cuando los trabajadores que permanecieron en las entrañas envenenadas de la central nuclear japonesa de Fukuyima intentaron regresar a sus hogares, encontraron el espantoso rechazo de sus vecinos. Algo semejante a lo que sufrieron los veteranos de Vietnam, o los supervivientes de los campos de concentración. Nadie quiere saber nada de "los mensajeros de la desgracia", como decía Bertold Brecht, una desgracia producida por esa racionalidad desligada de cualquier obstáculo moral.

Lamentablemente estamos aún muy lejos de percibir en toda su magnitud de qué modo este crecimiento insostenible de residuos humanos habrá de repercutir en el cada vez más incierto equilibrio de la vida en el planeta. Posiblemente uno de los intelectuales más lúcidos sobre este tema sea el psicólogo social Harald Weltzer, que en su libro *Las guerras climáticas* vislumbra un aumento de la violencia generada por el cambio climático, resultado a su vez de una manipulación suicida de lo real.

«El cambio climático no solo es un asunto de política ambiental de suma urgencia, sino que al mismo tiempo constituirá el mayor desafío social de la modernidad, al amenazar las oportunidades de supervivencia de millones de personas, y obligarlas a migraciones masivas. Esto lleva a la cuestión inevitable de cómo proceder con esas masas de migrantes irregulares que ya no pueden vivir en los lugares de donde provienen, y quieren ser partícipes de las oportunidades de sobrevivencia en los países privilegiados».

En síntesis, desde distintos ángulos y expresado a través de una multiplicidad de fenómenos, vemos que un proceso ineludible cobra una consistencia cada vez más grave: el efecto de retorno creado por la expansión irrefrenable de un discurso gobernado por la ley de «usar y tirar», una ley que se aplica a personas y cosas por igual, puesto que ambas pierden toda distinción. Pero es preciso destacar que ese discurso obtiene su efectividad al explotar un resorte inconsciente de la estructura psíquica, consistente en el hecho de que el sujeto es ante todo, en su estatuto más originario, un objeto. Un objeto del deseo del Otro, algo que puede constituirse en don, en regalo, en prueba de amor, pero también en tributo, chantaje, secuestro, manipulación, negociación, sacrificio. Como lo escribió Freud en *El malestar en la cultura*, con esa determinación insobornable ante la verdad de la condición del ser hablante: "El hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que solo osaría defenderse si se le atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones pulsionales también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirla, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo". Al otorgarle este papel crucial al goce en la dinámica psíquica y en el lazo social, el psicoanálisis permite no caer en la ingenuidad paranoica de creer que solo las estructuras de poder son responsables del malestar y el sufrimiento que padecemos.

Hoy en día, la tecnocracia que rige los destinos de la Comunidad Europea ha reducido a cientos de millones de personas a cifras que confluyen en un cálculo de costes, beneficios y pérdidas. Una monumental lista de Schindler que convierte la existencia en una decisión contable. No hay ya más lista de espera para el *overbooking* humano. Las personas que hasta ahora gozaban del estatuto de ciudadanos libres, contribuyentes, usuarios, y otros nombres ficticios, son devueltos a su entidad de objetos negociables. La política, convertida abiertamente en una gestión burocrática y penal, no solo ha claudicado de cualquier responsabilidad moral, sino que se vuelve una de las mayores amenazas para la supervivencia de la subjetividad, y en su extremo para la supervivencia física. Habiendo perdido definitivamente el control de los residuos humanos, la tecnopolítica comienza a interesarse en la prevención de las consecuencias, a fin de blindar a una parte del cuerpo social contra el peligroso e indeseable reflujo de los que han sido expulsados al no-mundo. Esta es, sin duda, la nueva y más dramática forma que en la actualidad toma el malestar en la civilización. Si en la época de Freud este malestar era producido fundamentalmente por la represión de las pulsiones, principio inherente al proceso civilizatorio mismo, hoy el malestar parece derivar de lo contrario, de un goce sin límites ni restricciones, de un empuje a la satisfacción que ha derribado los diques de la moral, la solidaridad y el amor, para confundirse con la obscena e infinita avaricia de la que el superyo hace gala en su exhortación al sacrificio.

Contra este panorama, pocas son las armas que el psicoanálisis puede emplear. Así y todo, son cada vez más los psicoanalistas que deliberan sobre cómo hacer para que el discurso analítico logre abrir un frente de influencia en lo político. De momento, este debate está más atravesado por los interrogantes que por la certeza de una acción real. Cuando Freud consideró que la "nerviosidad moderna" estaba causada por la represión sexual excesiva, y que la civilización era en gran medida responsable de la neurosis que padecía la inmensa mayoría de los hombres, estaba considerando que el psicoanálisis tenía por delante una tarea que no podía limitarse a lo que transcurre en el interior de una consulta. Conforme fueron pasando los años, su esperanza en que el análisis pudiese cambiar la estructura de la sociedad fue perdiendo vigor, derrotada por ese pesimismo crítico y a la vez lúcido que le permitió no retroceder ni siquiera ante las verdades más amargas sobre la condición humana. No obstante, me permito citar aquí la hermosa frase de Max Weber con la que Luis Seguí[2] finalizó su conferencia el lunes pasado: "La historia muestra que

para conseguir lo posible hay que perseguir lo imposible una y otra vez". Una frase que resuena con algo que Lacan dijo una vez a propósito de la causa analítica: asumir que está perdida, es tal vez la única posibilidad que tenemos de ganarla.

Notas

1. Conferencia dictada el 1 de octubre de 2012 en el ciclo "Conferencias Introductorias a la Orientación Lacaniana" (NUCEP, Instituto del Campo Freudiano en Madrid). No publicada.
2. "El valor del trabajo: su exceso, su falta". Pronunciada el 24 de septiembre de 2012 en el marco de las Conferencias Introductorias del NUCEP (Instituto del Campo Freudiano en Madrid)

Virtualia
Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

MALESTAR EN LA CIVILIZACIÓN

La biopolítica como política de la angustia

Lucíola Freitas de Macedo

1. Error craso

He aquí las palabras de Jacques-Alain Miller en *Libération*, del 11 de abril de 2005: "Creer que la información determina la decisión es un error psicológico y filosófico… saber y acto son dos dimensiones distintas. La certeza es rara en el orden del saber, no se obtiene sino localmente, por construcciones lógicas, siempre artificiosas." [1].

Retomemos también el escrito del 9 de septiembre: *El agujero negro de las vanidades* de Éric Laurent[2]: "De acuerdo a un estudio reciente de la Harvard Medical School, los gastos administrativos de evaluación absorben 31% de los gastos de salud en Estados Unidos. A pesar de las interminables evaluaciones a respecto del huracán Katrina[3], para citar sólo un ejemplo, no se tomaron las decisiones. El acto se hizo esperar".

Son errores demasiado humanos, los viejos errores que las tragedias griegas no se cansan de cantar y purgar, los que llevan al abismo y a la catástrofe. Tropiezos que los mejores protocolos de evaluación no pueden prever. En situaciones de extrema angustia, y frente a señales contradictorias e incomprensibles, el hombre griego, al contrario de lo que anuncia Laurent sobre el hombre contemporáneo, tomó la palabra, bien dijo su *agón* a través de sus tragedias. En la llamada hipermodernidad, el error trágico se convierte en error craso, que a través de la ideología de la evaluación induce a un silencio ensordecedor y procrastina el acto.

2. Goce obsceno

Donde impera la impostura de la objetivación sin límites, la tiranía de la vigilancia generalizada y el goce obsceno de la transparencia, la falta viene a faltar. La angustia invade la escena, se instala desde las entrañas acompañada por su alma gemela, el afecto depresivo.

Esta es la escena que se repite en una institución totalmente identificada, en el plano epistémico, a la ideología de las TCCs: el luto silenciado y no realizado a través de los cuadraditos de los inventarios de depresión, la de la denegación de la distancia entre la anticipación de la información y de la insondable decisión del sujeto, la de las propuestas tanto autoritarias como adaptativas. El efecto: un altísimo índice de la persistente y enigmática caja negra llamada "no adhesión al tratamiento" por las TCCs.

Fue a causa de esa brecha, por no decir del abismo cavado entre el procedimiento propuesto, el efecto esperado y el efecto producido, que algo del registro de la demanda pudo ser introducido por un breve espacio de tiempo, el de la permanencia de un psicoanalista en uno de los programas de la institución.

El *impasse* surgió en una sesión clínica de un Programa de Rehabilitación para Afectados por Lesión Medular. La única representante de la clínica médica entre los médicos que coordinaban el programa hizo una pregunta simple y legítima: ¿por qué será que todos los pacientes con un cuadro agudo duermen o se sienten mal durante las clases sobre lesión medular y orientación sexual? Esas clases eran obligatorias, un prerrequisito indispensable para iniciar el programa de rehabilitación, regido por la lógica del 'paquete', con actividades y duración preestablecidas y difícilmente modificables. Esas clases anticipan información técnica sobre lo que le sucede a la médula después del trauma, el pronóstico y los efectos sobre el funcionamiento sexual posterior a la lesión. Los efectos son previsibles, recorren repetidamente el circuito implacable que oscila entre el afecto depresivo y el fantasma de la no adhesión al tratamiento.

El método fundado en el error epistémico de suponer que la información genera decisión y acción, produce sus estragos, siempre atribuidos a un déficit de motivación por parte del paciente que, en vez de salir de las clases consciente de su situación, deseoso de empezar a reaprender a vivir con sus limitaciones, agradecido por la atención

de los profesionales que lo tratan, cordial y obediente, sale de las clases deprimido, angustiado, rebelde, resistente, y cuando no apático.

Aproveché la brecha abierta por la ocasión de esta sesión clínica, después de algunas observaciones sobre el trabajo de luto y el hiato entre información y saber, y entre saber y acto, para indagar si no sería interesante y oportuno intentar un cambio en cuanto al carácter de las clases; las cuales podrían dejar de ser obligatorias y pasar a ser objeto de una posible demanda del paciente, lo que podría incluso no suceder, o surgir en un tiempo posterior, después del alta hospitalaria.

El equipo se quedó un tanto dividido, pensando que la falta de información dificultaría el trabajo de los fisioterapeutas y enfermeros. Sostuve que consideraba compulsiva la exposición generalizada a la información, lo que retornaba como no adhesión al tratamiento. El equipo aceptó, no sin cierta resistencia, probar el cambio. Los efectos fueron claros. En esta unidad de la Red, la exposición obscena a la información dejó de ser la regla, durante un breve período de tiempo. Algunos años después, los profesionales que cuestionaron la uniformización ya no formarían parte de la Red. Unos buscaron otros caminos, más favorables a las «formas vivas del deseo»[4], otros simplemente fueron expulsados.

3. La biopolítica y sus dispositivos

Los problemas planteados por Michel Foucault, a través de sus consideraciones sobre la biopolítica, nos parecen esclarecedores cuando se trata de examinar el debate político y epistémico en torno a la alardeada eficacia de las TCCs, de las falsas ciencias, de la reglamentación de las prácticas *psi,* del uso generalizado e indiscriminado de los protocolos, y de los efectos nefastos de la ideología de la evaluación.

Lo que parece haber en común entre los movimientos de reglamentación, más allá del interés de garantizar el provecho del promisor mercado de la salud y de la vida, es el hecho de que son producto de una ideología que se alimenta de la biopolítica y del ejercicio del biopoder en su imperativo normalizador.

A partir del siglo XVIII, el cuerpo humano, así como las conductas y los comportamientos, pasaron a integrar el nuevo modo de funcionamiento de la medicina, para el cual no hay exterioridad posible. El término medicalización viene a designar precisamente este proceso que tiene como marco el uso y el ejercicio político de la medicina, caracterizado por una extensión indefinida y sin límites de la intervención del saber médico sobre la vida.

El ejercicio moderno del poder se realiza a través del ejercicio de la normalización de los individuos y de las poblaciones. En este contexto, la medicina pasa a desempeñar un papel fundamental: «si los juristas de los siglos XVII y XVIII inventaron un sistema social que debería ser dirigido por un sistema de leyes codificadas, se puede afirmar que los médicos del siglo XX están por inventar una sociedad de la norma, no de la ley. No son los códigos los que rigen a la sociedad, sino la distinción permanente entre lo normal y lo patológico, la perpetua empresa de restituir el sistema de la normalidad[5].

El término biopolítica aparece por primera vez en la enseñanza de Foucault en su conferencia «El nacimiento de la medicina social» [6], pronunciada en Río de Janeiro en 1974. Es pues justamente en el contexto de la medicina que este término será generado: «el capitalismo que se desarrolló entre los confines del siglo XVIII y el principio del XIX socializó un primer objeto, el cuerpo, en función de su fuerza de trabajo. El control de la sociedad sobre los individuos no operó simplemente a través de la conciencia o de la ideología, se ejerció en el cuerpo y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista, lo más importante es lo somático, lo corporal. El cuerpo se constituye en cuanto realidad biopolítica, y la medicina como estrategia biopolítica[7].

A través de sus mecanismos de control, regulación y uniformización, la biopolítica objetiva mantener las medias, asegurar compensaciones en medio del campo aleatorio de la población global, o sea, instalar mecanismos de previsión y de reglamentación en torno a lo aleatorio inherente a una población de seres vivos, así como crear e implementar mecanismos capaces de optimizar estados de vida.

Para Foucault, el efecto histórico producido por esa tecnología de poder centrada en la vida es precisamente la sociedad de normalización[8], donde se observa una valorización creciente de la norma y, consecuentemente, de una pretendida normalidad.

4. Espectros de la biopolítica en la escena contemporánea

El mundo contemporáneo nos ha colocado ante innumerables desdoblamientos del problema planteado por Foucault en su conferencia "Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina", de 1974. El Plan Beveridge de Inglaterra (1942) sirvió de modelo de organización de la salud para varios países después de la Segunda Guerra Mundial. En ese momento, la salud entra al campo de la macroeconomía, y se vuelve objeto de una verdadera lucha política. El derecho del hombre de preservar la salud de su cuerpo pasa a funcionar como un deber, y así se transforma en objeto de la acción del Estado.

A partir de ahí se construye todo un arsenal de protocolos, inventarios, cuestionarios, testes, estadísticas y procedimientos que deben tener el menor costo y la mayor eficacia, a fin de controlar todo y prever todo.

La medicalización pasa a actuar en su vertiente exclusivamente cosmética a través de la disolución de la frontera entre medicamento y enfermedad, que poco a poco es sustituida por una nueva conexión, la del medicamento con el bienestar; como lo ilustran la proliferación, e inclusive la banalización, del uso de los medicamentos cuya mira es el desempeño, como el Viagra, y similares.

Dentro de esa nueva dinámica asociada a la lógica del consumo en el mercado capitalista globalizado, sería superfluo localizar el origen, el sentido, o la verdad de los síntomas, siendo suficiente apenas verificar su distancia con relación al modelo normal, establecido únicamente de acuerdo a leyes, probabilidades, tendencias, y a los intereses del mercado.

La meta fundamental de la medicina ya no es la cura, sino la prevención de los riesgos. Definida como error[9], la propensión a la enfermedad se vuelve endémica, correspondiéndoles a los médicos venderles a los clientes y usuarios la ilusión de la posibilidad de una planificación sin brechas en sus vidas, administrando constantemente los riesgos, interviniendo tecnológicamente en la fatalidad del código, y eliminando por fin el carácter aleatorio y contingente de la vida.

Como bien concluye Paula Sibilia en *El hombre post orgánico: cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales,* Foucault demuestra, a lo largo de su trayecto, que el poder es engañoso, pero no es omnipotente, padece de una especie de ineficacia constitutiva. Las relaciones de fuerza que constituyen sus redes están en movimiento continuo, en lucha; son inestables, tensas, heterogéneas e imprevisibles.

Lacan, a su vez, nos deja el legado de lo real, de aquello que siempre vuelve al mismo lugar. En el hospital, lo real regresaba como efecto del rechazo del lugar del sujeto, del recurso a la palabra. Del lado de los profesionales de la salud, dicho rechazo se presentaba bajo la forma de innumerables y repetidas licencias, atribuidas sea a la depresión, sea al estrés, entre otras cajas negras. Del lado de los pacientes, lo real del luto no realizado a través de los cuadraditos de los cuestionarios y de las propuestas adaptativas regresaba bajo la forma de un altísimo índice de la persistente y enigmática «no adhesión al tratamiento».

Y respecto a la cultura, a la política, ¿de cuántas máscaras se ha de servir lo real en su inevitable retorno, más allá de las catástrofes y de los pasajes al acto sin ningún destino, o de los nuevos síntomas desconectados del Otro y del deseo? ¿Habrá otro destino posible para el devaneo de omnipotencia del pleno dominio de lo real, que no sea una larga e incesante pesadilla?

5. Lacan, la máquina del no-todo[10] y la formación del analista en la era de la globalización.

Jacques-Alain Miller, en la clase del 22 de mayo del 2002 de su curso de Orientación Lacaniana, hace una curiosa analogía entre la estructura del Imperio, ampliamente desarrollada por Antonio Negri en su famoso libro, y la del no-todo, introducida por Lacan en "El atolondradicho", escrito de 1972, en respuesta a *El antiedipo* de Deleuze y Guattari. Proponemos incluir en esta serie la noción foucaultiana de biopolítica como una figura del no-todo.

Veamos cómo Miller define el no-todo, sirviéndose de él para pensar los efectos de la globalización: « […] el no-todo no es un todo que supone una falta, sino lo contrario, una serie en despliegue, sin límite y sin totalización. Por eso el término globalización es inestable, pues se trata precisamente de que ya no hay todo, de que en el proceso

actual, aquello que constituye un todo y establece un límite se encuentra amenazado, vacila. Entonces, llamamos globalización a un proceso de destotalización que pone a prueba todas las estructuras totalizadoras» [11].

Aún cuando el primer tomo de *Historia de la sexualidad "La voluntad de saber"* estémarcado por una crítica de Foucault a la práctica analítica, por considerarla un dispositivo de saber, a través de la confesión y el examen, característico de las sociedades disciplinarias[12], curiosamente encontramos, en los dos tomos siguientes – *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí* – confluencias instigadoras en las trayectorias de Foucault y de Lacan en su última enseñanza. Parece que cada uno, a su manera y en su campo de investigación, hace un recorrido que va de las sociedades disciplinarias a las post-disciplinarias, o sociedades de control, como las llamó Gilles Deleuze.

Un ejemplo de tal confluencia se puede encontrar en la articulación que hizo Miller cuando, reflexionando sobre el destino del psicoanálisis en la era de la globalización, propone una historización de la enseñanza de Lacan a partir de la noción de sociedad disciplinaria, atribuida a Foucault.

El primer momento de la enseñanza de Lacan es el de la formalización del psicoanálisis en la época disciplinaria, período en que se dedica a su retorno a Freud. Ese momento "está fundado sobre la formalización del concepto de inconsciente a partir del algoritmo del signo; sobre la formalización unificadora del Edipo, de la castración, y de la represión a través de los conceptos de Nombre-del-Padre y de metáfora, y sobre la formalización de la libido vía los conceptos de deseo y metonimia"[13].

En el segundo momento, llamado de transición, Lacan realiza una subversión en la obra freudiana a través de la pluralización del Nombre-del-Padre y de la atribución de la operación de represión no a lo prohibido, sino al propio hecho del lenguaje, subvirtiendo, así, el concepto de deseo, anteriormente ligado a lo prohibido, acercándolo al concepto de goce; de tal manera que la falta pierde su primacía en favor de aquello que viene a rellenarla, lo cual actualiza la función del objeto *a*.

Miller localiza en el tercer momento de la enseñanza de Lacan su salida de la época disciplinaria. Los pivotes de su enseñanza pasan a ser el síntoma y el goce, que todavía se encontraba en una relación de tensión y de contraposición con el significante reprimido. En ese momento, éste pasa a funcionar como un operador de goce. Deshecha esa oposición, la oposición goce-placer también tiende a disolverse, una vez que el placer también pasa a funcionar como un cierto régimen de goce. La pulsión, a diferencia del deseo, no se articula intrínsecamente a una defensa, lo que está en juego ahí es una cuestión de modo: sea en el dolor o en el placer, ella siempre se satisface.

Por lo tanto, podríamos afirmar que Lacan, anticipando los *impasses* de nuestro tiempo, encuentra en el recurso al goce y a la topología de los nudos las herramientas para construir una clínica que le haga justicia a una época, la nuestra, que ya no responderá prestamente a la clínica llamada 'clásica', fundada esencialmente sobre elementos antinómicos y sobre clasificaciones anquilosadas.

A respecto de Foucault, las paradojas generadas por la biopolítica y el biopoder lo condujeron a un *impasse*, ante el que trató de responder a partir de un desplazamiento teórico y de un reencauzamiento de su investigación hacia los campos de la ética y la estética en la Antigüedad tardía, quizás en busca de una salida para el hombre contemporáneo.

Aún en el rastro de las confluencias, es interesante notar que en los años 70, tanto Foucault como Lacan dignifican lo que hay de positivado en el placer. En la trayectoria de Foucault, podemos indagar si sus últimas obras: *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí* no habrían aparecido como un intento de salir del *impasse* creado por la biopolítica y por el ejercicio del biopoder. Mientras tanto, lo que encontramos en su salida por las vías de los placeres y los cuidados es, paradójicamente, una moral estoica.

Para Lacan, a su vez, como bien advierte Miller, la oposición goce-placer tiende a disolverse, de manera que el placer pasa a funcionar como un cierto régimen de goce. Si antes el placer se presentaba siempre articulado a una vertiente sacrificial, en la que el goce se encontraba más cercano al sufrimiento, parece haber, en el tercer momento de la enseñanza de Lacan, una reconciliación con los placeres por la vía del cuerpo, lo que produce efectos importantes sobre la dirección de la cura y sobre los pilares en los que se funda el final del análisis.

Miller enfatiza que en aquel momento de la enseñanza de Lacan, el fin de análisis ya no se caracteriza por la cura, ni tampoco por la travesía; se trata únicamente del pasaje de un régimen de goce a otro, de un régimen de sufrimiento a un régimen de placer. Y concluye su reflexión interrogando sobre el destino de los analistas en la era de la globalización: «lo que será de los analistas en la era de la globalización se descubrirá a partir del pase» [14], conforme este se traduce en aquello que la máquina del no-todo pone en escena, una vez que seamos llevados a concebir una desconexión

entre ser un analista y la práctica del analista. Aquellos a los que Lacan quería consagrar como Analistas de la Escuela deberían analizar la *Escuela*, lo cual ya era una definición de analista independiente de su práctica analítica. "Lacan intentaba resolver de esa forma el problema de preservar el núcleo analítico de la práctica, en un mundo en el que el analista tiende a disolverse en la práctica asistencial[15].

Concluyo entonces con una pregunta más, o mejor dicho, relanzando la cuestión planteada por Miller sobre cómo pensar la formación del analista en la era de la globalización, tan difícil de determinar, ya que es preciso no reducirla a la problemática de la norma y concebirla "Mucho más en la vertiente de la comunicación de un estilo de vida, que como acceso a la realización de un ideal"[16].

Traducción: Alma Rosas
* Trabajo presentado en sesión plenaria del XV Encuentro Brasileño del Campo Freudiano.

Notas

1. MILLER, J.A. « UE, il ne suffit pas d´expliquer ». En: *Liberation.fr*, 11 avril 2005 (http://www.liberation.fr/tribune/0101525391-ue-il-ne-suffit-pas-d-expliquer)
2. Disponible en: http://www.eol.org.ar/template.asp?Sec=publicaciones&SubSec=on_line&File=on_line/psicoanalisis_sociedad/laurent-elagujero.html
3. Entre las catástrofes consideradas «naturales», que para Laurent no tienen nada de «natural», cabe evocar, el todavía más reciente sismo y tsunami de Sendai, Japón, de marzo de 2011.
4. Término usado por Eric Laurent en una intervención en Lausanne en 1977: «Normes nouvelles de distribution de soins et leur évaluation du point de vue de la psychanalyse », publicada en *Curinga* n.13., Minas Gerais: EBP.
5. FOUCAULT; M.: «Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine?», en *Dits et écrits III,* Gallimard, París,1994,p. 50.
6. Esta conferencia se encuentra en *Dits et Écrits III,* op. cit., pp. 207-228.
7. La naissance da la médecine sociale", *Dits et Écrits III* ,op. cit., p.209-210.
8. A este respecto, consultar el riquísimo trabajo elaborado por LE BLANC, en su libro *Le maladie de l'homme normal*, Le passant, París, 2004.
9. Cuanto a este punto, consultar SIBILIA, P.: *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, especialmente el cap.5: "Biopoder", p.179-202.
10. Expresión utilizada por Jacques-Alain Miller en la clase del 22/05/2002 en el curso *L' orientation lacanienne – Réflexions sur le moment présent* (inédito) a propósito de la globalización.
11. La clase del 22 de mayo de 2002, fuente de la cita, se encuentra publicada en la revista *Mental*: MILLER. "Intuitions milanaises[2] ». En *Mental* – Revue Internationale de Santé Mentale et Psychanalyse Appliquée, n. 12, MAI 2003, p.17.
12. Es sabido que Foucault se aleja también de la literatura por los mismos motivos atribuidos a su crítica del psicoanálisis, a saber, que ambos perdieron su fuerza transgresora: en el caso del psicoanálisis, por ejemplo, él habría sido responsable de la transposición del sexo del campo de la culpa y del pecado, del exceso y de la transgresión, al régimen de lo normal y de lo patológico.
13. MILLER, J-A. « Intuitions milanaises » [1]. *Mental* – Revue Internationale de Santé Mantale et Psychanalyse Appliquée, n. 11, DIC. 2002, p.17.
14. MILLER, J-A. « Intuitions milanaises [2] ». En *Mental* – Revue Internationale de Santé Mantale et Psychanalyse Appliquée, n. 12, MAI 2003, p.25.
15. MILLER, J-A. « Intuitions milanaises [2] », op. cit., p.25-26.
16. MILLER, J-A. Ibid., p.26.

Virtualia
Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

MALESTAR EN LA CIVILIZACIÓN

La feminización del mundo: el nuevo orden del toxicómano

Ernesto Sinatra

La hipermodernidad es No-Toda

Partimos de una hipótesis: la hipermodernidad, con su proceso de globalización, empuja al estado actual de la civilización denominado *feminización del mundo*[1] y el nuevo orden del toxicómano se inscribe en esas coordenadas.

Se trata del pasaje del Todo y la excepción –que caracteriza a la sexualidad masculina- al No-todo que rige el lazo izquierdo de las fórmulas de la sexuación; o para decirlo de otro modo, ajustando la teorización: es el tránsito del Otro que existe al Otro que no existe[2].

Afirmar que *el Otro no existe* indica la negación de los dos principios que sustentaban la lógica del Todo: la *excepción* falla en su función (desaparece, el padre ya no regula con su prohibición), lo que produce el estallido del *Todo* (el conjunto no cierra, pierde su consistencia). Tal inexistencia del universal cede su lugar a la generalización: *el no-todo en todas partes*, indica Miller[3], lo que da lugar a la multiplicación de fenómenos en red. Internet es, tal vez, la más precisa mostración de este acontecimiento de masas que en su extensión horizontal, no permite situar un Todo, impide cerrar el conjunto, armar un universal.

Como un efecto del furor de la *web* surge el intento de controlar, de regular Google, sobre el fondo de los escándalos producidos por las filtraciones de informaciones reservadas, hackeadas por *Wikileaks*.

En esta línea leemos hoy la globalización desde la posición del no-todo que corresponde en las fórmulas a la posición femenina. Se trata de destacar ahora que el modo de goce contemporáneo está determinado ya no más desde la perspectiva del padre como significante amo (S1) de la civilización, ya no más desde su función de prohibición (padre como agente de la castración), ya no más desde la negativización del goce, sino desde su positivación, desde la mostración del goce que hay.

Es ése el alcance de la frase de Jacques Lacan -pescada por Jacques-Alain Miller- que indica que *el plus de gozar hoy ha ascendido al cenit de la civilización*. El goce –el plus de gozar- se ha tragado al Ideal: es la satisfacción lo que rige el estado actual de la civilización y ya no el ideal.

Desde la perspectiva del No-Todo volvemos a considerar las cuestiones de las *toxicomanías* en la hipermodernidad, ya no desde la perspectiva discursiva del padre -quien como elemento complementario, antinómico, administraba la prohibición y estructuraba jerárquicamente las agrupaciones; ya no desde el Todo organizado y organizador que aquél aseguraba con su conjunto cerrado de leyes que regulaban el goce.

Freud interpretó a su época: el malestar era el síntoma que mostraba que la renuncia pulsional (*¡hay que dejar de gozar!* como mandato paterno de la civilización) no reinstalaba la felicidad, sino que –por el contrario- reforzaba el circuito infernal del superyó reintroduciendo la ferocidad del goce, ahora con la prohibición.

Hasta ese entonces, el conjunto se sostenía en el Todo a partir de la culpa y el castigo, de los pecados y su expiación: el imperativo proscriptivo de la civilización reforzaba el superyó. La iglesia florecía hasta allí con su negocio: '¡hay que dejar de gozar!' pero si has pecado, puedes expiar tus pecados; pero entonces vuelves a gozar, y entonces vuelves a la Iglesia para volver a expiar…etc.

El imperativo actual de la civilización ha devenido «*¡hay que gozar!*», en una época que sabe demasiado de la inexistencia de la relación sexual: el estado debe regular lo que hasta ayer era considerado un derecho divino, no tan sólo natural: el matrimonio adviene igualitario, la identidad de género deja de soldar cuerpo y sexo.

De un lado el avance mediático del goce sexual («todo para ver»); del otro la criminalidad exponenciada, muestra el espectro del goce que va «de la cosquilla a la parrilla».

La formulación freudiana del siglo pasado de «los delincuentes por sentimiento de culpabilidad» parece haber retornado ahora de un modo feroz, caracterizando la falta ostensible de la barrera del *no*. No es -al menos no solamente- que el castigo anticipa la culpa, sino que a menudo la sustituye: en muchos casos no hay evidencias clínicas de culpabilidad, sino una oscura percepción por parte del sujeto de un castigo que merecería, sin poder precisar bien por qué.

