

virtualia

REVISTA DIGITAL DE LA EOL

SUMARIO

#32

Julio-Agosto 2016

De la locura de la horda a los triunfos de las religiones

Eric Laurent

El cuerpo hablante y sus estados de urgencia

Miquel Bassols

Editorial: Letras virtuales

Por Pablo Russo

ARTE Y PSICOANÁLISIS

Puntos de poesía

Nicolás Bousoño

Borges y Beckett. Una poética lacaniana

Silvia Mizrahi

Clarice Lispector, La sinthome

Leonora Troianovski

Kusama, amor a muerte

Elvira Dianno

Ana Mendieta, un escabel hecho de cuerpo y tierra

Beatriz García Moreno

CUERPOS

Nuevos cuerpos, nuevos goces

Fabián Naparstek

Fanatismos locales. Eva, una mujer eterna

Cecilia Fasano

Mi adorable cuerpo

Alicia Yacoi

¿Tener un cuerpo?

Gerardo Arenas

Pensar con los pies

Marita Salgado

MODALIDADES DEL OBJETO

Soportar la voz

Beatriz Udenio

Fonemización: pistas de la voz en el parlêtre

Ruth Gorenberg

Trauma. El objeto aire y el cuerpo hablante

Samuel Basz

MALESTAR EN LA CIVILIZACIÓN

Diferencia entre sujeto y subjetividad

Jorge Alemán

Actualidad de "El malestar en la cultura". Sobre nuestra deuda con Freud

Osvaldo Delgado

Transitar la vida dignamente

Elsa Maluenda

Deseo de Memoria

Laura Arias

La reconfiguración del Psicoanálisis en el siglo XXI: De Comandantuba a Río. Clínica y Política

Jorge L. Santopolo

Notas sobre el acoso escolar. Una perspectiva psicoanalítica

José R. Ubieto

La medicalización de la vida cotidiana

Iordan Gurgel

OBSERVATORIO DE GÉNERO Y BIOPOLÍTICA DE LA ESCUELA UNA

Transexualismo y travestismo desde la perspectiva del psicoanálisis

-Segundo informe del Observatorio de Género y Biopolítica de la Escuela Una-

Patricio Álvarez, Alejandra Antuña, Paula Husni, Esteban Klainer, Viviana Mozzi y Débora Nitzcaner

SEMBLANZAS / A 40 AÑOS DEL GOLPE

Dos tiempos

Osvaldo L. Delgado

A 40 años del golpe

Samuel Basz

virtualia

REVISTA DIGITAL DE LA EOL

SUMARIO

AMORES Y PASIONES

El amor, el tiempo y una mujer

Leonardo Gorostiza

Pasión por la pelota

Jorge Castillo

Cuando el odio apunta a lo real en el Otro

Raquel Cors Ulloa

JORNADAS ANUALES DE LA EOL

Ver Dossier Hacia...

HIPERCONECTADOS. Los psicoanalistas frente a los lazos virtuales

R. Seldes, A. Daumas, G. Stiglitz, R. Vargas, C. Viñal, L. Cazenave, M. E. Cora, M. Berkoff, S. Goldber, A. Pérez, P. P. Casalins, E. Stoisa, C. Spivak, A. C. González y G. Canteros

SALA DE LECTURA

Desarraigados

Jacques-Alain Miller y otros | por Gerardo Ortega

El cuerpo hablante. *Parlêtre, sinthome, escabel*

Comité de Acción de la Escuela Una | por Alejandra Crivelli

La práctica del psicoanálisis en el hospital

Guillermo Belaga | por Luciana Nieto

Deseo y *Sinthome* - Consecuencias de la última enseñanza de Lacan

Gerardo Arenas | por Eliana Amor

El Psicoanálisis pensado desde la psicosis

Daniel Millas | por Diana Antebi y Lisa Erbin

Surviving Anne

Gustavo Dessal | por Laura Arias

Las tres vanguardias. Saer, Puig, Walsh

Ricardo Piglia | por Victoria Mora

La práctica del psicoanálisis en el hospital

David Foenkino | por Ivana Bristiel

13 historias desaparejas y un desenlace...

Aníbal Leserre | por Nicolás Conde

El Niño –Centro Interdisciplinario de Estudios sobre el Niño. Publicación del Instituto del Campo Freudiano– Nro.

14

por Alejandro Daumas

Revista Registros. Tomo RojoAzul. Jóvenes

Dirigida por Gabriela Grinbaum y Débora Rabinovich

por Ludmila Malischevski

De la locura de la horda a los triunfos de las religiones

Éric Laurent

El viernes 27 de noviembre, François Hollande pronunció un discurso en el *Hôtel des Invalides* para rendir homenaje a los 130 muertos del Bataclan y de las terrazas parisinas: “Una horda de asesinos mató a 130 de los nuestros e hirió a centenares en nombre de una causa loca y de un dios traicionado”. La palabra horda es freudiana, pero Freud la remitía a la horda ‘paterna’, término con el cual calificaba el pasaje de un modo de organización social de los primates a un modo de organización de los homínidos, marcado por un asesinato original, el asesinato del padre, que abría paso a la sociedad de hermanos. Este momento de pasaje, a la vez que era original, no cesaba de repetirse.

“Los sentimientos sociales fraternos sobre los cuales descansa la gran subversión conservan a partir de entonces y por mucho tiempo el influjo más hondo sobre el desarrollo de la sociedad. Se procuran expresión en la santidad de la sangre común, en el realce de la solidaridad entre todo lo vivo que pertenezca al mismo clan. (...) Previenen que pueda repetirse el destino del padre. A la prohibición, de raigambre religiosa, de matar al tótem, se agrega la prohibición, de raigambre social, de matar al hermano. Pasará mucho tiempo hasta que ese mandamiento deje de regir con exclusividad para los miembros del linaje y adopte el sencillo texto: ‘No matarás’. Para empezar, la horda paterna es remplazada por el clan de hermanos, que se reasegura mediante el lazo de sangre. La sociedad descansa ahora en la culpa compartida por el crimen perpetrado en común; la religión, en la conciencia de culpa y el arrepentimiento consiguiente; la eticidad, en parte en las necesidades objetivas de esta sociedad y, en lo restante, en las expiaciones exigidas por la conciencia de culpa”. [1]

“Al introducirse las divinidades paternas, la sociedad sin padre se trasmudó poco a poco en la sociedad de régimen patriarcal. La familia fue una restauración de la antigua horda primordial y además devolvió a los padres un gran fragmento de sus anteriores derechos. Ahora había de nuevo padres, pero las conquistas sociales del clan fraterno no fueron resignadas, y la distancia fáctica entre los nuevos padres de familia y el irrestricto padre primordial de la horda fue lo bastante grande para asegurar la perduración de la necesidad religiosa y la conservación de la insaciada añoranza del padre». [2]

Situar el lugar de la comunidad en sus relaciones con la sociedad de hermanos es crucial para apreciar el modo de comunidad que el Presidente de la República calificaba de horda, esta sociedad sin padres: “Kelkal, Merah, Nemmouche, Kouachi, Coulibaly, aquellos que perpetraron los atentados del 13 de noviembre, salieron todos de barrios populares. La mayoría creció en familias desarmadas donde la figura del padre desapareció o se marginó. La autoridad del hermano tomó el lugar del padre. Es muy claro en Merah”. [3]

No hay autoridad paterna, lo que colectiviza es primero un rechazo: “Los terroristas provienen de una clase social que los anglosajones llaman ‘*disaffected youth*’. Una juventud venida a menos, que se siente rechazada, marginalizada, victimizada. Padece un fuerte sentimiento de odio a la sociedad, un sentimiento de indignidad profundamente interiorizado”. [4]

¿Cómo describir esta juventud en peligro respecto a su modo de formar horda?

En busca de las causas perdidas Oliver Roy, gran especialista en el Islam, escribió recientemente un texto luego de los atentados del 13 de noviembre, que tuvo un impacto particular en el público. Tranquilizó a sus lectores, porque en el caos y en el estupor él discernía grandes regularidades. “Desde 1996, fuimos confrontados a un fenómeno muy estable: la radicalización de dos categorías de jóvenes franceses, a saber, los musulmanes de ‘segunda generación’ y los conversos ‘de pura cepa’... El problema esencial para Francia no es entonces

el califato del desierto sirio, que tarde o temprano se evaporará como un viejo espejismo hecho pesadilla, el problema es la rebelión de estos jóvenes". [5]

La situación respecto a la que este autor es sin duda uno de los únicos en ver estable, es la de la rebelión de los jóvenes, y el odio que implica tiene una primera consecuencia. Los jóvenes no son radicalizados por una especie de *Yihad* mundial y la causa es local. "Dos lecturas dominan hoy la escena [...]: la explicación culturalista y la explicación tercermundista. La primera, pone el acento en la recurrente y lacerante guerra de las civilizaciones: la rebelión de jóvenes musulmanes muestra hasta qué punto el Islam no puede integrarse, al menos mientras que una reforma teológica no haya excluido del Corán el llamado al *yihad*. La segunda, evoca con constancia el sufrimiento postcolonial, la identificación de los jóvenes a la causa palestina, su rechazo a las intervenciones occidentales en Medio Oriente y su exclusión de una sociedad francesa racista e islamofóbica. (...) Pero ambas explicaciones tropiezan con el mismo problema. Si las causas de la radicalización son estructurales, entonces ¿por qué sólo afectarían a un sector mínimo y muy circunscripto de aquellos que pueden llamarse musulmanes en Francia? Algunos miles en varios millones". [6]

Esos millones no son para él ni una vanguardia respecto a un modelo antiguo, ni están consagrados a contaminar la masa de aquellos musulmanes que se niegan a la radicalización. Para él, hay corte entre Islam y radicalización. De allí, la frase crucial de su artículo: "No se trata de la radicalización del Islam, sino de la islamización de la radicalidad. ¿Qué tienen en común los de 'segunda generación' y los conversos? Se trata primero de una rebelión generacional: ambos rompen con sus padres, o más precisamente con aquello que sus padres representan en términos de cultura y de religión. (...) Todos compartieron la cultura 'joven' de su generación, tomaron alcohol, fumaron marihuana, se levantaron chicas en un club nocturno. Gran parte de ellos tuvo su paso relámpago por la cárcel. Y luego un buen día fueron (re)convertidos, eligiendo el Islam salafista, es decir, un Islam que rechaza el concepto de cultura, un Islam de la norma que les permite reconstruirse solos. Porque no quieren ni la cultura de sus padres ni la cultura 'occidental', vueltos símbolos de su odio de sí". [7]

Oliver Roy percibe la dimensión del 'solos', pero también la dimensión de la pandilla de hermanos, incluyendo los biológicos, ligados por algo que los excede, un triunfo, un goce malo particular. "Se radicalizan en torno a un pequeño grupo de 'compañeros' que se encuentran en un lugar particular (barrio, cárcel, club deportivo); recrean una 'familia', una fraternidad". [8]

Es una familia particular, fundada sobre una fraternidad de goce que surge. "Exhiben entonces su nuevo yo todopoderoso, su voluntad de revancha sobre una frustración contenida y su goce por la nueva omnipotencia, que les dan su voluntad de matar y su fascinación por la propia muerte". [9]

La identidad de 'sobremusulmán', como dice Fehti Benslama, es secundaria respecto a esta fascinación por la 'nueva omnipotencia'. "Asumen una identidad que, a sus ojos, sus padres desperdiciaron: son 'más musulmanes que los musulmanes' y en particular que sus padres. Es significativa la energía que ponen (en vano) para reconvertir a sus padres". [10]

Gilles Kepel es otro autor que sigue con empeño la naturaleza de estas nuevas 'pandillas' u hordas inéditas producidas por la conversión a estos nuevos goces. De modo totalmente opuesto a Oliver Roy, considera que es indispensable tomar en cuenta la historia del encuentro entre el Islam y Occidente. El Islam no es segundo respecto a una no-integración primera. Es a partir de un análisis de la situación del Islam en Occidente que los teóricos del *Yihad* pensaron la definición de los objetivos de sus discursos. "El objetivo principal es Europa, punto vulnerable de Occidente en el que las poblaciones de origen inmigrante nunca serán integradas, siempre víctimas de la xenofobia, de la islamofobia, del desempleo, y que están entonces maduras para una forma de rebelión que tomará el lenguaje del Islam y les devolverá su dignidad". [11]

El préstamo del 'lenguaje islámico' le parece ser no solo cosa de individuos, sino también de los Estados. "Las revoluciones árabes (...) acarrearán una descomposición tanto de los regímenes como de las sociedades que se reducen cada vez más a sus dimensiones de solidaridad tribal o confesional. El Levante es nuevamente un mosaico de comunidades como en la época otomana o mandataria (...) que se confrontan en una guerra de

todos contra todos (...). En su parte iraquí, el EI se apoya en un establishment baasista sunita que se recicló con un vocabulario islamista, y eso explica su arraigo y su capacidad de administrar estructuras de cuasi-Estado". [12]

Aunque Kepel comparte la tesis de la radicalización primero y el préstamo del lenguaje religioso luego, percibe un movimiento en el Islam global que no solo concierne a algunos y que excede a la juventud en ruptura. Toma como ejemplo la extensión de la cultura halal que vuelve visible una dimensión comunitaria religiosa en el espacio público. "La visibilidad del Islam en la esfera pública es el síntoma de una 'ciudadanía incumplida'. Mientras que el rótulo religioso fue borrado para todos los demás ciudadanos, (...) los ciudadanos nacidos de la inmigración magrebí y africana son identificados como musulmanes y no como simples ciudadanos, precisamente porque su ciudadanía no fue acabada". Cuando Kepel destaca el hecho de que el rótulo religioso fue borrado, retoma el análisis de Marcel Gauchet sobre la salida de la religión que es efectuada en Europa por el Cristianismo, religión de la salida de la religión. En 2002, éste podía considerar que el acontecimiento clave de la época era la muerte de la religión marxista-leninista que confirmaba el alejamiento de la religión cristiana. "La salida de la religión es algo muy específico que no es la desaparición en bloque de la religión sino el fin de la organización religiosa y más ampliamente del mundo humano. (...) En este fenómeno de transición hubo dos grandes componentes. Por un lado, la estructura de estas doctrinas de la historia y, por otro lado, la oposición entre las religiones y la anti-religión materialista e histórica, que pretendía instalar el reino de los fines terrenales en lugar de los fines celestiales. Y ambos se desploman de común acuerdo. Es el acontecimiento completamente extraordinario al que asistimos en el curso de los últimos treinta años. Vimos morir una religión". [13]

Gilles Kepel, por el contrario, constata la resistencia del pasado religioso de los ciudadanos franceses musulmanes. "Los hechos sociales son tercos: para los niños nacidos en Francia o inmigrados muy jóvenes cuando el padre hizo venir a su familia para que se le uniera, y que adquirieron, frecuentando la escuela francesa, un capital educativo sin medida común con el de la generación precedente, las vicisitudes heredadas del pasado paterno persisten. (...) Es alrededor de esta no consumación de la ciudadanía que hay que situar la explosión del halal cuando se reivindica como rótulo identitario. Esta postura es doblemente compensatoria. En primer lugar, permite perpetuar o magnificar una herencia religiosa (en parte reinventada o retocada para la ocasión) que evita percibir la toma de nacionalidad francesa como un renunciamiento respecto a los combates anticoloniales de la generación de los padres. [...] Esta 'ciudadanía halal' plástica y fluctuante, que progresa entre el 'modelo bio', abierto y pluralista, y el 'modelo kasher', cerrado y comunitario, figura una participación política en gestación, todavía inacabada". [14]

Kelper puede entonces conservar una especificidad de la 'herencia religiosa' musulmana, al mismo tiempo que interrogarse respecto a la especificidad de la salida de la religión en el devenir europeo. La tesis es compatible con la hipótesis según la cual, una vez que la ciudadanía sea alcanzada, la religión se borraría ella misma. Más allá de la oposición entre Olivier Roy y Gilles Kepel, hay quienes ponen el acento en el mecanismo de la radicalización en tanto que fenómeno no sociológico sino psicológico, de secta, y se interesan en la radicalización como un fenómeno de reclutamiento o de influencia. Es el caso de la 'investigadora y antropóloga' Dounia Bouzar, que construyó un centro de acogida para familias de jóvenes radicalizados, el CDPSI, Centro de prevención de derivas sectarias vinculadas al Islam, que informa regularmente sobre sus actividades. Para ella, la 'radicalización' no es primera: pueden caer bajo influencia de jóvenes integrados. El poder de los 'mecanismos de reclutamiento' da cuenta del hecho de que los nuevos conversos pueden ser de orígenes culturales muy diversos y venir de la clase media. "En el pasado, todos los jóvenes reclutados eran frágiles. La mayoría había sido criada en hogares, no tenían sentimiento de pertenencia territorial. Es, por ejemplo, el caso de Merah o de los hermanos Kouachi. Con el afinamiento de las técnicas de reclutamiento, recientemente tomamos conciencia de que las personas reclutadas tenían ahora perfiles muy variados. Algunas provenían de familias musulmanas, otras de familias cristianas, ateas o incluso judías. En el plano sociológico, nos llamaron por teléfono muchas personas provenientes de la clase media. Por cierto, son los primeros en hacerlo, porque generalmente están muy atentos a los signos de ruptura que la radicalización conlleva. Las clases populares no osaron contactarnos sino más tardíamente, una vez que comenzamos a comunicar sobre el fenómeno y explicamos que los jóvenes eran víctimas y no culpables. Un gran número de reclutados no tiene

pasado migratorio, algunos son muy buenos estudiantes, otros no, algunos vienen de provincia, otros de la región parisina (...) Finalmente, es muy difícil confeccionar un perfil-tipo de reclutados. La edad es su único punto en común. La mayoría de ellos tienen entre 14 y 25 años". Subraya, en cambio, que el 40% de quienes contactan el centro conocieron la depresión, lo cual conduce a los autores del informe a formular "la hipótesis de que el adoctrinamiento funciona más fácilmente en jóvenes hipersensibles, que se plantean preguntas sobre el sentido de su vida". No solo rechaza el lazo entre delincuencia y radicalización, sino también el lazo con la religión: el 80% de las familias que están en relación con el CDPSI se declaran ateas, y solo el 10% tiene un abuelo inmigrante. Ella entonces se vincula sobre todo con los conversos. El CDPSI no considera las grandes causas que destacan Oliver Roy o Gilles Kepel. Pone el acento en las técnicas, tanto del lado del reclutamiento como de la desradicalización. Del lado del reclutamiento, "según los autores, los reclutadores del *Yihad*, especialmente para Daesh, elaboraron un bricolaje de '5 mitos' para enrolar a sus presas: el modelo del 'caballero heroico' que funciona ante los muchachos, la salida en nombre de una 'causa humanitaria' tomada por las muchachas menores, el 'aguatero' que designa a quienes buscan un líder, la referencia al videojuego de guerra *Call of Duty* para los jóvenes que desean combatir, o incluso la búsqueda de la omnipotencia que atrae a las personas 'sin límites' (...) La violencia virtual de un juego como *Assassin's Creed*, practicado por un joven sensible, puede favorecer la salida hacia una 'confrontación real', estiman los autores". [15]

La técnica de la desradicalización psicológica está basada, en primer lugar, en las emociones. Dado que la influencia sectaria aparta al joven de las familias, habrá que reconectarlo con su familia y su historia. La primera etapa actúa en espejo con los yihadistas que tratan de desafiliar al joven de su historia, de su identidad. Esta etapa descansa ampliamente sobre los padres, que entonces van a intentar reavivar en el joven los recuerdos de su infancia. (...) Una vez que el padre siente que reaparece en su hijo una emoción antes perdida, pasamos a la segunda etapa: el desreclutamiento. Trabajos como en Alcohólicos Anónimos, presentando al joven a los desreclutados que tienen su mismo perfil. (...) Es allí que comienza la tercera etapa: la estabilización. Más prolongada, consiste en favorecer el diálogo entre los jóvenes desreclutados, que entonces expresan con palabras los mecanismos de los yihadistas". [16]

Los puntos débiles de este método aparecen por la poca influencia sobre las familias provenientes de medios populares. La Asociación "cuenta con 5 personas y un grupo de 50 rehabilitados - y censa 700 demandas... Entre ellas, el 70% emanan de familias de clases medias y superiores, y solo el 30% de familias que provienen de medios populares". [17] "Lo que impide llamar a las clases populares" es "un verdadero peso, confirma la socióloga Farhad Khosrokhavar. Alimentada por la lógica del honor que reina en esas familias, la vergüenza les impide hablar". No solamente. "Los musulmanes de los barrios son puestos entre la espada y la pared -explica Mathieu Guidère, profesor de islamología en la Universidad de Toulouse II-Le Mirail. Por un lado, los radicales, que avivan las llamas repitiéndoles incesantemente a los jóvenes que Francia los discrimina, los encierra en guetos... Por otro lado, los moderados, que persiguen a los islamistas. Las comunidades son una cuestión entre ambos campos, empleando cada uno el lenguaje de la amenaza". [18]

La agencia gubernamental de la Mivilude, la Misión de Vigilancia y de Lucha contra las derivas sectarias, se sitúa en consonancia con el enfoque de Dounia Bouzar y ve a la 'pandilla' de jóvenes yihadistas como un efecto de conversión sectaria, aunque toma recaudos. Hay secta en la medida en que haya ruptura, atrincheramiento. Una de las primeras acciones de los reclutadores es alejarlos a los jóvenes de toda fuente de información, se trate de los medios de comunicación, la familia o los amigos. Esta constatación retoma una formulación de Jaspers respecto a los sistemas totalitarios que marcaron al siglo XX: "El totalitarismo descansa sobre la disolución de los lazos que vinculan al hombre a puntos estables; así, privado de toda referencia, aspira a cualquier cosa firme para salir de su nada (...). El totalitarismo alienta esa disolución, para luego proponerse como vía de salvación". [19]

¿Cómo separar respecto a este punto secta y totalitarismo, cuando la ruptura total es puesta de relieve por ambos? «Se observa que mecanismos similares están implicados en los fenómenos de radicalización y de sectarismo: tienen especialmente en común construirse en ruptura con la sociedad y cristalizarse en torno de una ideología y de una modalidad extrema de la creencia. En efecto, ambos se caracterizan por las rupturas

que inducen y la adhesión radical a ideas radicales: la adhesión es incondicional y rechaza toda avenencia, la ideología es totalitaria y totalizante en tanto somete todos los dominios de la vida a una norma superior al derecho positivo». [20]

Contrariamente al CDPSI, la Mivilude construyó, con todo el refinamiento de una agencia administrativa, toda una doctrina para separar la radicalización de todos los otros posibles mecanismos de auto-exclusión del sujeto, en particular de las fragilidades vinculadas a la fragilidad psíquica. Mientras que Donia Bouzar ve una continuidad entre depresión y radicalización, la Mivilude quiere disponer de instrumentos precisos para separarlos. "Para poder reconocer una influencia sectaria, conviene caracterizarla con el fin de identificarla con rigor y de no imputar sin razón un cambio de actitud y de comportamiento, que podría tener otros orígenes como una patología mental, un trastorno de la personalidad o la reacción a una perturbación acontecida en la vida de una persona". [21]

Más allá de la sociología o de la psicología, del lado de la economía también se puede subrayar que no basta con correlacionar dificultades económicas y radicalización, así como que las rebeliones tengan lugar más en casos de crecimiento de riquezas que en tiempos de crisis. "Alan Krueger, profesor de la universidad de Princeton (New Jersey), (...) que analiza los crímenes de odio en los Estados Unidos, mostraba también que los ataques racistas o antisemitas perpetrados por grupos tales como el Ku Klux Klan no estaban vinculados a la situación económica del condado donde fueron cometidos. Los Estados Unidos conocieron una fuerte recrudescencia de homicidios a partir de los años 60, período sin embargo de gran prosperidad. La criminalidad cae luego en los años 90, a pesar del aumento de desigualdades, e incluso cae más después de 2008, a pesar de la crisis financiera (...). La idea según la cual la miseria o el analfabetismo serían factores explicativos de la violencia, no se sostiene". [22]

Lo vemos especialmente a propósito de los terroristas que atacaron a USA, y que presentan más bien el rasgo de ser diplomados, desde Mohamed Atta, piloto de uno de los aviones del 11 de septiembre de 2001, el más joven de los hermanos que atacaron en la Maratón de Boston, o incluso la pareja que asesinó a 14 personas en San Bernardino. Las descripciones económicas, sociológicas y psicológicas de los modos de constitución de la horda tropiezan con el misterio de la conversión que opera para algunos y no para otros. Este límite a la elucidación de la causa intenta ser superado de diferentes modos. Podemos evocar sensibilidades particulares o un traumatismo, un shock. "En los análisis de los recorridos de vida de los radicalizados, se constatan fuertes disposiciones afectivas a la indignación y a la compasión. Xavier Crettiez subraya el lugar que tiene el 'shock moral' en los itinerarios de compromiso violento: a menudo un estado superior es alcanzado cuando una experiencia personal traumatizante viene a afectar las disposiciones morales del individuo y a reafirmar sus convicciones: el miedo intenso, el odio ante la constatación de una injusticia percibida como terrible, la indignación moral extrema ante un espectáculo juzgado altamente condenable, muestran ser vectores emocionales que conducen al actor a adoptar una postura de radicalidad". [23]

Nathalie Goulet, senadora UDI del Orne y presidente de la Comisión de investigación sobre las redes yihadistas (que presentó su informe en el pasado abril) aproxima la radicalización al suicidio: "Uno de los estudios más desarrollados sobre la cuestión fue llevado por los servicios antiterroristas del FBI, quienes trazan un paralelo con los suicidas: nunca sabemos por qué una persona pasa al acto y otra no". Algunos concluyen entonces que solo resta decir que los terroristas son sujetos normales de los cuales nada en particular puede decirse. O, por el contrario, que podemos decir muchas cosas sobre la causa de la radicalización y cada ciencia humana puede dar su versión. En ese sentido, hay "tantas 'causas profundas' del terrorismo islámico como expertos en ciencias sociales. Es eso lo que puede llevar a sostener que no hay causas sociales para el yihadismo". [24]

¿Bastaría entonces con decir que es <ideológico> o con hablar de una <humillación> siempre tan avanzada como experimentada, incluso aunque escape a las causas? El hecho de que haya causa pero que permanezca innombrable, objeto opaco, objeto causa, lleva a algunos a renunciar a esta causación para mantenerse en una dimensión trágica de una locura divina. Hay un *quod* que insiste y que resiste a traducirse en un *quid* identificable de modo unívoco. ¿Cómo se conecta este *quod* con la historia de los padres? ¿Son los terroristas simplemente

normales? Encontramos allí un debate abierto durante el juicio a Eichmann. Según Marie-Frédérique Bacqué, profesora de psicopatología en la Universidad Louis-Pasteur de Strasbourg, "... así como el juicio de Nuremberg había desembocado en la conclusión de Hannah Arendt que subrayaba el hecho de que una simple normalidad podía llevar a un individuo a volverse actor de un genocidio, somos conducidos a reconocer que los portadores de bombas y los desviadores de aviones son mayormente personas 'normales'." [25]

Pero no es seguro que vayamos a aceptar esta noción sin debate. Conocemos la objeción que le dirigió Gershom Scholem en una correspondencia con Hannah Arendt. "(Entre paréntesis, no veo por qué usted califica a mi expresión 'banalidad del mal' de cantinela o de slogan. Que yo sepa, nadie utilizó esta expresión antes de mí; pero no tiene importancia.) En la actualidad, mi opinión es que el mal nunca es 'radical', que solamente es extremo, y que no posee ni profundidad ni dimensión demoníaca. Puede invadirlo todo y estragar el mundo entero, precisamente porque se propaga como un hongo. 'Desafía el pensamiento', como dije, porque el pensamiento busca alcanzar la profundidad, tocar las raíces, y cuando se ocupa del mal, se frustra, porque no encuentra nada. Es esa su 'banalidad'. Solo el bien tiene profundidad y puede ser radical". [26] "La cuestión es tratar al mal como un fenómeno de superficie y no banalizarlo o considerarlo anodino. Al contrario. Porque lo más importante es que personas completamente ordinarias, que por naturaleza no eran ni buenas ni malas, hayan podido ser el origen de una catástrofe tan monstruosa". [27]

Scholem nunca aceptó que Eichmann fuera "ni bueno ni malo", así como tampoco Claude Lanzmann que, en su película *El último de los injustos*, encontró al último sobreviviente de los presidentes de un Judenrate, el de Theresienstadt, Benjamin Murmelstein, quien frecuentó a Eichmann durante siete años y lo consideraba un 'demonio' y un asesino radical desde la "Kristallnacht". [28]

Vayamos a los autores que examinan los lazos entre radicalización y fascismo, no a partir de la 'banalidad del mal', o de la normalidad de los verdugos, sino a partir del lazo entre rechazo del capitalismo global y procesos de fascistización. ¿Permite el proceso de fascistización dar cuenta de la dimensión religiosa? Para Roland Gori, "La crisis de los valores liberales y el declive de los movimientos socialistas y comunistas ofrecen al salafismo político oportunidades revolucionarias conservadoras. (...) Estos movimientos neofascistas reúnen de manera rapsódica todos los descontentos, todas las frustraciones, todos los oportunismos. (...) Es una especie de bricolaje. Recuerden la declaración de Mussolini en *Il Popolo d'Italia* en 1919: "Nos damos el lujo de ser aristócratas y demócratas, conservadores y revolucionarios, legalistas e ilegalistas, según las circunstancias de tiempo, lugar y medio". Encuentran aquello que dice Hannah Arendt: el totalismo es "todo es posible". [29]

Un autor americano, el antropólogo Scott Atran, inspirado por Noam Chomsky, "habla del 'lado oscuro' de la globalización: 'humillados' por la manera con la que se los trata, a ellos y a sus padres, ya no se consideran 'ni franceses ni árabes', rechazados como musulmanes y rompiendo con su familia". Coincide con Roland Gori respecto al bricolaje ideológico para privilegiar, en una perspectiva del cognitivismo emocional, la 'causa estimulante': "Lo que los inspira en sumo grado, prosigue Scott Atran (revista *Cerveau & Psycho* n° 66, 2014) no es tanto el Corán o las enseñanzas religiosas, sino una causa estimulante y una llamada a la acción que promete la gloria". Sin embargo, constata que es difícil separar la causa estimulante de una dimensión religiosa. A partir de los pensadores críticos de la Revolución Francesa, apareció este lazo entre el Terror y una manifestación divina: "El ser humano manifiesta un sentimiento de delicia particular ante el espectáculo del terror, porque ve allí la manifestación de fuerzas superiores, sin límite e incomprensibles, cercanas al terror a Dios", decía Edmund Burke. Del lado francés, podríamos añadir a Joseph de Maistre.