Debemos también mencionar otros fenómenos de la época del No-Todo: asesinatos a mansalva en lugares públicos, actos criminales realizados porque sí, es decir: sin más significación que su ejecución misma. No sólo sin culpa, sino también sin motivo, sólo la acción impulsiva contra el Otro (o contra sí mismo). Estas acciones criminales se han diseminado por doquier como un signo de la desaparición de la función del NO, aquella que -en el nombre del padre- aseguraba la función de la excepción (*¿por qué no hacerlo?*).

Es preciso destacar que las drogas suelen ser en estos casos, instrumentos no sólo de empuje a la acción, sino además de desculpabilización.

Las tribus urbanas muestran la coalescencia del goce y el saber

Para resistir a la inexistencia del Todo, proliferan micro-totalidades que intentan restituir un dominio en 'un campo muy restringido del saber'[4]: a ellas responden ultra-especialistas que se dedican a explicarlos.

El ejemplo que da Miller es el de los Otaku –personalidades monomaníacas refugiados en una zona del saber que exploran hasta intentar totalizarla[5]- agregaremos las *tribus urbanas*, a partir de las cuales distinguimos un rasgo diferencial en la configuración de las micro-totalidades, la coalescencia saber + goce: *Skaters; Grunges; Góticos; Heavies; Hard Cores; Skin Heads; Emos; Raperos, Floggers*...la lista no cierra mostrando su inconsistencia estructural.

Se nombra un goce, se lo aísla, se lo asocia con un saber bien delimitado, se inventa una clase a partir de destacar esa coalescencia goce/saber ¡y ya está! Se ha constituido una micro-totalidad.

El elemento aglutinante de las tribus parece ser –lo que llamaré- un *goce éxtimo*: exclusión del universo social con inclusión solidaria en la banda; marginación de las leyes del Otro con inserción fuertemente normativa en su micro-totalidad. Las substancias tóxicas suelen ser, entre ellos, coadyuvantes del lazo asociativo

Para explicar cada micro-totalidad, surgen los ultra-especialistas. Pero ¡cuidado psicoanalistas! ya que también los especialistas han pluralizado las toxicomanías clasificándolas en múltiples adicciones: al trabajo, al alimento, al juego, al sexo, a las dietas...

Es preciso recordar que es el goce que desborda cualquier clasificación, y que él nunca podrá ser reabsorbido por el significante.

Los no-incautos del inconsciente yerran, como el toxicómano

Miller en su Curso del 2009 -*Sutilezas Analíticas*- sostiene que la teoría de la libido freudiana cree en la relación sexual, mientras que la teoría de las pulsiones de Lacan parte de la inexistencia de la relación sexual ¿Cuál es la diferencia? Es que si se parte de que no hay relación sexual no hay un goce que una vez hubo y que está perdido, sino que todos los goces son equivalentes. Pero que tampoco habría un goce que convendría ¿Y entonces que hay? Un goce, un goce, un goce… la singularidad de una forma de vida; es decir, de lo múltiple de las formas de goce, de lo que el goce sexual es uno entre otros.

Se trata entonces de caracterizar los fenómenos actuales para deducir de ellos cuál es la particularidad de los goces que los comanda. Y las toxicomanías ocupan aquí un lugar decisivo, ya que la liberación social de la prohibición paterna y el consiguiente empuje al goce son un campo fértil para el consumo de substancias ilícitas.

La dialéctica prohibición-empuje al goce estalla de un modo inercial en las narices de los legisladores cuando pretenden volcarse de un lado o del otro del disenso: si la respuesta promueve liberar las drogas, se torna inevitable un llamado al consumo; mientras que, al revés, si la respuesta surge del lado de la prohibición, la respuesta de los verdaderos consumidores tampoco se hace esperar: "*¡Ah, me lo prohibís! Entonces…quiero más!!!*"

La criminalización del consumo (prohibición) o su sanitarización (legalización), ambas tienen, además, efectos paradojales: la primera castiga luego de culpabilizar, la segunda victimiza para después curar; pero –en verdad- ambas convergen en no responsabilizar al sujeto de las elecciones realizadas. Aunque, en rigor, el problema es que los sistemas institucionales que existen para intentar regular el goce a partir del Estado de derecho, no tienen dicha función ya que sólo pueden dirigirse al sujeto como universal, y es harto evidente el modo en el que fallan cuando intentan dirigirse a uno por uno.

Es en ese campo –estrecho- de la promoción de las responsabilidades subjetivas, singulares, en el que encuentra su razón de existir -precisamente- el psicoanálisis…y el psicoanalista hace su ingreso como un ser extraño al campo del Derecho, no menos extraño a las normas que rigen a la sociedad de consumo –pero paradójicamente, nunca excluido de ella- aunque crítico con el discurso dominante que encarna hoy la ciencia. En fin, como bien lo señala Eric Laurent, el psicoanalista ocupa ese lugar extraño como un inmigrante y bien sabemos las dificultades que acarrea dicha posición de extimidad.

Como el Dios Jano, el problema de la legalización de las toxicomanías muestra, una vez más, las dos caras de la pulsión de muerte repartidas entre prohibición y empuje al goce[6] ¿Cómo responder entonces con estas notas a la legislación en cierne?

La época del No-Todo esta centrada en lo ilimitado, en la ausencia de prohibición a partir de la falta de límites ¿Cuál era el invento del Padre? Hacer creer que lo que no es sino imposibilidad, es prohibición. Esa es la tontería que cree el neurótico y que constituye su debilidad mental: creer que está prohibido lo que es imposible, es decir, lo que no hay.

Y es en este punto, el de la increencia en el padre, donde reencontramos a nuestros toxicómanos; ellos han sido pioneros en avanzar por los senderos del No-Todo en el nombre del goce[7]; ellos han hecho resonar en sus cuerpos los ecos de la pulsión de muerte intentando desalojar de allí las marcas de castración -adjudicadas al padre. Por eso, a fuerza de ser no-incautos, los drogadictos erraron su destino, ya que esas marcas que adjudicaron a la insistencia del padre, no eran sino el signo de la imposibilidad de la relación sexual que afecta a cada *parlêtre*.

Este paso: del cínico al incauto, es el que amenaza constantemente retornar aplastando al toxicómano. Mientras tanto, él -y ella- siguen consumiendo sus cuerpos para seguir sin consumir el inconsciente.

Y una vez más a tono con la hipermodernidad (concentración, densificación de los valores de la modernidad, no su *Aufhebung*[8]) el toxicómano muestra la particularidad de la época al situar una paradoja en el centro del goce que obtiene en el momento del flash: si bien la defensa contra el goce femenino actúa en ambos sexos y las drogas con su fuerte impulso autoerótico cortan al sujeto del partenaire evitando la apuesta sexual, también es cierto que con el uso de ciertas drogas parecería alcanzarse una sensación extática que podría identificarse con el goce femenino. Así considerado, el uso de ciertas drogas sería tanto un rechazo del goce femenino como una coartada para acceder a él sin pasar por el hombre como *relais*: orgasmos autoeróticos con la droga como partenaire.

Una mujer histérica "cansada de los hombres", "eterna anorgásmica", comprobó en el análisis la causa de su adicción: llegó al consumo luego de un desencuentro con su "enésimo" partenaire (del que no paraba de quejarse); interrogada por las drogas empleadas indicó que eran las mismas del susodicho. Siguiendo las vías de la identificación, por despecho, había conservado la substancia y –nuevamente– perdido el *partenaire*. Es de destacar que esta solución le producía un goce "poderoso, ¡lo más parecido a un orgasmo que tuve en mi vida!".

De la falta de amor al goce -¿femenino?- prescindiendo del *partenaire*, empleando la plasticidad identificatoria femenina moldeada, ahora, sobre la droga arrancada al hombre.

Consideraciones finales: sobre el goce hipermoderno

Una interrogación final recae sobre la época: ¿Se desprende *necesariamente* el goce femenino de la estructura del No-Todo?

Ya que cabe destacar aquí que sólo el goce femenino se exceptúa del cierre autista del goce[9], y es notorio que existe una variedad de goces contemporáneos que no parecen prescindir del falo, y a los que no consideraríamos goce femenino, a pesar de que es evidente que su *locus nascendi* es el No-Todo.

La paradoja se intensifica al considerar que es el rechazo de la femineidad lo que afecta al *parlêtre* (hombres y mujeres) de un modo estructural bajo la forma del fantasma fálico[10].

La hipótesis de una densificación de goce fálico no regulado por el Nombre del Padre (lo que sería la causa de las presentaciones bizarras de algunas satisfacciones actuales) debería ser considerada, lo que nos llevaría a concluir que del No-Todo no se desprenda *necesariamente* goce femenino. Salvo que se generalice la extensión de este concepto identificándolo con la satisfacción que se extrae de un cuerpo en su singularidad, más allá del significante, del falo y del NP –es la vía que ha seguido recientemente Jacques-Alain Miller en *El ser y el Uno* en su *Curso de la orientación lacaniana*.

Una vez más, la toxicomanía –con el desorden de los objetos que impulsa- muestra el estado actual de la civilización y nos obliga como practicantes del psicoanálisis a caracterizarlo para responder en acto a las urgencias cotidianas.

Notas

1. En su Curso del 2011 –*El Ser y el Uno* (inédito)- Jacques A.-Miller sitúa que la fractura entre el viejo y el nuevo orden, el *main stream* del Siglo XXI lo constituye la "aspiración a la femineidad".
2. MILLER, J.-A: Seguimos aquí los desarrollos de Jacques A-. Miller en *El Otro que no existe y sus comités de ética* (con E. Laurent); PAIDÓS Editorial;Págs. 76/77
3. MILLER, J.-A: *Íbid*; Pág. 77
4. MILLER, J.-A. : "El inconsciente es político"; en *LACANIANA N°1* (EOL); pág. 16: «Siempre se puede explicar que la estructura del no-todo es abstracta y que, de hecho, en la realidad las cosas no funcionan así. Y es que esta máquina implica la constitución insistente de micrototalidades que, al ofrecer nichos, abrigos, cierto grado de sistematicidad, estabilidad, codificación, permiten restituir cierto dominio. Sin embargo, esto es a costa de una especialización extrema de los sujetos allí atrapados, que traduce la presencia de dicha máquina. Así para restituir un dominio, es preciso elegir un campo muy restringido de significantes, un campo muy restringido de saber".
5. *Íbid*; pág. 17
6. LAURENT, Eric: Entrevista en *Revista Ñ* del 10 de mayo de 2012: "Entre el empuje al goce y la prohibición, el problema no se resolverá por una dialéctica que ya mostró sus resultados. Es necesario inventar instrumentos de orientación, incluso instrumentos legales nuevos para salir de esa falsa oposición, que es la doble cara de la pulsión de muerte.»
7. Paradójicamente: sin nombre, ya que al goce siempre lo visten con los semblantes del Otro de la civilización, sobre todo para burlarse luego de ellos
8. Con la caída del padre que declinó en la declinación de la virilidad, asistimos a lo que Lyotard denominó pos-modernidad, es decir, la época del Otro que no existe en la que se suponían superadas las condiciones socio-históricas de la modernidad; eran sus consecuencias la caída de los meta-relatos, de aquellas configuraciones que sostenían el discurso de las generaciones: la religión, el marxismo (incluso el psicoanálisis al ser considerado como una cosmovisión); se comenzó a descreer de los instrumentos conceptuales absolutos que aplicarían códigos con valor universal, supuestos explicar el Todo de lo que acontece. A la teorización de pos-modernidad de Lyotard, respondió Gilles Lipovetsky con el concepto de híper-modernidad, en el que se destaca la concentración de los objetivos de la modernidad y ya no su *Aufhebung*, no la superación dialéctica de la modernidad.
9. MILLER, J-.A. *La fuga del sentido* –Los cursos psicoanalíticos de J.A.Miller- Ed. Paidós; pág. 221
10. MILLER, J-.A. *El Ser y el Uno*; Curso de la Orientacón Lacaniana 2011, (inédito) cuarta clase del 9 de febrero: "el fantasma instituyente del sujeto es fálico".

Virtualia
Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

ESTUDIOS

Niños autistas

Silvia Elena Tendlarz

El siglo XXI es testigo de un aumento creciente del diagnóstico de autismo en la infancia. Se ha llegado a hablar de una verdadera epidemia. Este diagnóstico en expansión, ¿corresponde siempre a los individuos involucrados en ella? Una pregunta resulta acuciante: no se trata solo de diagnósticos sino cuál es la propuesta de tratamiento viable para los niños autistas.

El autismo tiene la particularidad de iniciarse en la pequeña infancia. También existen adolescentes y adultos autistas que, aunque la mayor parte de las veces varía la forma de presentación que tenían en su infancia, sobre todo por la ampliación del uso del lenguaje, mantienen ciertas características que no se modifican, sin augurar por ello un destino trágico que debemos aceptar con resignación.

Antes que nada es necesario distinguir el autismo del concepto de "goce autista". El autismo no es una enfermedad de la ruptura del lazo como expresión de nuestro mundo moderno aunque prevalezca el "todos autistas" en nuestro lenguaje corriente. El goce es siempre autoerótico, autista, más allá del tipo de lazo que prevalezca en nuestra contemporaneidad. El "autismo generalizado" nombra al goce, supone el lazo con el otro, sin que esta generalización suponga un diagnóstico. Es más, Jacques-Alain Miller indica que el autismo en sentido amplio es una categoría transclínica: es el estado nativo del sujeto al que se añade el lazo social.

A partir de un breve recorrido sobre la historia de este cuadro podremos examinar el abordaje psicoanalítico tanto conceptual como clínico.

Diagnósticos

El autismo infantil tiene su historia. Leo Kanner introduce en 1943 el concepto de "autismo infantil precoz". Pocos meses después, en 1944, y en otro contexto, Asperger inicia su desarrollo sobre el llamado "síndrome de Asperger". El primero queda como una interfaz entre la psiquiatría y el psicoanálisis. El segundo sigue su derrotero educativo puesto que Asperger propone desde el inicio una "pedagogía curativa".

El concepto mismo de autismo resulta particular. Es el gran sobreviviente del derrumbe diagnóstico que propone el DSM IV. Tanto el "Autismo infantil precoz" de Kanner como el "Síndrome de Asperger" forman parte de los "Trastornos generalizados del desarrollo" (TGD), que acentúan la perturbación evolutiva.

La descripción de Kanner de los niños autistas señala que presentan trastornos en su relación con el otro (rechazo de la mirada, ausencia de conductas espontáneas como señalar objetos de interés o falta de reciprocidad social o emocional), en la comunicación (retraso o ausencia del lenguaje oral, su uso estereotipado o incapacidad de establecer conversaciones) y en el comportamiento (falta de flexibilidad, rituales, falta de juego simbólico). Sus características esenciales las nombra como *aloneness* y *sameness*, soledad y fijeza. El adjetivo "precoz" indica que se manifiesta desde el nacimiento o antes de los tres años. Este inicio temprano determina su modalidad de presentación.

Se distingue del síndrome de Asperger en cuanto que falta en éste último el retraso del lenguaje, y por el hecho de que es reconocido o se inicia después. Asperger indica en su diagnóstico rasgos que perduran a lo largo de toda la vida, no tiene nada de evolutivo ni tampoco se producen cambios en el diagnóstico.

En los *Manuales Diagnósticos* los dos cuadros son diferenciados de la esquizofrenia infantil por la ausencia de alucinaciones, aunque en realidad, como lo señala Lacan, los niños autistas también tienen alucinaciones que hay que examinar su particularidad.

El DSM V, de próxima aparición, elimina esta distinción e introduce una nueva categoría clínica con la que será examinada toda la infancia: «Trastornos del espectro autista» (TEA), con su graduación: leve, moderado y severo. Los

criterios utilizados para este diagnóstico son déficits sociales y de comunicación; e intereses fijos y comportamientos repetitivos. De esta manera, el autismo se vuelve un diagnóstico ampliado que incluye distintos tipos de individuos.

La pregunta acerca si los niños diagnosticados de autismo infantil precoz evolucionan hacia el síndrome de Asperger en la adultez eventualmente desaparecerá en este contexto puesto que ambos formarán igualmente parte del TEA. No obstante, la sutileza clínica de esta cuestión permanece en la medida en que puede observarse un cambio de la niñez a la adultez, que muestra que no todos los niños autistas permanecen necesariamente toda su vida con su presentación inicial, ni persisten los llamados «trastornos cognitivos» con los que se los evalúa en la infancia. Los nombres de las clases, como dice Hacking, interactúan con los individuos involucrados en ellas, pero, no obstante, resultan insuficientes para alojar a los sujetos con sus diferencias. Más allá del destino de los diagnósticos permanece aquello que a cada uno vuelve único e imposible de diluir en la «norma».

Las teorías cognitivas han introducido la noción de «espectro autista» que involucra tanto a niños como a adultos. Un estudio de Wing y Gould del año 1979 está en la base de este concepto. Plantean que todos los niños que presentaban una deficiencia social severa también tenían los síntomas principales del autismo. A su entender, los niños que están afectados por dificultades similares en la reciprocidad social, la comunicación y presentan restricciones en sus conductas necesitan los mismos tratamientos cognitivos que las personas con autismo. Todos ellos quedan incluidos en el espectro autista aumentando así enormemente la incidencia del autismo. No obstante, resulta legítimo interrogarse acerca del aumento de la incidencia del autismo en la infancia pero desde una perspectiva diferente.

Esta noción queda vinculada al diagnóstico de «Trastorno generalizado del desarrollo no específico» que al carecer de criterios definidos incluyen más casos de espectro autista que de autismo. Este es uno de los puntos de discusión dentro del proyectado DSM V.

Por otra parte, en la medida en que no existe una medicación específica para el autismo a los niños se los medica por ansiedad, depresión o hiperactividad. El postulado de organicidad y la perturbación de la función ejecutiva de la teoría cognitivista en el que se basa el ADD y el TGD, junto al criterio puramente descriptivo hacen que se confundan ambos cuadros.

En realidad el déficit nunca fue un buen criterio diagnóstico y conduce inevitablemente al uso de la medicación y de terapias comportamentales para paliarlo. Los niños se vuelven «todos educables y medicables» en nombre de la cura del síntoma sin tomar en cuenta la causa y el tratamiento singular que convoca. En nombre de la «normalidad» se busca incluir a los niños en reeducaciones para volverlos iguales a los otros. Se desconoce así que no hay norma que rija para todos por igual por lo que no existe un criterio de salud universal. Todos diferentes, todos «normalmente» por fuera de la norma en el punto que se apunta a la singularidad. Los niños autistas tienen su funcionamiento propio dentro de su estructura. Desde una perspectiva por fuera del psicoanálisis, el neurólogo Oliver Sacks, en su texto «Un antropólogo en Marte», afirma que no hay dos individuos autistas iguales: «su peculiar estilo o expresión es diferente en cada caso». Por lo que podemos añadir, no hay dos sujetos iguales, incluso en el autismo.

Epidemia de autismo

El diagnóstico de autismo en la infancia se ha ido multiplicando en los últimos tiempos. Este incremento tiene repercusiones tanto en los tratamientos como en las políticas de Salud Pública. Ahora bien, ¿realmente hay un aumento de niños autistas o esto corresponde a la lectura de las categorías clasificatorias en uso en nuestro mundo actual?

Ante la emergencia de mayor cantidad de niños autistas, un rumor inquietó a la opinión pública. En 1998 *The Lancet* publicó un estudio de Dr. Wakfield del Royal Free Hospital del norte de Londres en el que planteaba como hipótesis la relación entre la vacuna contra la rubéola y el autismo. Los medios contribuyeron a crear un gran escándalo y el rumor se expandió por Internet.

Como respuesta a este rumor, François Ansermet expresó, también por Internet, en el año 2009 que una investigación realizada en 2004 revela que un equipo de abogados le pagó al Dr. Wakefield para que publicara esa nota, e inició inmediatamente después procesos contra los productores de la vacuna. *The Lancet* publicó en marzo de 2004 una pequeña nota editorial en el que se retractaba, pero el rumor continuó circulando.

La verdad de este rumor es que pensar al autismo como un déficit ligado a lo genético, que es constitucional o incluso como el efecto secundario de una vacuna generalmente alivia a los padres puesto que los extrae de los penosos sentimientos que experimentan.

La búsqueda de una genética defectuosa ha llegado a tal punto que ante la dificultad de encontrar un «gen autista», los científicos han comenzado a hablar de «mutaciones genéticas espontáneas» ligadas al medio ambiente. La decodificación del genoma humano ha introducido la creencia que finalmente se podrá establecer la secuencia genética que permita aislar el autismo. En junio de 2010 el Consorcio del Proyecto Genoma publicó en la revista *Nature* un artículo en el que daban cuenta del hallazgo de repeticiones y pérdidas de fragmentos de ADN en el 20% de los casos de autismo examinados. Se trata de "variantes raras", mutaciones únicas, con un gen diferente en cada niño. El planteo es que se trata de mutaciones congénitas que nada tiene que ver con la herencia, pero son todas diferentes. No ha logrado establecerse la causa de estos cambios genéticos por lo que el "medio ambiente" permanece como perspectiva. El planteo genético así planteado deja a la reeducación como única alternativa viable. Está por verse si ese "medio ambiente" incluirá o no la relación del sujeto con el significante.

El descrédito del psicoanálisis es correlativo al creciente recurso a tratamientos cognitivos-comportamentales para abordaje de niños autistas, que ayudan a difundir la creencia de que los psicoanalistas culpabilizan a los padres por la enfermedad de sus hijos. El propio Ian Hacking, en *¿La construcción social de qué?* retoma esta perspectiva y considera que en verdad la ciencia cognitiva es la que rige en la actualidad para explicar el autismo a través de la «teoría de la mente» dado los déficits lingüísticos y de otra índole. Teoría que nombra la capacidad para atribuir estados mentales a uno mismo y al otro, volviéndose así una versión imaginaria del Otro.

El autismo no es una fatalidad, dice Jacqueline Berger, periodista, autora del libro *Salir del autismo*, madre de niños autistas. La mala reputación del psicoanálisis corresponde a que los resultados obtenidos no son evaluables de acuerdo a los criterios cuantitativos y estadísticos cognitivo-comportamentales utilizados en las publicaciones científicas.

Del lado del psicoanálisis

Jean-Claude Maleval plantea la diversidad de casos involucrados en el diagnóstico de autismo que van desde los casos que requieren una atención institucional de por vida, a los casos de autistas de alto nivel. Algunos niños presentan "islotes de competencia" que a menudo los vuelve eruditos en dominios muy especializados, incluso con aptitudes excepciones. Sacks examina las características a través de las cuales se vuelven "prodigios", también llamados "autistas sabios", cuyas proezas técnicas, dice Laurent, han desplazado el interés que antaño recaía sobre el delirio.

Pero no se puede aprehender al autismo por la suma de síntomas puesto que no se trata de una enfermedad sino de un "funcionamiento subjetivo singular". En tanto constituye un tipo clínico particular, tras su caparazón no se esconde ningún niño normal. La concepción deficitaria del autismo que los sitúa en la clase de discapacitados recluye a los niños inevitablemente en tratamientos exclusivamente educativos y se desentiende de la participación del sujeto en un funcionamiento que no fija un destino.

Maleval plantea al autismo como una estructura que se caracteriza por un rechazo de la alienación significante y de un retorno del goce sobre un borde. Esta expresión, tomada de Eric Laurent, da cuenta de cómo el objeto se encuentra pegado al cuerpo de modo tal de construir una "caparazón autista" en su particular dinámica libidinal. El trastorno simbólico genera una enunciación muerta, desfasada, borrada o técnica. No se trata de un déficit cognitivo sino de una relación particular con el significante. Este rechazo impide que el goce se embarque en la palabra, y en su lugar retorna sobre un borde, con un objeto al que el autista se encuentra pegado: Se construye así un caparazón dentro de una dinámica libidinal. El borde autista es una formación protectora frente a un Otro amenazante, y dispone de tres componentes esenciales: la imagen del doble, los islotes de competencia y el objeto autista.

La hipótesis central de Maleval es la del rechazo del autista del goce asociado al objeto voz que determina las perturbaciones del lenguaje: No se trata aquí tanto de la sonoridad sino de la enunciación de su decir. "Nada angustia más al autista", dice Maleval, "que ceder su goce vocal alienándose al significante". Se protege entonces de la presencia angustiante de la voz a través de lo verboso o del mutismo, y evita la interlocución del Otro. Aun cuando hablen con fluidez, como en el caso de los autistas de alto nivel, se protegen del goce vocal a través de la falta de

enunciación. De allí deriva la soledad del autista en cuanto a tomar una posición de enunciación, como así también la fijeza en su esfuerzo de mantener un orden estático frente a lo caótico de su mundo.

Plantea a continuación dos tipos de salidas posibles que van de la creación de un doble en la infancia, a la creación de un Otro de síntesis en la adultez a través de la memorización de signos y, finalmente, el uso de objetos autistas muy complejos. Así, de la soledad y del mutismo del autismo precoz, en un segundo tiempo es posible encontrar el trabajo sobre el retorno de goce sobre el borde en el síndrome de Asperger de la edad adulta.

Estos desarrollos son líneas de investigación para reflexionar acerca de su funcionamiento dentro del dispositivo analítico.

Eric Laurent indica que la inclusión del sujeto en el autismo implica el funcionamiento de un significante solo en lo real, sin desplazamiento, "pieza suelta" que actúa de modo tal que busca un orden fijo y un simbólico realizado sin equívocos posibles, verdadera "cifra del autismo". El no sentir empatía en realidad no es necesariamente un déficit sino que los lleva a funcionar sin los obstáculos imaginarios propios de la vida cotidiana. Por otra parte, añade, "hay que renunciar al niño-máquina –alusión al caso Joey de Bettelheim– y hablar del "niño-órgano" puesto que se trata de un montaje del cuerpo con un objeto por fuera del cuerpo.

En cuanto a las particularidades del tratamiento, Eric Laurent señala que el encapsulamiento autista es una burbuja de protección cerrada de un sujeto sin cuerpo. El problema que se plantea entonces no es tanto cómo se construye un borde, como en la esquizofrenia, sino cómo se desplaza ese neo-borde que en sí mismo está muy bien constituido.

Al llegar a la consulta el niño autista suele rechazar todo contacto con el otro en la medida en que es experimentado como intrusivo frente a un borde encapsulado casi pegado a la superficie de su cuerpo. El desplazamiento de este caparazón se produce a través de intercambios articulados con un otro experimentado como menos amenazante. Se busca construir un espacio que no sea ni del sujeto ni del otro, un espacio que permita un acercamiento que extraiga al niño de su indiferencia y de su repetición exacta de su relación con el otro, y articular así un "espacio de juego" –aunque reste precisar cuál es el estatuto de ese juego-. Estos intercambios en lo real, no puramente imaginarios, en los que interviene la metonimia de objetos, permiten la construcción de un espacio de desplazamiento del borde y la emergencia de significantes que pasan a formar parte de su lengua privada.

En algunas oportunidades se incluye el "objeto autista" con el que el niño se desplaza y entra también en el circuito de objetos. Ese objeto es parte de la invención personal, por lo que la orientación analítica que apunta a la operación de "separación", sin por ello inscribirla, no indica de ningún modo que haya que despojar al niño de ese objeto.

En la medida que los tratamientos apuntan a singularidades, es posible prestar atención a las manifestaciones del significante solo en lo real, escuchar al sujeto sin objetivarlo, y aprender su lengua, de acuerdo a la expresión de Jean Rabanel. El fuera del lazo del autista, su rechazo del otro en tanto es experimentado como intrusivo, vuelve tanto más importante posibilitar las invenciones a través de las cuales el analista se vuelve el *partenaire* del niño autista de modo tal que su palabra pueda ser escuchada.

Eric Laurent indica que para aplicar el psicoanálisis al autismo es necesario permitir al sujeto separarse de su estado de repliegue homeostático sobre el cuerpo encapsulado y pasar a un modo de subjetividad del orden de un «autismo a dos». Hay que volverse el nuevo *partenaire* del sujeto, por fuera de toda reciprocidad imaginaria y sin la función de interlocución simbólica.

Podemos afirmar que hay transferencia en la dirección de la cura del niño autista: se debe determinar en cada caso sus particularidades y sus consecuencias en la cura. La invención es convocada no solo del lado del niño sino también del analista.

En cuanto a las entrevistas con los padres, no se trata de desamparar a los padres culpabilizándolos sino de contribuir a encaminarlos en tratamientos posibles. La simple entrevista junto a las preguntas involucradas en ella producen el sentimiento de estar en falta, aún sin una teoría que apunte a los padres como causa del autismo. Este es un elemento esencial para tener en cuenta en la consulta del niño de modo tal de no dejarlos sin recursos que los lleven a una supuesta solución rápida de la reeducación.

Para concluir

El psicoanálisis es una alternativa legítima de tratamiento para el autista, tanto en su trabajo individual, junto al dispositivo de trabajo creado a su alrededor, como en el marco de la práctica "entre varios" institucional. Y sus tratamientos nos dejan como enseñanza que el sujeto nunca puede reducirse a ser un objeto de diagnóstico, sino que al aproximarnos a él, del modo que esté al alcance del analista, se abre las puertas a un universo singular que ningún Manual diagnóstico podría anticipar.

Para un niño autista, como para cualquier otro niño con un diagnóstico diferente, no hay otra "normalidad" que el modo de funcionamiento que le sea propio.

Dirigirse al niño autista como sujeto, no como objeto educable, introduce posibilidades de encuentros inesperados, con soluciones que le permitan reinsertarse en el Otro de un modo original, sin ser encerrados en la discapacidad o en protocolos preestablecidos. Es un tratamiento de a uno, pero con otros.