Pero es sobre todo Alain Badiou quien va a querer dar cuenta exhaustivamente de los fenómenos de radicalización con la ayuda de una estricta reducción de la subjetividad contemporánea a tres figuras: "La subjetividad occidental, la subjetividad del deseo de Occidente, que no es la misma, y la subjetividad que llamaré 'nihilista'." [30] Las despliega así: "La subjetividad occidental es la subjetividad de aquellos que se reparten el 14% dejado por la oligarquía dominante. Es la subjetividad de la clase media y, por lo demás, está sobradamente concentrada en los países más desarrollados. Es ahí que las migajas pueden ser distribuidas. De allí ambas subjetividades típicas. La que viene primero es la que llamaré el deseo de Occidente: el deseo de

poseer, de compartir, lo que está representado y que por todas partes es alabado como la abundancia occidental. Se trata entonces de intentar adoptar un comportamiento y un consumo de clase media, sin tener los medios. Por lo tanto, eso evidentemente lleva a fenómenos como el flujo migratorio, puesto que la forma simple del deseo de Occidente es simplemente el deseo de abandonar las zonas devastadas para unirse a ese famoso mundo occidental, puesto que se está tan bien allí, puesto que todo el mundo allí está contento y se baña en la moderna y magnífica abundancia. Y si no se puede ir allí, uno puede entregarse a las alienaciones locales, es decir, a las tendencias a copiar, con medios miserables, las configuraciones y los modos de vida occidentales. Podríamos hablar largo rato de este tema del deseo de Occidente, que es fundamental hoy en día en el mundo y que tiene efectos considerables totalmente desastrosos. La última subjetividad, la nihilista, es un deseo de venganza y de destrucción que, evidentemente, va de la mano del deseo de partida y de imitación alienada. Este violento deseo de venganza y de destrucción, es natural que a menudo sea expresado, formalizado, en mitologías reactivas, en tradicionalismos que se exaltan y se declaran defender, incluso tomando las armas, contra el modo de vida occidental, contra el deseo de Occidente". [31]

En un artículo publicado en el *New Statesman on-line* el 13 de enero, Slavoj Žižek [32] cuestiona esta repartición subrayando que los acontecimientos de Año Nuevo en Colonia desplazan las formas de esta subjetividad y que "la forma simple del deseo de Occidente" es sin duda más compleja que lo que nos parece en primer lugar. Observa que estos acontecimientos, por número de participantes y por ciudad epónima, elaboraron una especie de carnaval obscuro. Sin duda, hay que agregar feroz. Este carnaval testimonia bien que los participantes que Badiou ve como una suerte de vanguardia proletaria carente de tierra, no están ligados por esta idea moral que Orwell quería considerar como el verdadero lazo del proletariado, la 'common decency'. Este carnaval es su reverso, como debe ser para el carnaval, que es un momento del 'mundo al revés'. Lo que se manifestó allí demuestra que no es fácil considerar que la pequeña o mediana delincuencia en los nuevos proletarios 'nómades' sea necesariamente signo de un rechazo al deseo de Occidente, sino más bien una voluntad de integración que prescinde de la 'common decency'. Se lo ve en Mollenbeek, donde la inmigración está compuesta esencialmente no solo por marroquíes, categoría demasiado general, sino por rifeños, que reproducen su economía en el país, cabalgando entre el contrabando, el tráfico de hachís, la emigración y las artimañas. La familia Abdeslam es un buen ejemplo de ello con un padre convertido en chofer de transporte público, un hijo mayor que pasó de los servicios sociales a la administración de un bar lounge, uno de los hermanos dado a la fuga luego de los atentados de noviembre, y otro que se hizo detonar tras haber prendido fuego a los cinco años la casa familiar, lo que luego había permitido la obtención de una vivienda social. Ambos hermanos en conflicto habían abierto un bar y traficaban hachís. Es una economía mixta, como la del Rif. "Pueblo abandonado y librado a sí mismo, los rifeños emigran como sus hijos mayores. Se instalan en el norte, luego persiguen empleo hacia los yacimientos de Valonia y finalmente en Flandes y en los Países Bajos en pleno boom. En 2015, el Benelux y el *Nord-Pas-de-Calais* cuentan cerca de 1,5 millones de 'marroquíes', en su mayoría rifeños. Después de 1968 y tras la caída de la *French Connection*, los químicos corsos que pasan por el Rif transforman el cáñamo en pasta base para la exportación. La comercialización de hachís sigue la emigración rifeña, abriendo las puertas de los mercados europeos en España, Francia y Benelux. (...) El comercio y el tráfico de droga se vuelven inseparables, y estas actividades palián los despidos que azotan en masa a mineros, siderúrgicos y asalariados textiles. Los rifeños se concentran en los barrios que se homogenizan en Roubaix, Tourcoing, Bruxelles-Mollenbeek, Rotterdam, Liège...". [33]

En este contexto, la economía de tráfico de la familia Abdeslam es compatible con la inserción de otros miembros, el padre empleado de transportes urbanos, el apartamento obtenido por la municipalidad y el hijo menor inserto en los servicios municipales. En Alemania, los acontecimientos de Colonia permitieron también constatar que la pequeña delincuencia no es rechazo sino voluntad de asegurar la llegada de la familia. Una cifra que corresponde a las estadísticas sobre la criminalidad reciente en Colonia indica que el 40% de los inmigrantes norafricanos se vuelven culpables de delitos un año después de su llegada, contra el 0,5% de los sirios. "En las familias marroquíes y tunecinas es el hijo mayor el que es elegido para ir a Alemania, donde debe ganar en poco tiempo el dinero para el paso", explicó el ministro del interior regional, Ralf Jäger, a la *Süddeutsche Zeitung*. [34]

Pero si el lazo social no está fundado en una especie de moral laica compartida, ¿no podríamos considerar que es la religión, o una cierta concepción de la religión, lo que hace lazo social y que continúa siendo el fundamento del lazo, y no un pretexto o un préstamo tomado de las “ideologías listas para llevar disponibles en el mercado”? Hay que considerar entonces a la religión como un lazo social de pleno derecho y no como un pretexto. [35]

Resta que tomemos en serio este lazo y consideremos la relación entre la especificidad del discurso teológico y su anclaje en una martirología renovada. El análisis por el nihilismo o la fascistización olvida la dimensión religiosa como tal. “Con la guerra en Siria, se pone en marcha una yihadósfera internacional, transmitida por las redes sociales. Complotista, martiróloga, fundamentalista, pretende volver al Islam literal, el Islam que combate de los inicios, poniendo en escena retratos de mártires, exaltando la figura de los ‘leones del Islam’: ya sea Hamza, el tío paterno de Mahoma, el primer mártir musulmán, u Osama –“el león”– Bin Laden. Esta propaganda grandilocuente consigue adeptos. Bajo la imagen de un gran león, el sitio yihadista francés (prohibido) Ansar El-Ghuraba proclama: “Vivimos como leones, morimos como leones”. Un yihadista francés instalado en Siria, Abou Mariam, tolosano converso de 24 años, declara a la periodista siria Loubna Mrie: “El martirio es probablemente el camino más corto hacia el paraíso, y no es algo que me hayan enseñado. Lo vi directamente en mis compañeros mártires. En sus rostros vi la felicidad, y sentí el olor a almizcle que exhalan sus cuerpos”. Concluye: “Lo único que nos falta para alcanzar el paraíso es la muerte”. (*Slate*, 5 de octubre de 2014.) [36]

Nos queda por re-examinar con el psicoanálisis este lazo particular del triunfo de la religión sobre la muerte y su relación con el crimen originario.

Desde el psicoanálisis En *La ética del psicoanálisis*, Lacan destaca que la solución freudiana de la descripción del asesinato del padre como motor de la constitución de la horda está demasiado próxima a la solución cristiana en la historia. En efecto, Freud dice: “Así, en la doctrina cristiana la humanidad se confiesa con el menor fingimiento la hazaña culposa del tiempo primordial; y lo hace porque en la muerte sacrificial de un hijo ha hallado la más generosa expiación de aquella”. [37] Y Lacan comenta: “Esto es tan cercano a la tradición cristiana que impresiona –en la medida en que el asesinato primordial del Gran Hombre (Moisés) llega a emerger en un segundo asesinato, el de Cristo, el mensaje monoteísta de algún modo culmina, lo traduce y lo hace nacer”. [38]

En efecto, la solución cristiana anuda juntos al Dios y al padre, en la elaboración del Nombre del Padre donde ambos parecen confluir. Precisamente, es lo que la elaboración del Islam niega. Separa radicalmente al padre y a Dios. Es un punto que Fehti Benslama bien destacó. “La figura del padre no entra en las figuras dogmáticas del Islam. Desde el origen, el Corán tiene particular cuidado en apartar la referencia a Dios de la representación de la paternidad, incluso a título metafórico o alusivo. Las proclamaciones de la unicidad de Dios prohíben radicalmente toda noción de generación o engendramiento divino. En la sura llamada de puro Culto, la naturaleza divina es proclamada en estos términos abruptos: “Di: Él, Dios Uno, Dios de la plenitud. No engendra. No es engendrado. Nada es igual a Él”. Los comentaristas presentan este pasaje como una refutación del Dios-Padre del Cristianismo.

Es un punto fuerte de separación. “No se trata de pretender que el edificio espiritual del Islam prescindiera de la cuestión del padre, (...) Según parece, el fundador del Islam (siglo VI), teniendo en vista el tratamiento que el judaísmo y particularmente el cristianismo reservaron a la relación entre Dios y el padre, intentó una superación que lo condujo a producir un imperativo insostenible, en un sentido comparable al del amor cristiano al prójimo (...). La separación radical entre el padre y Dios”. [39] Un ‘inengendrado’ establece la idea de un dios radicalmente diferente de todo lo que es, un dios que es ‘ser’, al cual no se puede “ni suprimir ni añadir”. [40]

Los discípulos de Henry Corbin, como Christian Jambet, también marcaron esta ontología del Uno en el Islam. “En el plano del desarrollo histórico, nos recuerda a la tesis de Hegel que atribuye la rapidez con la que el Islam se vuelve ‘un imperio universal’ al grado elevado de ‘abstracción de su principio’ y a ‘la más alta intuición del Uno’ en su conciencia. En el plano filosófico, Christian Jambet mostró cómo este contenido de la fe llevará a la eclosión de una ontología que establece una ecuación entre Dios y Ser, entre el Uno y la identidad de lo real. [41]

El puro acto de ser es aquel que confirma en el ser con intensidad, aquel cuyo poder es infinito. Más bien, está por encima del infinito en tanto que él es infinito. Ningún límite lo circunscribe, ninguna descripción lo aprehende, 'ninguna ciencia lo envuelve, y los rostros se rebajan ante lo Viviente, lo Providente.' (Corán 20: 110-111) [42] "Alá no es un padre. Alá es el Uno. Es el Uno sobre el cual di un curso hace un tiempo. Es el Dios Uno y único. Y es un Uno absoluto, sin dialéctica y sin compromisos". [43]

Es este punto el que debe ser retomado en sus consecuencias psicoanalíticas.

La sociedad de hermanos y la sociedad del Uno

Podemos deducir del conflicto entre el Padre y el Uno que se produce durante el sacrificio de Abraham, una lectura de la sociedad de hermanos en el Islam derivada del modelo de la horda freudiana de hermanos. "Si bien el Islam es una religión del hijo, es en la medida en que el hijo es salvado de su propio padre, el cual no llega a separarse de un padre animal que el sueño pone en escena. (...) El Dios del Islam aparece como una crítica al padre, como interpretación de su deseo, con el fin de reemplazar al hijo. Consiente al asesinato del animal en el padre; es más, propone el asesinato del padre del goce simbolizándolo mediante el carnero, el cual no es entonces sustituto del hijo, como a veces se dice, sino del padre. Mediante el sacrificio del animal, el padre accede a la verdad simbólica de su deseo. Se suprime como origen... En esta óptica, la verdad del símbolo no está ni del lado del padre ni del lado del hijo, aunque el símbolo salve a este último de la crueldad del primero". [44]

A esta descripción de la horda de hermanos, otros oponen más bien una "fraternidad de goce". "Digamos que, para estos posibles huérfanos simbólicos, la sangre es un modo de dejar una huella, de hacer un agujero en la memoria de los otros, el acto terrorista inolvidable: en estas fechas, 7 de enero, 13 de noviembre, es su odio lo que se recordará, no el nombre del padre. Pero, de hecho, se sitúa mucho más allá de la problemática del clan familiar. La ambición es mundial, universal: crear una nueva ley, refundar las cosas, arrancar de raíz lo que existe, volverse la desgracia para el mundo. (...) Pero la *umma* islámica realmente privilegia el lazo entre hermanos. Esquemmatizándolo bastante, puede decirse que el judaísmo instaura al Padre, el cristianismo al Hijo, y el Islam al lazo fraterno, del que vemos aquí su reverso mortífero". [45]

Este goce del odio es compatible con el éxtasis paradisiaco: "Para quienes van hasta la acción kamikaze, no pienso entonces que sea la proeza familiar o la gloria personal los que importen. Su objetivo, tan increíble como pueda parecer, es realmente el paraíso. (...) Para los musulmanes radicales, hay dos tipos de fraternidades: los hermanos genéticos, que dejan de serlo si no se comportan como verdaderos musulmanes, y los hermanos en el seno de la *umma*, la gran matriz que recrea el lazo simbólico. En cierto sentido, estos yihadistas son entonces doblemente hermanos". [46]

Pero, este cuerpo de la *umma*, ¿es imaginario o real? La *umma*, ¿es gran matriz, comunidad míticamente imaginaria, como lo piensa Farhad Khosrokhavar, [47] o lugar de un acontecimiento de cuerpo real?

Es esta la cuestión que va a plantear Jacques-Alain Miller cuando despeja la importancia de la sustitución del Otro como tal, del cuerpo del Otro, por la noción freudiana de sociedad de hermanos. Mientras que Freud parte de la prohibición paterna, Lacan constata, más allá de la prohibición, que es imposible gozar del cuerpo del Otro. No hay goce sino del cuerpo y del fantasma. A partir de la generalización del goce como acontecimiento de cuerpo, Jacques-Alain Miller observa: "Freud estudia el problema de la transición del goce autoerótico a la satisfacción copulatoria. Lacan plantea que eso no se produce, que se trata de una ilusión freudiana - fundamentalmente, no gozo del cuerpo del Otro, no hay goce sino del cuerpo propio o goce de su fantasma, de fantasmas. (...) Sabemos bien cómo, sobre esta idea de que gozo del cuerpo del Otro, se orientó toda una mitología de la pareja perfecta, donde se corresponden los goces, el amor, etcétera. Me preguntaba si, en el fondo, el cuerpo del Otro no se encarna en el grupo. La pandilla, la secta, el grupo, ¿no dan un cierto acceso a un gozo del cuerpo del

Otro del que formo parte? Eso puede efectuarse bajo las formas de la sublimación: cantamos en grupo, gozo de su acuerdo, hacemos música juntos, eso trasciende, etcétera. (...) ¿Sería posible una nueva alianza entre la identificación y la pulsión? Saben que Lacan dice justamente en los *Escritos* que el deseo del Otro determina las identificaciones, pero que éstas no se satisfacen en la pulsión. Las escenas de decapitación, prodigadas por el Estado Islámico a través del mundo entero, y que le han valido millares de reclutas, y el entusiasmo de estas escenas, ¿no daban cuenta de una nueva alianza entre la identificación y la pulsión, especialmente – aquí no se trata de la sublimación– la pulsión agresiva? (...) Allí no se está en la lógica de la tragedia griega, se está en el triunfo islámico. (...) Digo: triunfo islámico”. [48]

Roland Gori evoca a su modo esta subordinación del cuerpo político del grupo por el cuerpo del sujeto. “Esta gente que asesina de manera indiferenciada está en sí misma indiferenciada por la organización de masa que los toma a su cargo. (...) Se arrojan a los brazos de un aparato que los toma totalmente a su cargo desde el punto de vista de la capacidad de pensar, de decidir, de vivir. De hecho, ya están muertos, socialmente o subjetivamente, identificados como están al cuerpo de su organización”. [49]

Los triunfos de las religiones

Lacan, en los años 70, dirigiéndose a los católicos, no hablaba en absoluto de “una religión de la salida de la religión”. Evocaba, por el contrario, el “triunfo de la religión” que iba de la mano de las profundas modificaciones operadas por la ciencia en los modos sociales de organización. Las reestructuraciones actuales, operadas por las tecnologías NTIC, la inteligencia artificial y el tratamiento de recopilaciones masivas de datos autorizados por Big Data, están acompañados por la asombrosa popularidad del Papa Francisco que mediante su última encíclica “*Laudato Si*” logró reunir el canto de San Francisco de Asís dirigido a la naturaleza que testimoniaba para Dios, y las elaboraciones más actuales de la COP 21. Es una demostración en acto de lo que anunciaba Lacan. “Se tomaron su tiempo, pero de pronto comprendieron cuáles eran sus posibilidades frente a la ciencia. Será necesario que den un sentido a todas las perturbaciones que introduzca la ciencia. (...) Desde el comienzo, todo lo que es religión consiste en dar un sentido a las cosas que antes eran las cosas naturales. No es porque las cosas se volverán menos naturales, gracias a lo real, que se dejará sin embargo de segregar sentido”. [50]

El triunfo de la religión se decía allí en singular, sin duda porque Lacan hablaba en Roma y porque le dio al Catolicismo el lugar de “la verdadera religión”. Jacques-Alain Miller, nombrando un “triunfo islamista”, nos muestra ahora que hay que hablar de triunfos de las religiones, en plural. Podríamos declinar también el triunfo judaico, considerando los nuevos desarrollos de los movimientos jasídicos en el Nuevo Mundo, en las grandes metrópolis de Estados Unidos, Canadá, Brasil y Argentina. Estos triunfos son tanto los que serán compatibles con la sublimación como los que se oponen a ella celebrando la pulsión de muerte.

Deberemos tenerlos en cuenta en su pluralidad y su diversidad a lo largo del siglo. Como paso previo, hay que renunciar a la ilusión de un sentido único de la historia hacia la secularización.

NOTAS

* Aparecido en *Psicoanálisis inédito* (www.psicoanalisisinedito.com), este texto es la transcripción de una parte de la conferencia dada en Brest, el 16/1/2016, bajo el título “La locura en el siglo XXI y los triunfos de las religiones”. Publicado en francés el 17/1/2016 en *L'Hebdo Blog* N° 56: <http://www.hebdo-blog.fr/de-la-folie-de-la-horde-aux-triomphe-des-religions>. Traducción: Lorena Buchner.

1. Freud, S., “Tótem y tabú”, *Obras Completas*, Vol. XIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1980, pp. 147-148.

2. *Ibid.*, p. 151.

3. Entrevista de Céline Castello al sociólogo Farhad Khosrokhavar, “*Moins ils connaissent l'islam, plus ils sont attirés par le djihad*”, web del *Nouvel Obs*, 26/11/2015, <http://tempsreel.nouvelobs.com/attentatterroristes-a-paris/20151125.OBS0162/moins-ils-connaissent-l-islam-plus-ils-sont-attires-par-le-djihad.html>

4. *Ibid.*

5. Roy, O., «*Le djihadisme est une révolte nihiliste*», *Le Monde*, 25/11/2015.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. *Ibíd.*
9. *Ibíd.*
10. *Ibíd.*
11. Entrevista a Gilles Kepel, por Marc Semo, Jean-Pierre Perrin y Luc Mathieu, «*Les attentats du 13 novembre vont se retourner contre l'Etat islamique*», *Libération*, 24/11/2015.
12. *Ibíd.*
13. Gauchet, M., «*Religion et politique: état des lieux*», Entrevista con Pascale Casanova, *France Culture*, 2002, <http://gauchet.blogspot.fr/2006/08/religion-et-politique-tat-des-lieux.html>
14. Entrevista a Gilles Kepel, por Marc Semo, Jean-Pierre Perrin y Luc Mathieu, *op. cit.*
15. Bastié, E., «*Le profil inattendu des djihadistes français*», *Le Figaro*, 18/11/2014.
16. Entrevista a Dounia Bouzar, por Eve Taraborrelli: «*Le registre de la raison est inefficace pour parler à un jeune embrigadé*», *Le Monde des religions*, 22/09/2015.
17. *Ibíd.*
18. *Ibíd.*
19. Jaspers, K., «*La lutte contre le totalitarisme*», *Essais philosophiques*, p. 30.
20. *Miviludes*. FP, 06.2015, p. 19.
21. *Ibíd.*, p. 17.
22. Cohen, D., «*Comment contenir la violence?*», *Le Monde*, 3 de diciembre de 2015.
23. Crettiez, X., «*High risk activism: essai sur le processus de radicalisation violente*», *Pôle Sud* 1/2011 (N° 34), pp. 45-60.
24. Berman, P., «*Il n'y a pas de causes sociales au djihadisme*», *Le Monde*, 1° de diciembre de 2015.
25. Joignot, F., «*Dans la tête d'un kamikaze*», *Le Monde*, 9 de enero de 2016.
26. Arendt, H., *Correspondance avec Gershom Scholem*, New York, 24 de julio de 1963, Gallimard, Quarto, 2002, p. 1353.
27. *Ibíd.*, 14 de septiembre de 1963, p. 1375.
28. *El último de los injustos*, película francesa documental de Claude Lanzmann, 2013.
29. Gori, R., «*La crise des valeurs favorise les théofascismes*», entrevista realizada por Julie Clarini, *Le Monde*, 2 de enero de 2016.
30. Badiou, A., *Notre mal vient de plus loin. Penser les tueries du 13 novembre*, Fayard, 2015.
31. *Ibíd.*
32. Zizek, S., «*The Cologne attacks were an obscene version of carnival*», *News Stateman, Europe*, 13 de enero de 2016, on-line.
33. Vermeren, P., «*Comment Molenbeek est devenue le sanctuaire du désastre*», *Le Figaro*, 16 de noviembre de 2015.
34. Boutelet, C., «*A Cologne, «ce ne sera plus jamais comme avant»*», *Le Monde*, 14 de enero de 2015.
35. Birnbaum, J., *Un silence religieux*, Seuil, 2016.
36. Joignot, F., *op. cit.*
37. Freud, S., «*Tótem y tabú*», *op. cit.*, p. 155.
38. Lacan, J., *El Seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1988, p. 212.
39. Benslama, F., *La Guerre des subjectivités en Islam*, Lignes, 2014, p.173.
40. *Ibíd.*, p. 176.
41. *Ibíd.*, p. 177.
42. Jambet, C., *L'Acte d'être*, Fayard, 2002, p. 82.
43. Miller, J.-A. «*En dirección a la adolescencia*», intervención de clausura de la 3° Jornada del Instituto del Niño, 21 de marzo de 2015, disponible en español en Psicoanálisis Inédito: <http://www.psicoanalisisinedito.com/2015/04/jacques-alain-miller-en-direccion-la.html>
44. Benslama, F., *op. cit.*, p. 184.
45. Assoun, P.-L., «*Psychologie des frères du mal*», *Le Point*, 3 de diciembre de 2015.
46. Amoyel, P., «*Psychologie des frères du mal*», *Le Point*, 3 de diciembre de 2015.
47. Khosrokhavar, F., «*La neo-umma cálida y míticamente homogénea*», citado en Henri Tincq, «*La radicalisation djihadiste est-elle une dérive sectaire?*», en línea en *Slate*, 16 de noviembre de 2015.
48. Miller, J.-A., «*En dirección a la adolescencia*», *op. cit.*
49. Gori, R., *op. cit.*
50. Lacan, J., «*El triunfo de la religión*», *El triunfo de la religión precedido de Discurso a los católicos*, Paidós, Bs. As., 2005, p. 79.

El cuerpo hablante y sus estados de urgencia [*]

Miquel Bassols [**]

En camino al X Congreso de la AMP, que tendrá lugar en Rio de Janeiro en el próximo mes de abril, sobre “El cuerpo hablante. Sobre el inconsciente en el siglo XXI”, este lunes 1º de febrero, la noche especial de la AMP, tomó un viso de actualidad para tratar este tema. Esta actualidad marca nuevamente la temporalidad de nuestras Escuelas. Los acontecimientos de los últimos meses ocurridos en Paris, difíciles para todos, pero particularmente para nuestros colegas franceses, al igual que las situaciones de violencia generadas en otros lugares, nos llevan a reflexionar sobre las situaciones de urgencia subjetiva producto de la irrupción de un real del que todavía estamos lejos de ver todas las consecuencias.

Lo que designamos, a partir de la enseñanza de Lacan, como *el cuerpo hablante*, vive en realidad, en permanente “estado de urgencia” por el hecho de estar habitado por la pulsión, por esta exigencia inmediata de satisfacción. ¿Qué sucede cuando esta exigencia se hace presente desde el exterior, en la ruptura misma de los lazos sociales, como pura pulsión de muerte, y siempre bajo una forma diferente para cada sujeto? Los estados de urgencia toman en cada caso formas singulares de respuesta, escapando a toda explicación sociológica.

Los colegas miembros del Consejo de la AMP, que residen en las diversas ciudades de nuestras Escuelas, trataron este tema en la reunión, con el tacto y la fina sabiduría que extraemos de la enseñanza de Lacan. Estas elaboraciones siguieron un mismo hilo conductor, el del tiempo lógico que siempre marca la respuesta del sujeto del inconsciente al real imposible de simbolizar. Se parte de la articulación de dos dimensiones temporales.

Tenemos por un lado el tiempo del lenguaje, un tiempo que se plantea como eterno en la medida en que siempre podemos añadir un significante a otro significante en un deslizamiento infinito de la significación. Hay que decir que desde siempre ha sido el tiempo de la religión, con el mismo sentido que, en lo imaginario, plantea esta infinitud como inherente al tiempo. La paradoja es que hoy la misma tecno-ciencia promueve ya esta eternidad tomando el relevo del Otro del lenguaje en una carrera de Aquiles persiguiendo a la tortuga. De hecho, se cree más en la eternidad de lo que nos parece. El sujeto del lenguaje, el sujeto de la cadena significante se sitúa como eterno, tal como lo expresa el fantasma obsesivo, hasta padecer la tortura de asistir a su propia muerte. Es ese sujeto eterno del significante, del que un Sade quería borrar toda huella de la superficie de la tierra.

Por otra parte, la experiencia de tener un cuerpo hablante implica la experiencia de un límite temporal, siempre como una urgencia subjetiva. El cuerpo es mortal en la medida en que es un cuerpo hablante, afectado por el goce, por la pulsión que Freud llama justamente “pulsión de muerte”.

Entre estas dos dimensiones se juega el destino del cuerpo hablante en sus estados de urgencia. Desde esta perspectiva, el tiempo lógico desplegado por Lacan en el comienzo de su enseñanza, ese tiempo marcado por el instante de la mirada, el tiempo de comprender y el momento de concluir, implica siempre un sofisma, es decir un razonamiento lógico que incluye un cierto engaño. Se plantea como un tiempo que se desarrolla a partir de la estructura del lenguaje en los rieles del significante, pero en su tren hay un viajero secreto: la pulsión misma que reside en el instante de la mirada y que efectúa su bucle alrededor de un objeto: la mirada misma.

La mirada como objeto pulsional introduce un cortocircuito en el tiempo lógico, un cortocircuito en el tiempo de comprender, que precipita al sujeto en el acto, en la prisa, en la urgencia. No podemos resolver la conclusión del acto, en el tiempo lógico, sin introducir a la pulsión en su tren. Ese tiempo lógico es finalmente un sofisma que no escapa a la doble dimensión temporal del tiempo infinito del lenguaje y del tiempo cíclico de la pulsión. De hecho, es la pulsión la que precipita al sujeto al acto.

En esta coyuntura, hay una paradoja que marca nuestra actualidad: cuanto más promovemos la eternidad del sujeto, más lo empujamos a la urgencia subjetiva; cuanto más desplazamos al sujeto en la cadena infinita del significante, más obtenemos su angustia como signo de un real, y en mayor medida encontramos un sujeto hiperactivo, un sujeto empujado al acto.

Por lo tanto, el sujeto de nuestro tiempo vive entre la metonimia infinita inducida por el lenguaje y la experiencia del cuerpo limitado por la pulsión de muerte y su exigencia de satisfacción inmediata. De hecho, es el tiempo que nos impone la tecno-ciencia con sus *gadgets*. Del celular a Internet: siempre nos empujan a otra parte, estamos siempre lejos del lugar donde está nuestro cuerpo hablante. El tiempo pulsional introduce este cortocircuito en el tiempo del lenguaje, irrumpe de una manera que llega incluso a la angustia. Ya conocemos los efectos variados de adicción, de goce, en este desplazamiento infinito que empuja al sujeto a la urgencia del acto.

El cuerpo hablante es ese mismo anudamiento entre el cuerpo y *lalengua* al que también designamos con el concepto de pulsión. La pulsión siempre es la experiencia de una urgencia subjetiva en relación al tiempo infinito del lenguaje. Respecto a la pulsión, como veremos en las ponencias de esta noche, siempre estamos demasiado atrasados o demasiado adelantados. Ese “demasiado” que habita el cuerpo hablante es lo que se hace presente en toda experiencia traumática que motive la urgencia subjetiva.

En esta perspectiva, nuestro colega Oscar Zack, de Buenos Aires, hace una sutil reconsideración del tiempo lógico donde la urgencia subjetiva se vuelve el signo de un real imposible de soportar, pero también el factor necesario para llegar, en ese tiempo, al momento de concluir. De hecho es la observación que encontramos en Lacan en su discurso de Roma de 1953: “Nada creado que no aparezca en la urgencia, nada en la urgencia que no engendre su rebasamiento en la palabra”. [1] La urgencia subjetiva es la condición de toda creación efectiva. Al mismo tiempo, la palabra, el tiempo del lenguaje, es la condición de toda creación para superar esta urgencia. En esta articulación entre los dos tiempos, nunca hay un encuentro previsible, no hay más que pura contingencia.

Juan Fernando Pérez, de Medellín, retoma nuevamente el tiempo lógico como tiempo de la angustia entre la amenaza que suspende el acto frente a la figura del Otro maligno y el combate que lo transforma en enemigo. Y destaca dos respuestas posibles que encontró en la clínica de los estados de urgencia: el insomnio, una especie de “procastinación circular”, y el estado de alerta generalizado que precipita la huida, la prisa, frente a un signo cualquiera de peligro. El estado de urgencia se ubica entonces entre la procrastinación y la prisa, sin poder encontrar el *kairós* aristotélico, el momento oportuno del acto. En esta coyuntura de lo imposible, nos propone la sutileza de un “estilo tardío” que anidaría en el acto de creación.

Por su parte, Marcus André Vieira, director del próximo Congreso de la AMP en Rio de Janeiro, introduce la instancia del superyó y la angustia en la urgencia subjetiva. Nuestro paradigma para tratar la urgencia es la angustia que se debe des-consistir a contrapelo del superyó, esa voz que mira al sujeto imponiéndole un goce. Introduce un nuevo elemento en la lógica temporal de la urgencia, se trata de la “resonancia asemántica” de la voz en el cuerpo hablante, instancia de *lalengua* fuera de sentido, parte no significativa de la voz, entrecruzamiento entre significante y goce, que no tiene un objeto predeterminado pero que introduce el tiempo de la contingencia. Un saber hacer con la contingencia, para enfrentar a la urgencia del superyó.

Por último, Patricia Bosquin Caroz nos comunica una experiencia decididamente subjetiva en dos tiempos, a partir de dos acontecimientos trágicos que sacudieron la ciudad de París los últimos meses: los atentados del 7 y el 9 de enero de 2015 en *Charlie Hebdo* y el Hiper Cacher, y los atentados del 13 de noviembre. Hubo, es cierto, dos respuestas diferentes para cada acontecimiento: una identificación masiva al significante amo y el bascular del grupo que se había formado, como respuesta a la irrupción de un real, entre un silencio impuesto y un silencio voluntario, entre el silencio impuesto por el terror y un silencio elocuente que se hizo presente también en las calles de la ciudad. Hay, por lo tanto, en el duelo un tiempo de silencio necesario para el tiempo de comprender.

Finalmente, si podemos concluir con una fórmula para escandir el nuevo tiempo lógico que distingue en la actualidad al tiempo de la urgencia subjetiva, podemos tomar la fórmula lanzada por Eric Laurent en un debate lleno de matices: "Fin de la eternidad".

NOTAS

* 9 de febrero de 2016, en el *après-coup* de la noche preparatoria del Congreso de la AMP, que se llevó a cabo en el local de la ECF el 1º de febrero de 2016.

** Traducción: Gabriela Roth. Versión no revisada por el autor.

1. Lacan, J., "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis", *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 1986, p. 231.

EDITORIAL

Letras virtuales

Pablo Russo

*Escribir: tratar de retener algo meticulosamente,
de conseguir que algo sobreviva;
arrancar unas migajas precisas al vacío que se excava continuamente,
dejar en alguna parte un surco, un rastro,
una marca o algunos signos.*

George Perec, *Especies de espacios*, Montesinos, España, 2007, p. 140.

“Así como la heterogeneidad orientada permite trazar surcos en el trabajo que se hace con otros, la orientación por lo real propia de nuestra práctica permite que podamos decir con firmeza que al ser una práctica herética que tiene en su mira la singularidad, en el trabajo de Escuela todo escrito es una carta, una flecha, un puente entre el saber y el entusiasmo. Y tal vez, como lo remarcó alguna vez el escritor Jean Paul, los libros y los trabajos científicos, son cartas más o menos largas a los amigos, es esa lectura de un compañero de causa que permite sostener una comunidad viva y fuerte”.
Alejandro Daumas, *Virtualia* #31, Revista digital de la EOL, “Editorial”.

Estimados lectores,

Virtualia cumple 15 años! y una parte, quizás la más importante, del festejo, continuando lo que las redacciones anteriores vienen haciendo tan bien y con algunas novedades, es este número 32! También lo hemos festejado recientemente con la primera e inédita actividad no virtual de nuestra querida publicación digital, organizando una noche de Escuela –junto con Biblioteca y de la cual tomo prestado el título– que pueden escuchar en *Radio Lacan*, en la que conversaron Paula Sibilia y Juan Carlos Indart.

No cesamos de interrogarnos sobre el analista y sobre el psicoanálisis lacanianos, no cesamos de formarnos, y no sabemos cómo transmitir aquello que no acabamos de saber; por eso y teniendo como experiencia lo que Lacan enseñó como “la función de lo escrito” en un análisis, escribimos artículos para sostener de manera expuesta la orientación lacaniana en el malestar de nuestra cultura. También, desde *Virtualia* y desde el país de la EOL –pero no sin los otros–, para compartir esta apuesta –nuestro *rastro* o nuestra *flecha*– con ustedes, nuestros lectores e interlocutores no sólo del universo de la AMP y la Escuela Una, sino y sobre todo del planeta hispanohablante del Campo Freudiano, sus alrededores y sus más allá.

Con la confianza del Directorio y del Director de la EOL, Luis Tudanca, que mucho agradecemos, y por dos años con un renovado Comité de Redacción (integrado por Alejandra Antuña, Silvia Bermúdez, Ivana Bristiel, Juan Mitre, Marcela Negro -Secretaria-, Graciela Schnitzer, Greta Stecher y Hernán Vilar, y muy bien acompañados por Asesores, Comité Editorial, corresponsales y colaboradores), a quienes agradezco el trabajo y la alegría para llevarlo adelante, nos proponemos ofrecerles una *Virtualia* que intente estar a la altura de su tiempo y sus visitantes. Esperamos que sea un aporte, que la disfruten, y que nos sigan acompañando con sus lecturas y sus comentarios.

Antes de presentarles sucintamente esta edición, quiero especialmente contarles de nuestro profundo agradecimiento a Eduardo Médici, a quien quisimos rendirle un modesto homenaje luego de la aparición de su bellissimo libro-retrospectiva que lleva su nombre y luego de tanto que nos ha acompañado con la generosidad que lo caracteriza,

con sus aportes desde su obra, su presencia y su palabra. La “Galería de imágenes” que abre este número aniversario así como todas sus ventanas están embellecidas con su obra. Y no se les ocurra perderse la video-entrevista en la que, con la humildad y la precisa claridad habituales en él, nos transmite algo único: *cómo el pintor se construye al intentar atravesar la tela, no reconociéndose allí; cómo el artista transforma su cuerpo en pintura, vaciándose, disolviéndose, en la obra.* Es del orden de lo inolvidable! Gracias!, otra vez, querido Eduardo!

También entre nuestras Secciones encontrarán un homenaje muy especial que no podíamos dejar de hacer y que titulamos “Semblanzas...”. Dos analistas de la Escuela escriben desde una pluma muy singular algunas letras significativas para ellos –pero leerán que para muchos– en ocasión de los 40 años del Golpe militar que ensombreció y ensangrentó a nuestro país y a nuestras vidas.

Tenemos el honor, una vez más, de contar con textos de Eric Laurent y de Miquel Bassols –presidente de la AMP, continuando con su generoso aporte en cada número. El primero, nos brinda una minuciosa y lúcida investigación sobre las raíces y estructuras de los nuevos fundamentalismos, segregaciones y racismos, así como de lo que Jacques-Alain Miller llamó el nuevo *triunfo de las religiones* (en plural). El segundo, y en articulación con el artículo de Laurent, nos elucida sobre cómo y por qué el “cuerpo hablante” vive hoy en permanente estado de urgencia.

Es tanto lo que tengo para presentarles y contarles! que intento ser sintético pues si no estas letras enviadas a vuestro ciberespacio serían demasiadas o esta *carta* demasiado larga.

Hay otras dos videoentrevistas verdaderamente imperdibles. Una, a nuestro querido amigo Fabián Fajnwaks –AE de la ECF y de la Escuela Una, nominación que se escucha claramente en la transmisión de su siempre lúcida y erudita palabra–, quien nos ofrece un reflejo del reciente Congreso de la AMP en Rio de Janeiro sobre “El cuerpo hablante...”, y quizás también una continuación de su primer testimonio publicado en la excelente *Lacanianana* de reciente aparición. [1] Y otra, a otro colega y amigo, Aníbal Leserre –por cierto, ex AE– quien nos transmite con las marcas de su estilo, su relación con las letras y la escritura, luego del pase y de ya dos libros de ficción publicados (del segundo pueden encontrar una reseña en nuestra “Sala de Lectura”) [2] y, continuando con su artículo de *Virtualia* #28, [3] enseñándonos por ejemplo sobre las diferencias y articulaciones entre ficción y *fixión*.

Y –cada vez más multimediática!– contamos con otros dos videos: la presentación del próximo Enapol-2017 (sobre “Asuntos de familia, sus enredos en la práctica”) y la presentación de la nueva Sede de la Escuela. Gracias a Ernesto Sinatra y su Comisión Organizadora, así como a Judith Miller y aquella “comisión por la nueva casa”, por brindarnos estos hermosos, emotivos e históricos materiales.

Pueden encontrar también un *dossier* hacia las Jornadas Anuales de nuestra Escuela, que aborda el tema –“Hiperconectados. Los psicoanalistas frente a los lazos virtuales”– desde varias plumas y por lo tanto variadas miradas. Agradecemos a la Comisión Organizadora habernos brindado ese especial e inaugural material desde el cual sostener una conversación hasta el encuentro de trabajo de finales de octubre.

Contamos además con la posibilidad que nos ha brindado la AMP de publicar el segundo informe de su Laboratorio de Género y Biopolítica de la Escuela Una (lo encontrarán dentro o a continuación de nuestra sección “Malestar...”). Agradecemos a sus responsables por autorizarnos la publicación de tan candente y actual informe.

Continúa, como siempre, la “Sala de lectura” con reseñas de algunos libros que creemos imprescindibles.

Y, por supuesto, está el *cuerpo* principal de este número, nuestras Secciones! Esta vez nuestros colegas de aquí y de otras latitudes marcan con su estilo, las letras con las que escriben un rastro de real sobre “Arte y psicoanálisis”, sobre los “Cuerpos” y las “Modalidades del objeto”, sobre nuestro “Malestar en la civilización”, y sobre “Amores y pasiones”. Muchas gracias a todos ellos por sus singulares y valiosas ideas, pues, como escribí –hace tiempo y con Lacan– Rose-Paule Vinciguerra, “... el escrito y la letra (...) nos despiertan. Por lo que del significante allí se precipita, se dibuja un acceso a lo real”. [4]

Como podrán observar, hemos agregado un “Abstract” a cada título para que puedan tener una aproximación más rápida y orientadora sobre lo que les interese leer.

Con la enorme alegría de la salida de este número y de volver a dirigirnos a ustedes con algunas “letras virtuales” –aprovechando para agradecer a Alejandro Daumas y su Comité que nos ha pasado el relevo de su excelente gestión con tanta generosidad–, los saludamos a todos con afecto hasta el número 33!

Hasta entonces podemos seguir “conectados” pues no sólo como hasta ahora pueden encontrarnos desde un celular o tablet vía la app de la EOL sino que hemos reabierto y puesto a bullir nuestro Facebook (al que pueden acceder desde el link de nuestra Portada), y desde allí, *amigos*, les iremos enviando algunos, discretos, signos.

Buenos Aires, agosto de 2016.

Pd. Ah, me olvidaba de otras dos novedades! Por primera vez *Virtualia* presenta fotos de los autores de cada artículo (no de los colectivos), y debajo o al pie de cualquier ventana de *Virtualia* que abran o en la que “estén”, pueden conectarse con todos los sitios que aparecen representados por sus logos, con sólo cliquearlos.

A navegar, y leer, y... escribir!

NOTAS

1. *Revista Lacaniana de psicoanálisis*, Publicación de la EOL, Nro. 20, Grama, Buenos Aires, “Una mirada tan triste”, p. 74.
2. Leserre, A., *Contra el destino...*, Catálogos, Bs. As., 2013, y *13 historias desaparejas y un desenlace...*, Moglia, Bs. As., 2016.
3. Leserre, A., “Cuatro puntos sobre los tres puntos”, *Virtualia* #28, Revista digital de la EOL, julio de 2014.
4. Vinciguerra R.-P., *Lacan, el escrito, la imagen*, del Cífrado, Bs. As., 2003, “Prefacio”, p. 17.

ARTE Y PSICOANÁLISIS

Puntos de poesía

Nicolás Bousño

*Bien decir y saber leer están del lado del analista,
pero en el curso de la experiencia se trata
que bien decir y saber leer se transfieran al analizante.*
Jacques-Alain Miller [1]

Bien decir

La interrogación por el bien decir, Lacan la sostiene a lo largo de toda su obra. Y no es sólo una interrogación suya; se podría formular a cada uno de los cambios que introduce Freud en su práctica como respuestas a la cuestión desde que observa que los síntomas histéricos son efecto de la incidencia de la palabra sobre el cuerpo.

Nosotros mismos –confrontados con la desvalorización de la palabra en la cultura actual, y comprometidos en la experiencia de hacer existir el psicoanálisis en el mundo contemporáneo– nos preguntamos por ello.

¿Cómo operar con la palabra para «deshacer por la palabra lo que está hecho por la palabra» [2] y, a la vez, cómo hacerlo psicoanalíticamente, o sea, sin que ella se transforme en elemento de dominio? Pregunta ética imprescindible para que el psicoanálisis sea un discurso vivo entre los discursos que hacen la época y no una pieza de otros tiempos.

Saber leer. Escribir nobel, novela vela...

En 1927, la ciudad de Fráncfort instituyó el “Premio Goethe”, que sería concedido anualmente a “una personalidad destacada por su obra y cuya *influencia creadora* sea digna del homenaje tributado a la memoria de Goethe». [3]

En 1930, este premio fue otorgado a S. Freud por “... la alta estima que merecen las revolucionarias consecuencias de las nuevas formas de investigación creadas por usted sobre *las fuerzas plasmadoras* de nuestro tiempo (...) su psicología no sólo ha estimulado y enriquecido a la ciencia médica, sino también a las representaciones de artistas y pastores de almas, historiadores y educadores». [4] Ese premio, un acontecimiento, uno de los mayores reconocimientos que recibió Freud por su trabajo, marca hasta que punto supo hacerse intérprete de la Babel de su época.

En su alocución de agradecimiento, Freud expresa: “El trabajo de mi vida tendió a una sola meta. Observé las más sutiles perturbaciones de la operación anímica en sanos y enfermos, y a partir de tales indicios quise descubrir –o, si ustedes lo prefieren, colegir– cómo está construido el aparato que sirve a esas operaciones”, [5] expresando allí mismo su idea de que Goethe habría sido amigo del psicoanálisis ya que “... por su propia intelección discernió mucho de lo que luego pudimos corroborar (...) Por ejemplo, le resultaba familiar la

incomparable intensidad de los primeros lazos afectivos de la criatura humana. En la 'Dedicatoria' de su poema *Fausto* la celebró con palabras que nosotros, los analistas, podríamos repetir para cada análisis:

'De nuevo aparecéis, formas flotantes,
como ya antaño ante mis turbios ojos.
¿Debo intentar ahora reteneros?'

(...) Goethe parafrasea el contenido de la vida onírica con las palabras tan evocativas:

'Lo no sabido por los hombres,
o aquello en lo cual no repararon,
vaga en la noche
por el laberinto del pecho'."

Agrega luego: "Tras la magia de esos versos reconocemos el certero enunciado de Aristóteles de que el soñar es la continuación de nuestra actividad anímica en el estado del dormir, unido al reconocimiento de lo inconsciente, que sólo el psicoanálisis añadió. Únicamente el enigma de la desfiguración onírica no encuentra ahí resolución". [6]

Freud puede escribir porque supo leer. Puede añadir el psicoanálisis, la práctica psicoanalítica, haciéndolo perdurar en la cultura, porque supo leer en los discursos de su época y hallando ese borde que Jean-Claude Milner llama "el punto de poesía" [7] -el filo entre lo que en una época puede decirse y lo que no, para encontrarse con lo que no tiene cómo ser dicho- inscribir un nuevo modo de lazo en la civilización, un lazo que fuerza el orden discursivo, lo provoca y lo renueva.

Así Freud puede leer en los síntomas, los sueños, los lapsus, lo que produce un efecto; después colige [8] y con eso hace novela, mito edípico, un mito poderoso que alimenta el sentido. Eso funciona un tiempo, Lacan va a dejarlo atrás.

Saber leer, evacuando el sentido

El trabajo de Lacan comienza con el retorno a los fundamentos del esfuerzo de Freud, a su filo cortante, al "punto de poesía", revalorizando la palabra como medio en la práctica analítica, haciendo a un lado la subjetividad del analista y haciendo de su decir la posibilidad de una apertura a la Otra dimensión de la existencia humana.

No se tratará en el decir del analista de usar la palabra en su función de comunicación, palabra vacía que daría consistencia con el sentido común al muro del lenguaje. El analista hace presente con un decir oracular esa Otra dimensión que la palabra puede evocar. Lo oracular, la sorpresa, la puntuación, la agudeza, son vehículos por los que el analista hace resonar el sentido; resonancia semántica que acudiendo a la poética puede hacer resonar lo que no dice.

Esa palabra plena es la que puede transformar al sujeto y permitirle obtener algo del orden del "tú eres esto", ideal nunca alcanzado del progreso del análisis. [9]

Un viraje fundamental en la elaboración de Lacan lo constituye el pasaje de la idea de que la satisfacción singular se realiza en una integración en lo universal a lo que define como monólogo, cuyo sentido es el goce.

Es decir, la idea de que hay un carozo de sin sentido en el ser, de que hay elementos que descompletan lo universal hasta disgregarlo, transforman tanto la definición de los tres registros como su articulación, y la práctica que de ello se deduce.

En la clase del 18 de diciembre de 1973 de su *Seminario*, Lacan plantea: "... el lenguaje es un efecto de que hay significante Uno. Pero el saber no es la misma cosa. El saber es la consecuencia de que hay otro. Con lo cual hacen dos, en apariencia. Porque (...) no forman cadena, aun cuando yo he dicho en alguna parte, en mis *plumiferajes*, los primeros, (...) quizás en 'Función y campo...' dije que formaban cadena. Es un error, porque para descifrar, fue preciso que yo hiciese algunas tentativas, de allí esa boludez, incluso es lo propio del descifrado. Cuando se descifra, se embrolla. E igualmente es así como llegué, después de todo a saber lo que hacía", [10] reconociendo no solo un cambio de orientación en su trabajo sino también la necesidad de haber pasado por ese primer momento. Así, lo que constituye el "bien decir" se transforma, aunque conserve algunos de los elementos de esa respuesta inicial de Lacan; se acerca más y más al trabajo de Samuel Beckett.

¿Cómo decir?

Samuel Beckett, poeta singular nacido en Irlanda, alrededor de sus 40 años adopta el francés como lengua literaria en su búsqueda de "encontrar una forma que contenga la confusión", lo que consideraba que era "toda la tarea del artista en la actualidad". Para ello busca simplificar su estilo, al punto de pretender deshacerse de él y de la palabra misma. Su camino por la *despalabra* explora la expresión en el teatro, el cine, la televisión, con puestas originales, provocadoras.

En su ensayo sobre Proust, escribe que el estilo es "un pañuelo alrededor de un cáncer de garganta", agregando que en francés le es más fácil "escribir sin estilo". En una carta a su amigo Richard Coe, en 1964, Beckett expresa su temor a la lengua inglesa, su lengua natal, "porque en ella no se puede evitar escribir poesía", empeñándose en el ejercicio de extrañamiento de su lengua materna para lograr una simplificación máxima.

En sus poemas, esa misma renuncia se convirtió en ejercicio poético. La necesidad de reducir las palabras, de apartarles todo adorno y sentido para hacerlas estallar en el lector, lo acerca mucho en la forma a la mística, y lo enlaza con algunas corrientes orientales.

El ejemplo más extremo, entre sus obras dramáticas, es la obra *Breath (Aliento, 1969)* que dura 35 segundos y carece de personajes: se oye sólo una inspiración y espiración profundas, acompañadas de un cambio de luminosidad escénica.

Entre "los laberintos del pecho" de Goethe y Beckett han pasado alrededor de 150 años, la humanidad es otra, otros los límites, otras las búsquedas, otro su "punto de poesía".

El último texto de Samuel Beckett lleva por título "*Comment dire*", escrito en su primera versión en octubre de 1988 y a fines de 1989 -meses antes de su muerte- en su versión inglesa: "*What is the word*". [11]

Beckett, tras más de 60 años de trabajo, continuaba buscando "Cómo decir", "intentando decir lo indecible mediante un balbuceo musical comparable, quizás, al canturreo oriental anhelado por el último Lacan". [12]

"El punto de poesía", de cada uno, cada vez

Para el último Lacan la lectura debe apuntar a lo escrito en las palabras, a su materialidad, a su sin sentido, para ubicar así al S1 traumático, insensato, ligado a la satisfacción singular que no se integra al Otro. Así, lo inapelable del oráculo se situará en lo apofántico que es tanto del decir interpretativo como del decir que puede obtenerse del recorrido del análisis. No es la integración la que se obtiene sino un saber decir singular que puede permitir articularse a los otros, cada vez.

La evocación, que favorecía la resonancia semántica, se vuelve alusión; si la primera apunta a lo reprimido, la segunda al vacío y al objeto, muestra algo sin nombrarlo y podría hacerlo escuchar sin que pase por el dicho señalando lo indecible. La sorpresa y la agudeza se enriquecen y complejizan con los matices que agregan la cita y el enigma, el *ready made* y las operaciones de corte y los equívocos homofónico, gramatical y lógico, en los que la lectura puede encontrar sus medios para decir el silencio y hacerse resonancia libidinal.