Buenos Aires, marzo de 2011

Bibliografía

- LAURENT, E.: "Autismo y psicosis: continuación de un diálogo con Robert y Rosine Lefort" y "Un psicoanálisis orientado hacia lo real", *El sentimiento delirante de la vida,* Colección Diva, Buenos Aires, 2011.
- LAURENT, E.: "La cifra del autismo", Foro en Barcelona, 2010. Inédito.
- LAURENT, E.: "Los espectros autistas", Conferencia en el ICBA, diciembre 2011. Inédito.
- MALEVAL, J.-C.: "La estructura autista", Conferencia en el Departamento de Autismo y Psicosis en la infancia, Buenos Aires, 2008.
- MALEVAL, J.-C.: *L'autiste et sa voix*, Seuil, Paris, 2009.
- TENDLARZ, S.: *¿De qué sufren los niños? La psicosis en la infancia*; Lugar editorial, Buenos Aires, 1996.
- TENDLARZ, S.: «Autismo generalizado», presentación en el CICBA, 2009. Inédito.

Virtualia
Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

ESTUDIOS

Historia de la biologización del delincuente

Juan Pablo Mollo

La psiquiatría francesa y la teoría de la degeneración

En la primera mitad del siglo XIX, la psiquiatría no se caracterizó como una parte de la medicina general sino como una rama especializada de la higiene pública o un dominio particular de protección social. La psiquiatría va a presentarse paulatinamente como una empresa institucional de disciplina, que intenta conseguir la readaptación del individuo. La noción de peligro se convertirá en el operador necesario para hacer pasar un hecho asistencial como un fenómeno de protección. Y así, la alienación mental incorpora a la peligrosidad social, que el campo psiquiátrico en la zona del delito debía estudiar, prevenir y curar. Desde luego, la atribución de a peligrosidad a la alienación mental fue un medio de fundar el poder psiquiátrico basado en la defensa social. En la segunda mitad del siglo XIX, la psiquiatría se acerca a la medicina con la construcción de la teoría de degeneración como etiología de las enfermedades mentales (en lugar de la alienación mental), que requieren de una fina semiología y un seguimiento evolutivo. La degeneración va a servir de cuadro teórico no sólo en la psiquiatría sino también como base de justificación moral y social de todas las técnicas de identificación, clasificación e intervención sobre los individuos anormales hasta principios del siglo XX.

Sin embargo, la teoría de la degeneración no es la proyección del evolucionismo biológico sobre la psiquiatría. Precisamente, dos años antes de la aparición de la obra más famosa de Charles Darwin, *El origen de las especies*; el psiquiatra Bénédict A. Morel, en su obra *Tratado de las degeneraciones…*, de 1857, fue quien propuso a la degeneración como resultado de la herencia, que combinaba caracteres heredados con otros incorporados por el medio ambiente, admitiendo la tesis de Lamarck sobre la transmisión de caracteres adquiridos y la de Buffon sobre la variación ambiental de un organismo con respecto a los rasgos generales de su especie, pero desplazando netamente su significado en dirección psicopatológica. Cuando Morel definió el crimen como estigma de la degeneración, lo hizo contra el paradigma de la alienación mental. La degeneración era el efecto de la anomalía producida sobre el sujeto a partir de la herencia de sus padres; es decir: era la predisposición biológica a la anomalía que será la locura del adulto y la marca de sus ascendientes (ley de progresión). Las ideas de Morel fueron continuadas por Valentín Magnan, quien atribuyó a la degeneración un desequilibrio entre los centros inferiores y superiores del cerebro. Magnan abogó por la supresión del chaleco de fuerza pero con sus propias ideas, el evolucionismo biológico sobrecargará la teoría de la degeneración, localizando en el cerebro el proceso degenerativo (el ascenso de la teoría de la degeneración coincidió con la investigación del cerebro). Y años más tarde, Alexandre Lacassagne (compañero del sociólogo Gabriel Tarde en la primera revista francesa de criminología de 1895) reordenará este proyecto al ajustar la teoría de Morel con las tesis frenológicas y concluyendo que la etiología criminal dependía de modificaciones del cerebro que podían afectar la región occipital, la frontal o la parietal. Asimismo, el impulso de la "patología adquirida" sostenida en la teoría de la degeneración introducirá en Inglaterra y Alemania categorizaciones tales como locura moral, de James Pritchard o la inferioridad psicopática, de Wilhelm Koch, entre otras.

En sentido estricto, la degeneración no fue la simple degradación progresiva de la raza o la especie humana, sino un modo de transmisión hereditaria como factor etiológico de la enfermedad mental. La teoría de la degeneración para la psiquiatría es una teoría de la herencia donde lo trasmitido no consiste en patrones fijos sino en taras hereditarias que progresivamente se acumulan y transforman, acentuando los signos de la patología en la progresiva descendencia generacional.

Finalmente, si bien la psiquiatría francesa del siglo XIX rechazó las tesis biologisistas sobre el criminal nato lombrosiano y enfatizó la psicopatología del desviado con respecto al tipo normal; con la "psiquiatrización" del delincuente y la extensión del paradigma de la degeneración más allá de la enfermedad mental y del asilo, hacia cuestiones raciales, sociales, filosóficas y penales, el discurso psiquiátrico heredo-degeneracionista sirvió de justificación al poder punitivo y el colonialismo.

De la filosofía liberal al positivismo criminológico italiano

En el siglo XVIII, la postura filosófica racionalista e iusnaturalista de la escuela clásica de derecho penal representada por Cesare Beccaria, en Italia, Anselm Von Feuerbach, en Alemania, y Jeremy Bentham, en Inglaterra, había conducido a un sistema donde delito es considerado propiamente como ente jurídicamente calificado, poseedor de su propia estructura real y de su propio significado autónomo, que surge de un acto de la libre voluntad de un sujeto. Con el mercantilismo y la industrialización, aumentó la concentración urbana, que obligó al Estado a intervenir sobre los delincuentes, ubicándolos en manicomios y cárceles. Naturalmente, los encargados de la selección y disciplinamiento eran los policías, mientras que los psiquiatras dedicados a la medicina forense y a la criminalidad ofrecieron el discurso legitimador. La consecuencia fue una combinación del saber con el poder que oficializó la criminología etiológica positivista, menoscabando de la hegemonía discursiva de juristas y filósofos; y así, el delincuente quedará biologizado mediante tipologías morfológicas en ruptura con el acto delictivo entendido jurídicamente.

La metafísica naturalista y positivista del siglo XIX, con la obra de los italianos Cesare Lombroso, Enrico Ferri y Raffaele Garófalo, supone una nueva consideración del delito sin detenerse en la tesis indemostrable de una causalidad espontánea por medio de un acto de libre voluntad, sino dirigida a ubicar objetivamente las causas del crimen en la totalidad biológica, social y psicológica del individuo. En su obra *El hombre delincuente*, de 1876, Lombroso consideraba el delito como un ente natural y determinado por causas biológicas de naturaleza, sobre todo hereditaria, inspirada en Darwin, al considerar que los tipos criminales eran regresiones hacia un estado anterior de la evolución (el criminal nato vendría a ser un animal salvaje). Así, abogaba por un rígido determinismo biológico y antropológico, que sería ampliado después por Garófalo con la acentuación de los factores psicológicos, y por Ferri con el realce de los factores sociológicos. La criminalidad observada por Lombroso, documentada en su famoso Atlas, fue interpretada a través del análisis etiológico de los presos y colonizados (por ejemplo: individuos con rasgos "mongoloides" y "africanoides", según su terminología), confundiendo las causas de la delincuencia con los efectos de la criminalización de un sector social. En los datos objetivos y meticulosos que fue clasificando, Lombroso creyó encontrar los signos causantes del delito mientras que, esos mismos signos, netamente racistas, fueron los que orientaron al poder punitivo a criminalizar individuos estereotipados (la portación de rostro sigue siendo la primera causa de criminalización). Sin embargo, el jurista del positivismo criminológico fue Ferri, que en su obra *Sociología criminal*, de 1884, tradujo el determinismo al crimen como peligrosidad; en consecuencia, la defensa social autorizaba al poder punitivo en el ejercicio necesario para neutralizarla. Con esta matriz biológica, la perspectiva racista spenceriana se filtraba en el positivismo criminológico hasta considerar a la pena como un efecto del organismo social para defenderse, segregando los gérmenes patógenos que alteraban a la sociedad. Por su parte, en 1885, Garófalo publicó su *Criminología…*, donde elaboró una definición del delito natural y estableció la justificación concluyente del criminal como enemigo interno, dejando el camino abierto para las doctrinas basadas en la seguridad nacional y la eliminación del peligro. Por esto, Raúl Zaffaroni ha precisado que la criminología positivista biologicista es un discurso ideológicamente genocida.

Sin exageración, la historia de la criminología positivista es un sucederse de intentos y de hipótesis que colocan algunas características individuales como factores causales que discriminan la población delictiva y criminal del universo social de los no criminales. Lo que hace distinto al delincuente siempre fue para la criminología positivista, lo que explica, una y otra vez, la causa de la criminalidad. En resumen, la falsa ciencia positivista reaccionó frente a los postulados de la escuela clásica estableciendo y certificando, de manera aberrante, la patologización del delito. Su legado mantiene vigencia contemporánea en nuevos parámetros neurocientíficos que retoman tres de sus desatinadas permisas: la primacía del actor sobre el acto infractor, una concepción biológicamente determinada de la conducta del individuo y la diferencia entre individuos normales y delincuentes.

Esterilización y eutanasia

A partir de una extensa obra titulada *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, de 1853/55, Joseph Arthur de Gobineau, pasó a la historia como el artífice del racismo biológico. Entre otras cuestiones, afirmó que la raza blanca y aria posee el monopolio de la belleza y la inteligencia; y por lo tanto, es superior a las razas negra y amarilla, que son consideradas como variedades inferiores de la especie humana (y específicamente, la raza aria de los germanos es la más pura superior). Asimismo, el factor étnico sería decisivo para establecer la causa de la muerte de las civilizaciones, siendo necesario evitar la mezcla de los blancos occidentales con las otras razas. En 1883, Francis Galton, influido

por su primo Charles Darwin, publica un libro titulado *Investigaciones relativas a la facultad humana y su desarrollo*, donde propone el término "eugenesia" para designar a una ciencia cuyo objetivo sea el mejoramiento de la raza. En 1922, el jurista Karl Binding, partidario de la justicia retribucionista, junto al psiquiatra Albert Hoche, publican una obra controvertida cuyo título podría traducirse *La autorización para suprimir la vida indigna de ser vivida*, donde, precisamente, proponen el concepto de "vida indigna de ser vivida", aplicada a individuos terminales que han manifestado el deseo de no vivir; y también para idiotas de nacimiento y enfermos de parálisis progresiva en fases evolucionadas. Un texto que, en Alemania, es resultado de un itinerario ya iniciado por Adolph Jost, a partir de un ensayo titulado *El derecho a la muerte,* en 1895, que introdujo el concepto de "vida sin valor". Sobre tales presupuestos se asentará la justificación de la eutanasia y la eugenesia de la biopolítica nazi, siendo los médicos quienes dirigirán el proceso clasificatorio y eliminatorio.

En Baumgartner Höhe, un centro de medicina social de la localidad de Steinhof, se internaba a niños enfermos y asociales, que recibían tratamiento psiquiátrico (sin el consentimiento de sus padres) y eran sometidos a experimentos científicos o directamente eran eliminados mediante una inyección letal. En los reformatorios y hospitales psiquiátricos nazis, aproximadamente 5.000 niños fueron asesinados por considerar que sus vidas eran indignas de ser vividas.

Edmund Mezger, un destacado especialista en derecho penal que con el ascenso del nazismo al poder fue designado asesor oficial del Ministerio de Justicia y luego Decano de la Universidad de Munich, construirá un discurso médico-legal plasmado en su *Criminología*, de 1933, que justificó el discurso racial que legitimará la eliminación física de personas en las cámaras de gas. Con otro jurista igualmente devenido en biólogo criminal, Franz Exner, autor de *Biología criminal en sus rasgos fundamentales,* de 1939, (compuesto de referencias elogiosas a los logros del Nacionalsocialismo en la lucha contra la criminalidad, especialmente en el ámbito de las medidas de seguridad, castración e higiene racial), Mezger emprende la calibración del proyecto de ley de "extraños a la comunidad", donde cualquier persona podría ser potencialmente enemiga del Régimen y susceptible de ser enviada a un campo de concentración.

Las primeras leyes eugenésicas del Reich se originan en 1933, estableciendo la esterilización voluntaria o involuntaria para prevenir la propagación de la vida indigna; en efecto, se promulga la Ley para la prevención de la progenie del enfermo genético que determinó la esterilización obligatoria de las personas con problemas mentales. De esta forma, se inaugura el marco jurídico de la política racial del nazismo, cuyos criterios serán discutidos en la prensa, las escuelas y universidades de Alemania, apoyados por una intensa campaña publicitaria del régimen que propiciaba la higiene medico racial. Los delincuentes comunes y otros "asociales» (vagabundos, prostitutas, gitanos, homosexuales etc.), eran considerados enfermos congénitos que había esterilizar o eliminar. La esterilización fue el pilar de la burocracia nazi: entre junio de 1933 y el inicio de al guerra hubo 300.000 esterilizaciones; una cifra que después creció desmesuradamente (En EEUU, la esterilización había comenzado en 1898 y al llegar a 1917, ya se habían aprobado las leyes que autorizaban la esterilización de delincuentes en 16 estados, lo que mereció un halago por parte de Hitler en *Mi lucha*).

El exterminio de enfermos mentales se inicia en otoño de 1939, bajo los postulados del programa secreto Aktion T4 (ya que fue planeado en Tiergartenstrasse 4, Berlín) que contaba con 20 salas pediátricas para la matanza ordenadas por el decreto de la "muerte misericordiosa" (el programa de esterilización era legal, el programa de la eutanasia era totalmente secreto). Los pasos que conducían a un paciente a la cámara de gas se iniciaban cuando el médico del instituto donde estaba alojado completaba el formulario de registro donde se evaluaba la aptitud para le trabajo, el padecimiento de enfermedades (esquizofrenia, epilepsia, debilidad mental, delincuencia etc.) el cual era enviado a la oficina de eutanasia T4 de Berlín. Ningún paso de la producción en serie de la muerte escapó a los médicos nazis: según la Cancillería del Reich, únicamente los médicos tenían derecho a inyectar fenol en el corazón de las víctimas o abrir la llave del gas Zyklon-B (transportado a Birkenau por los vehículos de la Cruz Roja y sobre las puertas de Mauthausen se destacaba la inscripción: "limpieza y salud").

Ahora bien, la solución final se gestó en instituciones psiquiátricas como extensión del programa de eutanasia, que quedó interrumpido al trasladar el personal y las cámaras de gas -que allí funcionaban- a los campos de concentración donde el aniquilamiento de los "anormales" alcanza una dimensión genocida. El campo de concentración con sus mecanismos de segregación, aislamiento y aniquilamiento fue una continuación del dispositivo inaugurado por la psiquiatría, a través del programa de eutanasia, donde se segregada, aislaba y aniquilaba a los niños discapacitados y a los enfermos mentales. Desde luego, el campo de exterminio también fue un campo de investigaciones médicas respaldadas por las principales universidades alemanas. Si bien en los campos predominaba el factor de aniquilación

directa con música de Wagner de fondo, también se realizaba la experimentación sobre los cuerpos de los prisioneros para legitimar las teorías biológicas sobre los enemigos. El nacionalsocialismo fue una biología realizada.

En definitiva, el hospital psiquiátrico nazi y el campo de exterminio fuero centros de investigaciones médicas, pues, en ambas instituciones, los médicos eran los encargados de dirigir las investigaciones racistas, prescribir experimentos o indicar la muerte. El campo de concentración nazi no fue un desvío de la psiquiatría genética sino su lógica intrínseca llevada técnicamente hasta las últimas consecuencias.

De la neuroanatomía a la visualización de la mente anormal

En su obra *Nacimiento de la clínica*, de 1963, Michel Foucault, demostró la base epistemológica, ontológica y técnica que sustentaban toda la mirada médica del siglo XIX de acuerdo a toda la política vital de la época (la polaridad salud-enfermedad, las clasificaciones, el conocimiento de la función de los órganos, el atlas anatómico, la superficie del cuerpo etc.). Más tarde, en su curso *Defender la sociedad* y en su primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, ambos de 1976, introdujo un esquema del poder sobre la vida denominado biopoder, que se ocupa de controlar, administrar, modificar, redefinir y modular las propias capacidades vitales de los seres humanos en tanto especie. Y en la medida en que los seres humanos empiezan a experimentarse como entes biológicos, su existencia se vuelve foco de gobierno, objeto de formas nuevas de autoridad y conocimiento especializado, territorio de expansión para la explotación bioeconómica, principio organizador de la ética y eje de una política vital a nivel molecular.

A principios del siglo XIX, Jean-Étienne Esquirol ya había pensado que la locura era una enfermedad del cerebro. En lengua alemana, alrededor de 1800, el neuroanatomista y fundador de la frenología Franz-Josef Gall desarrolló un método para determinar la personalidad y el desarrollo de las facultades mentales y morales sobre la base de la forma externa del cráneo. Gall afirmó que el cerebro es el órgano de la mente y fue un pionero de los estudios de antropología física en materia criminal, aunque su campo de acción fue mucho más amplio, abarcando todo el sistema nervioso y las localizaciones. También Paul Broca, cuya contribución científica fue ubicar el centro del habla (en la tercera circunvolución del lóbulo frontal del cerebro) y Karl Wernicke (un neurólogo conocido por sus estudios sobre las afasias), habían localizado su mirada en el microscopio buscado lesiones patológicas en la corteza cerebral, los lóbulos frontales y las neuronas. Sin embargo, ninguno pudo establecer fehacientemente correlaciones con anormalidades del pensamiento y la conducta. Los intentos de visualizar los trastornos psiquiátricos en los cerebros de los pacientes muertos en los manicomios, no produjeron consecuencias teóricas ni terapéuticas relevantes.

Hubo que esperar a Egas Moniz cuando, en la década del 30, en Lisboa, desarrolló la técnica de la lobotomía frontal, influenciado por Jacobsen, que investigaba los efectos de la destrucción de la zona perifrontal del cerebro de monos. Seguidamente, Walter Freeman y James Watts inventaron la tristemente célebre técnica para ingresar al cerebro por la órbita ocular usando un picahielo. Hacia 1948 se habían realizado unas 20.000 lobotomías en todo el mundo; y un año después, Moniz recibiría el Premio Nobel de fisiología por su aporte a la humanidad. Por otro lado, el origen del electroshock o terapia electroconvulsiva (TEC) se remonta a partir de la hipótesis del psiquiatra Joseph von Meduna, que postulaba, en 1927, la inducción de ataques epileptiformes como terapéutica para la esquizofrenia. Luego, en abril de 1938, Ugo Cerletti, en su clínica neuropsiquiátrica de Génova, realizó la primer TEC en humanos, tras estudios preliminares en perros. Hasta el descubrimiento los antipsicóticos y antidepresivos en la década del 50, el electroshock fue una práctica habitual de la psiquiatría y actualmente se sigue utilizando con frecuencia y diversidad, según las reglamentaciones de cada país.

Ahora bien, a partir de la década del 60, ya no se trata de la clínica médica clásica sino de un nuevo campo que podría definirse como "tecnomedicina", por su alta dependencia de equipos diagnósticos y terapéuticos de alta complejidad en medicina nuclear como la tomografía computarizada (CT), la tomografía computarizada por emisión de fotón único (SPECT) y la tomografía por emisión de positrones (PET).

En la década del 80, las imágenes por resonancia magnética funcional (FMRI) permitió la visión del cerebro humano en tiempo real mientras experimenta emociones, pensamientos o percepciones. Con la tecnología se cumplía el sueño de ver la "mente" en las actividades del cerebro vivo. Si bien la visualización de imágenes permitía detectar el funcionamiento normal o patológico de las distintas áreas del cerebro, la mayor importancia de tales innovaciones tecnológicas no será clínica sino, más bien, epistemológica. Las tomografías por emisión de positrones muestran ciclos de actividad en el cerebro que son leídos, por ejemplo: como síntomas de trastorno bipolar. En consecuencia,

la enfermedad mental parece incuestionable por quedar visible en los colores del órgano afectado (el rojo indica los niveles mas elevados del metabolismo, seguidos de amarillo verde y azul). Asimismo, el deseo ingresó en los estados cerebrales, por ejemplo: las ganas de tomar cocaína que experimenta un adicto también puede observarse en las iluminaciones de las áreas del sistema límbico del cerebro. O la SPECT, que resulta útil en el diagnóstico y tratamiento de la depresión, diferencia de otros trastornos y permite al paciente un compromiso mayor con el psiquiatra al "ver los cambios en el cerebro". Tales versiones de divulgación masiva describen, en términos simples, un modo de redefinición de la mirada psiquiátrica en los estudios del deseo, el pecado, la depresión y la angustia.

El cerebro, la psicofarmacología y gobierno de la conducta

Al promediar la década del 90, se produjo un cambio sustancial en la práctica y el pensamiento psiquiátrico: dejó de importar la falta de evidencia firme para vincular las variaciones de los neurotransmisores con los síntomas de la depresión (o cualquier otro trastorno mental en cerebros vivos de pacientes no medicados), aunque las investigaciones continuaron y siguen apareciendo artículos todos los años sobre los nuevos descubrimientos (silenciando que las nuevas drogas inteligentes contra la depresión moderada o grave, no resultaron mas eficaces que sus predecesoras). Lo relevante del pensamiento psiquiátrico contemporáneo es que todas las explicaciones de patología mental deben pasar por el cerebro y su neuroquímica: neuronas, sinapsis, membranas, receptores, canales iónicos, neurotransmisores, enzimas etc.; y además, la fabricación de psicofármacos se concibe en estos mismos términos. Desde luego, los diagnósticos resultan más exactos cuando el cerebro y su neuroquímica se vinculan en anomalías y síntomas; por ejemplo: la agresión impulsiva se relacionaría con la falta de inhibición que la corteza orbitofrontal ejerce sobre la amígdala cerebral, involucrando circuitos serotoninérgicos. De esta forma, la biografía personal y los traumas vividos, los factores ambientales y sociales o el uso de drogas, únicamente cuentan a través del impacto en el cerebro neuroquímico. El cerebro pasó a ser la causa real de los problemas de la vida. La revolución tecnológica en la ciencia biológica significa no sólo los hallazgos y avances pertenecientes a la biología molecular sino a diversos campos relacionados como la neurociencia cognitiva, la psiconeurología, la genética de las poblaciones, la genética del comportamiento, la psicología comportamental, la neurofarmacología etc., que tienen un potencial político importante sobre el cerebro humano como la fuente del comportamiento humano.

Al mismo tiempo, la psiquiatría se convirtió en un mercado altamente rentable para la industria farmacéutica, que aporta el capital de riesgo requerido para desarrollar psicofármacos y obtener la autorización para la venta. A fines de los ochenta, los laboratorios percibieron que era más rentable favorecer más indicaciones para sus viejos medicamentos (en lugar de producir nuevos y mejores fármacos). Por otra parte, trazaron un estrategia de beneficios basada en la creación de enfermedades (*disease mongering*) que convierten procesos naturales de la vida como la menopausia, la tristeza o la vergüenza, en patologías susceptibles de ser tratadas con fármacos. En realidad, la psiquiatría contemporánea es en gran medida el resultado de los desarrollos en farmacología y ambos conforman un complejo médico-industrial de alto alcance (cuando se iniciaba el desarrollo de los psicofármacos, en la década del 50, los psiquiatras formaban parte de una alianza virtuosa con la salud pública para identificar afecciones no tratadas). En efecto, las plantas de empresas farmacéuticas son los laboratorios para la innovación psiquiátrica y los laboratorios psiquiátricos se han convertido en plantas farmacológicas. Desde luego, el vínculo entre inversión de capital y agentes terapéuticos o de salud mental y rentabilidad constituyen una condición ineludible para la creación de fármacos. La acción del Paxil provista por su fabricante, contiene un estilo de argumentación molecular donde se enfatiza la especificidad de la base neuroquímica del diagnóstico y del modo de acción de la droga, uniendo el campo farmacológico con el ámbito comercial (siendo su eslogan televisivo dirigido directamente al consumidor estadounidense: "su vida lo está esperando" y divulgada como "la píldora contra la timidez").

En el siglo XXI, los psicofármacos más recetados tratan afecciones cuyos límites son difusos; es decir, la coherencia y la existencia de las enfermedades o trastornos donde operan los psicofármacos se encuentra en discusión, precisamente porque el laboratorio multinacional vende enfermedades y remedios. Pero justamente, no se trata de curar una enfermedad específica (transformar un estado patológico en un estado de normalidad), sino modificar los modos en que se experimenta, viven e interpretan las vicisitudes de la vida del sujeto receptor. Las nuevas tecnologías farmacéuticas para el gobierno de la conducta exigen imperativamente una evaluación constante del riesgo personal en términos de humor, autoestima, emoción o cognición (y que el individuo trate de entenderse en términos neuroquímicos). De manera implícita o explícita, hay normas, juicios y valores internalizados en la idea misma de los fármacos con respecto a cómo son y deben ser los seres humanos; es decir: en la constitución molecular

de los psicofármacos existe una ética incorporada, que plasma una determinada forma de vida de acuerdo con la buena norma de la biopolítica. Por esto, es manifiesto que el trastorno visualizado "dentro" del cerebro y el uso de psicofármacos como la primera línea de intervención, desempeñan un papel central en los modos de gobierno y control de la conducta humana.

Ahora bien, lejos de mitigar la responsabilidad individual y la doctrina del libre albedrío propia del sistema jurídico, el resurgimiento de las teorías biológicas de la conducta ha enfatizado aún más la culpabilidad moral de los delincuentes, con independencia de los factores sociales y psicológicos (y por ende cada vez más alejados de una lógica de rehabilitación), en favor de una necesaria protección social, que justifica el accionar del sistema penal cada vez más alejado del derecho. Y extremando esta posición, la evidencia biológica aportada por los estudios científicos encandilados por la prevención, permitiría la identificación del delincuente antes de la comisión de un delito; es decir, surgiría una nueva técnica de "huellas dactilares cerebrales". En efecto, no se trata de eliminar individuos inferiores o defectuosos que estarían predispuestos a la inmoralidad y la delincuencia, sino de una nueva estrategia de control del delito dirigido a la población, en términos de salud pública.

La biopolítica molecular del control

Las sociedades contemporáneas dejaron de ser disciplinarias y pasaron a ser sociedades de control: la disciplina intentó fabricar individuos a partir de la norma en el hogar, la fábrica, la escuela, el cuartel y otros espacios cerrados, mientras que en la sociedad contemporánea, el control de las actividades es continuo e ilimitado. Las producciones farmacéuticas extraordinarias, la ingeniería molecular y las manipulaciones genéticas, según Gilles Deleuze, ya estaban destinadas a intervenir en este nuevo proceso de control. Sin médico ni enfermo, la nueva medicina sólo diferencia a los enfermos potenciales y las personas de riesgo, sustituyendo el cuerpo individual por una cifra que debe ser kafkianamente controlada.

Precisamente, los nuevos criminólogos biológicos no buscan el gen del delito, ni les interesa el delito en general, ni la pertenencia del delincuente a un tipo determinado biológicamente como lo hicieran los positivistas de antaño, sino la conducta violenta y antisocial, que podría ser revelada mediante regímenes explicativos de la genética molecular, la neuroquímica y la neurobiología, respaldados por los datos de la biografía individual y la historia familiar, pero también por las tomografías computadas, tomografías por emisión de positrones, resonancias magnéticas y secuenciación de ADN. Incluso, la extensión de la epigenética actual se refiere a los cambios reversibles del ADN cuyo efecto es que unos genes se expresen o no, dependiendo de condiciones exteriores (polifenismo).

La actual generación de la investigación genética molecular encontrará polimorfismos asociados con diversos aspectos de la conducta antisocial: no un gen del delito, sino una cantidad de loci de pequeño efecto que, en conjunto, influyen sobre el temperamento, la motivación y la cognición; y sobre la posibilidad que, en ciertas condiciones medioambientales y biográficas, un individuo cometa un acto antisocial. Luego, los factores biológicos que predisponen a los individuos a la conducta antisocial constituyen un aspecto más, de una política mayor de control y seguridad de las personas normales: los individuos potencialmente peligrosos serán seleccionados preventivamente y administrados con el objetivo de reducir el grado de riesgo leve mediante un tratamiento conductual; mientras que, en caso de representar un alto grado de peligro, el horizonte será la contención indefinida en nombre de la seguridad pública. En efecto, el origen de la psiquiatría en su función de higiene pública retorna con más fuerza debido a la tecnociencia hermanada con el mercado y aplicada a la seguridad.

La biologización de la identidad del delincuente surgida en la criminología del siglo XIX, ya no es significativa en el debate contemporáneo sobre la responsabilidad y el libre albedrío. Lo relevante y significativo es el surgimiento de una nueva categoría humana: el individuo en riesgo genético de incurrir en conductas antisociales. En efecto, los individuos en riesgo genético son susceptibles a desarrollar afecciones delictivas, aunque no presenten signos sino sólo una alta probabilidad (sin predecir la índole, momento o gravedad etc.), que será el punto de entrecruzamiento entre el paradigma de la nueva criminología biologicista con las nuevas estrategias de control del delito, llevadas a cabo inicialmente en países como EEUU e Inglaterra (países donde emergió, a fines de los años 60, el Estado penal y el encarcelamiento masivo para la contención de la marginalidad social).

Los programas de investigación de la biología, la neurología, la neuroquímica y la genética del delito, tienen como objetivo la tipificación de procesos biológicos, marcadores genéticos y factores de riesgo vinculados a la conducta

delictiva, pues se dirigen a identificar individuos peligrosos y riesgosos. Asimismo, mediante el estudio de adopciones, capacidad cognitiva y disfunciones mínimas del cerebro, los investigadores de la propensión a cometer delitos planifican la intervención preventiva temprana, incluso desde los 18 meses, para el tratamiento farmacológico de la hiperactividad que podría devenir en trastorno de conducta y delincuencia. La nueva estrategia del control, según indica el sociólogo Nikolas Rose, no procede mediante la eugenesia ni se guía por el determinismos biológico (la creencia en la naturalezas y el curso de la vida de un individuo está predeterminada por una constitución fija e inalterable), sino de un campo más vasto denominado regido por una biopolítica molecular del control, que ya no propone que la biología sea el destino, sino que opera con otra lógica basada en la susceptibilidad, la predicción y la prevención de epidemias de conductas antisociales, agresivas y violentas, de aquellos individuos que carecen de las capacidades de autogobierno en una sociedad civilizada y neoliberal.