Es más y más la referencia al cuerpo pulsional la que está en la consideración de Lacan en sus últimas respuestas al interrogante sobre el "bien decir". No deja de ser un misterio que el cuerpo hable y él propone que "... es por el forzamiento por donde un psicoanalista puede hacer sonar otra cosa que el sentido", [13] agregando a la escritura poética china la agudeza y los equívocos como forma posible para ese forzamiento.

Lacan no va a cesar en su intento de aportar una respuesta; él también busca "cómo decir", cada vez; búsqueda que está en consonancia con el movimiento de Beckett de no sujetarse al sentido y hacer existir un decir.

"Enfrente / lo terrible / hasta hacerlo / risible", dice Beckett en uno de sus últimos poemas. Una invocación que tiene algo de lacaniana, una alusión que señala un horizonte.

NOTAS

1. Miller, J.-A., "Leer un síntoma", *AMPBlog* [en línea]. consultado en: <http://ampblog2006.blogspot.com.ar/2011/07/leer-un-sintoma-por-jacques-alain.html>
2. Lacan, J., clase del 15 de noviembre de 1977, Seminario 25, "Momento de concluir", inédito.
3. Citado en Strachey, J., "Nota introductoria", en Freud, S., "Premio Goethe" (1930), *Obras completas*, Vol. XXI, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, pp. 205-206.
4. *Ibid.*
5. Freud, S., "Alocución en la casa de Goethe, en Francfort" (1930), *Obras completas*, Vol. XXI, *op. cit.*, p. 208.
6. *Ibid.*, pp. 208-209.
7. Milner, J.-C., *El amor por la lengua*, Nueva Imagen, México, 1989, p. 40. Citado por Eidelberg, A., "Poética de la intervención analítica", *Scilicet. El orden simbólico en el siglo XXI*, Grama, Bs. As., 2012.
8. Colegir: sacar una conclusión por medio de un razonamiento a partir de hechos, indicios, supuestos anteriores o de un principio general. Del latín "*colligere*" que quiere decir congregarse en muchas cosas, compuesto del prefijo "*cum*" (con) y "*legere*" que quiere decir "escoger".
9. "El punto al cual conduce el progreso del análisis, el punto extremo de la dialéctica del reconocimiento existencial, es: *Tú eres esto*. Este ideal, de hecho, nunca es alcanzado". Lacan, J., *El seminario, Libro 1, Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Bs. As., 1985, p. 14.
10. Lacan, J., clase del 18 de diciembre de 1973, Seminario 21, "*Les non dupes errent*", inédito.
11. Beckett, S., "Cómo decir": Locura-/locura de-/de cómo decir-/locura de este-/ desde-/locura desde este-/dado-/locura dado lo que de-/visto/locura visto este-/este-/cómo decir-/esto-/este esto-/esto aquí-/todo esto este aquí-/locura dado todo lo-/visto- (fragmento), traducción: Laura Cerrato.
12. Eidelberg, A., "Poética de la intervención analítica", *op. cit.*
13. Lacan, J., Seminario 24, «*L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*», inédito.

BIBLIOGRAFÍA

- Beckett, S., "La carta alemana", *Beckettiana* n° 5, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Bs. As., 1996.
- Eidelberg, A., "Lacan lector de Borges y Beckett", *Virtualia* #27 [en línea]. Consultado en: <http://virtualia.eol.org.ar/027/template.asp?El-saber-hacer-del-artista/Lacan-lector-de-Borges-y-de-Beckett.html>
- Eidelberg, A., "Variaciones sobre lo real en clave de misterio", *Virtualia* #31 [en línea]. Consultado en: <http://virtualia.eol.org.ar/031/template.asp?Psicoanalisis-y-literatura/Variaciones-sobre-lo-real-en-clave-de-misterio.html>
- Eidelberg, A., "Poética de la intervención analítica", en *Scilicet. El orden simbólico en el siglo XXI*, Grama, Bs. As., 2012.
- Eidelberg, A., "Estilo de vida", *Scilicet. Los objetos "a" en la experiencia analítica*, Grama, Bs. As., 2008.
- Freud, S., "Alocución en la casa de Goethe, en Francfort" (1930), *Obras completas*, Vol. XXI, Amorrortu, Bs. As., 1979.
- Gorostiza, L., "El poder de la palabra y los límites del sentido", *Logos* 2/3, NEL-Miami, Grama, Bs. As., 2005, pp. 13-78.
- Gorostiza, L., "Una letra sin más allá", *EOL* [en línea]. Consultado en: http://www.eol.org.ar/template.asp?Sec=publicaciones&SubSec=on_line&File=on_line/Leonardo-Gorostiza/2005/Una-letra-sin-mas-alla.html#notas
- Lacan, J., *El seminario, Libro 1, Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Bs. As. 1985.
- Lacan, J., "La dirección de la cura y los principios de su poder", *Escritos* 2, Siglo XXI, Bs. As. 1987.
- Lacan, J., *El seminario, libro 20, Aun*, Paidós, Bs. As., 1991.
- Lacan, J., Seminario 21, «*Les non dupes errent*» (1973-1974), inédito.
- Lacan, J., "Lituriatierra", *Otros escritos*, Paidós, Bs. As., 2012.
- Lacan, J., "El atolondradicho", *Otros escritos, op. cit.*
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El sinthome*, Paidós, Bs. As., 2006, pp. 11-26.

- Lacan, J., Seminario 24, «*L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*», inédito.
- Lacan, J., Seminario 25, "Momento de concluir", inédito.
- Laurent, E., "La carta robada y el vuelo sobre la letra", *Síntoma y nominación*, Diva, Bs. As., 2002.
- Miller, J.-A., "Acerca de las interpretaciones", *Escansión 1*, Paidós, Bs. As., 1984, pp. 155-171.
- Miller, J.-A., "Leer un síntoma". *AMPBlog* [en línea]. Consultado en: <http://ampblog2006.blogspot.com.ar/2011/07/leer-un-sintoma-por-jacques-alain.html>
- Salman, S., "Lo singular en la resonancia", *Virtualia #1* [en línea]. Consultado en: <http://virtualia.eol.org.ar/010/default.asp?notas/ssalman-01.html>
- Beckett, S., *Wikipedia* [en línea], Consultado en: https://es.wikipedia.org/wiki/Samuel_Beckett#cite_ref-franc.C3.A9s_81-0
- Schejtman, F., *Ensayos de clínica psicoanalítica nodal*, Grama, Bs. As., 2013.

ARTE Y PSICOANÁLISIS

Borges y Beckett. Una poética lacaniana

Silvia Mizrahi

*Cuando tenemos que vérmola con seres de lenguaje en el análisis,
los interpretamos, es decir los reducimos.
Reconducimos los seres de lenguaje a la nada, los reducimos a la nada,
lo que paradójicamente no es sin resto.*
Jacques-Alain Miller [1]

Introducción

Me interesa hacer un contrapunto Borges-Beckett para constatar que ambos escritores nos acercan a lo que Lacan en su última enseñanza propone para la intervención analítica.

Borges y Beckett, cada uno con su estilo particular, transmiten con su escritura dos modos de tratamiento de lo real que resulta de sumo interés para el psicoanálisis.

El primero hace un uso de la ficción que toca las aristas de la realidad psíquica, del deseo, del inconciente y nos enseña a la manera literaria y con su propia estética, lo imposible de aprehender del universo, sus contradicciones lógicas, la inconmensurabilidad, lo inalcanzable.

El segundo apunta a la reducción de la lengua a su mínima expresión. Sus recursos literarios producen un vaciamiento de sentido, que tiene como horizonte lo imposible de decir. Se trata de la literatura que hace del lenguaje un instrumento ineficaz para abarcar lo real. Que siempre fracasa, pero al mismo tiempo intenta fracasar mejor.

Ambos interpretan con su literatura lo que el psicoanálisis propone al sujeto para liberarse de su sufrimiento: liberarse de un sentido que mortifica, reducir un goce para no penar de más.

Lacan se sirvió de los poetas y de su escritura en tanto comparten con el psicoanálisis una relación a la lengua. Le interesa particularmente lo que con su literatura le hacen a la misma. Cómo penetran el lenguaje para hacer de las palabras otra cosa, darles otro uso, otra resonancia. Es de una violencia ejercida a la lengua, de un forzamiento por el cual se puede hacer sonar otra cosa que el sentido.

“¿Estar eventualmente inspirado por algo del orden de la poesía para intervenir como psicoanalistas?” [2] Por aquí, nos dice Lacan, es necesario orientarlos... e inspirarlos.

Considero que poder captar lo que la poética borgeana y beckettiana aportan, nos permitirá a nosotros, psicoanalistas, seguir la pista de lo que nos propone Lacan al decirnos: ser lo bastante poetas para lo que es interpretar. El desafío es ir hacia otro sesgo de la interpretación analítica que podría inspirar la poesía dado que a eso es a lo que Lacan ya no llega con su técnica. Aquí la vía que nos abre es más la del artista que la del lingüista. La inspiración no vendrá ya del significante que busca el sentido, sino de la letra que lo agujerea.

Como sugirió Horacio, el poeta vuelve inaudita la palabra conocida, produciendo un extrañamiento de la lengua. Es la pretensión de Lacan buscar un antídoto contra el efecto adormecedor del discurso y lo encuentra apuntando a lo real bajo su aspecto de imposible: entonces, hay despertar cuando no hay nada para comprender, cuando el sentido no cubre lo imposible de decir, cuando la verdad con su estructura de ficción no alcanza a eliminar lo real.

Borges lector

Borges resulta un escritor privilegiado por conducirnos por caminos imprevistos. Su escritura nos conecta con lo extraño, lo opaco, el misterio; haciendo estallar los supuestos acerca de la realidad, el tiempo, la vida, la muerte, el bien y el mal. Es una escritura que llama a la interpretación y hay un gusto en Borges porque se lo interprete. Él consideraba justamente que todo está escrito, sólo queda el acto de leer. Leer es interpretar. Leyendo a Kafka descubre a sus precursores, aquellos que ya han escrito lo que Kafka supo leer. Cada escritor crea a sus precursores, su lectura, diría, modifica lo ya escrito y hace con eso otra cosa y al mismo tiempo interviene sobre el futuro. Saber leer completa el bien decir, éste no es nada sin el saber leer que lo funda. En el curso de la experiencia analítica se trata que bien decir y saber leer se transfieran del analista al analizante. Interpretar para el analista es saber leer.

Borges es más perplejidad que certezas, en su escritura hallamos lo indecible, lo contradictorio, lo inalcanzable, lo caótico. Lo más cautivante de su lectura es dejarse alcanzar por dicha escritura y permitirse otra manera de ver el mundo. El laberinto es un recurso al que apela para proponer su visión del universo, cuya estructura lleva a perderse y no puede entenderse cabalmente. Demuestra que ni la ciencia, ni la filosofía, ni la religión alcanzan para dar respuesta al misterio del mundo humano, y lo logra utilizando la ficción que como dice Juan José Saer es la que ha sabido emanciparse de las cadenas y los rigores que exige el tratamiento de la verdad, poniendo en evidencia el carácter complejo y limitado de lo verificable. "Al dar un salto a lo inverificable, la ficción multiplica al infinito las posibilidades de tratamiento". [3] Borges lo testimonia en innumerables cuentos. Tratando la realidad, la verdad, el saber, la memoria, como algo incierto, sospechoso, engañoso. Es claro cuando en un atisbo parece encontrar la clave, la llave, la respuesta, ésta irremediamente se diluye en falsedades, olvidos, confusiones. Su escritura, muchas veces irónica, toca el punto de la inconsistencia y de la inexistencia del Otro. La ciencia, la verdad, el lenguaje, demuestran ser impotentes para dar respuesta a la precariedad de la existencia.

En el cuento "El idioma analítico de John Wilkins", [4] Borges ironiza sobre la posibilidad de crear una lengua universal que permitiese nombrar cabalmente todo lo existente. Incluso que organice y abarque todos los pensamientos humanos. Es una utopía creer en algo semejante. Lo que resulta irrisorio son las clasificaciones a las que apela que, lejos de ordenar y clarificar, muestran lo arbitrario de las mismas. "No hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural. La razón es muy simple: No sabemos qué cosa es el universo". [5] El lenguaje es imperfecto y limitado. Lo define como un mecanismo arbitrario de gruñidos y chillidos que jamás alcanzarían a significar los misterios del ser hablante. Siempre habrá un resto, no eliminable que causa la escritura; que algo no cese de no escribirse hace que se escriba.

En síntesis, la escritura de Borges transmite y da cuenta del trauma que la lengua ejerce en el ser hablante, que ningún discurso que fuese del semblante lograría eliminar.

Beckett ha dado con el hueso

La poética de Beckett progresa hacia el menos, la ausencia, el fracaso y el desecho. Su escritura atraviesa el semblante de la literatura y muestra el fracaso del lenguaje para decirlo todo. Juega con lo imposible de decir en

su poema "*Comment dire*" y de este modo afirma su deseo de una literatura de la *despalabra*. Su estilo modesto y despojado va hacia el hueso y evoca el ideal lacaniano, anunciado en *El Seminario 16*, de que la esencia de la teoría psicoanalítica sea la de un discurso sin palabras. [6] La escritura de Beckett, como un progresivo itinerario de reducción y condensación, más que a una apoteosis de la palabra, conduce a una iconoclastía de la misma, en nombre de la belleza.

Lacan cita a Beckett explícitamente en dicho *Seminario* utilizando un recurso beckettiano, el del tacho de basura, para inventar un neologismo que designa el estatuto de *poubellication* (publicaciones basura) de las publicaciones psicoanalíticas, [7] lo que luego hará extensivo a las sociedades psicoanalíticas. No veía en el escrito sino un deyecto y suponía a los suyos, protegidos por su poder de *ilectura*, cual jeroglíficos en el desierto.

Beckett es quien puede hacer de la letra desecho en tanto no hecha para comunicar, y en esto radica el interés que despierta en el último Lacan. Considera a esta época dominada por el genio de Beckett y como aquel que salva el honor de la literatura. La poética de Beckett se sirve de los equívocos, aliteraciones, ironías, discontinuidades, cortocircuitos, paradojas, cortes y fragmentaciones. La aspiración de Beckett de rasgar el velo del lenguaje para acceder a las cosas que están detrás o a la nada que está detrás, no deja de tener resonancia con la lacaniana de un discurso que no fuera del semblante. Para ello, Beckett apela a considerar que gramática y estilo son una máscara que decide dejar caer, así como recurre al consuelo de poder pecar involuntariamente contra una lengua extranjera como quisiera hacerlo con la suya propia, al escribir en francés, contribuyendo al descrédito del lenguaje. "Hacerle un agujero tras otro hasta que lo que se esconde detrás, sea eso algo o nada, comience a filtrarse". [8] No se imagina un objetivo más alto para el escritor. Objetivo que conduce al silencio.

"¿Hay alguna razón por la cual esa materialidad terriblemente arbitraria de la superficie de la palabra no pueda ser disuelta?" [9] Aquí Borges y Beckett se encuentran. Ambos rehúsan quedar sometidos y limitados a las convenciones siempre arbitrarias del lenguaje y se permiten hacer de eso otra cosa. Borges en sus argumentos literarios lo denuncia. Beckett más bien desde el tratamiento que hace con su escritura. Ambos van a la búsqueda del detalle que fragmenta, que no encaja, que desarmoniza, que es ausencia, que hace estallar al lenguaje como representación que cubra lo real y de este modo, cada uno en su singular escritura, *biendicen* de lo imposible.

En este sentido para Beckett ser artista es fracasar como nadie osa fracasar, considerando que es artista quien se enfrenta a lo imposible y trata de hacer algo con eso, que no es ni eludirlo, ni eliminarlo, sino bordearlo, hacer litoral entre lengua y real. El artista es el que intenta hacer con el vacío, la falta, la ausencia y lo logra en el fracaso de que eso que produce no la cubre. "*Try again, fail again, fail better*". [10] Intenta de nuevo, fracasa de nuevo, fracasa mejor. Podríamos hacer de esta frase el hueso de un análisis y conducir a nuestros analizantes hacia ese final de partida.

NOTAS

1. Miller, J.-A., "Leer un síntoma", *AMPBlog* [en línea], Consultado en: <http://ampblog2006.blogspot.com.ar/2011/07/leer-un-sintoma-por-jacques-alain.html>
2. Lacan, J., clase del 19 de abril de 1977, Seminario 24, "*L'insu que sait de l'unebévue s'aile á mourre*", inédito.
3. Saer, J. J., *El concepto de ficción*, Seix Barral, Buenos Aires, 2014.
4. Borges, J. L., "El idioma analítico de John Wilkins", *Otras Inquisiciones*, Emecé, Bs. As., 1952.
5. *Ibíd.*
6. Lacan, J., *El Seminario, Libro 16, De un Otro al otro*, Paidós, Bs. As., 2008, p. 38.
7. *Ibíd.*, p. 11.
8. Beckett, S., "Carta Alemana de 1937" (Traducción Ana M. Cartolano), *Disjecta*, Calder, Londres, 1983.
9. *Ibíd.*
10. Beckett, S., *Worstward Ho*, Calder, Londres, 1983.

ARTE Y PSICOANÁLISIS

Clarice Lispector, La sinthome [1]

Leonora Troianovski [*]

El goce femenino abrió para Lacan la vía hacia una nueva lógica: la lógica del no todo, de la inconsistencia. A partir de ahí, se verá conducido a redefinir los conceptos de la experiencia freudiana en términos de *parlêtre* y de *sinthome*.

Si bien no hay “La mujer”, hay en cambio “eso que se siente” [2] en el cuerpo, en tanto que se lo tiene. Ésta es una de las maneras en que el psicoanálisis consigna la experiencia de goce del *parlêtre*.

En Clarice Lispector encontramos una articulación *sinthomática* entre este goce y la escritura. Su obra testimonia de un *saber hacer con* eso que, presentándose en el cuerpo, llama a una respuesta: «Escribir siempre fue dificultoso para mí, incluso habiendo comenzado como vocación. La vocación es diferente al talento. Uno puede estar llamado a hacer algo y no saber cómo responder.” [3]

Estrago

Un goce que se manifiesta como continuo a sí mismo, ¿cómo hacer borde a eso? ¿Qué cuerpo hace consistir “eso que se siente” bajo estas condiciones? Podemos pensar que en el *parlêtre* femenino habría algo que se caracteriza por presentarse como inacabado, como abierto. Acaso hechas de una geometría que da un estatuto peculiar a la relación con el propio cuerpo, que no se cierra con sólo reseguir su borde.

La obra de Lispector testimonia de la experiencia de un sujeto a quien su goce sobrepasa siempre, “nunca es toda para ella misma” –como tampoco es toda para un hombre. Despliega entre sus personajes triangulaciones que hacen aparecer la pregunta por la mujer a través de la otra, o por sí misma a través del hombre: “Soy un monte infranqueable en mi propio camino. Pero a veces, con una palabra tuya o una palabra releída, todo se aclara”. Aun más allá, siempre abierta, encontramos su pregunta más íntima: “Rezar, pedir ¿qué se pide?, ¿vida?, ¿acaso no se tiene ya una?, ¿una más real?, ¿qué es real? ... sabía que no debía pedir lo imposible, la respuesta no se pide.” [4]

En su biografía hay algunas pistas de lo que habría hecho estrago, en torno a una madre que muere sufriendo y a la que según la novela familiar, ella habría tenido el cometido de salvar con su nacimiento. Misión imposible que deja abierta la pregunta por el sentido de la vida. El saber sobre la feminidad que transmite su obra favoreció la atribución de un supuesto feminismo, aunque con Lacan podemos leerlo como lucidez ante el sin límites para las concesiones que una mujer puede hacer a un hombre.

Sus escritos testimonian de esta pregunta abierta y del estrago correlativo a un no todo fálico que compete al arrebatado del cuerpo. Estrago que podemos suponer a la dificultad de simbolizar el goce femenino y que Lacan sitúa en la relación con el Otro materno, como campo “que incluye al Otro del lenguaje y la relación de la palabra... que comporta una zona oscura, no saturada por el Nombre del Padre, y como tal sin límite definido.” [5]

Partiendo de esta lectura podemos decir que Lispector encontró su respuesta por la vía de la escritura, con la que hace un borde. Así da un tratamiento a lo que “llama” en el cuerpo y responde a la pregunta del sentido de la vida en acto, con su hacer *sinthomático*, identificándose con la pregunta misma.

Sinthome

Escribir es algo que de entrada aparece en continuidad con su constitución subjetiva: [6] Un escribir que se hermana con el síntoma hasta un encuentro que produce un acontecimiento de cuerpo. Con 13 años lee *El lobo estepario*: “me quedé como loca” [7] –dirá. Le da fiebre, empieza a escribir un texto. Se encuentra con la imposibilidad de terminarlo... Sale del *impasse* con un acto: rompe el escrito en pedacitos.

Pocos años después publica su primer libro haciendo de los pedacitos su sistema: “aprendí a no tirar nada”. [8] Las intuiciones, pensamientos, imágenes que “le venían”, los escribía en papelitos, en ese mismo momento. Sólo después, los reunirá conformando un texto. En la entrevista que le hicieron para TV Brasil recuerda la advertencia que siempre hacía a las empleadas del hogar: “no tiréis ninguno de mis papelitos...” [9]

Para Lispector es siempre el mismo sistema, siempre el mismo estilo, en su obra no hay evolución sino cierta materialidad que se repite idéntica, funcionamiento del *sinthome*, como lo que viene a enmarcar un modo de goce que es siempre el mismo.

Acaso encontramos aquí el momento que le interesa a Lacan cuando estudia a Joyce, momento en el que el síntoma vira *sinthome*, donde se puede ubicar el “uso” que hace el autor de su obra.

Si en la histeria freudiana la armadura es el amor al padre, parece que para Lispector esa función la cumple la escritura. A lo largo de sus obras encontramos frases que nos hablan de lo que era para ella el sentimiento de la vida en su juntura más íntima: Su escritura alterna momentos de hiato en que la vida se le hace insoportable, “Cuando no escribo estoy muerta”, [10] dirá.

Parte de epifanías que define como “revelaciones en medio de lo cotidiano”, “cosas que no se perciben normalmente”: “Yo sólo escribo cuando quiero, es una armadura que tengo que estar rehaciendo continuamente”. [11] Más bien parece un *querer* que se impone comonecesario.

La lectura que proponemos es que si Joyce se hace un yo, un “esqueyó”, [12] un escabel por medio de la escritura, Clarice se hace un cuerpo en tanto que vivo. Ella escribe para respirar: *Aprendizaje o el libro de los placeres* [13] empieza con una coma. Sus editores estaban advertidos de esto: «no toquen las comas, mis comas son mi respiración.» [14]

Escribir, respirar, hablar, forman un nudo que pasa por el cuerpo haciéndolo cuerpo vivo.

Lo que en Joyce es la astucia respecto del nombre propio, en Clarice tal vez se trata de servirse de la operación poética “que es a la vez efecto de sentido y efecto de agujero” [15] para colmar un vacío con un agujero.

En *La hora de la estrella*, Maca dice: “De niña había visto una casa pintada de rosa y blanco, con un huerto en el que había un pozo con agua y todo. Era bonito mirar adentro. Entonces su ideal pasó a ser ese: llegar a tener un pozo sólo para ella. Pero no sabía cómo hacer, de modo que preguntó a Olímpico: –¿Sabes si una persona puede comprar un agujero?” [16]

Lo que hace de la escritura de Lispector más que sublimación un *sinthome*, sería el uso “personal” que hace de ella, y que nos conduce a “la llave de su ser”. [17] A lo largo de su obra bordea el vacío abierto de este ser.

Acerca de su cuento *Felicidad clandestina*, escrito siendo ya una escritora consagrada dirá: «No se puede dar una prueba de existencia a lo que es más verdadero. Sólo se puede creer... creer llorando. Esta historia (la del cuento) acontece en un estado de emergencia y calamidad pública. Trátase de un libro inacabado porque le falta la respuesta, respuesta que espero que alguien algún día me dé...» [18] Sólo más tarde la propia Clarice concluirá: “Yo soy la pregunta”. [19] [20]

NOTAS

* Trabajo presentado en el X Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis -AMP, “El cuerpo hablante. Sobre el inconciente en el siglo XXI”, 25 al 28 de abril de 2016.

1. Laurent, E., “Conferencia El Sinthome”, *Revista Consecuencias* N° 13/14. *Revista digital de arte, ciencias y pensamiento* [en línea], Consultado en: <http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/014/template.php?file=arts/Derivaciones/Conferencia-El-Sinthome.html>
2. Lacan, J., *El Seminario 20, Aun*, Buenos Aires, Paidós, 1981. pp. 92-93.
3. Entrevista a Clarice Lispector por el reportero Júlio Lerner, en la TV Cultura, programa “Panorama”, Brasil, 1 de febrero de 1977 [en línea], Consultado en: <https://www.youtube.com/watch?v=nhhthPmL7s>
4. Lispector, C., *Aprendizajes o el libro de los placeres*, Siruela, Madrid, 1990, pp.49-51.
5. Brousse, M. H., “Una dificultad en el análisis de las mujeres: el estrago de la relación con la madre”, *Ornicar? N° 50, revista de la AMP*, Paris, 2003.
6. Entrevista a Clarice Lispector por J. Lerner, ya citada. “... yo siempre estaba fabulando, en cuanto aprendí a leer empecé a escribir... En la adolescencia era una producción caótica, intensa, fuera de realidad... Se trataba sólo de escribir”.
7. *Ibíd.*
8. *Ibíd.*
9. *Ibíd.*
10. *Ibíd.*
11. *Ibíd.*
12. Lacan, J., “Joyce el síntoma II”, *Uno por uno* N° 45, *Revista mundial de psicoanálisis*, Eolia, Bs. As., 1997, p. 9.
13. Lispector, C., *Aprendizaje...*, *op. cit.*, p. 1.
14. Entrevista a Clarice Lispector por J. Lerner, ya citada.
15. Miller J.-A., “Lacan con Joyce”, *Uno por Uno* N° 45, *op. cit.*, p. 21.
16. Lispector, C., *La hora de la estrella*, Siruela, Madrid, 2015, p. 54.
17. Lacan, J. *Joyce el síntoma II*, *op. cit.*, p. 31.
18. Lispector C., “Felicidad Clandestina” [en línea], http://cms.univalle.edu.co/todosaaprender/anexos/placeres/felicidad_clandestina.pdf
19. Lispector, C., “Soy la pregunta” en *Descubrimientos...*, Adriana Hidalgo, Bs. As., 2004, p. 193.
20. Montero Ferreira, T. C. *Eu sou uma pergunta*, edición Rocco, Brasil, 1999.

ARTE Y PSICOANÁLISIS

Kusama, amor a muerte

Elvira Dianno

Del Reina Sofía [1] al Malba, [2] del Whitney [3] al Pompidou, [4] los infinitos puntos de Yayoi Kusama [5] cubren árboles, muros, mobiliarios, lienzos y, en no menos infinitas luces, sus instalaciones transmiten un mundo de ilimitados bordes, trozos de cuerpos, multiplicación de penes y rostros en planos y volumen: intentos de velar – cada vez– un real que insiste en asomarse en los intersticios de cada fragmentación. El mundo Kusama se instala en los alrededores de los museos fundiendo todo en una policromía que abarcará lo animado y lo inanimado, en una retrospectiva de su obra –de 1950 a 2013– que incluye trabajos en papel, esculturas, videos, *slideshows* y un par de publicaciones nuevas.

Su producción escrita incluye una docena de novelas y poemas, y en 1978 publicó *Manhattan Suicide Addict*, una autobiografía de su vida en Nueva York.

En su último libro *Acacia olor a muerte*, [6] uno de sus cuentos –de nombre homónimo– relata la historia de un joven pintor hiper-realista que se había mantenido virgen hasta el encuentro con quien luego fuera su mujer durante tres años, a la sazón modelo de la escuela de arte y prostituta. Mimiko, enferma de cáncer de útero, muere y Masao permanece junto a su cuerpo en descomposición manteniendo relaciones con él mientras todo el mundo orgánico a su alrededor se desintegra y desvanece por “los cambios traídos por el tiempo al drama cósmico”. [7]

En la línea de su obra como artista plástica y escultora, este cuento de Kusama describe un real imposible de velar y añade el intento de atrapar el tiempo en una tela, en el arte, aunque el espacio sinfín del cosmos estuviera en el proceso de ser destruido: arte, tierra y seres humanos. Para Kusama, los humanos son fantasmas efímeros en un mundo que lo es y donde nada se puede capturar, tampoco la belleza. Para Yayoi Kusama, como para Lacan, “el espacio no es real pero el tiempo sí lo es”. [8]

Tensión entre la belleza de Afrodita, que permanece inmutable y los cambios del paisaje, que envejecería; demanda permanente al Otro del tiempo y al Otro de la belleza.

“La región de su alguna vez denso vello púbico se había pulverizado, no habían quedado rastros del intervalo de Eros, se había vuelto una ruina negra. Eros hueco expandiéndose en el aire para llenar el espacio vacío”. [9] Eros y por debajo de Eros, *Thanatos*.

Luego de la muerte de su amada, con su cuerpo cubierto de pétalos de acacias blancas desintegrándose, Masao busca en el espejo la imagen de ella y no la encuentra, sólo halla su propia imagen envejecida; esto lo hace trizas y todo desaparece alrededor y el cuerpo se pulveriza comido por larvas y vuelto al polvo.

¿Adónde habían ido la forma, la belleza y la imagen? Asoma –compacto– lo real tras lo imaginario que –desintegrado– se desvanece.

“El único regalo de esta corta e insignificante temporada de carne y hueso fue sólo un instante de blancura a la madrugada”. [10] La blancura, el color blanco en Kusama es el semen, el fondo de un real: cubre de flores de acacia blancas el cuerpo muerto de Mimiko, el blanco de los cuartos de las instalaciones en los museos, sobre las que luego se estamparán miles, infinitos puntos.

Kusama, cuya historia infantil de abusos ha sido muy difundida –sometida por su madre a espiar a su padre en sus andanzas con geishas para luego descargar en ella su ira–, entra desde pequeña en un irrefrenable mundo de alucinaciones auditivas y visuales, imágenes que luego troca en infinitos puntos cual tela agujereada con la que velar fallidamente los trozos de real que se escabullen en lienzos y esculturas. Es casi inevitable encontrar en este relato un intento más del mismo tenor, sólo que aquí agrega –si se quiere– un color y un material nuevos, el amor.

Un amor que podría pensarse como un amor más allá de la muerte, de la *obliteration*, [11] nombre que la artista le da al mecanismo mediante el cual destruir el yo para fundirse como un punto en el infinito, cubriéndose y cubriendo todo de puntos, todo el fondo blanco obliterado en puntos.

“Acacia olor a muerte” es el punto final de la *self obliteration*, de la destrucción de todo; pero no cuando la muerte toca el cuerpo de Mimiko y se lleva hasta su imagen en el espejo sino cuando la soledad de un sujeto se encuentra con la muerte que viene después de la muerte de su amada. Amor a muerte. ¿Será el amor a muerte del que nos habla Jacques-Alain Miller en *Lógicas de la vida amorosa*? [12]

El arte, a Yayoi Kusama, según sus propias declaraciones, [13] la ha salvado del suicidio; sin embargo no parece haberla puesto a salvo ni de lo real ni de la muerte.

Sus períodos de escritura más frondosa fueron en la década del '70, cuando regresa de Nueva York a Japón y se interna en un psiquiátrico.

Kusama intenta algo más con la escritura; a este respecto leemos en Lacan: “Me interesa la escritura porque pienso que históricamente se ha entrado en lo real por fragmentos de escritura, a saber, se cesó de imaginar”. [14] Quizá Lacan también hubiera dicho de Kusama lo que le dedicó a Marguerite Duras como homenaje: “en su materia, el artista siempre le lleva la delantera –al psicoanalista–, y que no tiene por qué hacer de psicólogo donde el artista le desbroza el camino.”, y agrega: “Marguerite Duras evidencia saber sin mí lo que yo enseñé”. [15]

En el último párrafo del cuento, Kusama dice: “La distancia entre el cielo y la tierra retornó a la nada, y todo lo que permanecía a la deriva en este espacio era el silencio de un corazón vacío”. [16]

NOTAS

1. Museo de Madrid.
2. Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires.
3. Museo de Nueva York.
4. Museo de París.
5. Kusama, Yayoi, artista contemporánea, Japón (Matsumoto 1929), vive en un psiquiátrico desde 1977.
6. Kusama, Y., *Acacia olor a muerte*, Mansalva-Malba, Bs. As., 2013.
7. Kusama, Y., *Ibid.*, p. 82.
8. Miller, J.-A., *El ultimísimo Lacan*, Paidós, Bs. As., 2013, pág. 107.
9. Kusama, Y., *op cit.*, p. 84.
10. Kusama, Y., *op cit.*, p. 89.
11. *Obliteration*. En inglés: *annihilation, blotting out, deletion, effacement, elimination, eradication, erasure, expunction, extirpation, rooting out, sponging out, wiping out*. En español: desaparecer, exterminar, destruir completamente.
12. Miller, J.-A., *Lógicas de la vida amorosa*, Manantial, Bs. As., 1991.
13. Clarín, *Revista Ñ*, consultado en: http://www.revistaenie.clarin.com/arte/Yayoi-Kusama-arte-remedio-dolor_0_950904911.html
14. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El sinthome*, Paidós, Bs. As., 2006, p. 68.
15. Lacan, J., “Homenaje a Marguerite Duras, del rapto de Lol V. Stein”, *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Bs. As., 2007, pág. 66.
16. Kusama, Y., *op. cit.*, p. 92.

ARTE Y PSICOANÁLISIS

Ana Mendieta, un escabel hecho de cuerpo y tierra [*]**Beatriz García Moreno (NEL)**

Ana Mendieta, a través de sus obras hechas con su cuerpo y con la tierra, construyó un ego y un escabel desde donde se ofrece para ser mirada. Su cuerpo rebelde que explota en sangre, se recompone en agua y barro mientras se mimetiza con la tierra y se convierte en mancha atrapa miradas, en silueta que *enforma* a manera de litoral, en agujero donde se avisa el enigma de la ausencia sin límite.



Mendieta, A., *Siluetas*, 1980.

Ana Mendieta nació en Cuba en 1948 y estuvo exiliada en Estados Unidos entre 1961 y 1985 cuando murió de manera trágica. [1] Su salida forzada de Cuba en tiempos de la revolución, y su vida en el nuevo país desde la edad de 12 años, parecieron someter su imagen especular a la confrontación con la falta de forma, con el vacío en el que se desdibujan ideales e identificaciones previas. Su padre fue acusado de traidor por el régimen cubano, y su nueva vida –de orfanato en orfanato– le mereció ser nombrada despectivamente como “mujer de color”. La falta de arraigo y la extrañeza de la situación, fueron acicate para trabajar con su cuerpo informe en una búsqueda incesante de imágenes-escritura que le dieran contorno y la reintegraran a un territorio perdido. Su desempeño como artista del performance, de la escultura, de la fotografía y del video arte, se convirtió en camino para la reconstrucción de su ego y en posibilidad de inventarse su pedestal-escabel.

Lacan se refiere al ego como un modo de hacerse un cuerpo, y al escabel como un pedestal desde el cual el ego se presenta al mundo para atraer las miradas. [2] Miller profundiza en el concepto y sitúa al ego en una etapa previa a la imagen especular, y al escabel como ese pedestal donde se sube el ego para ser mirado, al modo de sublimación. [3] El cuerpo-ego trae al frente opacidades más allá del narcisismo; ya no es el cuerpo-imagen el que comanda sino el cuerpo-pulsiones el que se impone. [4]



Mendieta, A., *Siluetas*, 1980.

En ese camino, la obra de Ana Mendieta se ofrece como vía para encontrarse con un cuerpo que a la vez que irrumpe, estalla, se le escapa, mientras trata de atraparlo, de situarlo, de darle forma. “En el Medio Oeste, la gente me miraba como un ser erótico (el mito de la latina ardiente), agresivo y en cierta manera, diabólico. Esto creó en mí una actitud muy rebelde, hasta que, por así decir, explotó dentro de mí y yo cobré conciencia de mi ser, de mi existencia como un ser particular y singular. Este descubrimiento fue una forma de verme a mí misma separada de otros, sola». [5]

En sus performances y particularmente en sus *body-earth*, que toman como material de la obra, su cuerpo de goce y la tierra que descubre en sus acercamientos a las culturas precolombinas de México y a la cultura Taina de Cuba, se revela en un cuerpo desnudo que se descompone en sangre o se baña en un barro al que lo confunde de manera mimética con la tierra, convirtiéndose ella misma en mancha, [6] en parte de un cuadro que se ofrece para ser mirado más allá de las discriminaciones racistas y falocéntricas.

Su serie “Siluetas” da cuenta de la repetición incesante de acciones que buscan capturar una forma que se escapa, atrapar los bordes de su cuerpo informe con una línea a la manera de cuerda que dibuja su proyección sobre la tierra. El cuerpo-sustancia-gozante le sirve de guía para ese trazo efímero que la desgarrar, en un intento por dejar una marca, por establecer un litoral [7] y crearse un territorio en el que desaparezca y a la vez no pueda desprenderse. Sobre la tierra dibuja esa línea de borde que le permite excavar un agujero que se presta a juegos de presencia y ausencia. Ausencia que a veces llena con vegetales, con tierra, con sangre, con su propio cuerpo que en sus performances se acomoda a la manera de falo que penetra e intenta taponarlo, o a la manera de cuerpo que se entierra; pero que, por más que quiera llenarlo, su presencia enfatiza el agujero infinito y hace manifiesta la ausencia.



Mendieta, A., *Siluetas*, 1980.

Los bordes de su cuerpo se reinventan en una línea que da cuenta de su goce, de un litoral que la *enforma*, y permite enmarcarla en una superficie, en una continuidad dibujada que se precipita en infinidad de suposiciones, de elucubraciones al modo de ficciones que pretenden dar sentido a lo sucedido. Sus talladuras en roca, excavadas en la Cueva del Águila en el Parque Jaruco cerca de La Habana, son una serie de obras rupestres que dibujan el contorno de cuerpos femeninos que invocan figuras mitológicas de las cultura Taina: la de madre de las aguas, la de los vientos, como queriendo confundirse con un origen lejano, mítico.

Su muerte, ocurrida en 1985 en hechos confusos, cuando cae desde un elevado piso en Manhattan, deja sobre el pavimento una última silueta y abre el boquete de una ausencia ya prefigurada.

Ana Mendieta se esparce en la serie de *Pictogramas* que se desprenden de su cuerpo, en *escrituras* que constatan su condición de goce, en caligrafías que delimitan un vacío que no admite palabras. Sus siluetas se ponen al frente como mirada expuesta a la mirada, como sacrificio que se ofrece a una madre ausente, a un origen que se inventa en la tierra que la atrapa. A partir de su obra hecha de cuerpo y tierra, encuentra un modo de hacer con el goce que irrumpe en su cuerpo, primero en tono de rebeldía, pero luego en busca de algo que lo *enforme*, y así construyó un ego y un escabel desde donde se ofrece al mundo para ser mirada y descifrada.

NOTAS

* Trabajo presentado en el X Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, "El cuerpo hablante", 25 al 28 de abril de 2016.

1. Sobre Ana Mendieta ver: Avendaño Santana, L. E., *Ana Mendieta, trazas de cuerpo-huellas que obliteran improntas*, consultado en: www.artglobalizationinterculturality.com, y Blocker, J., *Tierra*, Cordero, K. y Sáenz, I., *Crítica Feminista en la Teoría e Historia del Arte*, Universidad Iberoamericana, México, 2007, pp. 37-400.
2. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El Sinthome*. Paidós, Buenos Aires, 2006, pp. 147, 149 y 163; y Lacan, J., *Joyce el Síntoma*. Paidós, Bs. As., 2012, pp. 591-597.
3. Miller, J.-A., "Notas paso a paso", en Lacan, J. *El Seminario, Libro 23, El Sinthome, op. cit.*, pp. 203-206; y Miller, J.-A., *Piezas Sueltas*, Paidós, Bs. As., 2013, pp. 77-95.
4. Laurent, E., "Más allá del narcisismo", en Miller, J.-A., *El lugar y el lazo*, Paidós, Bs. As., 2013, pp. 59-80.
5. Texto inédito de Ana Mendieta recogido por Lynda Avendaño en *Mereweather CH.*, 1996, p.101. Avendaño Santana, L. E., *Ibíd.*, p. 2.
6. Lacan, J., *El Seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Bs. As., 2006, pp. 106, 112-122.

7. Lacan, J., *El Seminario, Libro 18, De un discurso que no sea del semblante*, Paidós, Bs. As., 2009, pp. 105-118, y Lacan, J., "Prefacio a la edición inglesa del Seminario 11". *Otros escritos*, Paidós, Bs. As., pp. 599-602.
[Imágenes tomadas de Google.]

CUERPOS

Nuevos cuerpos, nuevos goces ^[*]

Fabián Naparstek

En principio, partiremos, de tres términos: cuerpo, goce y actualidad. La actualidad es algo más difusa para el psicoanálisis debiendo ver desde dónde se la toma para definirla.

Mi primer punto será tratar de definir el goce y, a partir de ahí, situar cómo eso cambia en esta época, y ver qué lazo tiene el goce con el cuerpo en la actualidad.

Voy a empezar por recordar el término “occidentado”, término que utiliza Lacan al menos una vez. Es un neologismo de Lacan armando una condensación entre el accidente y el occidente. Se interpreta el accidente de manera occidental. Y “el accidente”, debemos entenderlo como el trauma. La idea de Lacan es que el occidente ha interpretado el trauma de una manera especial. Esto lo dice en un contexto, el del *Seminario 18*, donde Lacan dice que es lacaniano porque estudió chino. Es decir, que podría haber maneras distintas de interpretar el trauma que no es la occidental, como en China o Japón. La referencia es de “*Lituraterre*”, [1, texto que escribe a partir de su retorno, luego de su visita a Japón; una reflexión que según él hace en su viaje de avión, mientras atraviesa Siberia. Es el viaje contrario al que ha hecho lo que se ha llamado la escuela filosófica de Kyoto: La filosofía es occidental; en todo caso, podemos hablar del “pensamiento oriental”. Ha habido recientemente un movimiento, la escuela filosófica de Kioto que ha intentado hacer el viaje contrario; llevar la filosofía de occidente a oriente. ¿Qué nos interesa de esto? Que lo plantean así: En occidente se parte de la idea del ser, en oriente se parte de la idea de la nada. La filosofía pone en el centro al ser, el pensamiento oriental pone en el centro, la nada.

Poner en el centro al ser es lo propio de la tradición judeo cristiana. Tanabe Hajime –filósofo de la escuela de Kyoto– dice que la nada absoluta debía cumplir en oriente, a su manera, el papel del ser supremo judeo-cristiano en occidente. Se trataría finalmente de una fe en la nada.

No me quiero detener tanto en este que es un tema sumamente complejo. Lo que quiero ubicar es que no es lo mismo poner en el horizonte la nada, que poner en el horizonte al ser. Tal vez lo retome, J.-A. Miller, en su último curso *El ser y el uno*, [2] muestra la dificultad de poner al ser en el centro de la cuestión.

Por otro lado, cuando J. -A. Miller llama a su curso “Orientación” hay que entenderlo en ese sentido, porque “orientarse” es mirar hacia oriente. No es un término aleatorio, está con ese horizonte. Porque finalmente la idea de Lacan es que “occidentado” es una manera de interpretar el trauma y esa manera, es una manera de ligar el goce con el significante. Y la idea de Lacan cuando dice que él es lacaniano porque estudió chino, es que puede haber otras maneras de ligar el goce con el significante. No hay una sola. El mundo actual lo muestra de una manera patética. Que es cómo occidente no entiende, ya no respecto de los orientales, sino de los musulmanes. Como hay gente que puede ligar el goce y el significante de otra manera. Esto está en el horizonte.

La noción de goce es lacaniana. La idea de goce es freudiana. ¿Qué quiero decir? Lacan lo dice: llama goce a una idea freudiana que, finalmente, va a estar ligada a lo que, en Freud, es la pulsión de muerte. En las charlas de *Saint-Anne* y en *El Seminario 19*, está dicho con todas las letras. Y ¿dónde Freud encuentra el goce? En la repetición.

Este es un punto central porque es parte de un debate actual, especialmente con todas las terapéuticas de la conducta. Lo digo de esta manera: Lo que descubre Freud es que el ser humano en lo que respecta al goce, no

aprende. No hay aprendizaje posible. Uno de los imposibles en el mundo es la educación. No quiere decir que haya que dejar de educar. Pero hay un punto de imposible. De otra manera: Lo que Freud descubre es que uno mete los dedos en el enchufe y, contrariamente a creer que uno aprende, quiere volver a meter los dedos, y si es el mismo enchufe, mejor aún. Y que eso se repite. Y que en general, la gente que nos viene a ver sabe que hace eso que le hace mal. Y viene a vernos porque no puede dejar de hacerlo. Hay algo que lo empuja a repetir una y otra vez eso que le hace mal. Es una idea freudiana que cambia la historia del pensamiento, por lo menos la occidental, que es la historia que viene del hedonismo: creer que satisfacción y bien van de la mano.

Freud demuestra que se puede encontrar satisfacción en algo que no tiene que ver con el bien, al menos, el del individuo. Podemos debatir qué es el bien. Parto de esta idea: El sujeto que repite sabe que eso que repite no le hace bien y sin embargo, no puede dejar de repetirlo.

Y esto, va en contra de cualquier idea de las terapéuticas de la conducta, porque estas se sostienen sobre el aprendizaje, creen que uno aprende. Desde que Freud instaura esta noción, no hay manera de pensar que la terapéutica va por la vía del aprendizaje. Freud es el primer terapeuta que hace terapias breves. Freud hacía terapias muy breves y sin embargo, tiene que cambiar por esta noción de la repetición de lo mismo. Hay algo que no se soluciona rápidamente y esta ligado a la repetición de algo que hace mal y que insiste.

Para Freud, eso va a ir a parar a la noción de la pulsión de muerte. Con una salvedad: la pulsión de muerte no es la muerte. Para Freud, la pulsión de muerte es inherente a la vida. Si hay algo que establece es que no hay otra pulsión que la pulsión de muerte. La vida implica en sí misma una pulsión de muerte, una tendencia a algo que es totalmente indeseable.

Lacan lo va a decir en *El Seminario 20*: el goce es una tendencia hacia lo que no sirve para nada; es decir, no tiene ninguna utilidad. Ejemplos freudianos que deben conocer: la pulsión oral y el chupeteo. Hay una satisfacción en seguir chupando, que no tiene que ver con la alimentación. Es más, va en contra de la alimentación en general. Con un agregado que hace Freud: la pulsión es acéfala. La pulsión oral de Dora, no era de ella, más bien ella padecía de esa pulsión oral. La pulsión es dueña de la gente y no al revés. Eso nos demuestra la clínica.

Es decir que si la pulsión tuviese una utilidad, la tiene para ella misma, que es la referencia, a mi gusto una ironía de Freud, cuando dice: "Los labios se besan a sí mismos". Eso no tiene que ver con Dora sino que es una satisfacción propia de la pulsión. En todo caso la persona la padece. Y con la pulsión se acaban todas las inteligencias. Alguien puede ser muy inteligente; pero con la pulsión, no hay inteligencia que valga. El sujeto sabe lo que está haciendo y sin embargo, no puede dejar de hacerlo. A eso Freud lo llama pulsión y Lacan, goce.

Un agregado: hace tiempo daba seminarios y colgaba los carteles de lo que iba a dar. Estaba colgando un cartel, me para un alumno de la facultad y me dice: "Los psicoanalistas cuánto que hablan del goce, pero cuán poco se goza". No respondí demasiado, y me quedé pensando. Uno puede decir que es una queja histérica, de que se goza poco. Pero hay algo de verdad ahí: Por hablar se goza, y se goza poco. Las dos cosas, porque el goce es una consecuencia de ser seres parlantes. Es porque somos seres parlantes que gozamos. Voy a tratar de dar cuenta de esto. Pero, a la vez, también se goza poco. Ustedes me dirán quién determina si es poco o mucho, no estoy hablando de cantidades, sino de que por ser seres parlantes se goza, pero menos que un supuesto goce que habrá existido alguna vez que sería un goce total.

Dicho de otra manera: por hablar hay goce, pero no todo el goce. Hay sujetos que con tal de encontrar todo el goce terminan matándose. Aún algo más: lo que no se daba cuenta ese alumno es que además hay múltiples formas de gozar, y que quizás yo gozaba de pegar carteles. O puedo gozar de hablar. Por supuesto que cada época hace creer que hay goces propios de la época, que son los mejores, etcétera.

Primer punto, entonces: el goce tiene una temporalidad, y la temporalidad del goce es la repetición. Es la perdurabilidad, que en la clínica psicoanalítica es muy clara. Uno podría distinguir al menos dos fenómenos clínicos para el psicoanálisis: los fugaces y los perdurables. Un sueño, un fallido son fenómenos fugaces, y además la vivencia que tenemos de ellos siempre es una vivencia de algo que ya pasó. Es el sueño o el fallido

que tuvo, y cuando uno los quiere atrapar, ya pasó. Lo único que perdura en el análisis, tiene que ver con el goce y, especialmente, en el síntoma. Por eso el síntoma es tan importante para la clínica psicoanalítica, porque el síntoma con su goce, es lo que los pacientes traen todos los días de la misma manera a las sesiones. Hay entonces una temporalidad del goce definida en términos de lo que perdura.

Un lindo lugar donde encontrar esto es leyendo a Becket. En *Esperando a Godot*, se ve muy bien que es una espera que finalmente no quiere que suceda lo que tiene que suceder. De lo que se goza es de la espera misma.

Miller ha hecho algunas referencias al asunto, en relación a los judíos, quienes se definen por la espera. Siguen esperando al Mesías. En una cena dejan una silla vacía –lo marca la tradición– esperando al Mesías. Y los que creyeron que el Mesías había llegado dejaron de ser judíos. Lo que marca Miller es que hay un goce de la espera. Es más, es irónico, ¿cómo uno podría ir a sentarse a esa silla vacía? Mejor que lo haga Woody Allen, o los hermanos Marx. Esto abre una perspectiva en la clínica psicoanalítica que hace pensar en cómo ésta maneja la temporalidad de los análisis y de las sesiones, ligada a esta noción de goce. Sesión breve, que no es lo mismo que sesión de tiempo libre.

Hay algo muy ligado a esta noción de goce; para Freud un duelo dura dos años, pero más allá de eso, lo que marca es que el duelo no se hace de un saque, sino que lleva un tiempo, tiene una perdurabilidad y está muy ligado al objeto de amor que se está duelando, y eso lleva tiempo, y eso tiene que ver con el goce y la libido, que se trata de sacar la libido de ese objeto y ponerla en otro lado.

Así como el goce tiene una temporalidad, tiene una espacialidad. Espacio y tiempo. El lugar del goce para Lacan es muy específico, y el lugar del goce es el cuerpo. A partir de las charlas de *Saint-Anne*, Lacan da una definición donde une la noción de goce con el cuerpo. El goce es la relación del ser parlante con su cuerpo. Nadie parece haberse dado cuenta que es en ese nivel donde está la cuestión. La idea de Lacan es que el goce es la consecuencia del encuentro entre el significante y un cuerpo:

Significante + cuerpo = goce.

A partir de este momento, lo que define al ser humano ya no es solo que es un ser que habla, sino que es un ser que goza. No es contradictorio pero pone el énfasis en el goce. Allí Lacan hace una diferencia con los animales: Hay cuerpos que no han sido tocados por el significante, haciendo todas las salvedades del caso con los animales domésticos. Esto es lo que hace que Freud distinga el instinto de la pulsión. Por ejemplo, dice que el instinto animal además de tener un objeto predeterminado, está más cerca de la necesidad y tiene un ritmo. Uno tiene hambre, come, cesa el hambre, al tiempo vuelve a tener hambre. En cambio la pulsión es una fuerza constante. La idea de Freud es que mientras más se le da de comer a la pulsión más hambre tiene. Es decir que del lado del instinto animal habría cierta idea de satisfacción; del lado de la pulsión humana es imposible la satisfacción. Dos imposibilidades: una es la de lograr la total satisfacción y la segunda, es que es imposible dejar de buscar la total satisfacción.

Pero Lacan avanza por su propia época un paso más y también distingue al ser hablante de la máquina, pensando en las computadoras. La computadora tiene un lenguaje, no un cuerpo. Podemos tratar a los animales y a las computadoras como seres humanos. De hecho lo hacemos. Un amigo tenía un perro que se cayó del balcón, y se murió, y él decía: se suicidó. Y la relación que hoy tenemos con las computadoras que se nos transforman cada vez más humanas. Les hablamos, a veces responden. En el film *Her*, el protagonista se enamora de un sistema operativo.

Sin ir tan lejos uno le habla a su computadora a tal punto que cuando el modelo queda antiguo cuesta desprenderse de la PC que lo acompaña a tantos lados, etcétera. Lo que muestra Lacan es que, independientemente de eso, para que haya lo propiamente humano tiene que haber el encuentro entre el significante y el cuerpo. Si en un ser humano algo no funciona podría tratarse de un síntoma, y por eso suponemos que goza. O podemos pensar en una inhibición.

Entonces, hay una relación temporal y espacial con el goce. La única certeza que tenemos con la muerte, es que esa persona no goza más. Podrá quedar viva en su relación a lo simbólico; es decir, su lugar como sujeto.

¿A qué llamamos cuerpo? Si hay encuentro entre un significante y un organismo, eso ya sitúa una dimensión que no es la de los animales; es decir que ese encuentro deja atrás lo que sería la carne, lo que hubiese sido la pura necesidad. Partimos de la idea de que hay algo perdido, el encuentro entre significante y cuerpo deja algo perdido: lo que Lacan muchas veces llamó el viviente.

Y lo que resta de esa operación, es un organismo pulsional, efecto del significante, con todas las características que Freud señaló; que las pulsiones son acéfalas y anárquicas. La pulsión oral es independiente de la anal. Se satisfacen a sí mismas cada una por separado, y por eso Freud las llama pulsiones parciales. Parciales tiene al menos dos perspectivas, es parcial respecto de algo que podría haber estado antes, que es una satisfacción total, pero también es parcial respecto de lo que se supone que se debería lograr en la vida, que es unificar la satisfacción única para llevar la felicidad al individuo. Freud señala que se trata de un cuerpo fragmentado, con pulsiones parciales, en ciertas zonas. Y eso para Freud permanece siempre. La época actual intenta hacer la cirugía del goce. Por ejemplo, el cinturón gástrico. La clínica demuestra que eso es una intervención sobre el organismo, pero que de ninguna manera toca la pulsión oral. Y el problema de muchos de los que se someten a esa operación es qué hacer con la pulsión oral. Eso tiene ciertos resultados orgánicos pero ¿después? No digo que no hay que hacerlo, sino que lo que estoy advirtiendo es que la pulsión no se opera.