Bibliografía

- Deleuze, Gilles. *Posdata sobre las sociedades de control.* Rev. Lenguaje literario N2. Ed. Nordan. Montevideo. 1991.
- Esposito, Roberto. *Bios. Biopolítica y filosofía*. Ed. Amorrortu. Bs. As. 2006.
- Foucault. Michel. *Nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica.* Ed. Siglo XXI. Bs. As. 2001.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad*. Tomo1: *La voluntad del saber.* Ed. Siglo XXI, Bs. As. 2002.
- Foucault, Michel. *El poder psiquiátrico.* Ed. Siglo XXI. Bs. As. 2005.
- Fukuyama, Francis. *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*. Ed. Zeta. Montevideo. 2008.
- Mollo, Juan Pablo. *Psicoanálisis y criminología. Estudios sobre la delincuencia*. Ed. Paidós. Bs. As. 2010.
- Muñoz Conde, Francisco. *Edmund Mezguer y el derecho penal de su tiempo*. Ed. Tirant lo Blanch. Valencia. 2003.
- Navarro, Daniel. *Psiquiatría y nazismo: historia de un encuentro*. Ed. Madres de plaza de mayo. Bs. As. 2009.
- Potel, J. y Quétel, C. *Historia de la psiquiatría.* Ed. Fondo Cultura Economica. Mexico. 1993.
- Platen-Hallermund, Alice. *Exterminio de enfermos mentales en la Alemania Nazi*. Ed. Nueva Vision. Bs. As. 2007.
- Rose, Nikolas. *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en siglo XXI*. Ed. Unipe. La Plata. 2012.
- Zaffaroni, Raúl. *La palabra de los muertos. Conferencias de criminología cautelar*. Ed. Ediar. Bs. As. 2012.

Virtualia
Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

ESTUDIOS

Kierkegaard ante Lacan: lo real y lo imposible

Laura Arias

"Quien esperó lo imposible es el más grande de todos"

Una primera aproximación a la afirmación de Kierkegaard de nuestro epígrafe, pretende poner de relieve qué significa la noción de imposible en el contexto de su obra y el anclaje que adquiere dicho concepto en el psicoanálisis. El tratamiento de la angustia y del dolor como sentimiento bajo la óptica psicoanalítica y desde la perspectiva del teólogo danés constituye otro de los temas centrales de este trabajo en relación con los términos "deseo" e "imposible"

Introducción

Kierkegaard recibió de su padre una educación extremadamente religiosa, inculcándole una fe inamovible con la cual resistir a cualquier tentación o acometida del destino. "La herencia del padre, Kierkegaard nos la designa: es su pecado"[1]. Se confía a Dios, aunque ese Dios esté destruyendo a la familia. En su *Diario*, Kierkegaard escribió: "Recibí siendo niño una educación rígida y severa que, considerada desde el punto de vista humano, fue una verdadera locura... Siento venirme temblores cuando me detengo a pensar cuál ha sido desde mi más tierna infancia el paisaje de fondo de mi vida, la angustia con que mi padre llenaba mi alma y mi propia y terrible melancolía. Me invadía la angustia frente al cristianismo, pero sin embargo, al mismo tiempo me atraía"[2]. Es decir, escribió a la sombra de un padre y del vacío que le produjo la ruptura con su amada Regina Olsen, que funcionaron como causa de sus reflexiones. Las dudas fueron una presencia en su vida: "¿y si Dios no le está exigiendo que renuncie a Regina?, ¿y si se equivoca?". No la olvidará, ella y su padre lo inspiran en la escritura del dolor como un modo de nombrar lo inefable. En este sentido, es significativo que Kierkegaard se refiriera a las aflicciones como categorías propias del sujeto moderno.

Como en las *Confesiones* de San Agustín, las luchas que el hombre debe sostener, para alcanzar la fe, se reflejan en la obra de Kierkegaard en la descripción que realiza de las fuerzas más violentas de la subjetividad a que se vio acometido. Su pensamiento es esencialmente religioso. Una filosofía que se desdobla en una importante literatura: *Temor y Temblor* (1841), *La repetición* (1841), *Migajas de filosofía* (1844), *El concepto de Angustia* (1844), y muchos otros, conforman su abundante obra. Para profundizar en su pensamiento son de fundamental importancia sus *Diarios*, que inicia en 1833, cuando tenía veinte años, y van hasta los últimos días de septiembre de 1855, dos meses antes de morir. Una muerte, la suya, cargada de gratitud a Dios que le había permitido testimoniar la idea del cristianismo como "verdad sufridora".

En *Temor y Temblor* expuso los tres estadios a los que se ve acometido el hombre: estético, ético y religioso. Describe el ideal de vida estético, sede del pecado original, como propio del seductor que vive perdiéndose en el placer. De ese ideal de vida se sale de un salto (es decir, *aut-aut* y no *et-et*, modo como Kierkegaard nombra la decisión, no tratándose ahí de una conjunción disyuntiva) que conduce a la vida ética, a la del honesto padre de familia. Después tiene lugar el salto que lleva a la existencia religiosa. Kierkegaard sitúa la paradoja religiosa en el pleno sentido de la existencia a la luz de la trascendencia. El salto presupone o la angustia o el salto a la fe. En la fe y sus paradojas uno se encuentra solo frente a la ejecución del salto y a la arbitrariedad de Dios. Solo le queda la obediencia irracional, sin otra razón que la de su propia fe.

Lo imposible, que da título a nuestro trabajo, indica que para nuestro filósofo no hay imposible. Es decir, lo imposible se torna posible para Dios, ya que para Kierkegaard todo se juega en la fe. Querer lo imposible: para el hombre todo es posible por el contacto con Dios. Imposible es la transmisión de la fe que es a la vez un deseo de pureza y de perfección que incluye lo no abarcado por el pensamiento. La fe es un camino singular, es la pasión por lo imposible. A la vez, permite recuperar lo perdido produciendo un saber como respuesta frente a la angustia. En ese sentido, lo imposible se torna posible para Dios[3]. Desde otra perspectiva, podemos pensar que de la reflexión derivada del imposible surge el vacío. "Lo imposible le surge a Kierkegaard a propósito de la encarnación de Cristo: Dios y

hombre es imposible, pero lo es, y está para ser pensado con un específico modo de pensar. Lo imposible, entonces, se relaciona con el vacío, en la medida que la imposible encarnación es pensada como real en tanto que «*kénosis*». Este término griego, tan importante en la cristología de San Pablo, apunta a un vaciamiento"[4]. Kierkegaard contesta el aspecto especulativo del cristianismo y al intento de justificarlo a través de la filosofía. No se trata de justificar, sino de creer. La verdad cristiana no es una verdad para ser demostrada. Es, más bien, una verdad de la que se ofrece testimonio.

1. Kierkegaard, Hegel y el lugar de la angustia.

Kierkegaard encuentra un modelo que le da un sentido a la pérdida de su amada y le permite afirmar su particularidad. Existe una relación íntima entre su vida y su filosofía. Es considerado el precursor del existencialismo porque pone de relieve al individuo: insustituible, irreductible y original. En su unicidad irrepetible no puede ser absorbido por ningún sistema –el universal de Hegel- ni por ningún concepto. La universalidad del singular de nuestro filósofo se sostiene porque su pensamiento deja de ser autobiográfico y por cuestionar el pensamiento hegemónico europeo con Hegel a la cabeza.

Es muy significativo el estudio que Th. Adorno realiza sobre Kierkegaard, al que se dedica para la obtención de su título de profesor después de la presentación de su tesis doctoral[5].Coincido con José A. Zamora en la crítica adorniana del idealismo cuando señala que el desplazamiento hacia el interior realizado por Kierkegaard no salva de la alienación[6]. Es decir, la problemática del idealismo hegeliano, el quiebre de la identidad entre razón y realidad, en Kierkegaard se volvió hacia el interior. Kierkegaard –escribe Adorno- "reconoció la miseria del incipiente capitalismo desarrollado. Se enfrentó a ella en nombre de una inmediatez perdida, que él protege en la subjetividad"[7]. Dice Zamora: "El yo, que ya no se ve capaz de ser dueño del mundo exterior y de dar vida con el aliento del espíritu a las cosas sin alma de ese mundo, realiza una especie de "aniquilación intelectual del mundo" y se retira a su interior para escapar en sus dominios a la cosificación y allí redimir a las cosas de su alienación"[8].

No obstante, en Kierkegaard, en oposición a Hegel, no hay universal que pueda eliminar lo particular[9]. La razón hegeliana no puede captar lo no significable ni la fe que Kierkegaard representa. Por su conocido *dictum* "todo lo racional es real y todo lo real es racional", hay un componente de irracionalidad que Hegel no contempla: la existencia humana en su particularidad ni el ser como contingencia. Lacan, en el *Seminario 10: «La angustia»*, no pasa por alto la relación Kierkegaard/Hegel: "…la angustia es lo que da la verdad de la fórmula hegeliana. Esta es, en efecto, incluso en falso. Yo les he inducido muchas veces la perversión resultante –y llega muy lejos, hasta el dominio político- de todo este punto de partida de la *Fenomenología del Espíritu*, demasiado centrado en lo imaginario (…). Es Kierkegaard quien aporta la verdad de la fórmula hegeliana (…) no es la verdad de Hegel, sino la verdad de la angustia que, por su parte (…) concierne al deseo en tanto que psicoanalistas."[10].

La angustia en Kierkegaard hace parte de la existencia, remite a un individuo libre; existir es realizarse a sí mismo por la libre elección: o la angustia o la fe. "Todos saben que la proyección del yo (*je*) en una introducción a la angustia es desde hace algún tiempo la ambición de una filosofía llamada existencialista. No faltan las referencias, después de Kierkegaard (…)"[11]. Existir es para el teólogo danés, elegir y rechazar. A la elección se procede por el salto, por un llamado a la decisión. La opción es un acto de voluntad. Su pensamiento filosófico, pues, supone que los hombres vean las alternativas a las que están enfrentados. Y, por su parte, en el seminario al que nos referimos, Lacan destaca su surgimiento en el límite, cuando se impone al sujeto una elección.

2. Repetición, pulsión e imposible.

Para Kierkegaard, el individuo por excelencia es el hombre ante Dios, el hombre de fe. Por consiguiente, la máxima es la relación con Dios y el lugar donde podemos ubicar la repetición. Aunque se proponga repetir lo mismo en su retorno a Berlín, la conclusión de Constantin -seudónimo elegido por Kierkegaard- será muy diáfana: "Lo único que se repitió fue la imposibilidad de la repetición"[12]. Se encuentra con una repetición-reproducción fallida. De ahí que a través de su historia de amor con Regina Olsen, Kierkegaard inventase una nueva forma de repetición[13]. En *La repetición*, Kierkegaard anota: "Esta categoría de la prueba no es estética, ni ética o dogmática, sino totalmente trascendente". Por su parte, en *El Seminario sobre "La Carta Robada"*, Lacan señala: "Así se sitúa Freud desde el

principio en la oposición, sobre la que nos ha instruido Kierkegaard, referente a la noción de la existencia según se funde en la reminiscencia o en la repetición. (…) Es que Freud no cede sobre lo original de su experiencia por lo que lo vemos obligado a evocar en ella un elemento que lo gobierna desde más allá de la vida- y que él llama instinto de muerte"[14]. En 1914, Freud menciona la compulsión a la repetición indicando que no habría ninguna novedad al respecto. Pero en 1920, con la introducción de la pulsión de muerte en *Más allá del principio del placer*, él mismo redefinirá el concepto. Esta vez, la pulsión ligada a la repetición apunta a restaurar un estado anterior que muestra su carácter demoníaco que a Kierkegaard se le escapa.

La angustia, la repetición o la existencia misma, como la plantea Kierkegaard, fueron fundamentales para Lacan en el desarrollo de su teoría. Su fe, ese retiro al interior como plantea Adorno, nos introduce en la noción de deseo desde la perspectiva psicoanalítica. En el *Seminario 11*: "*Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*", Lacan va a presentar a la repetición como "encuentro fallido", diferenciándola del "eterno retorno de lo reprimido". Hay una diferencia entre lo encontrado y lo esperado. Allí hará su entrada la repetición, en tanto *automaton* y *tyché*, por la introducción del objeto ***a***, objeto causa. Automatismo de la cadena significante: S1,S1,S1... y *tyché* como encuentro fallido con lo real. La repetición crea al objeto, por lo que en este punto habría una similitud con la repetición desde la perspectiva de Kierkegaard: "Como todo nos lo indica en los hechos, la experiencia, la clínica, la repetición se funda en un retorno del goce. Y lo que el propio Freud articula en este sentido es que, en esta misma repetición, se produce algo que es un defecto, un fracaso. En su momento apunté aquí el parentesco que eso tiene con los enunciados de Kierkegaard (…). Freud, insiste, que en la repetición hay una mengua de goce"[15]. Repetición, entonces, que representa pérdida de goce.

En Kierkegaard, su *tyché* -definida más bien como el instante de un encuentro- fue lo que quiso conservar en su memoria dándose cuenta de la imposibilidad de recuperar el encuentro primero. El sacrificio de perder a su amada y esta constante sacrificial en otras obras del filósofo, definen qué es ser cristiano. La repetición se articula al sacrificio y a un Otro que pide ese sacrificio. Sin embargo, la repetición en Lacan se separa de este sentido religioso confrontando al sujeto con la inconsistencia del Otro, con una falta, que es una pérdida encarnada por el objeto ***a***, que dará lugar al deseo. Algo se pierde en la repetición y por eso aparece como falta. Plus de goce que se pierde, no hay Otro que demande sacrificio.

3. Falta y vacío

En el *Seminario 17*, Lacan afirma: "Lo imposible es lo real"[16]. Con antelación, en el *Seminario 10*, ya había manifestado que no hay falta en lo real, lo que no significa que lo real esté siempre lleno. "A lo real no le falta nada", dice. No hay falta ni ausencia en lo real. La falta es introducida, entonces, en la intersección de lo real con lo simbólico. Es lo simbólico el que introduce la falta. La falta surge por la simbolización de lo real. Antes de introducir lo simbólico no hay falta, y por eso sabemos que lo real no tiene falta. Lo real está emparentado con la falta porque en el proceso de simbolización el significante produce el significado, creando la ilusión imaginaria de alcanzar lo real perdido. En un análisis, el sujeto evidencia el carácter ilusorio de la fijación del sentido. Será el encuentro con lo real el que revele la falta de nuestra construcción simbólico imaginaria.

En la teoría de la relación con el objeto, lo que se repite no es el objeto, sino lo que este oculta. Además, está presente la inadecuación entre lo buscado y lo encontrado. Lo encontrado no se adecua al objeto del deseo. El objeto ***a*** va al lugar donde no hay representación del ser. No hay ser porque hay significante. Es decir, en el lugar del ser hay el objeto por el vacío que cava el significante. No hay ser: hay sujeto identificado al significante. Lo encontrado, por tanto, constituye un límite a lo simbólico y a la representatividad en el plano imaginario. No hay acceso directo al objeto y esto indica el agujero en el saber, así como tampoco hay significante que represente al sujeto. En lugar del vacío, con los diferentes estatutos que cobra el objeto ***a***, el ser hablante trata de recuperar el ser que no tiene por ser hablante.

Pero aborrecemos el vacío -*horror vacui*- . En Aristóteles, por ejemplo, no hay lugares vacíos; señala que la naturaleza tiene horror al vacío. Pero el horror al vació no es más que un horror imaginario; no es la naturaleza, sino el pensamiento el que tiene horror al vacío. Es la falta la que introduce la idea de completud. Completud deseada porque está postulada como perdida. En los hechos es imposible recapturar esa completud, porque nunca fue parte de nosotros. "Encuentro fallido" dice Lacan, invento de la repetición por Kierkegaard.

La angustia, pues, pone de relieve el vacío de significante, de deseo. Lo imposible es ese vacío que el objeto circunscribe. La angustia se ubica, entonces, en lo que resta del significante. No es el vacío puesto que la angustia no es sin objeto. Lo que resta del significante es un objeto y la angustia se presenta ante la aparición de un objeto donde no debería haber nada. Cuando Lacan define a lo real como lo imposible, destaca la diferencia del concepto de angustia de Kierkegaard en una posición opuesta a su definición de real. En el *Seminario 10: "La angustia"*, considera: "El vacío es algo que ya no nos interesa en absoluto desde el punto de vista teórico. Eso ya casi no tiene sentido para nosotros. Nosotros sabemos que en el vacío pueden producirse huecos, llenos, paquetes, ondas y todo lo que ustedes quieran. Pero para Pascal que la naturaleza tenga o no horror al vacío era capital, porque esto significaba el horror de todos los sabios de su tiempo ante el deseo. Hasta entonces, si no la naturaleza, al menos todo el pensamiento había tenido horror de que pudiera haber, en algún lugar, vacío."[17]. El taponamiento del vacío se liga al retorno de la pulsión de muerte.

Entre Pascal y Kierkegaard, llamados filósofos del descentramiento, hay en común su desconfianza en el poder de la razón para pensar lo impensable, de ahí que uno hable de apuesta y el otro de decisión[18]. Y, sin embargo, una y la otra no son lo mismo. La apuesta mantiene un dualismo, pero la decisión, en Kierkegaard, es mucho más trágica, pues se obstina en un imposible pensar lo imposible, por ello postula que el pensar -antes de pensar el objeto- es ya creencia en sí, es decir, decisión. Pascal, por su parte, menciona las razones de la razón y las razones del corazón, pero no menciona el corazón de la razón, la creencia del pensamiento. Kierkegaard lo resuelve por medio de la decisión. De ahí que, por lo demás, el dios de Pascal no es el dios de Kierkegaard. En el caso de Pascal podríamos llegar a hablar de un peculiar proto-existencialismo, aunque no sin ciertas "reservas", puesto que la imposibilidad inscrita en la paradoja (como Kierkegaard llama a la contradicción) es rechazada[19]. Ambos filósofos conciben la miseria humana como imposibilidad absoluta para lograr la plenitud a la que se aspira. Saben que el hombre es un ser escindido, aspiran a lo infinito y encuentran finitud. Es decir, no ignoraron el vacío. En ese sentido, podemos decir que la angustia tal y como la define Kierkegaard es una manera de obturar la falta, el deseo, en su entrega a Dios.

Según consideración de Lacan, lo real es lo que no marcha en lo absoluto. Y cuando la angustia se presenta, es un buen momento para que el sujeto se pregunte sobre lo que en él no marcha. Es momento de articular angustia y repetición; lo simbólico que no reabsorbe a lo real, y saber que siempre hay un resto, un imposible de ser absorbido del que supieron tomar nota tanto Kierkegaard como Pascal.

4. La angustia.

Si bien no pretendemos trazar el avance y modificaciones del concepto de angustia a medida que Lacan avanzaba en sus teorizaciones, cabe destacar que en el año 53 (*Seminario 1*) comienza a articular la angustia con su concepto de lo real. En el año 60-61 (*Seminario 8*) señala la relación de la angustia con el deseo. En el 62-63 (*Seminario 10*) entra en circulación la definición "la angustia es un afecto", que continuará desplegando en el *Seminario 11*.

Cuando Lacan destaca que la angustia no es sin objeto, se refiere a un objeto diferente a todos los otros y que no puede simbolizarse como los otros. Es el objeto ***a***, objeto causa de deseo. La angustia surge cuando aparece un objeto en lugar de la falta. Ahora bien, si en el *Seminario 10*sitúa a la angustia como límite, en el *Seminario 9: "La identificación"*, destaca: "...en el caso subrayado por Kierkegaard es algo absolutamente particular y como tal oscurece lejos de aclarar el verdadero sentido de que la angustia es el deseo del Otro con O mayúscula"[20].

El individuo presentado por Kierkegaard, como anunciamos anteriormente, pone en cuestión todo intento de reabsorber lo individual en lo universal. Lo fundamental para el filósofo es la existencia; no la realidad o la necesidad, sino la posibilidad. "La posibilidad es, por ende, la más pesada de todas las categorías"[21]. La existencia es posibilidad, y la angustia es la posibilidad de la libertad. El hombre es aquello que escoge ser; la existencia obliga a escoger y eso genera angustia. La posibilidad es la más importante de todas las categorías porque ella educa y destruye las falacias. La angustia es el sentimiento de lo posible. La angustia, para Kierkegaard, apunta a lo indefinido y a lo desconocido. Pero lo importante es que la angustia forma y destruye las finitudes y las ilusiones. De ahí que "el problema es -dice Lacan- explicar a qué título podemos hablar de angustia cuando subsumimos bajo la misma rúbrica experiencias tan diversas como –la angustia en la que podemos introducirnos a consecuencia de cierta meditación guiado por Kierkegaard…"[22].

Para nuestro filósofo, el auxilio proviene de Dios. Si la angustia forma parte de la relación del hombre con el mundo, la desesperación proviene de la relación del hombre consigo mismo. El desesperado es aquel que niega a Dios. En este punto es evidente que si el origen de la desesperación proviene de no querer ponerse en manos de Dios, la auténtica existencia es la que se entrega a Dios y deja de creer en sí misma. Se caracteriza por la elección y pone la vida de la fe como la forma auténtica de la existencia. La angustia, en ese sentido, es el modo de ser de la existencia y es al mismo tiempo la posibilidad de la libertad. La relación del individuo con Dios es el tema de su filosofía. La filosofía ignora lo peculiar o lo propio del síntoma y del goce. Para nuestro filósofo, el hecho de ser cristiano constituye el hecho central de la existencia. En el *Evangelio de Mateo* (Mt. 26:36-38) encontramos el relato de la angustia de Cristo: "Cuando Jesús llegó con sus discípulos a una propiedad llamada Getsemaní, les dijo: "Quédense aquí, mientras yo voy a orar". Y llevando con él a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo, comenzó a entristecerse y a angustiarse. Y adelantándose un poco, cayó con el rostro en tierra, orando así: "Padre mío, si es posible, que pase lejos de mí este cáliz, pero no se haga mi voluntad sino la tuya". La voluntad de Dios es lo que le da consistencia al Otro, donde el sujeto se coloca como objeto. En la concepción de Kierkegaard, el deseo no logra atraer a su objeto porque es incapaz de convertir el objeto de deseo en objeto propio. Es decir, no encontramos en Kierkegaard ninguna relación al objeto. El deseo del sujeto, para Kierkegaard, es más bien un "deseo presentido". La angustia, para nuestro filósofo, como camino a la libertad es inevitable y se supera por el salto al entregarse en manos de Dios. Es la paradoja de vivir entre la finitud y la infinitud, lo externo y lo interno. La angustia abre la posibilidad de que el ser se salve o se condene. O, más bien, preguntamos nosotros, ¿de qué se salve y se condene?

Para Kierkegaard, la angustia es una experiencia fundamental del ser humano. Hay angustia cuando se produce un encuentro con el límite del concepto. Es la posición que toma Lacan respecto de Kierkegaard: la angustia que marca el límite del concepto. La experiencia singular que marca el límite de toda universalidad, también la de la universalidad del significante. Ahora bien, para Lacan, «la angustia no es sin objeto» y es, a la vez, un real por excelencia. Como desarrolla Miller en *La angustia lacaniana*, la angustia "es una vía de acceso al objeto ***a***"[23]. Se la concibe como la vía de acceso a lo que no es significante. Señala Miller que en *El Seminario 10: " La Angustia"*, Lacan elabora un objeto cuya esencia, naturaleza y estructura no solo se distingue de la del significante, sino que se construye de tal forma que es irreductible a ella. "La función esencial de la angustia no es relación con el decir, sino su relación con lo real"[24]. La angustia designa lo real y el goce. Lo inabarcable en la función del lenguaje. Goce que no se deja atrapar por el significante, por eso no es sin objeto.

5. Deseo, goce femenino y angustia

De Søren Kierkegaard, Lacan manifestó que era «el más agudo de los interrogadores del alma antes de Freud»[25]. En el *Seminario 21*: "*Los desengañados se engañan o los nombres del padre*", Lacan recomienda: "... lean *Vida y Reino del Amor* en Kierkegaard (...) no hay lógica más implacable, nunca se articuló nada mejor sobre el amor, sobre el amor divino, se entiende ... el amor divino ha expulsado lo que acabo de definir como deseo"[26]. Pero, ¿qué expone Lacan cuando afirma que el amor divino expulsó el deseo?

La salida de la angustia que Kierkegaard promulga como salto hacia la dimensión religiosa, indica que el salto no es sin el Otro. La dimensión religiosa se sostiene porque el individuo se ofrece como objeto para el Otro en la entrega al padre religiosamente. La solución para la angustia es el fantasma. Objeto que uno supone ser en el deseo del Otro; fantasmáticamente ha sido la forma de darle consistencia al Otro. De este modo, la existencia -soy, tengo existencia- se produce porque se acepta ser hijo del Padre. En ese sentido, el salto es una creencia y la libertad de elegir es un ofrecerse al Padre para obtener la libertad: deja a su amada Regina Olsen eligiendo libremente para dedicarse al Padre. El pecado de Kierkegaard es el Padre, haber expulsado el deseo. Todo parece indicar que la elección que el danés propone es una elección forzada. El saber está puesto en Dios. El salto es hacia el Padre, es decir, una salida religiosa. Lo que se pone en escena es el amor al Padre. Dice Lacan: «Dios no tiene alma. Esto es muy evidente, a ningún teólogo se le ha ocurrido todavía atribuírsela. Sin embargo, el cambio radical de la perspectiva de la relación con Dios empezó con un drama, una pasión, en la que alguien se hizo alma de Dios. El lugar del alma debe situarse en el nivel del ***a*** de residuo, de objeto caído. No hay concepción viviente del alma -con todo el cortejo dramático en que esta noción aparece y funciona en nuestra era y cultura- que no esté acompañada, de la forma más esencial, de la imagen de la caída. Todo lo que articula Kierkegaard no hace más que remitirse a estos grandes puntos ..."[27].

Las fórmulas de la sexuación que Lacan presenta en el *Seminario 20: "Aun"* nos indican que lo universal es virtual y que las formas de existencia universal, hombre o mujer, se sostienen en el particular negativo. En su última enseñanza, en el *Seminario 22* del año 74 volverá a destacar que la angustia es un afecto, y añadirá retomando el caso Juanito, que la angustia proviene del interior del cuerpo cuando es abrumado por el goce fálico. Goce fálico, a diferencia del goce femenino. En oposición a nuestro filósofo, Lacan sitúa a la mujer como causa, indicando que un hombre tiene a la mujer como causa de su deseo. Es parte de lo que despliega en el *Seminario 22*, cuando se refiere a "a la mujer como objeto ***a***minúscula que causa su deseo". Y en ese mismo seminario, manifiesta que si tuviera que localizar en alguna parte la idea de libertad, sería en una mujer. Evidentemente, no en Dios. Kierkegaard, sin embargo, como acabamos de ver, renuncia a su amada, a una mujer. En el *Seminario 20: "Aun"*, Lacan señala: "… no por azar descubrió Kierkegaard la existencia de una nimia aventura de seductor. Pensaba tener acceso a ella castrándose, renunciando al amor. Pero quizá, después de todo ¿y por qué no? También Regina existía. Y tal vez por intermedio suyo Kierkegaard tuvo acceso a esta dimensión: el deseo de un bien en segundo grado, un bien cuya causa no es un objeto ***a***"[28].

La diferencia entre Lacan y Kierkegaard es que para el psicoanalista el ser último del sujeto es el ser pulsional, el ser de goce del sujeto. La satisfacción, la verdadera, la pulsional, no se encuentra ni en lo imaginario, ni en lo simbólico, puesto que está fuera de lo simbolizado y es del orden de lo real. Es el goce en la medida que no se deja capturar por el significante, el goce irreductible al principio del placer. Hay un resto que persiste. Y es este resto lo que el psicoanálisis de Lacan recoge, es lo imposible de ser metabolizado, que no es Dios, sino que es lo real pulsional, la pulsión de muerte atrás del espejo. Si para Lacan la recuperación del objeto es imposible, para Kierkegaard -por la fe- se recupera lo perdido. Para el filósofo, la solución quedará del lado de la dimensión religiosa.

"En el nivel del goce ella está más sujeta a la angustia" dice Lacan y se pregunta de manera repetida por las palabras de Kierkegaard, quien sostiene que la angustia afecta más fácilmente a la mujer. Lacan coincide con nuestro teólogo, a la mujer hace que le afecte más directamente el deseo del Otro. Lacan sitúa del lado femenino la angustia ante el deseo del Otro, en la medida que ella no sabe lo que este cubre y está solamente ante un Otro en falta. "La angustia existe también en la mujer. Kierkegaard, que debía tener algo de la naturaleza de Tiresias probablemente más que yo, porque yo quiero conservar mis ojos, dicen incluso que la mujer está más abierta a la angustia que el hombre. ¿Hay que creerlo?"[29]. Por tanto, una mujer como causa, y no el Padre, nos colocan del lado de la mujer en las fórmulas de la sexuación, que nos conducen a la posición femenina, al límite de las palabras, a lo infinito del goce.