Finalmente, hay otra noción de cuerpo que es el cuerpo imaginario. Que es lo que muchos conocen, a partir del narcisismo, como la imagen completa de sí mismo. Eso como bien lo dice la *Gestalt*, es la buena forma. Y la buena forma cumple la función, entre otras, de pretender cubrir la fragmentación del cuerpo. Nos hace creer que todo confluye ahí. Tanto Freud como Lacan lo señalan. Se utiliza el término de cristalización, que proviene de la química: se trata de un momento muy preciso de la formación de cristales, como pequeños pedacitos se cristalizan en un momento. Ahora, cuando se golpea el cristal y se parte en pedazos, se puede verificar que esos pedacitos preexistentes subsistieron al cristal mismo. Más allá de que haya una unidad, la fragmentación no desaparece y se sostiene bajo esa cristalización. Hay sujetos que no han podido lograr esa unidad, especialmente los esquizofrénicos.

Hay una imagen en la película *The Wall*, en que el personaje fragmenta todo el ambiente y su propio cuerpo. Lo que vemos en la clínica con esquizofrénicos es que tienen un cuerpo fragmentado, y a veces para lograr cierta unidad, piensan a su cuerpo como una máquina. Tratan de que funcione todo ensamblado. El uso de ciertas drogas a veces en ciertos sujetos esquizofrénicos está al servicio de lograr la unidad que no logran de otra manera.

La época de Freud, a la que hacemos referencia habitualmente –época victoriana, de las religiones y de los ideales–, es una época que a partir del Nombre del Padre hacía creer que el goce tenía un lugar muy preciso.

Una de las funciones del Nombre del Padre es hacer pensar que el goce está en un lugar, localizarlo. ¿Cuál es ese lugar? Allí donde no se puede. El Nombre del Padre dividía en dos al mundo: el mundo serio, permitido, por qué no aburrido, y el mundo más reducido, a un costado, donde se goza.

La cultura que Freud describe permite ciertos pequeños goces, por ejemplo las fiestas totémicas. Ese es el orden que Freud describe en su malestar en la cultura, un orden libidinal. Represión de la libido en un tiempo, exceso de la libido en otro. Eso tiene una función, es una función de localización del goce. Piensen en los síntomas de Dora y su localización oral, por ejemplo.

Para pensar la época actual, el paradigma es el *reality show*, lo que hace es mostrar lo que se hace en el fondo. Lo más interesante es cuando la cámara filma lo que no se ve todos los días cuando uno se saca el traje.

La espacialización del goce que lograba el Nombre del Padre también era en el cuerpo, porque entre otras cosas el Nombre del Padre, el Edipo, el falo, hacían creer que el goce tenía que ver con lo sexual. Justamente porque era lo reprimido: Reprimir el goce sexual es una manera de localizar. Decirle al niño cuando se toca, como

Juanito, la cosita de hacer pipí, decirle que eso está prohibido, es decirle que el goce está ahí. Y entonces localiza en el cuerpo el lugar del goce.

La masturbación misma es un intento de localizar el goce. Podríamos decirlo de otra manera, Lacan decía que la fobia era la geografía del espacio. Si uno tiene fobia a un animal va por la vida evitando lugares donde esté ese animal. Para Juanito era difícil porque la ciudad estaba llena de caballos. La fobia arma una geografía del espacio. Y así cada una de las estructuras: la histeria arma una geografía del cuerpo y la neurosis obsesiva una geografía del pensamiento. Lo que quiero decir es que el Nombre del Padre es una especie de brújula respecto del goce y del cuerpo.

Si hay algo que muestra la época actual es la desorientación, por eso utilizo el término de brújula, y lo podemos diferenciar con el GPS.

J.-A. Miller habló de los desbrujulados de la época actual, y parte de la desorientación actual, en la que se ve que no está localizado el goce, y a partir de eso es que empieza a hablar de la omnipresencia del goce, es decir, el goce por todas partes. Y también hay que pensarlo respecto del cuerpo. Los cuerpos actuales gozan de actividades, de prácticas, que no necesariamente tienen que ver con lo sexual; es más, a veces van en contra de lo sexual, o dejan totalmente afuera lo sexual: Cuerpos que se mutilan, que se meten drogas, que no dejan entrar comida, me estoy refiriendo a las patologías actuales: las toxicomanías, la bulimia, la anorexia. Hay que ver un verdadero toxicómano: cómo para él no existe la sexualidad. Cuerpos tatuados, donde se ha perdido la orientación y cada vez hay que poner más y más tatuajes, casi como si se intentase armar un mapa del cuerpo. Podríamos hacer referencias también a diferentes películas, una bastante antigua, *Memento*: alguien que perdía la memoria y se iba tatuando en el cuerpo lo que recobraba del día, para que quede una marca de eso. De hecho Freud muestra cómo de cinco soldados que estaban en la misma trinchera, hay dos que vienen con trauma de guerra y tres que no, con la misma bomba en la misma trinchera. Y decía que cuando queda una cicatriz del evento en el cuerpo, justamente eso hace que no se transforme en traumático. Es interesante el ejemplo porque la cicatriz es una marca en el cuerpo. Lo que quiero decir es que la época actual muestra la deslocalización del goce, o sea la omnipresencia del goce y el intento a veces desesperado por localizar algo del goce, por encontrar una forma de localización de ese goce. Y esos tatuajes son el intento de situar algo en el cuerpo, de hacer un mapa en el cuerpo.

El falo como Freud lo trabaja es un mapa del cuerpo: hay un lugar del goce y una temporalidad. Había tiempo para fiesta. Hay una extensión de la fiesta actualmente, donde se hace interminable, nociones del *after*: *after office*, *after party*. Hay una idea de la infinitización del goce, lo cual lo deslocaliza también en el cuerpo. Con el cuerpo se puede hacer cualquier cosa.

[Extractos de respuestas en la conversación:]

La ciencia ha creído que se podía hacer la cirugía del goce y a contrapelo de esto lo que muestra el goce es lo que llamé en su momento, la metástasis del goce. Allí donde se cree que se puede extirpar el goce, reaparece y reaparece en el lugar menos esperado. El goce empieza a aparecer de diversas maneras por todos lados, por eso tomaba el ejemplo del cinturón gástrico porque se llega a eso porque alguien no puede cerrar la boca para dejar de comer. Existe esa idea de que por la cirugía alguien va a cerrar la boca. Pero la pulsión no se toca. Creer que alguien va a dejar de consumir porque se lo aísla del ambiente de la droga... Hay gente que se la interna tres años, salen y es peor que antes.

Las nuevas nominaciones: ¿Por qué la gente que goza de determinada manera necesita armar un nombre para reivindicarlo? ¿Por qué tengo que salir a la plaza pública con un cartel en la cabeza? No estoy ni a favor ni en contra. No es un juicio de valor, sino que la nominación es un intento de localizar el goce. Hay otros, el *cutting* es un intento también, no hay elaboración, pero tienen una cicatriz, y eso no tiene ningún sentido de nada. He mencionado también el ejemplo de los que a partir de un accidente compartido se nominan de manera compartida: los ex, por ejemplo.

Una nominación que divide la vida en dos. Usan el trauma para nominarse de una manera. Lo que queda claro es que la localización del goce, no es sólo por la vía de la nominación.

El cuerpo como cosa física y el cuerpo que soy yo: La idea de Freud es que para llegar al cuerpo que soy yo tiene que haber una operación, que vemos en algunos individuos que no llegan a apropiarse de su cuerpo, no tienen la noción de propiedad de su cuerpo y lo sienten totalmente ajeno. Hay múltiples ejemplos clínicos. Un paciente decía: el cuerpo anda solo. Era una manera de mostrar esa ajenidad del cuerpo. O: "Tengo la cabeza en cualquier lado", expresión que puede ser normal, pero cuando se le preguntaba un poco más él verdaderamente tenía esa sensación, la cabeza separada del cuerpo. La noción del cuerpo que soy yo implica lo que Freud menciona como lugar del cuerpo con el yo. Cuando a uno le dicen defínase, uno puede empezar por el cuerpo soy alto, bajo, rubio, morocho. Una identificación entre el cuerpo y el yo. Es una operación que no se da en todos y cuando no se da implica otro tipo de patología.

La vivencia más fuerte del goce es el sufrimiento. Es la idea freudiana que retoma Lacan, cómo uno tiene la vivencia de un goce cuando sufre. Y la idea de Freud respecto de la repetición, no es que es una repetición fantástica, sino sufriente. La idea de Freud es que cuando alguien sufre de algo y no lo puede abandonar, entonces hay goce.

El goce para Freud no es un término que tiene necesariamente un tinte positivo, para el sujeto es vivido como sufrimiento. Viene alguien que dice estoy mal con mi mujer, le pregunto desde cuándo: Desde que me casé. ¿Hace cuánto que se casó?: 23 años!

La idea de Freud es que ese lazo sufriente es un lazo de goce; porque ¿qué es lo que impide que termine ese sufrimiento? Que de eso se goza. Es decir que es una paradoja, que es lo que intentaba plantear al comienzo: Que el bien y la satisfacción no van de la mano. La vivencia más fuerte del goce es el sufrimiento, para Freud y también para Lacan.

El psicoanálisis acepta y acompaña y favorece muchas terapias respecto del cuerpo, y no solamente, sino también terapias conductuales, en toxicomanías... No veo la incompatibilidad, muchas veces he favorecido eso en el trabajo con toxicómanos. Muchos tratamientos del cuerpo que tienen su raíz en oriente, no tienen en absoluto incompatibilidad con el psicoanálisis. Lo que sí quiero subrayar es que en el último Lacan, la enseñanza lacaniana se corporiza, Lacan apunta de una manera muy fuerte a la cuestión del cuerpo y la intervención analítica no es solamente decirle al paciente: "Lo que a usted le pasa es tal cosa", sino que en el lazo transferencial pasan cosas, hay intervenciones que no tienen que ver necesariamente con dar una interpretación de sentido, que están muy ligadas a la cuestión del cuerpo.

Uno de los problemas de la actualidad es efectivamente la falta de conexión con el Otro. Y la pregunta es cómo nos la arreglamos en la clínica cuando vienen desenganchados del Otro, que en realidad si vienen ya es una paradoja, porque si están desenganchados del Otro no vienen. Ya que vengan implica algo. Efectivamente, yo creo que el capitalismo por estructura va en contra del fetichismo, no de la mercancía como se dice hoy, contra el fetichismo de cada sujeto. El fetichista es que goza de lo mismo siempre y repetidamente, y el mercado procura que uno goce de algo nuevo todos los días, va en contra de esos goces singulares. Fetichista es que goza siempre del mismo zapato sucio y con olor. Y el mercado quiere que se compre todos los días un zapato nuevo. Hay algo por estructura diferente, a lo que además era una localización del goce. ¿Quién más que el fetichista muestra de una manera fuerte la localización del goce? Yo gozo con ese zapato sucio y con olor, totalmente localizado. Y el mercado lo que nos hace creer es que eso puede estar en otros lados y hay que estar a la expectativa de donde va a estar el nuevo lugar del goce, El fetichismo es una orientación precisa, el mercado nos desorienta todo el tiempo. Efectivamente como hay esta ruptura del lazo, también una ruptura con la sexualidad. La creencia de que el goce pasa por la sexualidad es una creencia que tiene que ver con la época del Nombre del Padre.

Felicidad del sujeto con su síntoma: Habría que definir que entendemos por felicidad, Lacan tiene varias referencias, una de ellas que la felicidad puede obtenerse del síntoma. Pero hay felicidades que hacen sufrir. Cuando se sufre alguien viene a vernos porque plantea el "soy feliz donde sufro", y busca un analista para

encontrar algo de esa felicidad sin el sufrimiento. La paradoja del síntoma es que viene con el *voucher* completo: Felicidad y sufrimiento. Si no trajera su faz de sufrimiento no nos vendrían a ver. Nos vienen a ver porque sufren. Hay algunos que nos vienen a ver porque dicen que analizarse puede estar bueno, porque analizarse sirve para conocerse más a sí mismo, no soy de la idea que haya que analizar a esa gente.

Hay que poder definir qué es un sufrimiento. "Vengo porque me separé", y a veces separarse es una solución. ¿Qué de eso que cuenta, el que nos viene a ver, es un sufrimiento? En análisis hacemos dar cuenta a alguien de en qué punto sufre de manera singular. Ahora, si no sufre, podemos decirle: Cuando sufra vuelva. O escucharlo un tiempo esperando a ver si sufre (risas), o hacer que venir a hablar se transforme en sufrimiento, cosa con la que no estoy de acuerdo.

Pregunta acerca de fenómeno de mapeo del cuerpo, de localizar el goce que compromete un mapeo del cuerpo en el tatuaje. Cuerpos totalmente tatuados. Fenómenos que suple el narcisismo.

Fenómenos -tatuajes- que suplen el narcisismo: Hay un problema en tratar de definir el fenómeno del tatuaje de manera general. Tengo múltiples ejemplos, un paciente psicótico que no encontró mejor manera de tratar de suplir el Nombre del Padre que tatuándose su nombre en la espalda. No estaba hecho para que lo vea nadie. También está el ejemplo de la serie *Prission Break*, se hace el tatuaje del mapa de la prisión para poder escapar. Está a la vista pero nadie lo ve. Habrá que ver en cada caso qué es lo que cada sujeto intenta a partir de eso.

Lo que es claro es que el cuerpo pasó a ser sede de múltiples prácticas de goce. Y que en la época del Nombre del Padre, el cuerpo estaba destinado a una sola práctica de goce. Claro que se podía obtener con otras prácticas; pero en la época actual el cuerpo está a expensas de múltiples prácticas de goce: cortarse, tatuarse, meterse o sacarse cosas, prácticas inimaginables en otro momento. Pero no perdamos de vista, en nuestra práctica, el caso por caso.

NOTAS

* Conferencia del Dr. Fabián A. Napartsek. marzo de 2015, Medellín. Publicada simultáneamente en "Nociones introductorias al Psicoanálisis", Nueva Cátedra I de Psicopatología, Edición interna de la cátedra, JVE, Buenos Aires, 2016. Desgrabación: Gabriela Scheinkestel. [Nota de la R: Hemos decidido conservar el tono coloquial, no publicar toda la conversación final -preguntas y respuestas- sino algunos extractos del autor, y adaptar el contenido para esta publicación. Versión no revisada por el autor.]

1. Lacan, J. (1971), *El Seminario 18*, clase VII, Paidós, Bs. As., 2009, p. 105.
2. Miller, J.-A. (2011), *El ser y el uno*.

CUERPOS

Mi adorable cuerpo [*]

Alicia Yacoi

“El individuo se presenta como un cuerpo que tiene un poder tan cautivante que habría que envidiar a los ciegos”. [1]

Tal la creencia con que el *parlêtre* intenta rellenar el cuerpo agujero, que es el cuerpo marcado por el trauma. A partir de allí, la consistencia de nuestro cuerpo es el saco vacío. La psicosis es rigurosa en el delirio de negación que afirma no tener diversas partes del cuerpo.

Alicia, la de Lewis Carroll, rebate otra creencia que es hallar la consistencia en lo real del cuerpo con la metáfora de la profundidad. Alicia deja de buscar los secretos del cuerpo en las profundidades para arribar a los efectos de superficie, a cartas, figuras de cuerpo sin espesor. [2]

En la neurosis encontramos el efecto sorprendente que es sostener ese cuerpo como imagen.

El caso del obsesivo es paradigmático en su artificio de hacer de ese vacío, burbuja. Conocemos el padecimiento de ese tipo clínico, cuando la bolsa narcisista se hincha como el buey o se desinfla como la rana.

Cada uno se cree amo de sí con su imagen, sin embargo “hay el agujero, luego la imagen, con esto se hace un mundo”. [3] Se hace un mundo con el objeto *a*, a condición de negar que es una superficie que se penetra a sí misma. Se hace un mundo con el falo, negando su condición de goce fuera de cuerpo.

Pero ¿qué sería un cuerpo sin trauma?, lo inerte mismo.

Nuevamente el Síndrome de Cotard en la psicosis es riguroso en su padecimiento: el paciente tiene la certeza de estar muerto. Dando cuenta de un trauma que no ha vivificado lo suficiente.

¿Podemos situar el efecto vivificante del trauma? Lacan parece situar a este Imaginario [4] y su raíz corporal, como previo al mundo especular que requiere del Ideal, o sea del efecto de ese significante.

Hay una homogeneidad Imaginario real. Es el Imaginario humano como tal. Y obtiene su satisfacción y su pregnancia de lo real que le ex-siste. Se sitúa así un goce vivificante, que no es ni pulsional ni fálico.

Podemos entonces interrogarnos acerca de la incidencia sobre esa cautivación en un análisis. Lacan nos advierte [5] que especialmente en el obsesivo es muy difícil de lograr, ya que es muy difícil alejarlo del dominio de la mirada.

El punto a debatir en la interpretación, entonces, es cómo a través de un decir sin sentido, producir el vacío que resuena en un cuerpo, que es sensible a ello por su conformación.

Podemos entonces oponer la vivificación a la cautivación.

NOTAS

* Trabajo presentado en el Vapt Vupt del X Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis -AMP, “El cuerpo hablante. Sobre el inconsciente en el siglo XXI”, 25 al 28 de abril de 2016.

1. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El sinthome*, Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 18.

2. Deleuze, G., "Segunda serie de paradojas. De los efectos de superficie", *Lógica del sentido*, Paidós Ibérica, Madrid, 2005, p. 32.
3. Laurent, E., "Hablar con su cuerpo - escabel", Estudios lacanianos en la ECF: "Hablar *lalangue* del cuerpo". Consultado en: <http://www.congressoamp2016.com/uploads/c3f71dd82a4b49810fe36b590cfa03275c9ac77d.pdf>
4. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El sinthome*, op. cit.
5. *Ibíd.*

CUERPOS

¿Tenemos cuerpo? [*]

Gerardo Arenas

En su *Seminario 23*, Lacan dice que el cuerpo del *parlêtre* «*fout le camp à tout instant*». Esta equívoca expresión francesa puede significar que el cuerpo suele levantar campamento, o bien que se degrada sin cesar. La tomaré en el segundo sentido, que expresa algo evidente, y desplazaré la interrogación.

*

En esa cuarta clase de *El sinthome*, Lacan dice que “el *parlêtre* adora su cuerpo porque cree que lo tiene” aunque, “en realidad, no lo tiene”. Luego añade que la consistencia corporal sólo es mental, pues el cuerpo se degrada todo el tiempo. [1]

En la cuarta clase de *Piezas sueltas*, Jacques-Alain Miller en cambio dice que “el *parlêtre* tiene un cuerpo, no lo es, y por eso puede dejarlo caer». Luego agrega que la prueba de ello «es lo que Lacan irá a buscar en el ejemplo de Joyce». [2]

Como ven, estas tesis se contradicen entre sí. Según Lacan, el *parlêtre* no tiene un cuerpo; según Miller, el *parlêtre* tiene un cuerpo. Y aún más llamativo es el hecho de que Miller plantee su tesis como comentario de la de Lacan.

¿Debemos tomar partido por una u otra, al estilo *Lacan versus Miller*, o hacer un esfuerzo de conciliación para demostrar que los dos dicen lo mismo de distintas maneras, al estilo *Lacan igual a Miller*?

Prefiero una tercera opción: señalar que, para Lacan y para Miller, la relación del *parlêtre* con el cuerpo es un asunto relevante y lo suficientemente complejo como para que al respecto hayan llegado a decir cosas opuestas. Y no es ésta la única diferencia entre los dichos de ambos.

La tesis de Lacan (el *parlêtre* no tiene un cuerpo) no indica una rareza, sino una generalidad: ese cuerpo, el que el *parlêtre* cree tener y no tiene, se degrada siempre, sin excepción. Nuestro adorado cuerpo no se esfuma, pero poco a poco se corrompe hasta desintegrarse.

La tesis de Miller (el *parlêtre* tiene un cuerpo) también es general, si bien destaca una posibilidad atípica: la de dejar caer el cuerpo. Tan raros serían los casos en que ello ocurre, que Lacan, para ilustrarla, habría tenido que recurrir al extraño caso de Joyce.

Otra diferencia clave entre ambas tesis es la función de la creencia. Lacan dice que el *parlêtre* no tiene un cuerpo pero cree tenerlo. Miller, que tanto habla sobre la creencia en ese curso, no la incluye empero en su tesis: tener un cuerpo sería una cuestión de hecho y no de fe.

Esto nos hace notar un cuarto contraste. Miller habla de la relación del *parlêtre* con su cuerpo, a la que llama *relación corporal*, mientras que Lacan además habla de la relación que el *parlêtre* mantiene con esa relación corporal. Pero, por más que Lacan caracterice esa relación corporal por un *no tener* y Miller por un *tener*, ambos coinciden en que ella está vertebrada por la adoración: Lacan dice que creemos tener un cuerpo para adorarlo aunque no lo tengamos, y Miller dice que adoramos el cuerpo que tenemos y que podemos perder.

Consideremos algunas referencias clínicas conocidas. Schreber jamás dudó de que *tenía* un cuerpo, pese a las atrocidades que le infligían los rayos de Dios y, una vez reconciliado con éste, no cesó de adorar su cuerpo, sede y fuente de un goce singular. [3] La paliza recibida tampoco hizo que Joyce cuestionara esa creencia; él sólo notó que *la cólera* se le soltaba «con la misma facilidad con la que se desprende la suave piel de un fruto maduro». Para Joyce, lo que levanta campamento es el *afecto*, no su cuerpo –que se degrada como el de cualquier mortal.

La creencia mencionada por Lacan parece admitir una sola excepción. Los melancólicos afectados por el síndrome de Cotard están seguros de no tener un cuerpo; ellos serían los únicos que no se engañan al respecto. Eso los vuelve inmortales.

*

Tener o no tener un cuerpo: ¿ésa es la cuestión? Habrá que calibrar bien los términos de este complejo debate que nos invita a profundizar el estudio de la problemática relación del *parlêtre* con el cuerpo. Nuestra jornada clínica nos brinda un campo de experiencia especialmente rico y propicio para hacerlo. Espero que todos podamos aprovecharlo.

NOTAS

* Trabajo presentado en la apertura de la jornada clínica en el X Congreso Mundial de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP), “El cuerpo hablante. Sobre el inconsciente en el siglo XXI”, Río de Janeiro, 25 al 28 de abril de 2016.

1. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El sinthome*, Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 64.
2. Miller, J.-A., *Piezas sueltas*, Paidós, Buenos Aires, 2013, p. 65.
3. Freud, S., “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente” (1911), *Obras completas*, Vol. XII, Amorrortu, Buenos Aires, 1990.

CUERPOS

Pensar con los pies [1]

Marita Salgado

El cuerpo entre la imagen y el misterio, entre lo imaginario y lo real, nos guía respecto a la transparencia de la imagen y la opacidad en la época que nos atraviesa.

Miller separa el misterio del cuerpo del matema, refiriéndose a Descartes y Husserl. Descartes situó las sustancias -pensante y extensa- intentando reducir la extensión a la sustancia pensante, las cosas oscuras y confusas del cuerpo están comprendidas en la geometría especulativa, el cuerpo podría ser calculable geoméricamente. Husserl retorna a Descartes diferenciándose: el cuerpo es el punto cero de toda orientación, y le agrega el "mi", "mi cuerpo vivo", "mi carne", constante pulsional que vivifica el cuerpo.

Lo claro y distinto en Descartes intenta reducir el cuerpo al matema aunque las sustancias extensa y pensante, no son una. Husserl imprime al cuerpo lo vivo, *Mein leib*, mi carne, viviente y operante, motivado por algo que aparece indeterminado.

El problema mente-cuerpo nos conduce a pensar el cuerpo en las neurociencias y su correlato: la mente.

La filosofía analítica, signada por el estudio de la lógica, la matemática, y la filosofía del lenguaje, en su rechazo a la especulación, a la metafísica, sostiene una concepción particular del lenguaje al que se intenta extraer de todos sus embrollos, eliminar sus "incorrecciones". Un lenguaje sin equívocos, sin la barra que separa el significante del significado.

Las neurociencias se sostienen en la filosofía analítica, incorporándose a los avances de la ciencia, la técnica y sostenidas en la época por el discurso capitalista. Adviene una concepción de lo psíquico como mental y lo mental adquiere una ubicación en el cuerpo: el cerebro. El cuerpo para las neurociencias se reduce al cerebro, esto es: a su imagen hiper-nítida lograda a través de la Resonancia magnética y más...

La utopía totalitaria a la que se apunta se refiere a ubicar a través de las RSM imágenes de todas las actividades mentales y sus consabidos déficits, universalizando lo mental reducido al cerebro.

El NeuroSpin, [2] máquina destinada a sonsacar lo íntimo, representa un avance respecto de las RSM, ya que capta las imágenes de los núcleos moleculares, permitiría *in vivo e in situ* obtener información acerca de la fisiología cerebral. En cada sujeto el cerebro no será un cerebro particular sino universal, por ejemplo esquizofrénico, será a partir de allí «el cerebro esquizofrénico», atributo para todos los cerebros de esa clase. La idea que sostiene esta práctica es que todo lo visible es real y todo lo real visible, situado en la biología. El cuerpo, reducido: a la imagen del cerebro.

La imagen producida por una RSM del rostro humano, [3] es opuesta a la del retrato, ya que aquello que se obtiene es una imagen absolutamente anónima, despojada de lo singular del rostro, imagen muerta.

Es a propósito del retrato que nos conducimos -por la vía de un giro a través del arte- a pensar la imagen plástica, imagen que incluye lo opaco e invisible de la mirada, donde aún el interior del cuerpo está recreado y cuestiona la transparencia supuesta de la imagen en la época.

Francis Bacon, [4] relata el modo en el que aparece la imagen en su pintura: "Pienso que no sabré cómo hacerlo, luego ocurre ese encuentro entre mi trabajo y la pintura, los accidentes y ya está: la pintura se hace. A veces cuando se da una feliz mezcla de accidentes y voluntad, puede ser satisfactorio, como en el laboratorio de un químico en el que pueden aparecer fenómenos inesperados". Y agrega: "Estamos viendo constantemente imágenes del cuerpo humano a través de radiografías, en una pintura de Degas una mujer se seca la espalda, si te fijas en la parte superior de la columna, verás que casi sale por completo de la piel. Degas hace que la columna parezca salir de la piel. No sé si lo hizo a propósito o no, pero el cuadro resulta más espléndido, de pronto percibes la columna además de la carne, que él sólo pintaba cubriendo los huesos. En mi caso, estas cosas reflejan, sin duda, la influencia de las radiografías".

Es en las antípodas de la pretensión neurocientífica -que se convierte en una filosofía intentando apresar un Universal que se escapa- que una escritura singular en el cuerpo da lugar a un goce opaco, con lo que el psicoanálisis opera, intentando un decir menos tonto.

Lacan inventa otra sustancia, la sustancia gozante, y nos propone *pensar con los pies*, ya que se trata de un goce ubicuo, ilocalizable, opaco. Goce producido por el impacto de la lengua en el cuerpo, singular y sin ley.