Además, la concepción del salto en Kierkegaard se sostiene en Otro, en el Padre; mientras que Lacan emplea el término acto. La diferencia está en que el acto es sin Otro y sin sujeto. De un lado el acto y de otro la repetición cuyo valor se encuentra en el goce. Si el síntoma está del lado de lo que se repite, el acto solo se hace una vez. El acto deja de ser acto cuando se repite. Con la repetición se desvanece el carácter del acto. Lacan, En el *Seminario 15: "El acto psicoanalítico"*, se refiere al acto. Se parte de la alienación originaria "o-o", que desemboca en el "no pienso" para que pueda ser elegida (clase del 17 de enero). En la clase 10 dirá que el salto es el pase. Sin embargo, en contraste, como no hay Otro, Kierkegaard se inventa una figura teísta. Se lo inventa porque se alejó de la erudición de las escrituras para avocarse a la fe. Lacan dirá entonces: "… si la existencia, tal como un Kierkegaard nos lo adelanta, es esencialmente patética, de ello no resulta menos que la noción de una falla, que la noción de un agujero aún en algo tan extenuado que la existencia conserva su sentido, que si les he dicho ante todo que hay en lo Simbólico un reprimido, hay también en lo Real algo que hace agujero, hay también en lo Imaginario…"[30]. Existencia patética en virtud de escoger esto y rechazar aquello. Kierkegaard verifica la imposible repetición del placer. Encuentra el goce de la repetición. Kierkegaard quiere que los hombres vean las alternativas a las que están enfrentados. Un llamado a elegir. Mientras hay sujeto supuesto saber hay repetición, una cierta degradación de la verdad. El saber está puesto en Dios. Así como renuncia a una mujer, renuncia a saber que hay un saber que falta en lo real.

Partimos, al comienzo del trabajo, de la crítica de Adorno a Kierkegaard, a propósito del problema de la relación entre particularidad y universalidad, por cuanto Kierkegaard se refugia en la interioridad. El llamado mundo capitalista se hacía presente, pero Kierkegaard se protegió de lo que ese nuevo mundo introducía refugiándose en su mundo interior, escapando a la negatividad que recorría el mundo. Como señala Zamora, siguiendo a Adorno, ocurre que refugiándose en su interior, Kierkegaard pretende redimir a las cosas de su alienación. Pero termina alienándose él mismo, situándose como objeto del deseo del Otro allí donde el deseo no tiene lugar. Se trata del goce, pero donde hay goce no hay ni sujeto ni deseo. Para Kierkegaard, quien esperó lo imposible es el más grande de todos. De lo imposible a lo posible, una vía...para que nuestra existencia sea menos patética.

Notas

- LACAN, J.: *El Seminario , Libro1: " Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis"* , Paidós, Buenos Aires, 1993,p.42
- KIERKEGAARD, S.: *The Journals,* Penguin, London,1996.
- LLEVADOT, L.: "Creer lo imposible: Kierkegaard y Derrida", en: http://www.sorenkierkegaard.com.ar/index2.php?clave=trabajo&idtrabajo=57&clavebot=jornadask, consulta realizada el 27-09-2012.
- VALLADOLID BUENO, T.: Texto manuscrito (2012). En este sentido, ver: Gonzalo MONTENEGRO VARGAS, "La paradoja absoluta en Sören Kierkegaard", Enrique SAEZ, *Seis Migajas Kierkegaardianas*, Publicación Especial nº 96, Serie Curos y Seminarios, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, pp. 61-70.
- Cfr. ADORNO, Th.: *Kierkegaard. La construcción de lo estético,* Akal, Madrid, 2006.
- Cfr. ZAMORA, J. A. en "El joven Th. W. Adorno y la crítica inmanente del idealismo: Kierkegaard, Husserl, Wagner" en *Azafea,* Revista de Filosofía, Ediciones universidad de Salamanca, Salamanca, n°11, 2009, pp.45-72.
- ADORNO, Th.: op. cit., p. 53.
- ZAMORA, J. A.: op. cit., p. 50.
- Me remito a la lógica aristotélica del "para todos". No hay remisión a lo singular tal como lo concibe el psicoanálisis.
- LACAN, J.: *El Seminario, Libro 10: "La Angustia",* Paidós, Buenos Aires, 2006, p.34.
- *Ibidem,* p. 15.
- KIERKEGAARD, S.: *La repetición,* Jve Psiqué, Buenos Aires, 1997, p.31.
- SOLER, C.: *La repeticion en la experiencia analítica*, trad. cast. Horacio Pons, Manantial, Buenos Aires, 2004, capítulo 8, pp. 113-124. Existe versión digital en: http://books.google.es/books?id=qlBg7vB-kfEC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
- LACAN, J.: "El seminario de la carta robada" en *Escritos 1.* Siglo XXI, México, 1984, p. 39-40.
- LACAN, J.: *El Seminario, Libro 17: "El revés del psicoanálisis",* Paidós, Buenos Aires,1992, p. 48-49.
- LACAN, J.: *El Seminario, Libro 17,* op. cit., p.178
- LACAN, J.: *El Seminario, Libro 10,* op. cit., p. 80.
- El espíritu de geometría en Pascal en oposición al espíritu de sutileza señala que la matemática no alcanza.
- VALLADOLID BUENO, T.: loc. cit.
- LACAN, J.: *El Seminario 9, La identificación.* Inédito, p.221.
- KIERKEGAARD, S.: *El concepto de la angustia,* Espasa Calpe, Madrid,1982, p.182.
- LACAN, J.: *El Seminario 10, La angustia,* op.cit.,p. 32
- MILLER, J.-A.: *La angustia lacaniana,* Buenos Aires, Paidós, 2007, p. 21.
- Ibid., p. 74.
- LACAN, J.: *El Seminario, Libro 1:" Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisi",* Paidós, Buenos Aires,1993, p. 69
- LACAN, J.: *El Seminario, Libro 21: " Los desengañados se engañan o los nombres del padre",* p. 54, inédito,
- LACAN, J.: *El Seminario, Libro 10: " La angustia",* op. cit., p. 178.
- LACAN, J.: *El Seminario, Libro 20: "Aún",* Buenos Aires, Paidós, 1981, p.93.
- LACAN, J.: *El Seminario, Libro* 10, op.cit. p.207.
- LACAN, J.: *El Seminario, Libro 22, "R.S.I",* clase 3 de enero de 1975, inédito,.

Virtualia
Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

ESTUDIOS

Silencios

Irene Kuperwajs

¿Podemos decir que un psicoanálisis es una praxis habitada también por el silencio? Esta es la pregunta que intentaré responder.

En el silencio hay ausencia de palabras, pero a la vez hay presencia. Hay distintos silencios. En el diccionario encontramos al silencio emparentado con el mutismo, con la insonoridad, con la quietud, con la discreción, con el callarse, con la boca cerrada…Hay silencios que hablan así como hay palabras que no dicen nada. Hay silencios que demandan. Hay silencios que matan, otros que provocan. Hay silencios ligados a la impotencia, a la cobardía, a la prudencia. Hay silencios represivos. Hay silencios que liberan. Hay silencios que angustian.

Podemos decir que el silencio atraviesa al psicoanálisis desde sus orígenes y siempre está presente de alguna manera en una sesión. Lacan se refiere a que «el discurso es sin palabras», subrayando que cuando hablamos gozamos, no destaca el querer decir de la comunicación. En esta perspectiva, la «apalabra» fue definida por Miller como un monólogo dominado por la pulsión en el que se trata de un goce autista y el silencio, como «*lo que está en el cruce de caminos del analista y de lo que llamamos las pulsiones"[1]* Hay entonces el silencio del analista y hay el silencio de las pulsiones. Pero veremos que no son el mismo silencio.

Freud menciona al silencio en el encuentro con una de sus primeras pacientes, cuando él le interpreta sin cesar lo que le pasa, ella le pide que se calle. Entiende que se trata de escuchar.

También señala que cuando las asociaciones libres del paciente se detienen, estos silencios están ligados a la transferencia con el analista. A la vez relaciona en ocasiones al mutismo con la pulsión de muerte. Y recordemos cuando nos cuenta que «calla», a punto de evocar la sexualidad de los turcos y después «queda sin palabras» en el momento de nombrar al autor de los frescos de Orvieto. Hablamos ya con Freud de las diferencias entre «callar» y el «quedarse sin palabras». El callar tapona, vela. Pero el silencio puede también develar el agujero de la sexualidad.

Un pos- freudiano destacado por Lacan: R.Fliess

R. Fliess, hijo del famoso Fliess con quien Freud mantuvo correspondencia, escribió un artículo llamado "Silencio y verbalización. Un suplemento a la teoría de la regla analítica" en 1949. Este fue citado por Lacan en *1953 [2]*, para referirse a las palabras y al lenguaje en relación al cuerpo. Fliess estudia en el análisis la conexión entre palabra y goce a través de los silencios. Distingue tres tipos de silencios que observa clínicamente y dice que son interrupciones de un lenguaje semejantes a las pausas o silencios de una partitura musical. Hay el pequeño silencio normal, "uretral", en el que el paciente parece haber olvidado la regla analítica e interrumpe la fluidez de las palabras. El "silencio anal" alude" alude a los pacientes que se callan, retienen palabras, están sujetos a una inhibición. El sujeto no consigue retomar las asociaciones. Pero el peor, según él, es el "silencio oral" que parece interminable. Es un mutismo que da cuenta de una impotencia para hablar. Lacan menciona a Fliess precisamente por esta relación de la pulsión a la palabra que puede tomar valor de goce según los diferentes estados libidinales mencionados por Freud, y señala que cuando el valor del goce infiltra la palabra, y esto se repara mejor en el silencio, la pulsión la calla. En el silencio hay la inhibición de la satisfacción que experimenta el sujeto en la producción del flujo de palabras.

Tacere y Silere

Lacan distingue en *"La lógica del fantasma"[3] tacere* y *silere*. Dice que "*Taceo* no es *Sileo*" y que la frontera entre ambos es oscura pero se apoya en la definición del sujeto en la relación con el lenguaje. *Taceo* significa callarse, acallar en sí algo existente, una palabra no dicha. El callar no es igual que el silencio. Cuando la demanda calla la pulsión comienza, el acto de callarse no libera al sujeto del lenguaje, el silencio no está por fuera del lenguaje, no es anterior

al grito. Ahora bien, el silencio de callarse puede ser el de una decisión de no hablar o efecto de la represión o de la inhibición. Mientras que *sileo* está en relación a algo nunca advenido, al vacío que nos constituye, al silencio estructural de las pulsiones. Podemos pensar que en el *tacere* del comienzo puede haber la búsqueda de sentido y de un ideal totalizante. Pero al final de un análisis, como queda demostrado en muchos testimonios de AE, el silencio ya no está ligado a una posible simbolización, sino que es el silencio del propio vacío.

Silencio que habita el lenguaje y en el que se marca la estructura misma, en tanto muestra lo imposible de decir.

El silencio del analista

Mencionaba al inicio cómo el silencio está en el cruce de caminos del analista y la pulsión. Podemos decir que el analista es quien se queda en silencio, calla para que el analizante hable. De esto se quejan los pacientes, de que el analista no habla. Lacan decía que *"el analista a menudo cree que la piedra filosofal de su oficio consiste en callarse"[4]* pero también que el analista es libre para hablar sin reglas y que el límite a la palabra es de otro orden *[5]*.Hay cierta ética del silencio que se articula a una ética del bien decir. De alguna manera se trata de poner un límite al monólogo autista del goce. El analista también habla a partir del silencio y podemos agregar que de alguna manera el secreto, la virtud de la interpretación, es resguardar aquello que no se puede decir. El silencio es en el discurso analítico el lugar desde donde se denota lo imposible, es la condición de la interpretación. Y si bien el inconciente interpreta mejor que el analista no se trata de que el analista se calle y no intervenga, sino de hacerlo de modo diferente que el inconciente. Recuerdo una niña que atendí que, ante la muerte del padre entró en mutismos y se chupaba el pulgar en sesión. La manera de sacarla de su silencio fue hablándole en voz muy baja. Se trataba de ir ganándole a este silencio, tocar con la presencia, con la interpretación, no mediante un activismo, ese silencio de las pulsiones. El silencio del analista convoca el decir analizante, convoca al objeto ***a***. Esta es la función crucial del silencio en la experiencia analítica.

En las conferencias que Lacan dicta en Bruselas en 1960, el silencio aparece en relación a su práctica y a la ética: "… *pronto habrá pasado la mitad de su existencia escuchando vidas que se confiesan. Y él escucha. Yo escucho y no soy quien para juzgar la virtud de esas vidas, que desde hace cuatro septenios escucho confesarse ante mí. Una de las finalidades del silencio, que constituye la regla de mi escucha, es precisamente el de callar el amor. No traicionaré, pues, sus secretos triviales y sin igual... Pero hay algo que me gustaría testimoniar. En este lugar que ocupo y donde deseo que termine de consumirse mi vida, eso seguirá palpitando después de mí, creo, como un desecho en el lugar que habré ocupado. Se trata de una interrogación inocente, si puede decirse así, o incluso de un escándalo que se formula aproximadamente como sigue.."[6].*

Lacan destaca tres valores del silencio como regla de la escucha analítica. Primero, para el analista se trata de escuchar y de este modo se calla el amor. Es por su silencio que se le supone al analista su saber y el amor surge como efecto de la escucha. El segundo es "no soy quien para juzgar la virtud de esas vidas", suspensión de todo juicio moral del analista que no es un ejemplo ni un modelo a identificarse. Por último, no traicionar los secretos es un deber del analista.

Podemos pensar que cuando hay silencio, lo imposible de decir se satisface sustitutivamente con el objeto del fantasma. Pero constatamos que *"lo imposible de decir no lleva al analizante al silencio sino a un cambio de discurso.Lleva a dejar la asociación libre pero para retomar la palabra en la interpretación, desde el lugar del analista, en el pase, como enseñante"[7].*

Entonces, sabemos de la relación entre el silencio y el goce. El goce no habla.

Pero un análisis puede ser la vía para enlazar ese silencio a veces sintomático, al Otro. Será en la perspectiva del síntoma despejado del fantasma, y cuando el Otro comienza a ser destituido, que ese silencio se desnuda y el sujeto

puede oírlo y bien-decirlo, ya sin tanto horror. Se trata al final, de soportar el silencio del vacío que nos constituye, el silencio de la estructura.

Notas

1. MILLER, J.-A.: *Silet,* curso 1994, inédito
2. LACAN, J: "Función y Campo de la palabra y el lenguaje», *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 1984.
3. LACAN, J:*El Seminario 14 "La lógica del fantasma",* clase 12 de abril de 1967, inédito
4. LACAN, J: *Conferencias en Estados Unidos,* inédito.
5. LACAN, J:»La dirección de la Cura», *Escritos 2,* Siglo XXI, México, 1975.
6. LACAN, J:"Discurso a los Católicos", en *El triunfo de la religión,* Paidós, 2005, p.18 (Debo este encuentro con el texto de Lacan a BROUSSE, M. H.: *Seminario "Cómo opera el psicoanálisis",* NEL, Guayaquil, 2000).
7. BRODSKY, G.:"Contra el silencio", en *El Caldero de la Escuela N°51,* Escuela de la Orientación lacanina, Buenos Aires, mayo de 1997.

Virtualia
Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

JORNADA "EL SUFRIMIENTO BAJO CONTROL"-CIEC- EOL Córdoba

El reverso del psicoanálisis hoy

Gabriela Dargenton

Quisimos convocar estas jornadas las dos Fundaciones del Campo Freudiano en Córdoba, la EOL y el CIEC, diagramando un itinerario de trabajo, de encuentros, que intentarán compartir con ustedes; intercambiar ideas respecto de un problema que valoramos de suma importancia y que distinguiré en 4 puntos:

El lugar que tiene el sufrimiento humano en la civilización actual.

El modo de saber cómo éste se origina.

De qué está hecho este padecimiento de niños, adolescentes y adultos.

Cómo desplegar acciones, tanto clínicas como de transmisión a los distintos agentes concernidos en el desarrollo de las personas.

Es por eso que pensamos que estas jornadas puedan ser un aporte posible, a partir del psicoanálisis de Orientación Lacaniana, al esclarecimiento de la angustia actual. Pensamos que no es patrimonio de los psicoanalistas, exclusivamente, el destino que tienen los distintos síntomas. Por eso, es enriquecedor el intercambio que podamos tener y al que podamos hacer nuestro aporte -que cuenta con más de un siglo de sostenida experiencia desde Sigmund Freud- con otros campos como la educación, los médicos, la política, etc.

La acción lacaniana, atraviesa hoy los muros del consultorio privado del psicoanalista, y mide su efecto también fuera de él.

Asimismo, nuestras convicciones, nuestros principios, las pruebas interiores y exteriores a las que somos convocados adentro y afuera de nuestro campo, nos dan la palabra y nos autorizan a esclarecer y dilucidar con el otro, de qué se trata este jeroglífico de la historia. Tomar la palabra, descifrar con otros, no es sólo un derecho, es una obligación ética, un compromiso con la vida. Con la nuestra, en la medida que somos responsables y agentes del discurso al que servimos; y con la de los Otros, que nos fían algo de su destino cada vez que nos piden aliviar su sufrimiento.

Es por eso que estas jornadas serán una "agenda"- tal como Adriana Laión acertadamente lo interpretó- que participa de un movimiento decidido internacional, del que somos parte.

Queremos así poner en valor que el nuestro no es un problema "local" o "un problema para el psicoanálisis" exclusivamente. Es un problema social, económico y político.

La época actual presenta una compleja relación entre la instantaneidad de la imagen, su pregnancia, su efecto fascinante y el vacío de la presencia que deja. También la celeridad con la que los cuerpos habitan el tiempo, requiere respuestas eficaces y directas que no siempre son la buena consecuencia de las premisas de las que partieron.

Es muy difícil para la experiencia subjetiva, conducirse en un mundo donde hay un llamado a más y más... y no se sabe bien qué (puede ser eficacia, trabajo, desempeño, plata, tiempo, talento, calificaciones, quietud, violencia o serenidad -da lo mismo- lo verán en el film), mientras que no hay por ninguna parte los bordes de los ideales del padre que sabían dividir las aguas. Por supuesto que el fin de las ideologías que la caída del Muro de Berlín escribió como ícono de la historia, ya es un pasado indiscutible, y no somos nostálgicos de ningún paraíso perdido. Vivimos en una época que nos mantiene en un filo desafiante, intenso, interesante, entre la fascinación de la libertad y "saberse hacer una conducta" -como decía el Dr. Lacan-. Es una época inquietante, intensa, que no envidia nada a la cruda moral victoriana. Es así que requiere nuestra lupa para mirar mejor y estar advertidos de cuál es nuestra posición.

La infancia bajo control

Verán enseguida un film que hemos decidido pasar, que nace en Europa y que implica las consecuencias infinitas que se abren a partir de uno de sus rasgos prevalentes: la prevención temprana de la enfermedad. El film muestra

excelentemente -si somos atentos- hasta dónde puede llegar algo que se pone al servicio de políticas de Estado higienistas en nombre del-supuesto- Bien Común.

La directora del film -M. Pierre Joury- fue entrevistada por Jacqueline Dhéret y la señora Judith Miller- Presidenta del Campo Freudiano, hija del Dr. Lacan y esposa de Jacques-Alain Miller.

Transcribo a continuación algunos fragmentos de la entrevista publicada en el nº 32 de la revista *Colofón*:

Judith Miller (JM): Hemos visto su documental que nos ha gustado mucho. Yo quisiera saber cómo le surgió la idea y cuáles son las finalidades de este documental.

Marie-Pierre Jaury (MPJ): La idea surgió (...) en el momento que se publicó el informe del *INSERM* sobre los trastornos de conducta en los niños y los adolescentes, que se utilizó políticamente cuando Nicolas Sarkozy era ministro del Interior (...). La primera vez, el diario *Le Monde* había publicado un artículo sobre el informe, sin realizar ninguna crítica ni ninguna reflexión al respecto. (...) Pero muy rápidamente se creó el colectivo *Pas de zéro de conduite* ("No al cero en conducta") y fueron ellos quienes señalaron el problema subyacente: la manera en que las políticas de prevención de la delincuencia utilizan... Después de hacer una lectura seria del informe del *INSERM* me hice una pregunta: ¿A partir de qué momento se puede establecer que alguien es normal o no lo es? (...)

La pregunta por la normalidad se hizo presente para mí cuando me pregunté por qué cosas perfectamente aceptadas y normales del desarrollo de un niño actualmente se consideran trastornos.

JD: ¿Cómo organizó la investigación? Usted logró entrevistar en diferentes países a especialistas conocidos, todos ellos bien conocedores del tema.

MPJ: A decir verdad, fue bastante simple, «los trastornos de conducta» se han vuelto algo banal (...). Por ejemplo, en internet, basta con decir «trastornos de conducta» o «informe de trastornos de conducta en Bélgica».

Jacqueline Dhéret (JD): Usted se volvió sensible al tema a través de personas cercanas que tienen una relación con el psicoanálisis y que le hablaron de las incidencias de estas investigaciones.

MPJ: Sí, porque esto va más allá de sus prácticas, de todo esto se desprende un modelo de sociedad. Se debe entrar en las casillas, (...)

JM: Es el régimen del "todos iguales", de la indiferencia, del anonimato.

(...)

Muy bien hecho, fuerte, el documental que vamos a ver produce esa discordancia de época que señalé al comienzo. La evidencia diáfana se produce para el espectador atento - en lo que queda entre un despliegue espectacular de números, máquinas, cables, animales, protocolos, "expertos", curvas, gráficos, luces y lo que obtienen de ese despliegue: "No se puede probar que"; "es sólo posible o probable"; "los resultados son resultados, pero las relaciones entre una cosa y la otra no"; "el cortisol no se segregó", etc.

El documental transmite muy bien lo que es el reverso del psicoanálisis hoy: la administración de tests y protocolos, pruebas de imagen, pruebas de todo tipo para deducir la probable detección, preventiva, del "germen de la violencia", a partir del control aún antes de nacer que nazca: "bebés de riesgo".

Se ve bien la falta de límite del experimentador cuando se abre un campo que se sostiene de un *a-priori* de pensamiento aproximativo. Son puestas a prueba, hipótesis de muy dudosa verificación donde más bien, se ve cómo son utilizadas por los gobiernos a partir de la cifra: pilas de sobres de piso a techo y conclusiones que se desplazan de la salud a la moral.

Tres son los puntos por donde pasa, en mi opinión, el anzuelo invisible que toma en la vida contemporánea esta perspectiva congelada de la medición sin límites: el discurso del bien; las predicciones y algo que Jacques-Alain Miller aisló hace años como un rasgo de la época -y que aparece hoy allí- el modo de traficar con el deseo, ser traficantes clandestinos de la palabra.

Se ve así en el film cómo los niños, corrigen al experto su decir y éste llena el casillero, o trucar el juego del joven engañándolo que podrá ganar, para ver si se produce el cortisol…

El film que los invitamos ahora a ver, puede quizás ayudar a abrir bien los ojos, a no dejarnos seducir por el amo actual que toma la forma de la ferocidad sin límite de la estandarización evaluadora de la vida de cada persona.

Bibliografía

- LACAN, J.: "El atolondradicho", en *Otros Escritos*, Paidós. Buenos Aires, 2012.
- MILLER, J-A. : *Curso "El lugar y el lazo"*, 200-2001, clase 5, inédito.
- MILLER, J. y DHÉRET, J.: "Entrevista a Marie-Pierre Jaury", en *Revista Colofón* N° 32, Boletín de la FIBOL, Marzo 2012, Barcelona.

Virtualia
Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

JORNADA "EL SUFRIMIENTO BAJO CONTROL"-CIEC- EOL Córdoba

Un gran salto

Jorge Agüero

"Un pequeño salto para un hombre, un gran salto para la humanidad" fueron palabras del primer hombre que pisó el suelo de la luna, o al menos lo que pudimos escuchar en aquel tiempo.

Desde que el hombre frotó dos piedras para obtener el fuego, hasta ese momento histórico en los años 60, la evolución fue lineal, determinada por las coordenadas simbólicas de las normas del agrupamiento social del hombre con sus congéneres, en tanto en la actualidad, esas coordenadas han desaparecido o al menos han cambiado los paradigmas en que se sustentaban.

De ahí en adelante fue la tecnología la que dio un gran salto. La obesidad, es una de las mayores pandemias mundiales que no respeta razas, clases sociales ni límites geográficos, basta decir que el 50% de la población mundial presenta sobrepeso.

Se conoce con el nombre de "nutracéuticos" algunos alimentos o los componentes nutricios de estos, que proveen beneficios para la salud de los seres humanos o para la prevención o tratamiento de los enfermos afectados por determinados padecimientos o malestares. Generalmente son productos elaborados a partir de alimentos para ser comercializados en forma de píldoras o polvos y otras presentaciones, y que no requieren para su comercialización haber demostrado sus bondades ante las correspondientes instancias sanitarias.

Los anteojos con cámaras y con zoom ya están siendo probados, de lo que se deduce que en pocos años esto podrá ser instalado en lugar del cristalino.

El grafeno es un material compuesto por átomos de carbono, densamente empaquetados en una red cristalina con forma de panal de abejas y de un átomo de espesor. Es flexible y 200 veces más resistente que el acero con alta conductividad térmica y eléctrica; es completamente transparente y denso.

Se lo sindica como el iniciador de la segunda revolución tecnológica. A partir del grafeno, se pueden fabricar dispositivos que provean datos 20 veces más rápido, finos como un cabello, flexibles como el platino y duros como el diamante.

Se imaginan su funcionamiento en un reloj despertador, aparatos de música, video, tv, micrófonos, acondicionadores de aire, una pulsera, pantallas, dispositivos en los vehículos, teléfonos plegables…hasta imaginar en un futuro para nada lejano lo siguiente: a- ropa que se reparará sola ante una desgarradura, b- remedios con nano-robots, que al ser liberados en el torrente sanguíneo, se encargarían de tumores y dolencias similares y de su reparación, c- músculos artificiales hechos de grafeno.

En la ciudad de Córdoba asistimos a ciertos hechos muy indicativos de la medicalización y de innovación no debidamente reconocidas: entre los primeros podemos decir que en Japón, por antonomasia el país donde se fabrican los tomógrafos, existe un tomógrafo cada 1.500.000 habitantes; en la ciudad de Córdoba hay 14 tomógrafos para 1.800.000 habitantes.

Se calcula que debe haber un resonador magnético por cada 600.000 habitantes, en Córdoba solo en un centro de diagnóstico hay 5 resonadores, casi 30 en la provincia.

También se cuentan los datos positivos de la intervención de la medicina y la ciencia en la vida cotidiana: como fruto de las políticas de salud llevadas adelante en la década de los 80 en Córdoba, el promedio de altura de los cordobeses aumentó en 5 cm, con las consiguientes consecuencias y efectos.

La conversión histérica y la fibromialgia, con su antecedente: el reuma

Para la década del 40 los psiquiatras franceses proponían la causalidad de las enfermedades mentales basadas en separar una causal biológica de una restitución llamada dinámica.

En ese debate sobre la causalidad psíquica, en la que presenta unidos los dos tiempos de desinvestimiento y reconducción de la libido respecto del mundo, Lacan dio un gran salto, con el que orientó los tratamientos de ahí en delante de forma diferente a las biológicas. Un debate que se actualiza hoy, ya que frente al movimiento en el que se transfunde el imperativo de la satisfacción, a lo necesario de la vida cotidiana, se incorporan mediante diversas formas agentes externos y comercializados, a la vida natural.

En ese debate, toca a los analistas dar un gran salto, un salto cualitativo, para estar a la altura de los modos de presentación de las consultas que nos toca recibir, a partir de aquel movimiento.

Si me permiten quiero comentarles la fantasía que tengo sobre el futuro: la llamada fibromialgia actual, caracterizada por dolores en diferentes tejidos del cuerpo, tiene su antecedente en lo que se diagnosticaba como reuma, en los tiempos en que la medicina reconocía leyes simbólicas, hoy sin embargo imagino para dentro de pocos años, una candidata a legisladora, hablando a sus seguidores enfermos de fibromialgia, arengándolos respecto de un proyecto: "mialgias y mialgios míos, promoveremos el proyecto de ley para ser reconocidos como fibromiálgicos y que el Estado provea los músculos de grafeno para que sirvan de reemplazo a los naturales…».

También imagino que a los pocos meses los músculos de grafeno empezarán con sus dolores. Muchas gracias.

Bibliografía

- LACAN, J.: "Acerca de la causalidad psíquica", *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 1984.
- LACAN, J.: "De nuestros antecedentes", *Escritos 1*, op. cit.
- LACAN, J.: "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", *Escritos 2*, Siglo XXI, México, 1984
- LACAN, J.:»Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956» *Escritos1*, op. cit.

JORNADA "EL SUFRIMIENTO BAJO CONTROL"-CIEC- EOL Córdoba

El bien decir del psicoanálisis frente a la ilusión de la ciencia

Ana Simonetti

Nos convocan hechos preocupantes que en la AMP y el Campo Freudiano se advierten: la transformación y el descuido del sufrimiento humano. Podríamos entender "bajo control", la forma encontrada por el que sufre para controlar su malestar. Y no está mal. Pero no. Nos referimos a políticas decididas que instauran las formas de vigilar, evaluar y controlar la vida de las personas bajo la falacia del cuidado.

Para tratar este tema propongo considerar la convergencia de tres cuestiones: el problema financiero de los Estados por la voracidad de los capitales, el rechazo del sufrimiento humano en tanto subjetividades y la angustia de los expertos ante el desbarajuste en la civilización.

El quiebre financiero como causa de los «programas» sanitarios

Es una causa esencialmente en el sentido que es lo que determina cómo se programa el "derecho" a la salud que los gobiernos deben garantizar.

El problema financiero de los Estados lleva a que la salud, los estamentos sanitarios y sus programas para todos, desechen la idea de causalidad.

En el siglo pasado, los ideales de prevención como solución a las enfermedades llamadas mentales, situaban las causas enlazadas a la orfandad con la falta de cuidados maternales. La figura del padre, cabeza de familia, iba enlazada a una madre guardadora de la familia que cuidaba a los hijos. Lo que llevó a indicaciones sobre cómo prevenir estas posibles falencias.

Por cierto pudimos constatar en el tiempo, el fracaso de estos ideales porque por estructura hay imposibilidad lógica de una prevención universal en el campo humano. La devaluación de estos ideales tuvo consecuencias: 1) sustitución por ideales de normalización sin respeto por la singularidad y 2) el mandato de sustituir las figuras parentales por las jurídicas. Simultáneo a este cambio vemos cómo los Estados buscan regular el gasto con menor inversión en salud, de lo que resultan programas sanitarios que sólo salen al cruce de problemas ya desencadenados, coyunturales o para uso de remanentes (utilizar la misma vacuna antigripal por años consecutivos porque se compraron partidas excesivas).