Anudar ese goce y saber hacer allí con él, da lugar a un cambio de signo respecto de la satisfacción como lo muestran los artistas, con la pincelada singular...

NOTAS

1. Trabajo presentado en el Encuentro Americano de Psicoanálisis del Campo Freudiano, " El imperio de las imágenes", realizado en San Pablo, setiembre de 2015.
2. Wacjman,G., *El ojo absoluto*, Manantial, Buenos Aires, 2011, pp. 27-43.
3. Wacjman, G., *op.cit.*, p. 31.
4. Archimbaud, M., *Francis Bacon. Entrevistas*, Temas, Bs. As., 1999.

CUERPOS

Fanatismos locales. Eva, una mujer eterna ^[*]

Cecilia Fasano

*Sí, ya le dije que esa mujer estaba desnuda.
Una diosa, y desnuda, y muerta.
Con toda la muerte al aire, ¿sabe? Con todo, con todo...*
Rodolfo Walsh, *Esa mujer*

Peregrinaje de un cuerpo

Esa mujer fue amada, odiada, admirada y maldecida hasta el hastío. Su cuerpo fue embalsamado y el funeral filmado por Edward Cronjager, camarógrafo de *20th Century Fox*. Será el Dr. Pedro Ara, el embalsamador español, quien se ocupara durante tres años de cuidar con extrema meticulosidad a ese cuerpo, al que plastificó y trató con diferentes sustancias químicas, resinas y bálsamos.

Durante la dictadura militar que derrocó al presidente Perón en 1955, un operativo al mando del Teniente Coronel Eugenio Moori Koenig –del Servicio de Inteligencia del Ejército– secuestró el cuerpo de Eva, dando inicio a un itinerario funesto y perverso. Moori Koenig, apodado “El rey de la ciénaga”, desobedeciendo la orden de dar cristiana sepultura, ocultó el cuerpo de Eva en diferentes lugares; sin embargo y a pesar del hermetismo, la resistencia peronista parecía seguir la pista del cadáver dejando velas y flores a su paso. [1] Finalmente, Koenig pretendió llevar el cuerpo a su casa, pero la oposición de su esposa fue contundente. Así lo recordaba ella y su hija: “Papá lo iba a traer a nuestra casa, pero mamá se puso celosa”. La esposa (interrumpe): “Y cuando lo quiso traer, yo dije no, en casa el cadáver no. Todo tiene un límite”. [2]

Según relatan algunos testimonios, Koenig instaló el féretro con el cadáver de pie en su oficina. El historiador Felipe Pigna lo define como un fanático antiperonista, quien convirtió su odio en una necrófila obsesión que lo llevó a someter el cuerpo a insólitos derroteros. En abril de 1957 fue enterrado en el Cementerio Maggiore de Milán bajo un nombre falso. Y allí permaneció hasta septiembre de 1971 cuando el General Lanusse organiza el *Operativo Retorno*. El cuerpo de Eva fue entonces desenterrado de la tumba clandestina en Italia y devuelto a Perón en Madrid. No obstante faltarle un dedo que le fuera cortado intencionalmente y un ligero aplastamiento de la nariz, el cadáver se encontraba en buen estado.

En noviembre de 1974, la presidenta Estela Martínez de Perón trajo el cuerpo de Eva al país y lo ubicó en la quinta presidencial de Olivios. En 1976 la dictadura militar lo entregó a la familia Duarte, quien decidió que permanezca en la bóveda familiar del Cementerio de la Recoleta de Buenos Aires.

Las versiones se multiplicaron y el mito se expandió. Indudablemente se trató de un hecho que produjo un reguero de tinta y la literatura es infinita; escritores, poetas, periodistas y científicos utilizaron sus plumas para relatarlo. Tan sólo por nombrar algunos: Rodolfo Walsh, Leónidas Lamborghini, Néstor Perlongher, María Elena Walsh, Tomás Eloy Martínez, y la lista continúa.

Antecedentes y actualidad de una práctica

El embalsamamiento es una práctica cuyo objetivo es mantener la integridad de los cadáveres y preservarlos de la putrefacción. Los antecedentes se remontan al antiguo Egipto y también lo encontramos en territorio Inca (Perú). Jacques Lacan se refiere tangencialmente al tema en dos ocasiones; al menos son las que pude situar y serán el puntapié para acercar alguna reflexión desde el campo del psicoanálisis. [3]

Primer referencia (1958): "Este momento de corte está asediado por la forma de un jirón sangriento: la libra de carne que paga la vida para hacer de él el significante de los significantes, como tal imposible de ser restituido al cuerpo imaginario; es el falo de Osiris embalsamado". [4]

Brevemente. El mito de Osiris –uno de los más importantes de la mitología egipcia– cuenta que Osiris fue asesinado por su hermano quien cortó su cuerpo en catorce pedazos esparciéndolos por todo Egipto. Su esposa recupera todos los miembros para embalsamarlo, excepto el viril. Lacan retoma ese mito para plantear que el falo como significante es imposible de ser restituido al cuerpo imaginario dado que está en el plano simbólico y eso es el cuerpo.

En términos lacanianos, podemos pensar que esa suerte de "botín de guerra" en que se convirtió el cuerpo de Eva, a pesar de sus detractores, no solo no han podido evitar que el mismo fuera tan valorado, "falicidado" si cabe la expresión, cual falo de Osiris, sino además que fuera elevado a la categoría de un precioso objeto agalmático.

Segunda referencia (1978): "Lo que hay de curioso, es que el hombre tiende a ser mortal. Él acapara la muerte. Aún cuando todos los seres vivientes están prometidos a la muerte, (...) Incluso hubo personas antiguamente que tomaron cuidado de perpetuar (...) haciendo momias. Me he informado con mi hija –porque en mi diccionario francés-griego no tenía 'momias'– y he aprendido que esa 'momia' se dice en griego así: «el cuerpo-esqueleto». Precisamente las momias son hechas para conservar la apariencia del cuerpo (*l'apparence du corps*)". (...) eso quiere decir «impedir de pudrir»." [5]

Por qué no pensar que en el cuerpo embalsamado de Eva, como en el poema *Elena Bellamuerte* de Macedonio Fernández, operó la transformación imaginaria, de un hecho irreversible. Y que el acto de embalsamar, como el poema, han sido un modo de soportar la muerte, por amor, claro, y por el deseo que la eterna Elena/Eva sea «la niña del fingido morir». [6] Y entonces, cobra interés la afirmación de Tomás Eloy Martínez: «El arte del embalsamador se parece al del biógrafo: los dos tratan de inmovilizar una vida o un cuerpo en la pose con que debe recordarlos la eternidad». [7]

Cabe preguntar ¿qué razón sostiene el acto de impedir que el cuerpo se pudra?, ¿qué atracción ejerce el cuerpo embalsamado, completo, eterno y aparentemente vivo aún muerto? Un referente actual, el escritor y psicoanalista francés Gérard Wajcman, nos ayuda a responder alguno de estos interrogantes.

Digamos, en primer lugar, que la plastinación de cadáveres, versión moderna de la antigua técnica de embalsamar, fue inventada por el artista y anatomista alemán Günter von Hagens (1977). Se trata de un procedimiento técnico de preservación que consiste en la extracción de los líquidos orgánicos de un cadáver y su reemplazo por una solución plástica endurecible, una suerte de resina epoxi o poliepóxido. Hagens realizó plastinaciones en un centenar de cadáveres, dando lugar posteriormente a una polémica muestra de arte llamada *Bodies revealed* (Cuerpos revelados) que consistió en la exposición de cadáveres plastinados y modelados en posiciones cotidianas, la cual contó con millones de espectadores en todo mundo.

G. Wajcman, en su artículo "El arte anatómico", [8] de algún modo denuncia la intención latente de ese procedimiento, al pretender que los muertos sean visibles y accesibles, desdibujando la frontera al extremo de confundir un cuerpo vivo y uno muerto. Sin rodeos Wajcman sentencia: "No hay deterioro: es la glorificación del desecho transformado en algo estético y en algo útil (...) los muertos vivos, muestran el cadáver que está en

nosotros". Es la idea que Lacan pregonaba en una emisión radial en 1970, sin ceder una pizca a la exigencia de claridad de esa audiencia: "Por lo que se comprueba que para el cuerpo, es secundario que esté muerto o vivo. Quién no sabe el punto crítico del cual datamos en el hombre el ser hablante: la sepultura, es decir donde se afirma de una especie que al contrario de cualquier otra, el cuerpo muerto guarda lo que al viviente otorgaba el carácter: cuerpo [*corps*]. Cadáver [*corpse*] queda, no se torna carroña, el cuerpo que habitaba la palabra, que el lenguaje *cadaveriza* [*corpsiifat*"]". [9]

Hay que decir que desde el surgimiento de los anatomistas, el cuerpo se ha convertido en objeto de estudio, tal como ilustra magníficamente la obra de Rembrandt con su clásica *La lección de Anatomía del Dr. Tulp* (1632) o Andrés Vesalio y su cadáver sobre la mesa de disección representado en su *De humani corporis fabrica* (1543).

Fanatismos

Por un lado, el fanatismo de Eva por Perón y su pueblo es explícito: "Donde esté Perón y donde estén mis descamisados allí estará siempre mi corazón para quererlos con todas las fuerzas de mi vida y con todo el fanatismo de mi alma". [10] "Los opositores dicen que esto es fanatismo, que yo soy fanática de Perón y del pueblo, que soy peligrosa porque soy demasiado sectaria y demasiado fanática con el General Perón y con los descamisados de la patria. Yo les contesto con Perón: el fanatismo es la sabiduría del espíritu. (...) el mundo será de los pueblos si los pueblos decidimos enardecernos en el fuego sagrado del fanatismo". [11]

Por otro lado: "... fanática, leal, desenfrenada" dirá de Eva, María Elena Walsh; mientras Leónidas Lamborghini elige la primera persona y poniéndose en la piel de Eva también dirá: "y de pronto yo fanática". Son muchas las voces, algunas entre la santidad y el demonio, otras entre el goce místico y el insurrecto, o entre la austeridad y el lujo, pero todas coinciden en situar ubicuamente esos fanatismos: los antiperonistas marcados por el odio, Koenig por su enfermiza pasión con el cadáver, y el Dr. Ara con su obstinado trabajo para inmortalizar el cuerpo de Eva. [12] Todos parecían decir como en el cuento de Rodolfo Walsh, *Esa mujer es mía*.

Cuando se presta la ocasión me gusta recordar que "Morir es una costumbre que sabe tener la gente", decía Borges, no obstante cuando el fanatismo se entromete en esa costumbre ocurren acontecimientos que afectan lo vivo en un cuerpo muerto.

Paréntesis conclusivo

Muerta Eva, el 26 de julio de 1952, se inició el delicadísimo trabajo del Dr. Pero Ara y con ello, el camino que podía encontrar ese cuerpo para eternizarse. El 17 de Octubre de 1952, a 82 días de su muerte, desde los balcones de la Casa Rosada, en Plaza de Mayo enlutado con crespones negros, el locutor oficial leerá fragmentos de *Mi mensaje*, el último escrito de Eva. -el mismo día en que se estrenará el documental del funeral: *Y la Argentina detuvo su corazón-* [13]: "... Pido a todos los obreros, a todos los humildes, a todos los descamisados, a todos los niños y a todos los ancianos de mi Patria que lo cuiden y lo acompañen a Perón como si fuese yo misma (...) Desearía también que (...) sigan escribiéndome como lo hacen en estos tiempos de mi vida y que el monumento que quiso levantar para mí, el Congreso de mi pueblo, recoja las esperanzas de todos y las convierta en realidad por medio de mi Fundación...". [14]

Cartas dirigidas a nombre de un cadáver, testamento leído en un balcón desierto y una muerte difundida por cámaras de Hollywood parecen testimoniar aquello que Lacan enseñaba en su Seminario: "El *parlêtre* adora su cuerpo porque cree que lo tiene». Subrayemos aquí la importancia del término creencia: «En realidad, no lo tiene, pero su cuerpo es su única consistencia -consistencia mental, por supuesto, porque su cuerpo a cada rato levanta campamento». Y no sin ironía se compadecía afirmando: «En efecto, pobre de nosotros, solo tenemos

idea de consistencia por lo que constituye una bolsa o un trapo. Esta es la primera idea que tenemos al respecto. Incluso al cuerpo lo sentimos como piel que retiene en su bolsa un montón de órganos». [15]

Finalmente, Lacan enuncia de modo contundente: “La adoración es la única relación que el *parlêtre* tiene con su cuerpo –más que cuando éste adora otro, otro cuerpo. Siempre es sospechoso, porque esto implica el mismo menosprecio». [16] Expresión compleja, que requiere ser desmenuzada, lo cual excede este comentario; no obstante digamos que la adoración del *parlêtre* con su cuerpo, es una afirmación del año 1976 que tiene su antecedente en la tesis del «Estadio del espejo» (1936) formulada cuatro década atrás, precisamente cuando advierte que el niño queda fascinado por su imagen reflejada en el espejo. Y aunque el *parlêtre* no es el niño del espejo y la segunda tesis no anula la primera, recordemos que es a partir del estadio del espejo que Lacan piensa la operación psíquica constitutiva del «yo» creando «un mundo ilusorio a partir del modelo de la unidad del cuerpo». [17]

Volviendo al nudo de este escrito, si el oficio de embalsamar consiste en quitar los órganos a esa piel que los envuelve, el resultado es que allí ya no hay un cuerpo, no obstante la paradoja del acto de embalsamar asoma con fuerza creando la ilusión que sí lo hay. Curioso modo de adorar un cuerpo, que solo puede comprenderse si se hace lugar al profundo amor de un pueblo por un cuerpo, que se hizo un nombre.

NOTAS

* Versión ampliada del trabajo presentado en la II Jornada EOL -Sección La Plata, “El cuerpo y sus fanatismos”, realizadas el 31 de octubre de 2015.

1. Ver Pigna, F., “Secuestro y desaparición del cadáver de Eva Perón”, consultado en: http://www.elhistoriador.com.ar/articulos/revolucion_libertadora/secuestro_y_desaparicion_del_cadaver_de_eva_peron.php
2. Testimonio de María y Susana Moori Koenig en el documental *Evita*, dirigido por Roberto Pistarini para la RAI, 1995.
3. Miras, E., Ver “El cuerpo de una mujer, lo sagrado y lo sacrílego”, consultado en: <http://www.descartes.org.ar/jor2008miras.htm>
4. Lacan, J., *Escritos 2*, “La dirección de la cura...”, Siglo veintiuno, Buenos Aires, 1987, pp. 609-610.
5. Lacan, J., Seminario 25, “El momento de concluir”, Clase del 17 de Enero de 1978, inédito.
6. García, G., ver al respecto, Macedonio Fernández, *la Escritura en Objeto*, Siglo XXI, Bs. As., 1975; 2a Ed, Adriana Hidalgo, Bs. As., 2000.
7. Martínez, T. E., *Santa Evita*, Planeta, Bs. As., 1995, p. 66.
8. Wajcman, G., “El arte anatómico”, en *Elucidación 1*, Atuel/Anáfora, Bs. As., 2003, p. 102.
9. Lacan, J., *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión* (1970), Anagrama, Traducción y notas de Oscar Masotta y Orlando Gimeno-Grendi, p. 19.
10. Perón, E., *Mi mensaje*, Cap.: “Mi voluntad suprema”, del Mundo, Bs. As., 1987.
11. Perón, E., Discurso en el acto organizado por la Comisión Auxiliar Femenina de la Confederación General del Trabajo (CGT) en el Teatro Colón, 16 de Diciembre de 1949.
12. Ara, P., *Eva Perón. La verdadera historia contada por el médico que preservó su cuerpo*, Sudamericana, 1996.
13. Cortometraje documental argentino dirigido por Edward Cronjager, quien también fue su director de fotografía (1952).
14. Perón, E., *Mi mensaje*, Cap.: “Mi voluntad suprema”. *op. cit.*
15. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El sinthome* (1975-1976), Paidós, Bs. As., 2006, p. 63.
16. Lacan, J., *Ibíd.*, p. 64.
17. Miller, J.-A., “El inconsciente y el cuerpo hablante”, *Scilicet El cuerpo hablante Sobre el inconsciente del siglo XXI*, Grama, p. 26.

MODALIDADES DEL OBJETO

Soportar la voz

Beatriz Udenio

En el campo que nos ocupa la estructura es –desde que enseño, no desde que escribo– que el sujeto sea un hecho de lenguaje, un hecho del lenguaje. Al sujeto así designado se le atribuye generalmente la función de la palabra, pero es necesario distinguir que él no adquiere ese modo de ser, que es su energía propia, más que en el acto donde se silencia.

Hay aquí una ambigüedad ineludible, obligada. En efecto, por una parte taceo no es sileo, lo que traduzco en el grafo como \$ <> D: es cuando la demanda se calla que la pulsión comienza, bajo la forma de una demanda muda. Pero, por otra parte, sileo no es taceo, el acto de silenciarse no libera al sujeto del lenguaje.

Lacan, J., “La Lógica del fantasma”, Lección XV, 12 de abril de 1967, inédito.

“Zafraslafa” es la palabra que se sorprendió recordando una mujer, cuando, al tiempo que se le revelaba el valor asemántico que lo acompañaba, le producía un poderoso efecto de sentido ligado a lo que su padre calificaba como el efecto adormecedor del bla bla de esta hija. En ese momento, decidió callar. Percibió el corte entre la ausencia de significación y la potencia de un sentido hipnótico, aletargador, sostenido en la sonoridad del término, que le volvía del gran Otro.

Esta contingencia volcó mi atención en las condiciones en que se estructura la incorporación de la voz y sus relaciones con la palabra, y los artilugios a los que cada quien puede echar mano para soportar ese objeto voz.

Me interesa elucidar en qué medida un análisis permite un recorrido que lleve desde lo que podríamos indicar como la musicalidad de la palabra y su dimensión sonora, a la voz, en su esencia insoportable. Diría que un nuevo arreglo se hace posible, a condición de afrontar el hallazgo del lugar estructural de ese objeto, en el límite de lo decible.

I. El barullo de la lengua

Como cualquier viviente, nací en medio del barullo de *lalengua*. Pude armar un relato sobre ello al recrear el medio familiar en el que fui criada donde se hablaban, a la vez, varias lenguas, que con mis oídos de niña “escuchaba” en su materialidad sonora, sin que logran tomar efecto de significación. Probablemente se trate de un recuerdo encubridor, que enmascaró esos instantes extraños de choque del tsunami del lenguaje con el cuerpo, en que *esalalengua* entraba como un vacío atronador, voz del Otro que no aseguraba efectos de sentido.

Sin embargo, el recuerdo así fraguado y rememorado en el análisis, daba cuenta de un traspaso desde lo que podía haber sido la experiencia de un griterío hiriente a conjugarse en melodías que seguían sin producir significaciones –es decir, que en principio no tomaban la forma discursiva de las palabras– pero sí producían

un sentido, aunque fuera asemántico. El sentido de suponer una demanda que el Otro efectuaba, entrando por mi oreja.

II. La cesión del objeto y el armado del fantasma

Esto supone dar cuenta de un momento clave, singular, donde localizar el instante en que ese vacío atronante del Otro hizo signo de un imperativo –esa dimensión angustiante del deseo del Otro en el origen de la subjetividad– con la consiguiente cesión del objeto voz a ese campo.

Se trata de una construcción en el análisis, situando el momento de suelta de una cantinela –versión del laleo al que Lacan se refiere– esbozo de lo que se vestiría con “la encantadora voz”. [1]

Paradójica operación: incorporar una voz que viene del Otro cuya condición es la de evocar un vacío vociferante, ante lo cual, solo si se dice sí a esta incorporación, se suelta, se cede el objeto voz, que de allí en más “(...) por eso, ciertamente y por ninguna otra cosa, separada de nosotros, nuestra voz se nos manifiesta como un sonido ajeno”. [2]

Podríamos decir que por un lado, se verifica que, en mi caso, mi destino de neurótica se selló en ese momento, al decir que sí a esa incorporación-cesión. Se constata en los relatos de infancia que me fueron legados. Por un lado, el valor sin igual que le asignaba a una oreja suelta, la de un perro de peluche perdido –verdadero objeto transicional– al cual le hablaba, para hacer un llamado al padre, al atardecer. Durante el día, el aprendizaje de las letras y su encadenado en palabras, captaba mi solitaria atención, introduciéndome en la lengua española, en la función y el campo de la palabra y la escritura. Entretanto, en ocasiones, oía la demanda de los otros familiares para que les cantara con mi melodiosa voz. Palabra, escritura, canto: modos de enmascarar el objeto voz. [3]

No es el caso de los sujetos autistas, digámoslo. Ellos, según nos enseña Lacan, de algún modo no han consentido a esa elección. Retomaré esto más adelante. [4]

Ahora bien, la captación en el análisis de este movimiento de cesión del objeto voz inaugural me llevó, primero, a atrapar las condiciones en que se armó el fantasma del *encanto*. Recién luego fue posible su deconstrucción. Y ahí entra el canto.

III. Del fantasma a la pulsión

Resultó una favorable contingencia descubrir, por la vía del estudio de canto, la condición extranjera de la voz. Es lo que me llevó a decir que nace fuera-de-cuerpo, ajena.

Diría que la experiencia puso en juego dos niveles operatorios. En lo que atañe al cuerpo, el avizorar la acefalía de todo sujeto en el recorrido del aire bordeando un vacío, las vibraciones en el aparato fonatorio, hasta la salida de la voz en esa inherente ajenidad. A la vez, resultó un momento de desasimio de la creencia de que la voz está en el campo del Otro. Ni del Otro ni para el Otro, pero tampoco “mi” voz. Es por esas épocas que hice un sueño en el cual veía la oreja separada del padre muerto y la que arrojaba lejos. Momento de pasaje del fantasma (del encanto) a la pulsión. La voz, objeto ajeno, *éxtimo*, que habita el lenguaje sin ser parte de él. Instante de captura de su condición: no pertenece al cuerpo, pero tampoco al campo del lenguaje. [5]

Un paso más en la experiencia de análisis permitió situar cómo emerge esa voz, el último punto de lo decible sobre la forma familiar en que ingresó como voz del Otro, en esta historia.

IV. El silencio de las pulsiones

Detengámonos, antes, en la cita del epígrafe, allí donde el sujeto, en tanto hecho *del* lenguaje, paradójicamente adquiere su «energía» en el acto donde se silencia, se calla, y la pulsión se presenta bajo la forma de una demanda muda, que permanecerá como tal. Una demanda que no viene del Otro, acéfala, que la propia condición del lenguaje determina. [6]

Podríamos decir que es allí donde, en un análisis, se espera una aprehensión última de la voz como áfona, apuntando a un vacío: ese silencio por siempre inefable, intrínseco a lo que el lenguaje no alcanza, solo puede bordearse. (*Ineffabilis: lo que no se puede decir*). [7]

Esa emergencia de la voz se presentó en las postrimerías del análisis, con el *estertor*, asociado al padre, en un momento de corte de la cadena significativa, de la mano del terror. Fue al salir de una sesión, donde el *silencio* del analista y un *gesto mudo* en relación con mi palabra, terminaron de dar su estocada al valor de goce infiltrado en aquella, acompañando a la voz, abriendo al silencio de la estructura. Un instante donde el valor intrusivo de la voz áfona, intimidante, produjo un efecto de descomposición imaginaria y surgimiento de angustia, del que salí por la vía de una asociación de dicho estertor con el *Darth Vader*, [8] emisor de un sonido áspero, sin sentido, que tenía su asidero en la transferencia, referido a la respiración, en ocasiones estertórea, del analista.

Mientras la cantinela y la encantadora voz, acompañando la palabra, acentuaban el sentido musical a la vez que producían la significación fantasmática, la evocación del estertor conducía al límite del horror, a lo insopportable. Allí ubico el límite de lo decible: con el soporte de ese Padre oscuro, ese sonido rasposo pierde, de algún modo, su condición sonora, y vale por su vacío, evocando su silencio estructural.

V Soportar la voz

¿Y luego, qué?

Transitados los confines estructurales que llevan a localizar esos mojones de la estructura, entramados en la ficción que se construye en un análisis, lo que resta es la posibilidad de soportar –aquí en el sentido de sostener– este hallazgo, hacerlo transmisible.

La cualidad áfona de la voz hay que soportarla. Ese vacío, esa nada. Hacemos un análisis para llegar a desarmar lo que oficia de velo: las palabras, la voz audible, el canto, la música. [9] Pero apostamos, también, a hacer transmisible el modo renovado de sostener esos velos, bordeando el canto de dicho vacío.

Es una experiencia diferente a la del autista, pero que ilumina el mismo soporte de la estructura: cuando el objeto se cede al campo del otro, entonces el velo fantasma tapa su real áfono. Cuando no se cede, ese vacío estrepitoso permanece como tal. Tanto el sujeto autista como el sujeto neurótico (al final de un análisis), pueden demostrar qué inventaron para arreglárselas con eso. En un caso, contorneando ese vacío áfono que “suena” más fuerte que cualquier otro. En el otro, para tratar de velar de algún modo lo que no se ha separado y entra, sin descanso, por los oídos abiertos del autista. [10]

NOTAS

1. Lacan, J., “Conferencia en Ginebra sobre el síntoma”, *Intervenciones y Textos 2*, Manantial, Buenos Aires, 1988.
2. Lacan, J., *El Seminario, Libro 10. La angustia*. Paidós, Bs. As., 2006, p. 298.
3. Miller, J.-A., “Jacques Lacan y la voz”, *La voz*, Colección Orientación Lacaniana, Bs.As., 1997.
4. *Ibíd.*

5. Alemán, J., "La voz", *Consecuencias, Revista digital de psicoanálisis, arte y pensamiento*, consultado en: <http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/001/template.php?file=arts/derivaciones/aleman.html>, Bs. As., abril 2008.
6. Lacan, J., Seminario 14, "La lógica del fantasma" (inédito), clase del 12 de abril de 1967.
7. Kuperwajs, I., "Silencios", *Virtualia 25. Publicación on line de la Escuela de la Orientación Lacaniana*, consultado en: <http://virtualia.eol.org.ar/025/template.asp?Estudios/Silencios.html>, Bs. As., noviembre 2012.
8. *Darth Vader*: personaje antagonista principal de la saga cinematográfica *Star Wars*, producto de la transformación de *Anakin Skywalker*, heroico Caballero Jedi que se convierte en un traidor. Se trata de un temible *cyborg*, caracterizado por una voz estertórea y áspera, con respiración ruidosa.
9. Bassols, M., "La voz del objeto *a*", *Desescrits*, consultado en: <http://miquelbassols.blogspot.com.ar/2009/12/la-voz-del-objeto.html>, Barcelona, 2009.
"Desde esta perspectiva, ¿de qué se trataría en la música? Nos encontramos finalmente con un tratamiento del objeto del goce en los márgenes del lenguaje, donde lo indecible toca lo más real como imposible de representar, pero donde se localiza también ese goce separado del cuerpo donde deberá desarrollarse la razón musical. La música, esa música de la que Lacan dijo en una ocasión que "algún día habría que hablar, al margen", se organiza así como un saber hacer con el sonido para acallar el ruido del objeto *a*, el objeto que anida en el lenguaje *in a silent way...*".
10. Stiglitz, G., "El lazo con el Otro", consultado en: <http://www.nel-mexico.org/articulos/seccion/textosonline/subseccion/Clinica-del-autismo/491/El-Lazo-con-el-Otro>

MODALIDADES DEL OBJETO

Trauma. El objeto aire y el cuerpo hablante**Samuel Basz**

Vamos a considerar, siguiendo un aspecto del testimonio que Graciela Brodsky tituló “Après coup”, [1] en qué sentido puede adscribirse la noción de trauma a la de inconsciente real.