Constatamos que las figuras paternales tienden a extinguirse y ser sustituidas por los estamentos judiciales que por otra parte dan cuenta de sus limitaciones ante una demanda fuera de su campo.

Otro punto, La Declaración de los Derechos del Hombre, a la que se adosan los del Niño, ha llevado a un deslizamiento reflejado en cierto cambio del estatuto de "derecho": se trata de un pasaje de estar respaldado por él, a la demanda de demostración de su ejercicio, y de allí al mandato de ese ejercicio.

Les propongo captar esta diferencia ya que bajo la nominación de ejercer un derecho: *Ud. tiene derecho a…, el niño tiene derecho a cuidados maternos…*, se impone "demostrar" que se lo ejerce: las instancias escolares, hospitalarias, los servicios sociales en un rol de vigilancia deben constatar que el niño es cuidado por la madre, y ante lo que se valora como fracaso, pasamos a la intervención de la justicia y de las instituciones que "cuidan" de los niños desamparados de sus padres y/o familiares.

Por otro lado, sabemos de los nuevos órdenes en la civilización, que no trataré aquí, y cómo la época nos revela la decadencia de la autoridad, del rol protector de la familia, etc.

Entonces, los psicoanalistas ¿a qué somos convocados por distintas instancias institucionales? ¿Va la ética del psicoanálisis con los fines de este llamado?

El rechazo del sufrimiento

En primer lugar consideremos que la salud, que en una equivalencia figurativa implicaría el *silencio* del cuerpo (1), es decir, que no dé signo evidente o sensible de "*ruido*" (dolor, molestias, modificaciones corporales) que amerita una pregunta que lleve a la consulta. Si trasladamos al campo de lo que sería la salud mental, se trata de "silencio" del sujeto: ni queja, ni protesta, ni sufrimiento. Éste, que María Moliner define como el estado del que sufre física y mentalmente, nos permite adentrarnos también en otro terreno, ya en nuestro campo. Lo que clasifica estos sufrimientos, y que Lacan mismo propuso en 1974 (2), es que "la cura es una demanda que parte de la voz del sufriente, de alguien que sufre de su cuerpo o de su pensamiento".

Entonces, hay un punto de partida que es la voz de quien sufre y que demanda ser curado, el "ruido" al que hacía referencia, por el que alguien se dirige a Otro. Una clínica sencilla que ordena el universo de quienes sufren en dos campos que permiten incluir sus variadísimas formas. Tan opuesta a las listas interminables de trastornos de los manuales de diagnóstico que no parten de ninguna demanda sufriente, sino de protocolos que valoran si eso de lo que cada quien habla entra en él.

Debemos los psicoanalistas convocados, hasta este punto, considerar los ítems siguientes:

1-Derechos Humanos, sí! imperativo de ejercerlos, ya es relativo al sujeto y su decisión responsable.

2-Prevención, imposible prevenir la contingencia que desencadena el síntoma. Requiere "formarse" para responder de la mejor manera a la demanda de la voz del sufriente.

3-En esta formación, donde sostenemos la singularidad de cada ser humano y por lo tanto de sus síntomas, no caemos en el "idealismo de ninguna clasificación" (3). Debemos más bien radicalizar nuestras clasificaciones haciéndolas operativas, en primer lugar, para dilucidar los casos y avanzar, y en segundo lugar, para afianzar una posición que demuestre una lógica que revele la eficacia de la práctica analítica.

4-El acto analítico, la formación que requiere debe sustentarse en una diferencia esencial: la práctica del psicoanalista que es esencialmente -aunque no toda- invitación a hablar y captar de qué se trata esa demanda de la voz del sufriente para de ese modo operar, nos ubica en lo que llamamos *bien decir,* que no es decir el bien, el supremo bien, el bien de la caridad, no. Esta distinción esencial para los practicantes requiere estar atentos, la formación debe proporcionar este sustento que se anuda a *saber hacer.*

Aclaro esto porque la potencia que puede ejercer el uso de la palabra, implica que sea, que apunte al hueso del sujeto como goce que refleja su sufrimiento, para liberarlo de la angustia que produce el cientificismo y sus consecuencias.

El atractivo que despiertan los protocolos, si sólo fueran un dato a usar como tal, para valorar si una población padece más tales problemas, para ubicarnos en un campo que solemos decir "diagnóstico de situación", vaya ese uso; pero no sabemos en qué instante pueden empujarnos a ser apresados por su mecanismo y operar con las herramientas del Bien, vigilar, controlar.

El trato humano, respetuoso, considerado, al que se tiene derecho, puede deslizarse al del Bien…eso debemos dejarlo en el campo de la religión. El psicoanálisis no lo es.

La angustia de los expertos

En nuestro Campo Freudiano hace mucho tiempo que sabemos leer cómo el deseo de los hombres es un factor de mercado en tanto la industria se ha apropiado de sus coordenadas posibles, al menos sabe que el hombre es un ser de deseo y le provee de objetos que masivamente le dan forma. Se los ponen ante los ojos, en la boca….

¿Están los expertos que juzgan la salud de las personas también expuestos a ello? Digo sí. Les propongo considerar lo siguiente.

Es importante cómo aquellos en quienes se confía como expertos, toman los objetos industriales -además de los aparatos incluyo los protocolos- como el determinismo de la ciencia, lo irrefutable. Esto daría la clave justa de lo que le pasa a un ser humano.

¿Y él mismo? ¿No entra él mismo en ese campo? "El niño se mueve en la silla" dice la experta en la película. Ese predicado, ¿qué valora?

Es la impotencia del experto que permite el atropello con estos objetos sobre el deseo mismo, salvo que éste sea el de *someter.* ¿Qué mejor que el sujeto debilitado por su sufrimiento, qué mejor que la infancia, aún cuando no es sufriente muchas veces, para la experiencia?

Propongo considerar que se trata de *someter* todo atisbo de singularidad, aún la propia. ¿Cuántas veces un docente, un pedagogo, un médico, un practicante psi *no sabe* cómo hacer frente a una problemática que lo sorprende o para la que no tiene respuestas inmediatas para proponer alternativas? Rápidamente, ante lo insoportable de lo que no sabe apela al protocolo, a los decálogos que definen comportamientos y aplican a quien sea **eso**, que disfrazado de saber científico es un saber loco -veremos en la película- sin causalidad. Así se produce la *cadena de impotencias.*

Detengámonos un momento en nuestro vivir:

Cualquier vacío de sentido que experimentamos, fugaz o no, nos produce desde cierta perplejidad a una angustia intensa con matices diversos entre ambos, lo que se traduce muchas veces en una "sensación de no sé"...

Ese "no sé" insoportable, desampara, empuja a buscar un sentido, algo que anule ese vacío. Si se trata de asumir una práctica, a veces viene algo del saber conseguido, acuñado en los textos y/o en la experiencia: "¿no será un caso raro?" Pero, si nos dejamos llevar por nuestro propio vacío de saber, "¿no será que hay algo que lo inquiete, que lo angustie, para que reaccione así, para que se aburra en clase, habrá razones que no tienen que ver con la forma en que enseño, no tiene que ver necesariamente con que yo sea un "buen" practicante, un "buen" psicoanalista?

Pero esa *posibilidad extraordinaria de interrogación*, de búsqueda de causas, muchas veces se rechaza, se anula, buscamos el sentido rápido, qué mejor que el que ofrece el mercado que viene con aval «científico». Veremos en la película la estafa de este aval. Nos ofrecen protocolos para localizar el problema que el otro tiene, que muchas veces seguramente no es más que su respuesta a la angustia de la existencia.

Pero partamos de que hace falta un instante de preguntar por la existencia del otro, que es absolutamente singular, única, que no responde a un estándar y que podemos localizar, si le trasladamos la pregunta seguramente tendremos «su» respuesta.

Pero si evocamos el estándar y pensamos: maltrata al gato, o pelea con sus compañeritos, es violento, o si se mueve mucho en la silla, trastorno de ansiedad, hiperactividad….

Yo pregunto, me pregunto, le pregunto a cada uno: y bien, sí, hiperactividad ¿y...?, ¿y...? ¿Cuál es su causa? ¿Nos responde esa nominación por la causa? ¿Nos responde por el tratamiento posible? No, ahí, en ese caso singular, no. Pero qué responde: el mercado, la medicación, la internación, una lista de prohibiciones. Si no pregunto, si no busco su propia respuesta y a cambio le doy la mía o la del experto que me somete, ¿saben qué ocurre? *Eso* que causa la hiperactividad del ejemplo, no cesa, no cesará hasta que el «supuesto sufriente» no encuentre qué hiperactiva su cuerpo, y cómo abrochar ese «más», ese «exceso» que lo activa a una causa propia, que sólo él en su cuerpo podrá orientarnos a ubicar. Intentaremos así una alianza nueva, diferente de lo «híper» de ese sufriente con su cuerpo.

Al practicante, al profesional, el psicoanálisis le aporta la posibilidad de aceptar el «no sé» y que se torne fecundo, que esa ignorancia se monte en el empuje que sea querer saber y hacer orientado.

Notas

1. LAURENT, E.: "¿Mental?", *Psicoanálisis y Salud Mental*, Tres Haches, Buenos Aires, 2000, p.135.
2. LACAN, J.: "Televisión", en *Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 538
3. LAURENT, E.: "L'a Clasificación", *El Caldero de la Escuela*,Nueva Serie, Nº9, Publicación de la Escuela de la Orientación lacaniana, Buenos Aires, 2009.

Virtualia
Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

JORNADA "EL SUFRIMIENTO BAJO CONTROL"-CIEC- EOL Córdoba

Autismo: Las familias felices se parecen entre sí

Pilar Ordoñez

La frase de Leon Tolstoi (en *La guerra y la paz*) es la siguiente: "Todas las familias felices se parecen entre sí; las infelices son desgraciadas a su propia manera" y la propongo para pensar un impasse actual en la clasificación diagnóstica.

Resulta inquietante el uso que se hace del Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales conocido como DSM. Según el psiquiatra Juan Carlos Stagnaro *(5)*se omite el hecho de que el manual es un gran cuadro sinóptico que ordena algunas categorías a partir de un abordaje ecléctico y multiteórico.

Esta presentación de las variadas y variables formas de la locura no pretende fundarse en explicaciones etiológicas, por el contrario, su aspiración es dar una descripción criteriológica. Para eso explicita y formula una serie de criterios diagnósticos que debe contrastar científicamente mediante dos índices estadísticos: la *fiabilidad*[1] y la *validez(14)*. El primer índice (fiabilidad) suele obtener buenas puntuaciones en los diferentes grupos de trabajo que participan en el armado del DSM. El segundo (la validez) es el indicador que asegura que el criterio mide lo que dice que mide[2]. Un criterio diagnóstico debe poder medir la variable que se está evaluando. Por ejemplo, el próximo DSM V, para medir la "Comunicación e integración social" de una persona considera estos criterios: la reciprocidad social, la comunicación verbal y no verbal y el desarrollo adecuado de relaciones *(14)*. Puede que estén bien redactados y permitan a diferentes investigadores medir lo mismo congruentemente (fiabilidad), pero el problema que vienen enfrentando los Grupos de Trabajo del próximo DSM es de validez. No pueden probar científicamente que midiendo esta variable "comunicación e integración social", se esté diagnosticando únicamente el autismo. Este fallo en la validez se traduce en una co-morbilidad diagnóstica creciente. Explica el Dr. Stagnaro: "Como lo que se está describiendo pragmáticamente son las manifestaciones de la conducta, y no la estructura subyacente, entonces se producen estas superposiciones. Esto lleva a que el Manual empiece a perder potencia, porque si uno tiene que diagnosticar dos o tres o más co-morbilidades simultáneamente, entonces la clasificación pierde validez (5)".

La crítica más fundada que encontré proviene del Dr. Allen Frances, ex jefe del Grupo de Tareas del DSM IV -publicada en 2010- donde señala 19 problemas ligados a la falta de validez y al aumento de falsos positivos (6).

Me centraré en su análisis sobre la reunión de los Trastornos Autistas en un continuo dimensional que elimina las diferentes categorías actuales y deja dos posibilidades: se es TEA o no se es TEA. Actualmente el *Trastorno Generalizado del Desarrollo* cuenta con cinco categorías diagnósticas: Síndrome Autista, Síndrome de Rett, Trastorno desintegrativo de la infancia, Síndrome de Asperger y Trastorno Global del Desarrollo no especificado (8). El DSM en 1994 incluyó el Síndrome de Asperger, elevando considerablemente el diagnóstico de Autismo, un aumento epidemiológicamente significativo (6). El DSM V elimina las categorías y pasa a considerar al autismo en un espectro único y continuo. Esta modificación trae aparejada una serie de problemas. Las Dras. Lorna Wing y Judith Gould *(7)*, dos especialistas que apoyaban esta modificación, publicaron en mayo de 2011 un artículo señalando la necesidad de revisar esta visión dimensional de los TEA que varía únicamente según la severidad. Manifiestan que la severidad (una gradación entre leve, moderada, grave) no está especificada si se refiere al grado en que afecta el funcionamiento de la persona o al grado en que se presentan los síntomas. Esta "pequeña" diferencia, tiene consecuencias mayúsculas al momento en que la persona ingresa en lo que Ian Hacking denomina *matriz clasificatoria (11)*. Es decir, a la hora de definir el tipo de institución y tratamiento que los Seguros de salud privados y públicos deben poner a disposición del clasificado[3]. Por otro lado, la Universidad Autónoma de Madrid y la Asociación Española de Profesionales del Autismo, que apoyan este cambio, señalan que hay un nuevo problema: hasta el DSM IV había 2.688 posibles combinaciones de ítems criteriológicos para concluir en un diagnóstico de autismo. El DSM V admite sólo 6 combinaciones posibles. El pasaje de "clases" a "dimensiones" producirá un descenso abrupto en la prevalencia del diagnóstico[4].

Tal como conceptualiza Ian Hacking, en las *clases interactivas (12)*, los clasificados y/o sus grupos familiares participan, en cierto grado, en la definición de la clase; ya sea porque quieren permanecer en ella o porque prefieren no entrar. Se produce, entonces, una identificación del rasgo y al rasgo; esto hace que el individuo clasificado cambie su modo de vida y a su vez obliga a modificar la clasificación por un *efecto de bucle (11)*. Dicho de otro modo: hay un efecto sobre el sujeto, producto de la nominación, y a su vez, al incluir un sujeto en esa clase se resignifica la categoría. La

eliminación de una categoría como la de Asperger va a tener consecuencias muy interesantes para la investigación, pues, se estima que el 75 % de los diagnosticados no entrarán en el nuevo espectro. Ya hay algunas Asociaciones de familiares que preferirían no entrar en el espectro autista (TEA), por más leve que fuera su puntuación, porque perderían el rasgo que los distingue. Para otras, su preocupación, es no poder ingresar al espectro que les asegura una asistencia adecuada.

El practicante del psicoanálisis puede mirar con cierta curiosidad estas agitaciones nominalistas del DSM dado que su práctica se funda en el realismo de las estructuras y en el creacionismo significante (4). Para el psicoanálisis el *hablante ser* no coincide con el ser de la comunicación; si pretendiéramos tal cosa, todos presentarían un déficit comunicacional. En un sentido ordinario, el autismo, como déficit comunicacional y de inserción social, es una dimensión propia de los seres hablantes: cada uno goza solo de su *lalengua*.

Según el nuevo DSM, algunas familias de Trastornos, como las felices, se parecen mucho entre sí y cada vez más. Quizás, también en este sentido, el discurso analítico sea "viudo, huérfano y estéril"; más afín a las familias desdichadas está dispuesto a que cada quien encuentre su manera de nombrar su singular manera de goce.

Bibliografía

- LAURENT, E. : « Autismo: Épidémie ou état ordinaire de suject? », en *Lacan Quotidien,* N° 194, 10 avril 2012. Publicación electrónica, http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2012/04/LQ-1941.pdf
- LAURENT, E.: « Los sobresaltos de la clínica y el impasse del neuromulticulturalismo", en *Lacan Cotidiano,* N° 208, 16 de mayo de 2012. Publicación electrónica, http://www.wapol.org/es/global/Lacan-Quotidien/LQ-208-BAT.pdf
- LAURENT, E.: « La crise profonde et durable de la zone DSM », en *Lacan Quotidien,* N° 219, 6 juin 2012. Publicación electrónica, http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2012/06/LQ-219.pdf
- LAURENT, E.: "El nombre del padre entre realismo y nominalismo" en *Blog-Note del síntoma*, Ed. Tres Haches, Buenos Aires, 2006.
- STAGNARO, J.C.: "El diagnóstico, llave de la terapéutica". En *El psicoanálisis en la cultura*, Septiembre 2010. Publicación electrónica, http://sinthomaycultura.com/subcontenido.aspx?idPost=28
- FRANCES, A. : « Opening Pandora´s Box : the 19 worst suggestions for DSM 5 », en *Psychiatric time,* Febrero 2010. Publicación electrónica, http://www.psychiatrictimes.com/display/article/10168/1522341?pageNumber=1&verify=0 (Hay versión en español en *http://www.sepypna.com/documentos/criticas-dsm-v.pdf*)
- WIND, L., GOULD, J. y GILLBERG, C. : « Autism spectrum disorders in the DSM-V: Better or worse than the DSM-IV? », abril 2009, en *Science Direct*. Publicación electrónica, http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0891422210002647
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION : *DSM-5: The Future of Psychiatric Diagnosis*. Publicación electrónica, www.dsm5.org
- AETAPI, Asociación Española de Profesionales del Autismo, *Actas de Octubre 2010*. Publicación electrónica, http://www.aetapi.org/biblioteca/documentos2010/propuetasDSM_V.pdf
- DISSÍMILE: "El autismo en el DSM V, ¿mejor o peor que en el DSM IV?#, marzo de 2011. Publicación electrónica, http://dissimile.wordpress.com/2011/03/03/el-autismo-en-el-dsm-v-%C2%BFmejor-o-peor-que-en-el-dsm-iv/
- HACKING, I.: "¿Porqué la raza importa?". Conferencia dictada en la Universidad Nacional de Córdoba en 2007, en *Exordio. El psicoanálisis en la cultura. Nº3*"¿Qué decir de las clasificaciones?", Ed. Cizalla, Córdoba, noviembre 2011.
- HACKING, I.: *¿La construcción social de qué?*, Paidós, Barcelona, 2001.
- LACAN, J.: *El Seminario 24:* - inédito- clase del 8 de enero de 1977.
- SUCAZES, D.: *Manual de Estadística para Psicologia*, T. I, Prensa Médica Latinoamericana, Montevideo, 2007.
- *Espectro Autista DSM V*. Publicación electrónica, http://espectroautista.info/criterios-diagn%C3%B3sticos/DSM-V-TEA

Notas

1. La fiabilidad precisa la congruencia y la exactitud del criterio. Por ejemplo, debe arrojar el mismo resultado independientemente de quien lo aplique, o independientemente de las diferencias culturales de los diagnosticados. La fiabilidad se mide con un coeficiente, el más conocido es el Kappa.
2. Se calcula con un coeficiente de correlación, los más conocidos son el de Pearson y el de Spearmen.
3. Los expertos no están en contacto con las consecuencias de clasificar que debe enfrentar el clínico al hacer entrar a un paciente en determinada *matriz*; cuestión que se agrava si se piensa que muchas veces define la escolaridad especial o integrada, la penalización, la medicalización, etc.
4. El Dr. Volkmar -del Centro de Estudios Infantiles de Yale-, ha calculado que sólo el 45% de los que califica como autistas en el DSM-IV renovarán su diagnóstico en el DSM-5. De los diagnosticados en la categoría específica de Asperger, un 75% dejará de pertenecer a la clase *(3)*.

Virtualia
Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

LOS "*OTROS ESCRITOS*" EN CASTELLANO

Intraducir a Lacan

Graciela Esperanza

Sensu stricto, una traducción es una práctica discursiva en la que está juego la posibilidad de efectuar el pasaje de una lengua a otra por medio de una sustitución. A partir de esta sustitución, una serie de signos lingüísticos de la lengua en la que está escrito el texto original son trasladados a otra serie de signos lingüísticos de la lengua meta [1]. Gracias a este ejercicio, un texto se abre a la posibilidad de que lectores ajenos a esa lengua original accedan a su lectura, de otro modo imposible. Se trata sin duda de una práctica que podemos considerar culturalmente generosa.

En sentido más restringido y a la vez práctico, una traducción es lo que se espera de un traductor. Éste sería quien por su conocimiento de las lenguas de las que se trata podría llevar a cabo esa sustitución.

Si bien raramente podamos contradecir la primera definición de lo que es una traducción, un tanto básica y general por cierto, no es tan seguro que podamos sostener con total certeza la segunda.

En la Argentina contamos con un bello y extravagante ejemplo al respecto.

Se trata de un hecho literario sin precedentes y concierne a la prolongada estadía en Buenos Aires del escritor polaco Witold Gombrowicz.

Gombrowicz, desembarcó aquí en 1939 y obligado por un exilio inesperado, vivió en Buenos Aires cerca de 20 años -desde el año 1939 hasta poco más de 1950 y tantos.

En Polonia su tierra natal, había publicado en el año 1937 su única novela *Ferdydurke.*

La historia es la siguiente, ya en Buenos Aires y con un muy deficiente conocimiento de nuestro idioma, decide traducir al castellano la citada novela. La particularidad es que sus compañeros de aventura, algunos conocidos intelectuales y escritores contemporáneos, desconocen el polaco.

Por lo tanto la situación es la siguiente: Gombrowicz habla un pobre castellano y sus traductores desconocen el polaco.

No obstante ello, reunidos con regularidad alrededor de una mesa de café, se entregan a esta tarea de traducción, de la que lo menos que puede decirse es que, por su osadía, bordea lo imposible.

El resultado sorprendente de esta historia, es que se lleva a cabo una traducción de *Ferdydurke* que culmina en 1947 con su publicación en castellano y que, calificada de proeza, gesta, mito o conspiración, tuvo una divulgación y una clara aceptación en la cultura argentina. A punto tal que se lo reconoce a Witold Gombrowicz cono un notable escritor en lengua castellana que forzó al castellano a moldearse con nuevas formas.

Esta breve introducción sirve para decir que en principio la tesis de que una traducción es lo que se espera de un traductor es francamente contradicha con esta increíble gesta. Y al mismo tiempo nos presenta la paradoja de que un escritor polaco que no habla el castellano puede devenir un escritor argentino. Hay evidentemente aquí la transmisión de un deseo que fuerza las lenguas, y las atraviesa.

Las primeras traducciones de Lacan al castellano realizadas por el también notable Oscar Masotta comparten con esta historia su carácter de gesta. Alguien que aún no era psicoanalista ni tampoco traductor abre el surco por el que el psicoanálisis en la Argentina toma un rumbo inesperado y por el que Lacan, a partir de esta proeza, será también un poco argentino. En el mes de setiembre de 2004 al regreso del Congreso de la AMP que tuvo lugar en Comadatuba, recibo un llamado de la editorial Paidós, en el que me preguntan si puedo hacer la traducción de algunos textos incluidos en los *Autres écrits* de Jacques Lacan, eran más precisamente 32 textos de los más de 45 que contiene el volumen, ya que dicha editorial tenía por delante su publicación.

El llamado por su contundencia me obligó a responder sin dudarlo, dije inmediatamente que sí, pero me acompañó un miedo inconfesable, ese miedo que tiene que ver con la percepción de no poder estar a la altura de las circunstancias.

Aún así y con una osadía desconocida -dado que, y a propósito del ejemplo de Ferdydurke, no soy traductora- me comprometí con esa respuesta y comencé el trabajo, que luego de casi siete años está por concluir.

¿Qué decir de estos largos siete años de trabajo?

Yo podría empezar por lo que supongo pueden ser los lugares comunes de quien transita por la experiencia de traducción en general: que no hay traducción sin pérdida, que hay lo imposible de traducir, que la letra no alcanza a sustituir al significante en su totalidad, que algo siempre escapa a esa sustitución, que elegir un término u otro siempre forma parte de la decisión de quien está en ese momento traduciendo, y que esto mismo puede acarrear el rechazo o la crítica de la que seguramente toda traducción será objeto, es decir que una traducción podrá o no ser alojada y aceptada por la lengua receptora. Podrá o no volverse canónica, no está asegurado, hacen falta los lectores.

Está claro también que no hay una sola manera de traducir ¿Tantas como traductores? Quizás.

Que allí también se puede alojar el deseo del traductor (¿hay un deseo del traductor?) de sustituir con su veta creativa al autor, tratando de ese modo de imponer su estilo, componiendo entonces casi un nuevo texto en el que se entraman la dimensión autoral del autor y la dimensión autoral del traductor. Son las traducciones en las que el traductor rehúsa su propio borramiento.

Hay también traducciones facilistas, es decir las que quieren volver fácil lo difícil, simplificando explicativamente lo que no debe ser explicado.

Se puede decir también que una traducción siempre puede ser o una mala traducción o estar equivocada.

En definitiva digamos que siempre podrá haber *otra* traducción, y que toda traducción es siempre otra y así debe ser. Está abierto.

Ahora bien, cuando ya no se trata de una traducción en general sino de traducir a Lacan, hay que dejar de lado los lugares comunes.

Tengo que decirlo, la frase traducir a Lacan es un poco pretenciosa, provoca un cierto pudor.

Traducir a Lacan es sumamente difícil, quizás imposible, es mejor decir traducir los escritos de Lacan pero aún así, esto no alivia las cosas, ya que se transita todo el tiempo la experiencia de la traición a la propia lengua, la experiencia de la mortificación de la propia lengua y se paga el precio de esa mortificación.

Hay momentos que son exasperantes, porque se está todo el tiempo en el límite de la ruptura del código, lo que conlleva necesariamente, y lo reitero, una traición a la propia lengua, incluso consentir a su deformación neológica a veces monstruosa, puesto que rompe con la higiene gramatical. Es que esto es el psicoanálisis.

No son simplemente los famosos galicismos de cuyo uso muchas veces se acusa al psicoanalista lacaniano, sino de cómo alguien, Lacan, fuerza los límites de su propia lengua para hacer pasar el real del psicoanálisis, no hay una sola vez en la que lo escrito por Lacan deflexione allí. El forzamiento es inclaudicable. No digo nada que no sepamos.

Quizás la dificultad de la traducción es que pasar de una lengua a otra no deja de pasar por el obstáculo de la lengua de cada uno, obstáculo que desde luego hay que atravesar sin hesitación.

Hay un cierto abismo en ese paso que consiste en saltar de una lengua a otra, y quien traduce debe ayudar a que este salto se produzca. Saltar en el abismo del núcleo real de cada lengua.

Entonces claramente esta experiencia no es una experiencia placentera, afortunadamente no la rige el principio de placer, pero sin embargo implica una satisfacción, ésta llega cuando tras reiterados momentos en los que luego de chocar muchas veces con el mismo obstáculo, un encuentro se produce, un haz de luz ilumina la palabra, la frase, el párrafo.

Allí la alegría es incontestable. Pero entonces es claro que se produjo algo más que una mera traducción.

Ocurre que en muchas ocasiones, cuando se llega a estar cerca, o lo más cerca posible de esa palabra, esa frase, ese párrafo, que a su vez está a la espera de ser pasada, trasladada a otra lengua, es decir traducida, puede por su propia estructura producir un efecto casi de interpretación. La sorpresa de una interpretación cuando lo es. Y esto es sin duda un valor agregado que se presenta sin aviso.

¿Equivaldrá esto a decir que para traducir a Lacan no es tanto un traductor o un psicoanalista lo que hace falta, sino un analizante? Queda como pregunta.

Para finalizar vuelvo a *Ferdydurke*, para agregar que esa increíble traducción fue fruto de una experiencia colectiva, con un cierto aire de tertulia que no careció también de un cierto método que propició el logro de la empresa. Es decir que esos traductores no estuvieron solos.

Yo tampoco estuve, ni estoy sola en esta empresa, mi amigo y colega Guy Trobas aceptó, por pedido de Jacques-Alain Miller, trabajar conmigo a la par en esta *tâche*, que desbordó y sobrepasó ampliamente el simple mote de "corrección". Claro que hubo correcciones y muchas, las que agradezco de corazón, pero el diálogo entre ambos respetó y acompañó todo el tiempo ese vacío en el saber, a diario, a lo largo de todos estos cuantos años, vacío en el saber que tan bien ilustra la saga de *Ferdydurke*.

Este texto ha sido publicado previamente, traducido al francés, en *La Cause freudienne NOUVELLE REVUE DE PSYCHANALYSE* N° 79, Navarin Éditeur, París, 2011.

Notas

1. Patricia Willson, *La Constelación del Sur, traductores y traducciones en la literatura argentina del siglo XX*, Siglo veintiuno Editores Argentina, Buenos Aires, 2004.

SALA DE LECTURA

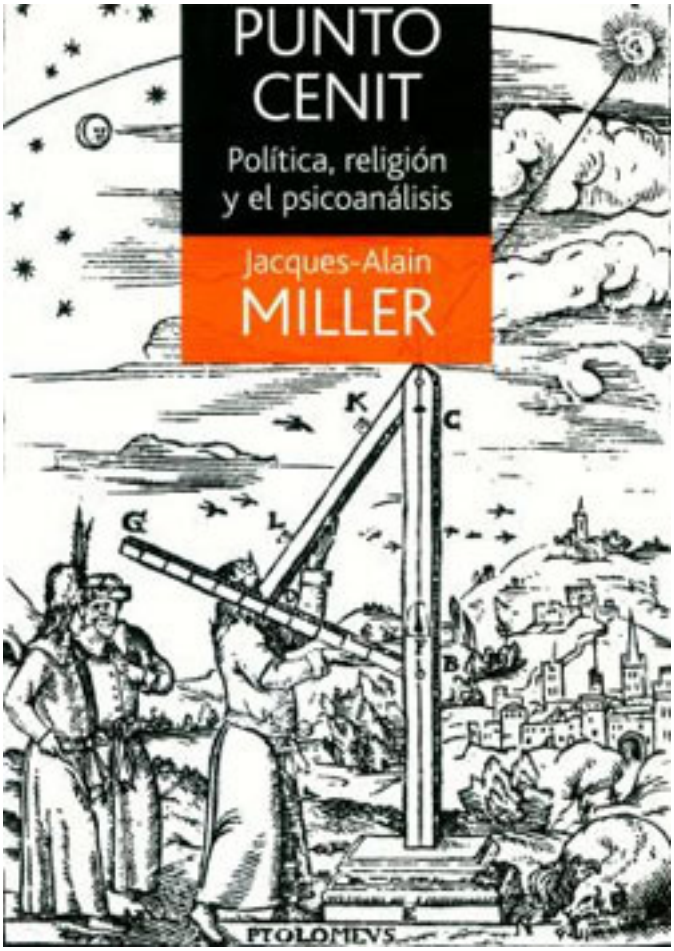
Punto cenit

Política, religión y el psicoanálisis

de Jacques-Alain Miller

Ricardo Seldes

Ediciones DIVA, Buenos Aires, 2012.



Presentar el libro de Jacques-Alain Miller, *Punto Cenit*, que ha editado Silvia Tendlarz es una satisfacción (coma), un honor y una tarea imposible. Digo que es una satisfacción (coma), un honor (no hay coma sino una "y") y una tarea imposible, y me percato que esta frase tiene la misma estructura gramatical que decir política (coma), religión y el psicoanálisis.

¿Por qué no poner política *con* el psicoanálisis o religión *con* el psicoanálisis como lo ha hecho Lacan con "Kant con Sade"? La religión con el psicoanálisis sería servirse del psicoanálisis para interpretar la religión, el instrumento que desvelaría lo que permanece velado en la religión o en la política. Es de *Un esfuerzo de poesía,* el curso, que surgen los capítulos "Religión, psicoanálisis" y "La lógica del gran hombre", en los que Miller comenta con ironía como la coma es "una buena chica", un operador modesto que yuxtapone, que no opone. Algo que no va del todo mal para el momento actual de la civilización en donde la interdicción ha cedido paso al permiso.

Hablando de «coma» -que no es un imperativo superyoico en este caso-, no es la primera vez que Miller hace un comentario sobre los signos de puntuación. En una conferencia que dio en Caracas, en el año 98, hizo una graciosa referencia a las comillas: «¿cómo se pronuncian las comillas que uno escribe?». Los signos tipográficos no se pronuncian sin embargo pueden entenderse, según el uso que se hace de la voz, según la velocidad, las pausas de la voz, y en eso es mucho más fácil captar una coma o un punto final que un punto y coma o los dos puntos. A Miller le daba risa la expresión teatral de los americanos, amantes de la perfección, para señalar las comillas como un movimiento de alas. De todas maneras a mi me pareció esclarecedor que él dijera en ese momento que la puntuación tipográfica, que no existe en la palabra, es un suplemento de escritura y, además, que no existió desde siempre. Pero el dato, el detalle, fue su afirmación de que la tipografía es una condición de posibilidad del psicoanálisis. ¿Por qué? En la época de San Agustín la lectura se hacía en voz alta en tanto los manuscritos no tenían puntuación. Para entender partes importantes, largas partes de verso o prosa el estudiante debía pronunciar las palabras una a una en esa continuidad significante. Había que introducir las pausas, cosa esencial, los blancos que separan las palabras, al contrario de Joyce digamos, signos maleables, signos que marcan el todo, o indicadores de tonalidades o modos. En fin, como decía Lacan, la puntuación decide el sentido, y es también lo que hace que el inconsciente se pueda leer. Y es fundamentalmente la puntuación lo que el analista agrega, introduce o desplaza. Se transforma así en el verdadero editor de la palabra, como lo es Silvia Tendlarz de estas clases

de *Un esfuerzo de poesía* y de los textos sobre política y ciencia. Y para ello Silvia tiene sus *triquetrums*. El *triquetrum* -del latín *tri*("tres") y *quetrum* ("esquinas")- era el nombre medieval de un antiguo instrumento astronómico, descrito por Ptolomeo en el *Almagesto* (*Al Majisti*, "el más grande"), empleado para determinar la altura de cuerpos celestes.

¿Que satisfacción se halla en la política? La política, dirá Miller, lo hace por identificación, manipula los significantes amos, busca a través de eso capturar al sujeto, algo que no es nada difícil ya que en tanto lo es del inconsciente, el sujeto no pide más que eso: identificarse a partir de su falta de identidad, de su evanescencia. Hay un goce de la identificación, agregamos. No precisamos muchos detalles para señalar que el psicoanálisis es el reverso de la política, según la verdad de la época del *Seminario 17*; es decir, después del mayo francés. Una pregunta que se formula Miller en el texto *Lacan y la política* es si hay que consentir en poner el psicoanálisis al servicio de la política. No se pregunta por la política del psicoanálisis, lo que sería otra cosa. Hay distintas respuestas, como en la lógica del caldero que no es sino la lógica del inconsciente. Si por una parte no hay que consentir con poner el psicoanálisis al servicio de la política, porque es contradictoria con su propia operación que es la de sorprender las actitudes de los sujetos y separarlos de sus identificaciones, pero por la otra el psicoanálisis está al servicio de la política en la medida en que los políticos y sus expertos que los rodean, han extraído grandes lecciones del psicoanálisis. Desde "Psicología de las masas" en adelante, ha demostrado ese carácter elemental de los modos de captura del sujeto, de su imaginación, de su deseo y, mucho más aún, la simplicidad que conforma sus resortes: los significantes amo y el plus de gozar. El ejemplo más sensible es el de la publicidad, el arte del *marketing*-ironiza Miller- que produce un montón de siglas, *slogans*, emblemas, creaciones de palabras y frases que se pueden transformar en vez de armas de destrucción masivas, en armas de desinformación masivas para manipular las opciones políticas. Todos saben ya que la política esta desidealizada y que hay que arreglárselas con eso, y que los *citizens*, los ciudadanos, así lo prefieren. La desidealización de la política no es una desgracia de la democracia sino su destino, su deseo. Lo cual abre el terreno al reino de la opinión y el debate público se desarrolla en un fondo de increencia y engaño, de manipulación confesada y consentida.

¿Qué hace el psicoanálisis entonces? Participa del movimiento de la modernidad, en donde se ha evidenciado el carácter artificial, construido del lazo social, de las creencias, de las significaciones. Es el mismo éxito del psicoanálisis en las sociedades en las que en principio intervino, sociedades en las que prevalecía el malestar por frenar, inhibir, reprimir el goce. La práctica freudiana abrió la vía a lo que se manifestó como una liberación del goce. Por supuesto no en el sentido en el que Sade lo planteaba. Miller lo dice con todas las letras: la práctica freudiana anticipó la ascensión del objeto ***a*** al cenit social y contribuyó a instalarlo, y es la práctica lacaniana la que tiene que vérselas con las consecuencias de ese éxito sensacional. Consecuencias que son vividas como catástrofes. Y señala algo que me parece esencial, una frase que yo considero que hace historia: en la hipermodernidad la dictadura del plus de gozar devasta la naturaleza, hace estallar el matrimonio, dispersa la familia y modifica los cuerpos. En la alocución introductoria al próximo Congreso profundizó estas consecuencias: el psicoanálisis debe jugar su partida con relación a los nuevos reales de los que da testimonio el discurso de la civilización hipermoderna. Miller pondrá el acento en la dimensión del real que falla, el que ubica, si se pudiera decir así, en eso en donde la relación entre los dos sexos se vuelve cada vez más imposible para dejar lugar al uno solo que será el estándar posthumano. Digamos que la práctica lacaniana falla como en ningún otro lugar, se nota esa relación con lo imposible que tiene esta práctica. Porque justamente el analista de la orientación lacaniana no se guía por la idea de que las cosas deben marchar. Tampoco lo contrario sino que en lugar de ubicarse en que eso marche (superyoico y dominador o impotente) se ubica el "eso falla". Gran diferencia con la ciencia para quien lo real marcha. Ahora ya tenemos la idea que en la civilización hipermoderna el saber en lo real falla, también va a fallar.

Retomemos la cuestión de la interdicción hoy, que no es que no las haya, sino que se encuentran en dificultades. Las interdicciones deben justificarse mientras que el hacer «lo que se te cante» lleva las de ganar en el sentido común. Aunque el «haz lo que se te plazca» tiene límites, sin embargo hoy es la norma.

A partir de acá surge la idea en Miller de que el psicoanálisis debe ser renovado en la época de las sociedades sin absoluto, las sociedades permisivas ¿Y qué fundamentos da para ello? Miller se pone más irónico y duro que nunca con el psicoanálisis y los analistas cuando se pregunta por qué no hacer del psicoanálisis una religión. Triunfaría -como él dice- con respecto a la religión. Hoy en día para hablar de psicoanálisis muchas veces se usa el lenguaje de las sectas, y si los analistas se asumieran como tal, más allá del *Witz* de la secta del fénix que trabajó en su curso *Los usos del lapso*, Miller se pregunta qué impediría que el sujeto supuesto saber sea "religiosizado". Inventa ese neologismo hoy en día se "religiosizan" muchas cosas. Es verdad que el psicoanálisis llegó al mundo por obra de Freud como enemigo de la religión, y como cirujano de la ciencia cuyo horizonte era la disolución de la religión. La

verdad es que la religión esta mitridatizada: el mitridatismo, la práctica de tomar repetidamente pequeñas dosis de un veneno con la intención de adquirir inmunidad al mismo, lo que le pasa a los apicultores, por ejemplo. La religión está inmunizada, tiene en sí misma los antídotos y ni la ciencia ni el análisis pueden hacer una incursión que le resulte letal.

Así como Freud supuso que el prestigio de la ciencia disolvería la religión quizás para inventarse otra, Lacan profetizó el triunfo de la religión. Para él, el progreso era una ilusión, un acto de fe. Y la fe no está basada en algo científico, por supuesto.

Miller ha dicho que Lacan admite que hay una experiencia religiosa, una experiencia subjetiva que demanda ser acogida como tal por el analista. Siempre y cuando uno no se deje conducir por "El porvenir de una ilusión" de Freud que es considerado como un panfleto cientista o cientificista. "Moisés y el monoteísmo", la lógica del gran hombre es algo diferente al provenir de una ilusión. Fue el último mensaje de Freud el dar razón de la religión monoteísta a la primacía del Dios Uno, al padre para dar lugar a la soberanía del S1. Y nosotros nos ocupamos del S1 fuera de sentido. La lógica del gran hombre, el de la época de Carlyle, es el que plantea la prevalencia de los grandes hombres. Y esto en la línea de que hace falta que uno pague con su persona, la puesta en muerte implica un ser vivo. Es impresionante como lo que señala Miller, que es que Freud puso el acento en un potente significante de la religión: la vida.

Para Lacan la religión triunfa porque es la portadora de sentido mientras que el psicoanálisis se esfuerza por extraer el sujeto fuera de sentido.

Si para Freud la ciencia es una potencia, es elucidación y saber, es una figura pacificante, para Lacan en cambio, la ciencia estaría del lado de la pulsión de muerte. La ciencia aparece para él como animada por un deseo liberado, un goce que lleva a algo destructivo, antes fue la amenaza nuclear luego la biológica.

La religión se pone a defender la vida de manera incondicional. La ciencia primero respetó la naturaleza al querer descubrir sus leyes. Luego los objetos de la técnica la han descompuesto, esto es lo real "lo que no funciona", la definición más sencilla de lo real que Lacan da en *El triunfo de la religión*.

La religión ha tomado una posición con respecto a la ciencia, muy astuta según Miller, y es que no hay competencia entre ellas.

¿De qué lado se pone Miller? Si bien él señala que no está ligado a lo religioso, capta la fuerza de la religión en tanto intenta poner una barrera a la ciencia. Lo he escuchado con mis propias orejas decir que el psiquismo humano es mejor cuando se cree en Dios que cuando no. Y, por supuesto, si ha dado el ejemplo de los místicos no ha dejado de lado el campo de los disturbios clínico-espirituales, dada la importancia de captar lo que sucede en esos casos. "Los psicoanalistas podemos hablar de ellos sin escandalizar a los religiosos" según dicen mis notas. Lacan recibió durante 4 años a una paciente con un gran sufrimiento que escribía cosas que valían más que lo de Santa Teresa, ha comentado Miller.

...

No puedo sino comentarles que he escrito puntos suspensivos.

¿Cuando los uso? Algunas veces para indicar la existencia de una pausa transitoria que expresa mi duda, un temor, alguna vacilación o para dar lugar al suspenso o los utilizo al final de una frase en lugar del punto , y con el mismo significado gramatical que éste, si bien intento indicar al lector que la frase precedente podría continuar.

También invento un modo de decir que debería concluir, pero voy a seguir unos minutos más para intentar redondear una idea que dejé en suspenso antes. Al finalizar la clase del 11 de junio de 2003, en el apartado «Un superyó todo amor», Miller dice que Freud asumió una posición cristocéntrica, de la que Lacan le ha dado la razón afirmado lo sorprendente que es ¿Por qué? Porque es preciso que en último término emerja el amor. Es lo que concuerda con lo que Freud inventó como el superyó al final del complejo de Edipo, esa barrera interiorizada a la satisfacción automática de la pulsión. El efecto de interiorización es que al displacer de la inhibición de la pulsión se agrega una ganancia de placer, un*Lustgewinn*, una satisfacción sustitutiva. Y ahí se introduce el amor. El yo espera como recompensa por el sacrificio de la pulsión ser más amado todavía por el superyó. Al final de la operación freudiana queda el superyó como heredero del padre, un padre todo amor. Desde la perspectiva religiosa se cambia goce por una ganancia de amor. Preserva la idea de la religión, la del padre todo amor.

Y resulta que el psicoanálisis también contempla la experiencia del amor, la transferencia. Solo que la respuesta del analista no es el amor es la interpretación. Es una gran diferencia, si todo amor viene de Dios, toda transferencia viene de Freud. Lacan interpretó al padre hasta degradarlo y dio la verdad del padre, y es que está castrado. Ya saben cómo esto continúa. Lo que nos interesa señalar es que el permiso de gozar no cambia la estructura del goce cuando se le quita al psicoanálisis el lastre del padre y de su prohibición, es el mismo goce el que conlleva una hiancia. No hay ninguna necesidad de barrera, es de forma natural como el goce encuentra sus límites, que es traumático y que inaugura la compulsión de repetición que no encuentra ninguna redención. Es el goce mismo el que produce un agujero, comporta una parte excesiva que debe ser sustraída, y tanto el padre freudiano como el Dios del monoteísmo son sólo el revestimiento, la cobertura de esta entropía.

El agujero se desplazará luego y reaparecerá como lo que ubicábamos al inicio, como la ausencia de la relación sexual entre el hombre y la mujer, introduciendo una estructura del goce diferenciada. Por lo tanto, la genealogía freudiana de Dios queda desplazada del padre a la mujer.

Son estas mis puntuaciones de algunos detalles, divos (coma), "divinos detalles" para la presentación de hoy, como una muestra de mi agradecimiento público a Silvia Tendlarz por los signos de su nobleza en el psicoanálisis de la orientación lacaniana, uno de los que este libro es prueba y testimonio.

Desde esta perspectiva no se ha tratado de una tarea imposible.

-Presentación realizada en la Escuela de la Orientación Lacaniana el 1° de noviembre de 2012.

Virtualia
Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

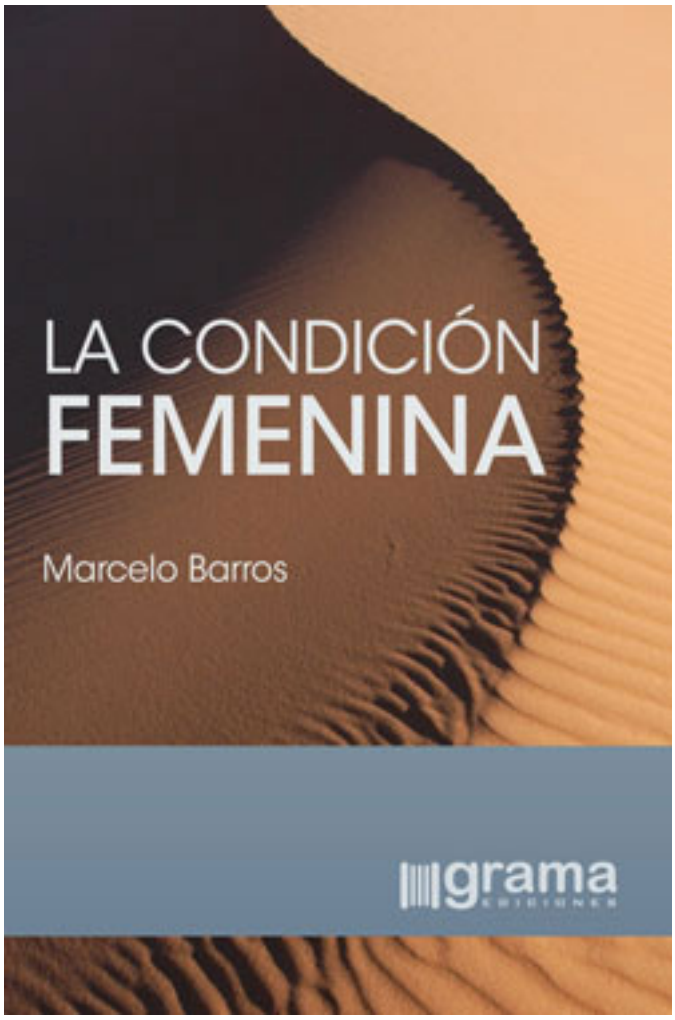
SALA DE LECTURA

La condición femenina

de Marcelo Barros

Silvia Elena Tendlarz

Grama, Buenos Aires, 2011.



La condición femenina, título del último libro publicado por Marcelo Barros, no es un libro más sobre la sexualidad femenina.

El lector desprevenido encontrará sin duda conceptos que evocan los distintos matices que conciernen a la sexualidad en las mujeres: enigma, misterio, narcisismo, amor, goce. Pero, una vez sumergido en el cautivante fluir del texto, los lugares comunes del psicoanálisis dejan de ser tales y se vuelven un original modo de abordar el particular enlace entre el amor, el deseo y el goce en las mujeres, que rompe viejos mitos y leyendas.

¿Cuál es el secreto del libro? ¿Con qué sorprenderá al abrirlo y al dejarse atrapar por las palabras con las que Marcelo Barros intenta explicar lo que se hurta entre líneas del goce femenino?

El autor propone una doble puntuación: comienza con un prólogo dirigido a los hombres y concluye con un epílogo para una mujer. En medio de esta aparente duplicidad se desarrolla el libro.

En el prólogo advierte que los hombres no dejan de tropezar al abordar a cualquier mujer, y se interroga cómo sostener a una mujer –que ya no es cualquiera- cuando en realidad ella no se aferra a ningún saber. Rápidamente responde que es a través del amor, y añade luego, «Pero, como dice Lacan, los hombres no entendemos nada de eso» (p. 10).

Con este diálogo casi interior que hace partícipe al lector, inmediatamente da la clave del libro: la mujer es varias, no es una, sobre todo no se deja absorber por las vestiduras fálicas y sus ilusiones a las que los hombres recurren para confrontarse a la feminidad.

¿Cómo sostener entonces el deseo sin retroceder ante lo inasible, sin renunciar, sin desesperar?, se pregunta. Y finalmente, casi como quien confiesa de entrada sus más íntimos designios, afirma: ""Una mujer puede ser la causa de que un hombre descubra en sí mismo cosas que nunca había imaginado" (p. 11).

El autor, tomado por el enigma femenino, interesado por las mujeres, escribe un prólogo para hombres que en realidad, como en una banda de Moebius, se dirige también a las mujeres. ¿Cómo no reconocer en cada una de estas palabras los infinitos laberintos en los que se sumergen hombres y mujeres en los juegos de amor y de ondas, como diría Tristan L'Hermitte, en los semblantes de la vida amorosa?

Esta presentación inicial, este secreto cómplice toma al lector de la mano y ya no lo vuelve a soltar. Y así nos lleva al interior del libro que leemos juntos. No leemos al autor, leemos el texto junto al autor, dialogamos con él en cada una de sus páginas, nos dejamos llevar por sus inflexiones y preguntas, sucumbimos junto a él en los impasses, tratamos de sobrellevar uno con el otro los obstáculos de cómo bien decir el goce femenino.

Dice entonces: «Si hay algo angustiante en el cuerpo de la mujer no se trata justamente de lo que le falta… Lo angustiante es lo que de su sexo está por fuera de la dialéctica presencia-ausencia del falo… Es por eso que ella encarna lo real como tal y más por sostener un cuerpo-en-goce que se basta a sí mismo…» (p. 19).

Esta afirmación lo conduce a preguntarse entonces cómo dejar una huella en la feminidad (p. 24), por fuera de la violencia que a veces se ejerce sobre las mujeres, en tanto que «el goce femenino no permite que se lo identifique y tampoco permite a quien lo siente identificarse» (p. 28). Pregunta poco usual que brinda un nuevo punto de perspectiva de cómo un hombre puede pensar el encuentro con una mujer.

Inmediatamente Marcelo explica él mismo las razones del título del libro. Dice en la página 33: «La condición femenina no alude únicamente a la posición subjetiva de la mujer y al estatuto de su sexualidad. Se refiere más centralmente a la condición que esa sexualidad impone al otro para amarlo, para condescender al deseo, y esa condición es la de amarla… Cómo amarla, entonces, como no-toda, como Otra, allí donde ella no es el espejismo sino el desierto».

Mujeres, amor, goce, sueños y resto sin nombre. Todo un programa de trabajo que se extiende a lo largo del libro que examina la relación entre madres y mujeres; el matrimonio y el ideal monogámico; la palabra de amor y su demanda; la locura femenina y su desvarío; la relación con el deseo del Otro; el cuerpo, el falo y sus velos; la relación con la histeria; el narcisismo femenino; el goce y su *partenaire*:

Y si de dejar una huella se trata, Marcelo Barros explica sin temores el lugar del amor de un hombre por una mujer. Dice: "En el horizonte del erotismo femenino se encuentra la expectativa de suscitar un deseo capaz de soportar lo real. El amor por el que la feminidad está interesada tiene sobre todo este estatuto" (p. 187). Amor que exige un *partenaire* que hable, que le diga (p. 215), y que, al hacerlo, un hombre tal vez se vuelva hombre "por el amor a una mujer" (p. 11).

Por último, escribe un epílogo en el que explica que al amar los hombres se engañan, palabras que esta vez, al dirigirse a una mujer, les hablan también a los hombres.

Como corolario de esta búsqueda, Marcelo Barros se responde a su pregunta de cómo amar a una mujer y dice al terminar su libro: «Lo más difícil de reconocer es que una mujer no sea el espejismo sino el desierto» (p. 325), retomando así sus palabras anteriores.

El resto, futuros lectores de este libro que sin duda disfrutarán al leerlo, lo dirán quizás ustedes mismos.

Virtualia
Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

SALA DE LECTURA

Psicoanálisis sin diván

Los fundamentos de la práctica analítica en los dispositivos jurídico-asistenciales.

de Irene Greiser

Silvia Ons

Paidós, Buenos Aires, 2012.

Tanto Freud como Lacan anhelaban que el psicoanálisis se inscribiese en la cultura y nunca limitaron el poder de la interpretación al ámbito privado del consultorio. Freud analizó la cultura de su época y su malestar, ahondó en textos literarios y en creaciones pictóricas y escultóricas, indagó sobre el fenómeno de masas. Deseó para el psicoanálisis un porvenir, en el que tuviese una incidencia en lo social, que sobrepasase su lugar como tratamiento curativo de las neurosis. En 1926 marcó especialmente la distinción entre el psicoanálisis terapéutico y el psicoanálisis como ciencia, temía que su hallazgo quedara reducido a ser una técnica más, entre aquellas que alivian del sufrimiento. Deseaba, en definitiva, que su descubrimiento pudiese afirmarse como una lectura de la civilización, que trazase su marca en ella. Lacan se interesó de entrada, no sólo por la subjetividad de su época, sino por los discursos asentados en la cultura que interpeló y que leyó analíticamente. A diferencia de Freud, se encuentran en Lacan más interpretaciones dirigidas a estos discursos, que aquellas referidas a sus propios pacientes. La lista de convocados es interminable: filosofía, literatura, política, ciencia y los propios analistas puestos en el banquillo.

El libro de Irene Greiser se inscribe en esta tradición agregándole a esa lista la importancia de que el campo jurídico pueda ser interpelado, su propósito es también el de lograr que el psicoanálisis pueda incidir en los organismos sociales y educativos, gubernamentales y no gubernamentales. Capítulo por capítulo muestra de qué manera se inserta el trabajo analítico en las instituciones, necesitadas como nunca de esta labor por la pérdida de brújula que caracteriza al malestar contemporáneo. Explora especialmente aquellas vinculadas con el campo del delito, la violencia, la criminalidad, el desamparo, la marginalidad. Analiza de qué manera en estos campos no solo el sujeto y su singularidad permanecen excluidos sino que los mismos analistas se desdibujan frente a las demandas impuestas por tales dispositivos. Greiser rastrea

cuáles son los obstáculos para el advenimiento del acto jurídico y del acto analítico. La ideología de los derechos humanos, junto con la importancia creciente de las evaluaciones coadyuvan como impedimentos para una ética que contemple la singularidad. No se refiere a los derechos humanos en sí mismos -de tanta importancia para la humanidad- sino la ideología, que hace que ellos se expandan usándose como justificación para todo, de manera ubicua. Tal ideología, pone el acento en el *ciudadano* que aparece como individuo universal en beneficio de una omniabarcante e indiscriminada igualdad. Así, paradójicamente dice la autora, el "para todos" universalizante de los derechos humanos, tan afín a la democracia, enuncia "para todos lo mismo" y en ese punto, encuentra semejanza con el pensamiento único de los totalitarismos. Pero también hay que pensar a la evaluación como ideología que intenta mimetizarse con las ciencias duras. Vale recordar el imperativo galileano: "Hay que medir todo lo que es medible y hacer medible lo que no lo es". Si tal consigna se ha extendido tan ampliamente en otros campos es -como bien dice Miller- por expresar algo muy profundo, una mutación ontológica, una transformación de nuestra relación con el ser. Imposible no evocar aquello preanunciado por Heidegger.

Greiser se afana en hacer valer la causa analítica, apuntando a la singularidad del sujeto, elidido en abstracciones y protocolos de la falsa ciencia. Pero ello no equivale a hacer un psicoanálisis, sino a poder circunscribir, por ejemplo la especificidad de la relación del sujeto con el delito. Los que hemos supervisado pericias judiciales sabemos cómo en estas no se tiene en cuenta tal peculiaridad, que es en realidad lo único -dice Greiser- que debe interesarle al juez. La autora desbroza con lucidez la impotencia de los protocolos y de las evaluaciones para dar cuenta de lo más verídico de las demandas institucionales. En las pericias judiciales abundan descripciones de mecanismos de defensa y diagnósticos de personalidad tabulados por el DSM que dejan perplejos e insatisfechos a los jueces ya que nada dicen de la particularidad del caso. Tampoco se trata -explica la autora- de rastrear en los detalles de la historia infantil, ni de entrar en un rol detectivesco muchas veces solicitado. Este último es a veces pedido por el propio juez, frente a la propia posición vivida en ocasiones con angustia, ya que sabe que su veredicto puede determinar la vida del acusado. Greiser se interna en aspectos pocos explorados relativos a las cuestiones criminológicas, al cruce del psicoanálisis con otros saberes y a las problemáticas institucionales. Una interesante casuística ilustra la eficacia de la intervención analítica y su alcance subversivo, aún, fuera del consultorio. El libro es de sumo interés, no solo para aquellos que trabajan como analistas en estos ámbitos, sino para aquellos que advierten que el psicoanálisis en extensión es fundamental para su supervivencia.

SALA DE LECTURA

Amor, deseo y goce

Cada uno encuentra su solución

de Mónica Torres

María Eugenia Cora

Grama, Buenos Aires, 2012.

Psicoanálisis, poesía y transmisión. Una solución posible.

Si con la aparición de la imprenta la poesía se vio separada de la música resultando de ello una pérdida, el nacimiento de los medios de grabación, reproducción y difusión de la palabra hablada y las imágenes posibilitó la mixtura de los soportes e introdujo novedosas relaciones entre registros hasta ahora disyuntos, con el saldo de cierta recuperación.

El lector, en cualquier plataforma, siempre será convocado a concluir un proceso que nace en el autor, otorgando un sentido a esas palabras que fueron proferidas y hechas texto escrito.

Amor, deseo y goce. Cada uno encuentra su solución es el último libro de Mónica Torres, presentado en la sede de la EOL, en julio de 2012.El texto se formula como producto de un Curso[1], decantación del trabajo colectivo de un año. Y manifiesta en eso mismo "un punto de llegada en el recorrido" de Mónica Torres, resultando un testimonio del encuentro con la propia solución.

Lo irreductible, el amor, el deseo y el goce son los cuatro conceptos fundamentales del texto, desplegados en una sucesión y pluralidad de posiciones y personajes, de la ficción y de la vida, que conducen al encuentro con las diversas y siempre singulares formas de tratamiento de la inexistencia de la relación sexual. Diversidad de voces que se corresponden con las variadas respuestas de cada sujeto, no reductibles entre sí.

El lector resulta interpelado como un personaje más y transportado al registro participante. El texto genera una atmósfera tal, que es posible respirar las numerosas presencias que allí se dan cita, dialogar con esas múltiples voces que de manera polifónica aportan al recorrido de un tema tan crucial para el psicoanálisis como de difícil abordaje.

Se trabajan, entre otras referencias, los paradigmas del goce; los registros RSI y su articulación; la angustia y sus tratamientos posibles; las nociones de incompletud e inconsistencia; las versiones del Padre, de lo masculino y lo femenino; sostenidas en la búsqueda de alguna inscripción posible, algún matema orientador, frente a la ausencia de proporción sexual.

Se puede leer allí como la escritura ha sido solución para algunos, mientras para otros se produjo en el enlace al partenaire. Es posible pesquisar en estas páginas a hombres y mujeres en el derrotero de los encuentros y desencuentros amorosos, dando cuerpo a las fórmulas de la sexuación y evidenciando lo problemático de esas fórmulas en tanto en ellas "no está la solución sino el planteo del problema".

En cada tramo, como un trazo que dibuja una respuesta siempre inconclusa, palpita una pregunta "¿cómo arreglárselas con lo irreductible del amor, el deseo y el goce?"

Se elaboran entonces respuestas abiertas, tejidas con el aporte de referencias de la literatura, el psicoanálisis, el cine, la filosofía, las distintas épocas y sus semblantes, la cultura en sus diversos pliegues y la clínica.

La autora pone a circular numerosas figuras de cada uno de esos ámbitos con la finalidad de lograr la encarnadura, en cada caso, del modo de resolución singular de la problemática planteada, así como el aporte de la teoría y la lectura psicoanalíticas.

Tal es el registro por ejemplo del joven Werther y su "apego mortal" que lo lleva a morir por amor y del propio Goethe que resulta salvado por la condena que hace recaer en su personaje, dentro del Romanticismo y sus coordenadas para la tramitación del malestar, ligado al "predominio de la pasión por sobre la razón".

Tal es la inclusión de la función de la poesía de Eliot, con su poema "El sermón del fuego" donde se recorta la "insensatez" de una mujer en el momento de locura pasional del encuentro con su amante, ocasión de trabajar la ausencia de un órgano adecuado para el goce, tanto para ellas como para ellos.

Del mismo modo, se destacan las referencias renovadas de Juanito, Leonardo y Gide, para hablar de "hombres que encuentran una solución a la cuestión de la virilidad por la vía del ideal materno" y el trabajo sobre las *nuevas virilidades* "correlativas de las nuevas mujeres, o nuevas patronas". Y "la solución Duras" con el "ser de a tres", donde quedan expuestos los aportes de Miller, Laurent y por supuesto Lacan en la ubicación de las coordenadas del desencuentro y los encuentros posibles entre los sexos.

Hallamos desde el comienzo la premisa que podemos decantar como punto de arribo en el libro y a la vez punto de llegada en un análisis: «no hay manera de hacer coincidir el objeto de deseo, con el objeto de amor y el objeto del goce». Ni el semblante del matrimonio, ni la familia, ni las distintas ficciones recubren «lo irreductible de los tres campos que se juegan en las relaciones entre los sexos».

Y desde allí puede deducirse cierta advertencia en torno a la transmisión y a la formación. En particular para el analista lacaniano: «jamás pretenderá cubrir ese irreductible, al contrario, se encargará de acompañar al analizante en las diferentes soluciones que irá encontrando a lo largo de su análisis y también de su vida para poder vivir con él».

Aún resuena el poema de Eliot[2] y los ecos de esos significantes que intentan escribir algo del goce, sin fracasar del todo. Como nos dice la autora «Es solamente con la poesía, para Eliot, y el psicoanálisis, para nosotros, un psicoanálisis que incluye la poesía, lo único que puede dar una idea de lo que implica este goce en la experiencia de cada uno».

Es lo que se deja oír en este libro.

Notas

1. Curso Avanzado del Instituto Clínico de Buenos Aires.
2. Eliot, T. S., "El sermón del fuego", *La tierra baldía,* III, Cátedra, Madrid, 2005, p. 137. Citado en Torres, M. "*Amor, deseo y goce. Cada uno encuentra su solución*",Grama, Bs. As., 2012, p. 50

SALA DE LECTURA

Los decires del amor

de Oscar Zack

Jazmín Torregiani

Ed. Grama, Buenos Aires, 2012

Algo nuevo en el amor

A lo largo de su texto, Oscar Zack nos recuerda de diferentes maneras que el amor en tanto hecho del lenguaje, para ser experimentado necesita de palabras, palabras de amor. Se detiene sobre este punto, lo desmenuza, dando cuenta de que las palabras de amor, los decires del amor, se producen justo en el punto de lo imposible de decir sobre la relación sexual. En el lugar mismo en que la relación entre los sexos sólo puede *maldecirse.*

De este modo, y a partir de algunos extractos de Lacan en "Televisión", nos conduce a adentrarnos en el hecho de que: "El *impasse* sexual secreta las ficciones que racionalizan el imposible del que proviene"[1],imposible necesario para la emergencia de amor, ¿Qué es lo que hace que el elegido sea uno y no otro? He ahí el enigma, refiere el autor, ahí donde fracasa el lenguaje para intentar nombrar aquello que es del orden de lo innombrable.

El autor nos recuerda desde el inicio de su texto que las cuestiones del amor han comenzado a ser abordadas por las neurociencias y su complemento psicoterapéutico, las terapias cognitivo conductuales, que mantienen la aspiración de que a partir de la implementación de ciertos protocolos se podría domesticar la pulsión y eliminar el síntoma. Dará cuenta a partir de su recorrido que ese dominio no es más que una mera ilusión que se sostiene en el plano imaginario, situando que la elección del *partenaire* amoroso responde a razones lógicas, a razones inconscientes, a razones fantasmáticas, que casi nunca coinciden con las racionalizaciones imaginarias que cada sujeto se suele dar al respecto. De este modo dirá que en la actualidad, poner de relieve el condicionamiento singular e inconsciente que precede al encuentro amoroso se vuelve fundamental frente perspectivas que lo intentan reducir a la conexión entre neurotransmisores.

Refiere que el campo del amor es impensable sin las marcas libidinales de los primeros lazos afectivos, y que ello supone una lógica en la que la elección amorosa queda ineludiblemente sujeta a la repetición edípica. Pero nos propone dar un paso más, que consiste en ubicar que la apuesta analítica entraña que un análisis llevado hasta su fin, permita que el encuentro amoroso no quede reducido a las coordenadas de la repetición. Nos dice que en los textos de la llamada «última enseñanza» de Lacan hay que destacar que [Lacan] habla de *algo nuevo en el amor*. Alude

al nuevo amor en términos de aquel que puede producirse a través de la experiencia analítica, en tanto se pone en marcha un nuevo discurso a partir del cual el sujeto se ve compelido a generar las condiciones de un nuevo decir y a consentir los efectos del mismo: "…por la vía del análisis, por la vía de transitar una experiencia analítica, por la vía de hacer la experiencia del amor transferencial, es que se puede acceder, no siempre, a un nuevo amor, nuevo amor no encorsetado por la repetición. Dicho de otra forma: poder salir de la cárcel del goce, salir del destino repetitivo al cual la pulsión de muerte condiciona las elecciones del sujeto, requiere del pasaje por una suerte de médium, que se llama la experiencia analítica".[2]

Sirviéndose de precisas referencias lacanianas de esta época, el autor sitúa que en el amor transferencial la posición del analista implica encarnar el vacío del deseo para posibilitar que el analizante pueda dar con las respuestas fantasmáticas que le permitieron no sólo velar el deseo del Otro, sino que además condicionaron sus elecciones, y así, a partir de este hallazgo, poder encontrar una nueva solución frente los avatares de la vida y el amor.

Será un sujeto, nos dice el autor, que sabrá que todo amor viene al lugar de ser una suplencia al "no hay relación sexual", al malentendido estructural entre los sexos. Condición que permite renunciar a la ilusión de que el *partenaire* se constituya como un todo y que abre el camino a la invención.

En este punto cabe señalar la referencia que hace del poeta Ovidio, quien por medio de su pluma anticipa y sintetiza gran parte de este desarrollo: «Maestro de los alegres amores, lleva tus discípulos a mi templo donde se lee la inscripción, sabida en todo el universo, de que cada ser debe reconocerse a sí mismo. Solamente quien se reconozca podrá amar con sabiduría, pues atemperará sus condiciones a los inconvenientes de las empresas».[3]

Para concluir podemos decir que en su libro, Oscar Zack da cuenta de que la oferta del psicoanálisis es hacer del imposible estructural su causa. Un amor que no rechace el imposible de la relación entre los sexos, sino que resguarde el vacío.

Notas

1. Lacan, J.: "Televisión", en *Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 558
2. Zack, O.: *Los decires del amor*, Grama, Buenos Aires, 2012, p.21
3. op.cit., p.54

Virtualia
Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

SALA DE LECTURA

Tu yo no es tuyo

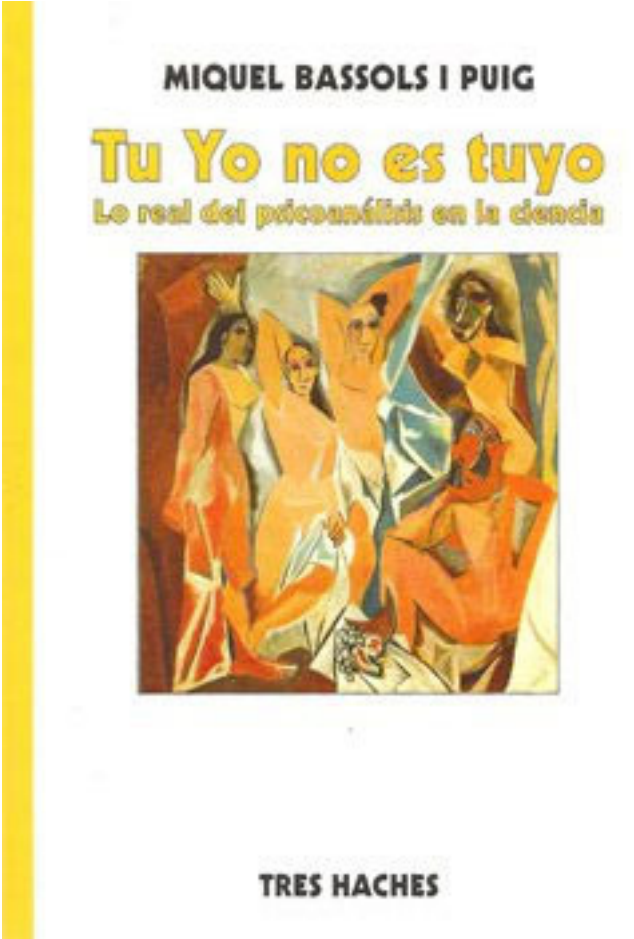
Lo real del psicoanálisis en la ciencia

de Miquel Bassols

Claudio Godoy

Tres Haches, Buenos Aires, 2012.

El psicoanálisis: *partenaire*-síntoma de la ciencia



La tragedia de Alan Turin, precursor de la informática, nos revela mucho de las consecuencias de reducir el sujeto a una máquina. En 1954 Turin se suicida luego de haberse sometido a un singular tratamiento químico para "corregir" su homosexualidad, considerada como un "error de programación" de su organismo. Tal como señala M. Bassols: "Alan Turing fue tratado como una máquina de Turing".

Tu Yo no es tuyo recopila una serie de trabajos diversos pero atravesados por una misma inquietud: aquella que nos revela los *impasses* en los que incurre, una y otra vez, la ciencia contemporánea cuando intenta atrapar un sujeto que no puede sino forcluir. En efecto, esta obra nos demuestra -a través de un relevamiento bibliográfico exhaustivo, actualizado y preciso- cómo las diversas concepciones convergen en un mismo atolladero: el fantasma del yo que denominan "consciencia". Las paradojas del yo y el objeto de conocimiento, que lastran siglos de pensamiento occidental, no hacen así más que multiplicarse. Pero todas ellas -como demuestra este libro- tratan de suturarse con la idea de un lugar de síntesis que desemboca, por ejemplo, en la "falacia merológica" de las neurociencias: creer que el cerebro piensa, sabe, decide. La ilusión de un centro en donde se asentaría la conciencia, en el que todo confluye. Por el contrario, el autor destaca cómo la experiencia analítica nos revela que el cerebro es una condición necesaria pero no suficiente: hace falta estar habitado por la *extimidad* de los significantes del Otro, que un cuerpo sea parasitado por el lenguaje.

La reducción del sujeto a la máquina -informática, genética, neuronal o animal- constituye el impulso fundamental con la que el cientificismo contemporáneo intenta dominar todos los ámbitos de la vida humana. Cientificismo que emana, por lo general, de lo que el autor denomina acertadamente -con un sesgo althusseriano- «filosofía espontánea del científico»: aquella ideología con la que científico reviste sus prácticas, transfiriéndole los prestigios de éstas a aquella.

El libro demuestra también cómo las TCC -a las que Bassols caracteriza como un «cajón de sastre», mezcla de diversas prácticas de control social y de adaptación a la realidad-, y los distintos modos de reintroducir el espectro de la consciencia unitaria, no hacen sino volver, con nuevos ropajes «científicos», a los atolladeros que Lacan denunció en la psicología del yo.

En esta línea *Tu Yo no es tuyo* incluye una imperdible conversación del autor con el Dr. Javier Pareto, especialista en bioquímica y biofísica, autor del libro *El autoritarismo científico,* expresión con la que se refiere no tanto a la porción de autoritarismo que la ciencia posee sino al uso que el discurso autoritario hace de ésta para garantizar sus argumentos y decisiones. Debate que sirve para introducir un punto crucial en la relación -más estrecha de lo que se supone- entre ciencia y religión: el de la "creencia". Tal como, por ejemplo, la creencia en un "yo neuronal", microcosmos correlativo de un macrocosmos exterior, complementos armónicos entre los que habría relación sexual.

El libro demuestra cómo un error fundamental de los abordajes cientificistas de lo humano radica en que "La verdadera frontera -señala el autor- no pasa entre lo psíquico y lo físico, sino entre lo psíquico y lo lógico, entre lo psíquico y el lenguaje. El problema sigue siendo cómo el lenguaje, la dimensión del sentido y el goce, muerde en lo psíquico entendido como cuerpo". Es debido a ello que si el psicoanálisis puede servirse de las ciencias es por la vía del saber de las logociencias, las ciencias del lenguaje, y jamás de las neurociencias.

Tampoco es ajena a esta obra los hallazgos y dramas singulares de algunos sujetos de la ciencia: las "conjeturas" de Nicolás de Cusa, Descartes y el sujeto del cógito, Ramon Lull y Kurt Gödel buscando el "sexto sentido" encargado de la razón y el lenguaje, Borel y su indagación del azar, Tobías Dantzig con el número y la silla vacía, Cantor con el infinito y el leguaje, Schrödinger y la hipótesis del sujeto, Raymond Ruyer y su superficie sin bordes o Richard Feyman y el inconsciente de la ciencia. Una serie que nos enseña que el número no se reduce a la cantidad y que, en el seno de la ciencia retorna, inevitablemente, lo imposible de demostrar, lo que no cesa de no escribirse en ella.

Esta recopilación de trabajos nos muestra, por lo tanto, cómo lo real del psicoanálisis irrumpe en la ciencia, en sus *impasses*, paradojas, límites, fracasos, tragedias, en lo que escapa a sus cálculos, en lo que no se reduce al imperativo de sus semblantes. Y lo hace no sólo en el plano epistémico sino en sus consecuencias clínicas y éticas.

La relación entre el psicoanálisis y la ciencia es ubicada con precisión por M. Bassols como una "extraña pareja" donde el primero es la pareja inevitable de la segunda, el *partenaire*-síntoma de una ciencia que cuanto más se empeña en borrar lo real del inconsciente más se topa que sus retornos imprevistos. Sólo el psicoanálisis puede alojar ese resto ineliminable de su operación. Extraña y paradojal relación que no cesa de no escribirse -nos dice el autor- y que plantea numerosos desafíos.

Es por eso que si hay una frase que recorre este libro es "No hay ciencia de lo real", es decir, no hay otra ciencia que la de los semblantes. Por el contrario, lo real del psicoanálisis -tal como destaca el autor- es del campo de la sexualidad y del lenguaje, un real que surge como un disfuncionamiento profundo del goce y del sentido en el ser hablante. Aquel que implica un agujero irremediable en el campo del saber.

Esta publicación que nos entrega Miquel Bassols constituye, sin duda, una contribución fundamental para el debate en torno al Congreso de la AMP del 2014. *Tu Yo no es tuyo* nos advierte que lo real del inconsciente hiende al sujeto. Que ninguna falacia identificatoria sutura esa hiancia. Y que el síntoma no puede tratarse como un "error cognitivo" pues el sujeto no puede representase a sí mismo, ya que -como diría Felipe, personaje de *Mafalda* citado por Bassols- siempre podría preguntarse: "¿Por qué justo a mí tenía que tocarme ser yo?".

Virtualia
Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

SALA DE LECTURA

Sartre avec Lacan

Corrélation antinomique, liaison dangereuse

de Clotilde Leguil

Claudio Godoy

Ed. Navarin- Le Champ freudien. París, 2012.

La marcha oblicua del cangrejo

Siluetas de cangrejos se asoman en las esquinas de la portada ¿A que se deben esas inesperadas presencias que no parecen guardar ninguna relación evidente con el título del libro? En 1927, un joven Sartre teme -luego de una experiencia con mescalina- hundirse en la locura. Aquejado por las visiones alucinatorias de cangrejos recurre al no menos joven Dr. Lacan. Encuentro que permaneció en secreto hasta el año pasado en que John Gerassi[*] publica un reportaje inédito realizado al autor de *La Nausea*. A partir de allí siguió entre ambos -según lo expresa Sartre en dicha entrevista- una relación amistosa y un posterior intento fallido de análisis. Tal como destaca Jacques-Alain Miller en el prólogo del libro "había algo complejo en la relación entre ellos", algo enrollado que Clotilde Leguil "desenrolla con maestría". En efecto, la autora nos propone un singular modo de leer esta relación peligrosa -*liaison dangereuse* en la que resuena el célebre título de Choderlos de Laclos- como «una correlación antinómica». Lo novedoso de este enfoque -que tal vez podría extenderse a la relación de Lacan con otros autores y otras disciplinas- es que evita tres perspectivas que se precipitan rápidamente en un callejón sin salida: la de hacer una lectura «lacaniana» de Sartre; la otra, hacer del filósofo una suerte de «precursor» de Lacan o incluso, en el extremo, hacer de Lacan un «discípulo» de Sartre; por último, establecer una simple oposición reduccionista entre ellos. A diferencia de esto, Leguil nos propone, con su «correlación antinómica», descifrar el vínculo sutil y paradojal que conecta a ambos a través del uso singular de ciertos conceptos sartreanos realizado por Lacan, en los que éstos toman un sentido nuevo. Nos muestra así cómo éste supo tejer su enseñanza y nutrir los problemas del psicoanálisis con un notable *bricolage* en donde los fragmentos, las piezas sueltas conceptuales -tomadas en este caso de la ontología fenomenológica sartreana- sufren una sorprendente metamorfosis para ensamblarse en el movimiento de su interrogación de los conceptos psicoanalíticos. La autora nos revela, con notable rigurosidad y finura, el Sartre que habita en la enseñanza de Lacan como un "invitado inesperado". Inesperado, fundamentalmente, porque la filosofía existencial sartreana es una filosofía de la consciencia, la cual se propone una revisión del psicoanálisis que desaloja el inconsciente freudiano en pos de la "mala fe" de la consciencia, para dar lugar así a un psicoanálisis "existencial". Si bien es debido a ello que Lacan se mantuvo a distancia de Sartre, "no se situó" en relación a él (como

afirmó en un reportaje, utilizando el término "situación" caro al filósofo), la autora nos plantea un Lacan "con Sartre y contra el psicoanálisis existencial", donde los conceptos demuestran tener otro uso que el estrictamente filosófico, uno en donde dos campos que obedecen a distintas leyes -o incluso opuestas, tanto como lo son las de una filosofía de la consciencia y el inconsciente freudiano- pueden encontrar, sin embargo, un punto paradojal de encuentro que el *poinçon* (◊) de los matemas lacanianos podría formalizar muy bien.

C. Leguil ubica la correlación antinómica entre ambos en cuatro versiones fundamentales. La primera de ella se sitúa en 1946 en el seno del debate de Lacan con H. Ey que testimonia el escrito "Acerca de la causalidad psíquica". Nos muestra que en la "insondable decisión del ser" resuena el concepto sartreano de "elección original injustificable y contingente", pues se trata de una decisión que no es explicable por una causalidad, que escapa al desciframiento siendo más bien a partir de ella que podrá descifrarse todo lo demás. "El valor humano de la locura es entonces revelarnos que existir es hacer la prueba de una falla abierta en nuestra esencia"

La segunda versión remite a la noción lacaniana de sujeto y la confrontación con la *ego-psychology* que Lacan emprende en los comienzos de su enseñanza, durante los años cincuenta, para afirmar la dominancia de lo simbólico sobre lo imaginario. Para su crítica al Yo de los postfreudianos se vale del ensayo *La trascendencia del ego* (1936) de Sartre, en donde se postula la diferencia entre la consciencia y el yo. Tal como sostiene J.A. Miller "El estudio sartreano de la consciencia pre-reflexiva es el fundamento de la crítica lacaniana de la noción de yo". La "falta en ser" (*manque a être*) del sujeto lacaniano encuentra su correlación con el «para-sí» sartreano definido como una falta en el corazón del ser, una incompletud fundamental opuesta a toda «mitología de la plenitud del ser humano y de su adaptación a la realidad». Esta operación le permite a Lacan no sólo una crítica aguda a la psicología del yo sino también poner en tensión el estructuralismo que alienta su relectura de Freud con el existencialismo sartreano: si el primero le brinda un soporte científico sostenido en las logociencias, el segundo le permite descompletarlo al introducir un sujeto definido como falta en ser irreductible, esclareciendo a su vez al psicoanálisis –señala la autora- «como experiencia en primera persona».

La tercera versión es ubicada en los años 62-63 durante el *Seminario 10* y gira en torno a la elaboración del objeto de la angustia. Aquí Leguil nos muestra cómo Lacan supera -al mismo tiempo- al existencialismo y al estructuralismo. Pone en cuestión la supremacía de lo simbólico solidaria al estructuralismo y remite la función de la falta en ser a su relación con la nada. Pero también, como destaca la autora, «el objeto angustiante lacaniano es este objeto ***a*** que Lacan sitúa en el lugar en donde los existencialistas, en su desarrollo, situaban la nada, sin captar que lo que produce la angustia es el objeto en exceso que hace vacilar al sujeto y no simplemente lo que falta".

Finalmente, la última correlación que el libro nos propone se ubica en el año de la «excomunión» de Lacan por parte de la IPA, durante el *Seminario 11*, momento de refundación del psicoanálisis y sus conceptos, en donde el inconsciente es buscado en la temporalidad que lo liga a la repetición. Aquel que, en su pulsación temporal, se articula con la contingencia, el azar, lo imprevisto y el encuentro fallido con lo real. La elaboración del concepto de objeto ***a*** lo llevará a un nuevo encuentro con Sartre a través de su análisis de la mirada en *El Ser y la Nada*.

El propósito de la autora no se agota, sin embargo, en revelarnos los entretelones de estas sutiles correlaciones conceptuales y los movimientos de estas metamorfosis. Nos invita también a descubrir cómo esta secreta conexión con Sartre nos permite hacer del psicoanálisis del siglo XXI "un lugar de resistencia a la desubjetivación de lo humano propia de nuestro tiempo". Tiempo en que el ojo voraz de la hipermodernidad constituye "un mundo donde hace falta *ver* y *ser visto* para existir, en detrimento quizás de la palabra y su potencia simbólica. Paradigma entonces de un mundo –afirma la autora- que se inclina frente a las exigencias de la pulsión".

La «relación peligrosa» se esboza así en la «trayectoria oblicua del cangrejo» de la tapa. «Cangrejo» que -tal como afirma Leguil- era el retrato que Lacan hizo de Sartre en 1963, durante su *Seminario 10*, al decir: "Pues bien, lo confieso, es una irritación lo que también surge, pero en mí, ante la marcha oblicua del cangrejo, siempre dispuesto a ocultar su intención de pellizcarnos los dedos. Es muy hábil, un cangrejo". Sartre evitaba hábilmente -como se destaca en las páginas de *Sartre avec Lacan*- encontrarse con lo real de la pulsión al permanecer apresado en los límites de la conciencia encarnada. Razón de su marcha oblicua con el psicoanálisis.

Resultado del trabajo de una tesis de doctorado en filosofía sostenida en la École Normale Supérieure de Lyon, esta excelente y apasionante obra de Clotilde Leguil atraviesa con éxito entonces, nada más y nada menos, que tres

«relaciones peligrosas»: la de Sartre con Lacan, sin duda, pero también la del psicoanálisis con la filosofía, y -*last but not least*- la del psicoanálisis con la universidad. Cabe esperar, por lo tanto, una pronta traducción al castellano.

Notas

* Recientemente se ha editado una traducción al castellano de estas conversaciones: GERASSI, J.: *Conversaciones con Sartre*, Ed. Sexto Piso, Madrid, 2012, cf. p. 114-115.

SALA DE LECTURA

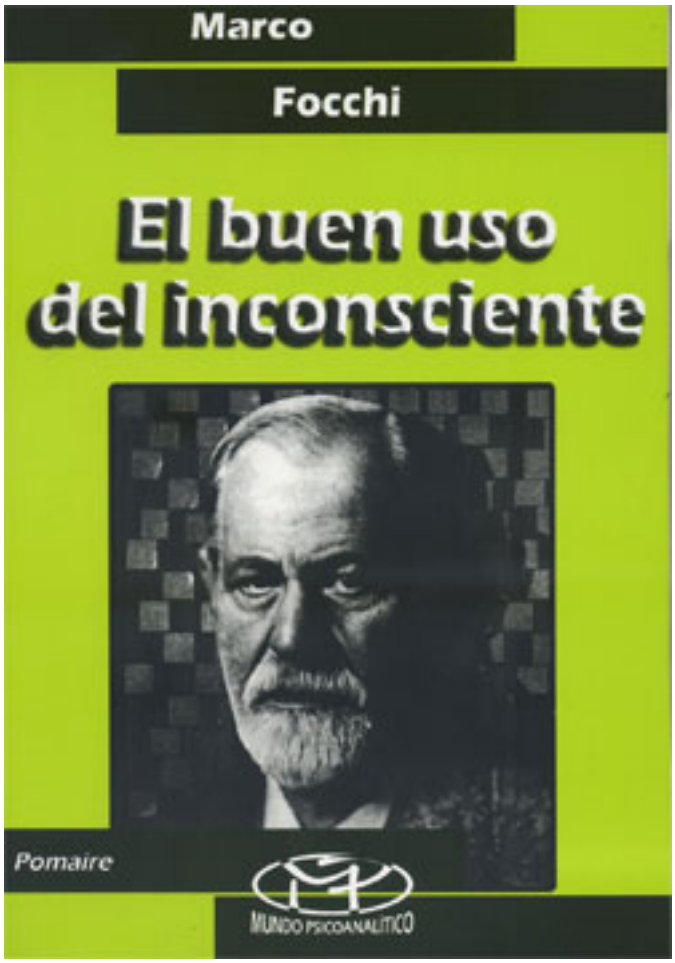
El buen uso del inconsciente

de Marco Focchi

Lucía Dragonetti

Editorial Pomaire, Colección Mundo Psicoanalítico

(extraído del *Prólogo*).



He recibido de parte de la Editorial Pomaire, en su Colección Mundo Psicoanalítico, en la persona de Johnny Gavlovski, la invitación a escribir el prólogo de este interesante y minucioso libro de Marco Focchi, el cual también tuve el honor de traducir.

El buen uso del inconsciente, es un título que nos da una idea de lo que será la lectura de este libro.

El inconsciente es un concepto de manejo común desde que Freud lo propuso a finales del siglo XIX y ha sido trascendental en la evolución del pensamiento contemporáneo. Influyó tanto en el desarrollo de las diferentes teorías psicológicas y psicoterapéuticas que se dieron posteriormente en el seno mismo del psicoanálisis donde tuvo resonancias en las diferentes corrientes que se derivaron del mismo, como en el discurso mismo que se dio a partir de su aparición, marcando la subjetividad de una época, marca que a pesar de muchas reticencias aún persiste.

Marco Focchi nos conduce así en un recorrido por lo que ha sido la aproximación al inconsciente desde sus comienzos hasta nuestros días, sin dejar de lado las distintas vertientes que por el camino se han dado contrastándolas con la que nos da la orientación de Jacques Lacan en su retorno a Freud. Retorno que se da sin dejar de lado un concepto fundamental en la concepción freudiana, el de pulsión. Inconsciente y pulsión, dos de los cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis considerados por Lacan y enfatizados constantemente en este recorrido que el autor nos propone.

De esta manera Focchi, valiéndose de su vasta práctica en la atención y tratamiento de una variedad de síntomas y de una invalorable experiencia de trabajo en instituciones, nos va mostrando cómo a partir de una aproximación que tome en cuenta la dimensión inconsciente, pero también el aspecto pulsional de un determinado malestar o síntoma, se puede lograr reducir el sufrimiento de un sujeto.

Son esclarecedores algunos casos que nos trae como ejemplos de determinadas situaciones, malestares, síntomas que pueden darse en la familia, en la escuela, en la sociedad. En particular, la situación de haber prestado consultoría en la institución escolar permite evidenciar cómo a partir de la perspectiva y el abordaje de un psicoanalista, muchos de los llamados «trastornos o dificultades del aprendizaje» pueden adquirir una dimensión distinta a la que puede

darse desde el ámbito educativo, evolutivo o incluso el que se ha venido dando desde el de las neurociencias y la farmacología en el tratamiento del llamado déficit de atención, que por lo general incluye el uso casi exclusivo de fármacos para su tratamiento.

También en la aproximación a los trastornos del espectro autista que Focchi aborda con maestría, nos presenta varios casos de este tipo y profundiza en las particularidades y determinaciones familiares. Tenemos así por delante en este libro, una propuesta del lugar que le tocará jugar al psicoanálisis y a los psicoanalistas ante la realidad de los tiempos que vivimos: el desfallecimiento del Nombre del Padre, la caída de algunos de los íconos de una muy reciente época, etc. Ante el ascenso al cénit del objeto ***a*** y las condiciones de goce de éste, el psicoanálisis tiene el reto de responder con las herramientas con las que cuenta a una época de inminente transición cuyo destino no tenemos claro. Ese es el planteamiento que Focchi nos propone y con el que los dejo...