Se lo puede leer en la revista *Lacanianana 18*; a continuación resumo la parte del testimonio que interesa a nuestra hipótesis.

Cuando niña y todavía no disponía del lenguaje, se encuentra inmersa en una escena de clima gozoso de sus padres que, al regresar de una fiesta, la alzan, ríen, y la sientan sobre un armario. Esta escena es considerada por la autora como el encuentro traumático con el Otro y con *lalengua*. Lo imposible de decir, la palabra inexistente, estuvo desde el inicio y marcó ese encuentro traumático.

Lo incomprendible de esas risas, esa excitación enigmática de sus padres provocan en la niña *un grito y un llanto inolvidables*. La escena del armario que siempre recordó, «esperó muchos años antes de devenir el acontecimiento traumático» [2] que nos describe. Para eso hizo falta otra escena de fiesta en la que ve bailar a su analista, lo que *desencadena angustia* y la instala nuevamente en el análisis, que había dado por terminado cinco años antes.

La escena del armario, el tiempo uno del trauma, la fijación, no fue otra cosa que la confluencia del excedente de sexualidad con la falta de palabras de la niña para nombrarlo (exceso: *tropmatisme*; falta de palabra: *troumatisme*).

Graciela subraya que no es la palabra fiesta la que tiene el poder de reactualizar el trauma sino el encuentro con el cuerpo vivo del Otro, encarnado, esta vez en el analista.

La solución que encuentra en la construcción de la neurosis y en el sostén fantasmático de “ser la que arruina la fiesta del Otro”, [3] solución apoyada en la nominación fiesta, fue estructuralmente fallida, por un lado por el empeño de acotar el goce con una nominación y por el otro en la pretensión de atraparlo en la norma fálica.

Graciela indica que ese exceso, ese innombrable es el goce femenino del Lacan de los 70 y el goce a secas que indica Miller en sus últimos cursos. El goce que excede a la norma fálica, el que excede al objeto *a* como núcleo elaborable de goce, ese es el trauma del *parlêtre*.

El objeto aire: el cuerpo antes y después de la introducción del Otro

En la última clase del *Seminario 10, La angustia*, [4] Lacan diferencia el momento constitutivo del objeto de su función en la estructura por la introducción de la demanda. [5]

Advierte que “la angustia ya aparece antes de toda articulación en cuanto tal de la demanda del Otro”. [6] Esta manifestación de la angustia “coincide con la emergencia en el mundo de aquél que será el sujeto”. [7] El grito es el signo del “primer efecto de cesión que es la angustia”. [8] Corte originario por el que se desvincula de la oxigenación placentaria y “se pasa al aire”. [9]

La perspectiva de fundar *el doble estatuto* del aire como objeto en psicoanálisis se apoya en estas consideraciones de Lacan de dicho *Seminario*, en cuanto a la dimensión primordial del objeto, y en las del *escrito* «Subversión del sujeto...», [10] para su estatuto de objeto pulsional.

Citamos a Lacan en ese texto: "La delimitación misma de la «zona erógena» que la pulsión aísla del metabolismo de la función, es el hecho de un corte favorecido por el rasgo anatómico de un margen o de un borde: labios, «cercado de los dientes», margen del ano, surco peniano, vagina, hendidura palpebral, incluso cornete de la oreja (...) *La erogeneidad respiratoria está mal estudiada, pero es evidentemente por el espasmo como entra en juego.*" [11]

"Observamos que este rasgo del corte, con no menos claridad en el objeto que describe la teoría analítica: pezón, escíbalos, falo, flujo urinario. Lista impensable si no se le agrega con «nosotros el fonema, la mirada, la voz-el nada»". [12] Otra consecuencia de su doble estatuto primariamente como objeto del inconsciente real y secundariamente como objeto de la pulsión respiratoria o neumática.

Es notable que los indicios que da Lacan no culminen con la inclusión del aire en la serie de los objetos que él mismo amplía con la voz y la mirada; la hipótesis es que en este momento funda el estatuto del objeto en relación a la demanda y el deseo, y en este sentido el carácter primordial del aire lo pone fuera de toda serie.

La angustia que se experimenta con el inicio del reflejo respiratorio recorta primordialmente el estatuto del objeto e instala una superficie topológica específica, lo que nos permite concebir al aire como objeto pertinente al inconsciente no transferencial; en la clínica el ataque de angustia le concierne estructuralmente.

Escansión espasmódica del flujo respiratorio

Por otra parte es en su relación con el hablar que el aire se denota como objeto pulsional articulando el inconsciente transferencial y el cuerpo.

Correlativo a su papel como objeto de angustia, el aire tiene un estatuto metapsicológico como núcleo real del Yo corporal, donde el cuerpo se goza en la totalidad libidinal de un Uno; y un estatuto económico como objeto pulsional referido a un borde específico (aquí es lo parcial lo que define lo pulsional).

Si admitimos que el ejercicio efectivo de *lalangue* es una emisión sonora que tiene como efecto la escansión espasmódica del flujo respiratorio alterando el ritmo basal, entonces el corte concomitante separa al aire como objeto.

El aire como objeto no lo es ni de la demanda ni del deseo, sino de la angustia. Así podemos entender como "ese goce primario, como un todo, positivo, pleno, incluso natural, (...) previo a toda relación con el Otro" [13] es intervenido no ya por la palabra en tanto significante sino por la emisión experimentada de trozos de *lalangue* como secreción del cuerpo.

Ese corte, esa eficacia de *lalangue* en la dinámica respiratoria, al promover al aire como objeto de la angustia, permite captar que allí *esangustia de castración no edípica*, ya que la maquinaria de *lalangue* está antes que todo régimen.

El suspenso corta el aliento

Para Lacan el afecto es efecto en el cuerpo de la incidencia de *lalengua*.

Por otra parte, el lenguaje, en tanto estructura, es un aparato que instala un régimen regulatorio con el que interviene a *lalangue*. Inscriptas en ese régimen las cuerdas vocales vibran de placer trabajando para el amo estructurante.

De ese goce primario queda un resto irreductible que acompaña toda emisión de palabra. Toda emisión de palabra es pulsional en tanto hay satisfacción en la alteración del ritmo respiratorio que necesariamente acompaña el hablar.

El ritmo respiratorio está siempre disponible para ser afectado por lo simbólico y lo imaginario. ¿Qué otra cosa es el suspenso –el de Hitchcock y el del casino, el del disparo desde el punto del penal, el de la revelación de un informe histopatológico, el de la intuición de una inminente intervención del analista, o el del diálogo amoroso– cuando corta el aliento?

La excitación sexual por apnea provocada, las claustrofobias, las descargas del bostezo, los fantasmas de ahogo, el suspiro, el soplo vital, los quejidos, las aspiraciones e inhalaciones toxicómanas, la angustia concomitante de la disnea y la disnea concomitante de la angustia, la iteración apneica del tartamudeo, los desequilibrios de la “columna de aire” en los cantantes, siempre implican acontecimientos de cuerpo.

El aire, captado en su condición de objeto, es un resto de la operación metafórica por la que el organismo es sustituido por el cuerpo, y se inscribe como objeto de angustia haciendo que el hablar, la emisión de voz, no emerja sino de un cuerpo libidinal.

El objeto aire: cuerpo y efecto de sentido

En tanto objeto del inconsciente real, es fundante en la construcción del cuerpo como imaginario. Para Miller, una suerte de generalización del toro o cámara de aire se constituye en el hilo que sigue Lacan en su ultimísima enseñanza, es el soporte que legitima recurrir “a lo imaginario para hacernos una idea de lo real” [14], como señala Lacan en la primera clase del *L'insu ...* [15]

Para Miller, este nuevo visual [16] abona la tesis lacaniana de *L'insu ...* acerca de que la «estructura del hombre es tórica». [17]

Miller le otorga “mucho valor al efecto de agujero unido al efecto de sentido”. [18] En esta perspectiva toma del *Seminario 23, El sinthome* [19] una referencia crucial en relación al sentido, dice que allí Lacan da una génesis corporal del sentido en estos términos: “el sentido es aspirado por el agujero corporal que lo emite. Se trata de una suerte de respiración del agujero”. [20]

Miller precisa que si bien el sentido y la mirada conciernen a lo imaginario, el sentido, al revés que la mirada, depende de un agujero de dinámica centrípeta. Bien podemos decir que es aspirativo.

Desde esta plataforma conceptual, el toro o cámara de aire, como vehículo para alcanzar el tejido del inconsciente, es el apoyo fundamental para achicar la hiancia entre lo imaginario y lo real, y nos lleva a incluir al objeto aire en una superficie que continúa desde el borde oral y define un nuevo borde en el espacio rinofaríngeo, espacio en el que comienza el divertículo laríngeo-traqueo-bronquial. Superficie que configura a la bolsa “en la que se sopla”, [21] con la que Lacan cuestiona a la esfera en tanto mito de esta bolsa. En esta superficie, en estos bordes es donde se produce la intervención de *lalangue* en el corte iterativo del flujo respiratorio.

Doble estatuto del aire como objeto: cuerpo hablante y *corpus* clínico

Por un lado, el aire como objeto (*alef*), es el que recortado por *lalangue* escande la respiración basal, asegura las condiciones para hacer del organismo anatómico el Un cuerpo-imagen del *parlêtre*. Superficie libidinal

implicada en el goce del trauma de la cesión de objeto. Lo llamamos *alef* para no forzar el uso del término *objeto* (*huesoobjeto*) que Lacan acuña en la última clase del *Seminario 23*. [22]

Por otro lado, el aire como objeto *a*, se puede poner en serie con los objetos lacanianos y es el objeto de la pulsión neumática, generadora centrípeta de lo imaginario del sentido. Implica la satisfacción de la pulsión en tanto parcial y referida a fenómenos de borde.

Como (*alef*) es primario, preexiste al Otro; en la clínica, es el objeto implicado en el así llamado 'ataque de pánico'. Pertenece al inconsciente real y en tanto tal no tiene estatuto de semblante. Y el signo de su presencia es el efecto de desanudamiento sintomal.

Como objeto *a* es semblante, participa de las más variadas formaciones sintomáticas, fantasmáticas y pulsionales, y específicamente de la angustia como uno de los tres anudamientos sinthomales propuestos por Lacan.

Retomando el testimonio de Graciela Brodsky

El goce que excede al objeto *a*, como núcleo elaborable de goce, ese es el trauma del *parlêtre*.

Desde la perspectiva que abre la consideración del doble carácter objetual del aire, podemos atribuirle al tiempo uno del trauma su pertinencia al estatuto del inconsciente real, así como al segundo tiempo su implicación al inconsciente transferencial. Hay una evidencia incuestionable en la diferencia entre el primer tiempo " un grito y un llanto", [23] con el carácter marcado de lo inolvidable –pero un inolvidable no referido al Otro como Otro de la palabra– y la angustia del tiempo dos, claramente referida a una dimensión transferencial en tanto significable.

Inconsciente transferencial, inconsciente real y retorno. Este es el movimiento que podemos dilucidar respecto de la incidencia de lo traumático en la experiencia analítica.

La textura del inconsciente es alterada por el abordaje que contingentemente ciñe lo real.

Considerar al tiempo uno del trauma como un recuerdo encubridor, que siempre llama a una construcción significativa que ocupa el agujero de sentido, obtura la emergencia de lo contingente. En eso el analista tiene su responsabilidad.

NOTAS

1. Brodsky, G., *Lacanianas* N° 18, Año X, EOL, junio 2015, pp. 83-88.
2. *Ibid.*, p. 86.
3. *Ibid.*, p. 88.
4. Lacan, J., *El Seminario, Libro 10, La angustia*, Paidós, Buenos Aires, 2006.
5. *Ibid.*, p. 356.
6. *Ibid.*, p. 353.
7. *Ibid.*, p. 353.
8. *Ibid.*, p. 353.
9. *Ibid.*, p. 354.
10. Lacan, J., *Escritos 2, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente"*, Siglo XXI, Bs. As., 1987.
11. *Ibid.*, pp. 787-8.
12. *Ibid.*, pp. 787-8.
13. Miller, J-A., *Los divinos detalles*, Paidós, Bs. As., 2010, p. 186.
14. Miller, J-A., *El ultimísimo Lacan*, Paidós, Bs. As., 2013, p. 255.
15. Lacan, J., *El Seminario, Libro 24, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, clase 16 de noviembre de 1976, inédito.
16. Miller, J-A., *op. cit.*, p. 255.
17. *Ibid.*, p. 257.
18. *Ibid.*, p. 257.
19. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El sinthome*, Paidós, Bs. As., 2006.

20. *Ibíd.*, p. 83.
21. *Ibíd.*, p. 144.
22. *Ibíd.*, p. 143.
23. Brodsky, G., *op. cit.*, p. 85.

MODALIDADES DEL OBJETO

Fonemización: pistas de la voz en el parlêtre [*]

Ruth Gorenberg

Objeto voz y fonema

Sabemos de la dimensión de exterioridad del *objeto voz* respecto de la voz efectivamente emitida. Se trata de la voz tal cual Lacan la propone a partir del *Seminario 10, La Angustia*, como uno de los objetos de la pulsión, como voz áfona, es decir, más allá de su sustancia sonora.

Sin embargo, gran parte de lo que el sujeto recibe del Otro a través del lenguaje, lo recibe en forma vocal, por lo cual podemos afirmar que la ligazón entre lenguaje y sonido es indiscutible. Así, la sonoridad tiñe de un modo singular el mundo imaginario.

En tal sentido, el relato de Lacan en su *Seminario 21*, acerca de alguien que va a verlo diciéndole “lo que me hacía falta, era su voz”, [1] nos conduce a enfatizar que no es una cuestión de timbre, en tanto se trata del objeto *a*, orientándonos así, en relación a la diferencia entre la fonética y el fonema.

Nos interesa la dimensión del fonema, esa entidad definida puramente por su función: el sonido silencioso, la voz sin sonido; extraída por Lacan a partir del bramido del *shofar*, [2] instrumento ritual judío cuyo evocar lo inspira a la hora de proponer el objeto voz como objeto pulsional a la altura de su conocido *Seminario Inexistente* hacia 1963.

De todos modos, es válido plantear un problema en el punto mismo en el que se articula la voz como función de la fonación con el objeto vocal en tanto objeto *a*. Problema que a su vez nos conduce a una pregunta: ¿Cómo un analista podría ejercer su función si no es a partir de una radical transformación de su relación al objeto que, en el caso de la voz del analista, instrumento insoslayable en una cura, es áfono?

En efecto, tal es el estatuto del objeto que Lacan describe en su *Seminario 11*, al discutir el texto freudiano “Pulsiones y destinos de pulsión”, definiéndolo como aquello por medio de lo cual la pulsión se satisface, caracterizándose por su fijeza una vez que el programa de goce se ha escrito, y destacándose también por su variabilidad. [3]

La voz y la lengua

Ahora bien, a los fines de la temática del X Congreso de la AMP, “El cuerpo hablante”, nos detenemos en el pasaje desde el lenguaje hacia la *lengua*, que no es el lenguaje a nivel simbólico ni lingüístico. El *laleo*, sustrato gozante de la lengua como tal, forma parte fundamental de la experiencia analítica.

De tal modo, es lícito interrogar en la era del imperio de las imágenes si un análisis podría hacerse por escrito o si tiene que hacerse por la vía de la palabra hablada, incluyendo esa relación con *lengua* en tanto materia fónica que atraviesa el cuerpo generando resonancias.

En tal sentido, dar validez a la función de *fonemización* introducida por Lacan en su *Seminario 10* permite establecer una distinción respecto de aquello que Miquel Bassols en las Jornadas de la EOL, en 2014, «Los Bordes de lo femenino», denominaba la «fonetización del Otro». [4]

Vale recordar que Lacan confronta con la teoría de la comunicación planteando que existe una complejidad en las relaciones de S [sujeto tachado] con A, en tanto el lenguaje existe en lo real con sus propias reglas, presentándose al sujeto ante todo bajo una forma interrumpida. De modo tal que tanto el “monólogo primordial” de los niños pequeños, comentado en su *Seminario 10*, como el fenómeno que denominamos “ecolalias” (Heller Roazen, citado por Bassols [5]) indican esa dimensión de pasividad del sujeto frente a la “fonetización” del Otro.

Como si pudiéramos así referir a una cierta operación de “castración” del lenguaje sobre la lengua [6] que siempre deja un resto, *undetritus*, un indecible que el *objeto voz* localiza en su exterioridad al significante.

En su libro *Ecolalias. Sobre el olvido de las lenguas*, [7] Daniel Heller Roazen, filósofo especialista en estudios medievales y teoría crítica contemporánea, se refiere a los sonidos que emiten los niños antes de hablar. Antes de comenzar a formar las primeras palabras reconocidas como tales, tendrían a su disposición un inmenso potencial para la articulación.

Por su parte, Roman Jakobson, en su libro *Lenguaje infantil, afasia y leyes generales de la estructura fónica*, de 1939, plantea que un niño puede articular en su balbuceo una cantidad de sonidos que jamás encontramos reunidos en una sola lengua ni en una familia de lenguas: consonantes con los puntos de articulación variadísimos, palatales, redondeadas, sibilantes, africanas, clics, vocales complejas, diptongos, etcétera. Su conclusión es que en lo que él llama “la cumbre del período de balbuceo” no es posible fijar límites a las capacidades fónicas del niño que balbucea.

Entonces, la adquisición del lenguaje no sería una tarea sencilla para el niño, habiendo pruebas de que se produce una *interrupción* (he aquí el mismo término que utiliza Lacan en *El Seminario 10*), algo parecido a un momento decisivo en el que las capacidades fonéticas, hasta entonces sin límite, parecen tambalear. Así, a medida que se van dominando los fonemas que definen la estructura sonora de lo que constituye la lengua madre, se produciría como un acto de olvido, una especie de amnesia fónica, olvidando el niño la previa capacidad infinita para la articulación indiferenciada. De esa voz vaciada por el retiro de los sonidos del balbuceo, nacerían una lengua y un hablante.

Entendemos *ecolalia* como lo que perdura del balbuceo, es un eco de otro hablar que resguarda la memoria de aquella otra lengua, que fue necesario perder para que existan las lenguas que aprendemos, que nos transforman en «hablantes nativos».

Entonces, a diferencia del lenguaje; *lalengua* como universal no existe. *Lalengua* no atiende a la comunicación, sino que sigue la lógica del objeto más allá de la significación fálica. [8]

Así, el Otro fonetiza el cuerpo del niño, recortando con el lenguaje una suma de sonidos, un *continuum* fonético, introduciendo diferencias.

En tal sentido, nos parece importante mencionar algo de lo planteado por Lacan en su “Conferencia en Ginebra sobre el síntoma” de 1975, [9] al referirse a la irrupción de la angustia ante la emergencia del goce fálico muy cercana al trauma, a partir de Juanito y sus primeras erecciones. En dicha ocasión, alude al “parloteo” en el que vive el hombre, al pensar con ayuda de las palabras, “siendo el encuentro entre esas palabras y su cuerpo donde algo se esboza”. [10]

Así, *lalengua* es esa forma de lenguaje que no tiene existencia teórica: *materialismo* de la palabra en el que encontramos al inconsciente: el síntoma mismo.

En la conferencia que estamos comentando, podemos vislumbrar al significante encarnado en el lenguaje. Lacan nos dice allí, que en el niño hay una *criba* "a través de la cual el agua del lenguaje llega a dejar algo tras su paso, algunos detritos con los que jugará y con los que le será muy necesario arreglárselas". [11]

Entonces, la noción "ecolalias" (Roazen) alude a un acto de olvido o amnesia fónica que se produce en el sujeto en constitución, en tanto comienza a dominar los sonidos de su lengua madre, al modo de los *detritus* que Lacan nombra en su conferencia de 1975, para aludir a la dimensión de resto de *lalangue*.

De un modo similar, la referencia a la función de "fonemización", a la que ya hemos aludido, se suma a las pistas que, en la enseñanza de Lacan, dan cuenta de lo que se trata cuando nos aproximamos en la dimensión del Uno, a aquello que cierra la voz del parlêtre.

NOTAS

* Trabajo presentado en: <http://www.congressoamp2016.com/uploads/2e2222381e00220f32f1f0af03cbaea8f8e9509a.pdf>

1. Lacan, J., clase del 9 de abril de 1974, Seminario 21, "Les non-dupes errent", inédito.
2. Lacan, J., *De los Nombres del Padre*, Paidós, Buenos Aires, 2006.
3. Salman, S., "El cuerpo en la experiencia del análisis", *Colofón* 33, Grama, Bs. As., julio 2013.
4. Bassols, M., "Lo femenino, entre centro y ausencia", conferencia dictada en XXIII Jornadas Anuales de la EOL, "Bordes de lo femenino. Sexualidades, maternidad, mujeres de hoy", 29 y 30 de noviembre de 2014, inédito.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*
7. Heller-Roazen, D., *Ecolalias, sobre el olvido de las lenguas*, Katz, Bs. As., 2008.
8. Bassols, M., "Lo femenino, entre centro y ausencia", *op. cit.*
9. Lacan, J., "Conferencia en Ginebra sobre el síntoma", *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Bs. As., 1988.
10. *Ibid.*, p. 125.
11. *Ibid.*, p. 129.

MALESTAR EN LA CIVILIZACIÓN

Diferencia entre sujeto y subjetividad ^[*]

Jorge Alemán

Hay una crítica de Lacan al mayo del 68 que surge a partir del *Seminario 20* [1] y que, a mi entender, consiste fundamentalmente en diferenciar al sujeto de la subjetividad. Considero que se trata de una diferencia política clave.

Hay una línea de pensadores, Foucault, Deleuze, Negri que introdujeron con respecto a esto una confusión metodológica. Ha habido una izquierda posmoderna, a la que denominamos así para diferenciarla de la izquierda clásica, que pensó las relaciones de poder como relaciones históricas construidas; por lo tanto, pensó la subjetividad como efecto de las relaciones de poder construidas hasta tal punto que borró la dimensión estructural de la constitución del sujeto, llámese ésta: división del sujeto, subversión del sujeto cartesiano, o nuestro *ultimísimoparlêtre*. Lo importante es que esto convirtió la cuestión de la subjetividad en una corriente de pensamiento importantísima, excluyendo, evitando, borrando, a nuestro sujeto. Esto hace que la diferencia entre sujeto y subjetividad sea clave.

Una vez que la izquierda clásica entendió que ya no había ningún sujeto histórico al cual apelar para realizar el destino histórico de la revolución y la versión teleológica de la Historia, apareció la nueva izquierda posmoderna que sí empezó a ocuparse de la subjetividad, pero de una subjetividad que está siempre construida históricamente, generada por dispositivos, producida por tecnologías y borrando de esta manera una distinción clave para mí, desde el punto de vista político, que es esta distinción entre sujeto y subjetividad.

La relación psicoanálisis y política es una relación que no encaja, que está siempre bajo la dislocación temporal de "todavía no..." y luego, "es demasiado tarde...". Y hay que soportar esta tensión de lo que no encaja, de la pieza que no encaja, para pensar la cuestión del psicoanálisis y la política. Así como Lacan decidió que no iba a re-escribir el *Seminario La ética* porque ya no había manera, si el Otro no existe, de darle ningún fundamento ético a la decisión, y por lo tanto el inconsciente es lo político, por la misma razón no hay forma de encontrar una relación psicoanálisis-política estable. Sin embargo, considero, y esa ha sido mi apuesta en los últimos años, que ha sido muy fecundo volver sobre ello.

Históricamente ya desde Freud, el psicoanalista era escéptico con respecto a la política. Había entendido que en el sujeto hay una fractura incurable, una división incurable, un real fuera de sentido, y que el único acto subversivo en la cura analítica, es que, con respecto a los hechos políticos, hay que mantenerse o bien en el escepticismo, protegiendo la distancia mínima con los significantes amos que son necesarios para sostener el orden del mundo, o en un cierto cinismo lúcido que dice: todos estos significantes amos no son más que semblantes, valen lo que valen, pero sin ellos no podemos vivir. Esta ha sido la posición que siempre he conocido en el psicoanálisis. Una cierta neutralidad que se traduce en términos de: "estos significantes son semblantes, este es el significativo amo, nunca va a haber otra cosa que esto, querer mover esto lleva a lo peor, si quieres una transformación radical eso va a terminar de una manera nefasta". Por lo tanto, el propio Freud, al final de ese grandísimo texto que es "Moisés y la religión monoteísta", [2] dice que confía en la democracia conservadora y en la Iglesia católica como freno al nazismo. Ahí se confundió un poco. No es que Freud creyera en esas barreras, pero sí pensaba que para un mundo que sostuviera un acto tan subversivo como el psicoanálisis, era necesario proteger ciertos semblantes, y que se hacían cargo de éstos las democracias conservadoras y las iglesias católicas.

Mi posición actual es que esa historia ya no funciona, ya que la idea que albergaba era la siguiente: la fractura está en el psicoanálisis y hay un orden que necesitamos que funcione para que el psicoanálisis pueda realizar su subversión con la fractura.

Pero ahora el discurso capitalista, que formuló Lacan en 1972, ha generado una nueva realidad donde el botín de guerra del capitalismo, en su mutación histórica denominada neoliberalismo, es la producción de subjetividad.

Actualmente, tal como lo recuerdan los estudiosos del neoliberalismo –evocando a Margaret Thatcher–, “la economía es el método pero el objetivo es el alma”. Hoy se trata de fabricar subjetividades. Estamos, por primera vez, en un periodo histórico en donde ya no podemos decir “está la fractura en la experiencia analítica y está el orden del discurso del amo, que es un semblante que admitimos”, porque esta fractura está desmentida, forcluída dice Lacan, por el propio discurso capitalista, que además está constituido de tal manera que es un rechazo del amor.

De tal modo que en estas nuevas producciones de subjetividad, que el error de los foucaultianos y de sus discípulos es volverlas a analizar pura y exclusivamente en términos históricos, son nombradas como (Laval y Dardot las han estudiado exhaustivamente) los emprendedores de sí, la fábrica del hombre endeudado, la nuda vida que ha sido mencionada, en fin, todas son figuras que podríamos decir que tienen un dispositivo detrás. Es el nuevo malestar, propio del capitalismo, de rendimiento y goce, donde la sexualidad, el trabajo y el deporte han hecho una amalgama en la que el sujeto está todo el tiempo más allá de sus propias posibilidades, mucho más allá de lo que es posible para él sostener; es un rendimiento que lo lleva siempre a una lógica de “gestión empresarial” de la relación consigo mismo y con los otros. De esta lógica no están exentos los asesinos terroristas, como lo muestran las declaraciones de uno de los jóvenes a la salida del atentado a *Charlie Hebdo*: “a nosotros nos financian”, como si fueran miembros de una franquicia.

Entre estas producciones de la subjetividad, que deben ser diferenciadas del sujeto por una razón clave, una que es muy importante, además de “el emprendedor, el deudor, la nuda vida”, que es el “in-empleado estructural”.

Se ha roto la relación establecida por Marx entre el capital y el trabajo, y ya no se explota al trabajador para extraer plusvalía, sino que más bien se lo condena a producir plus de goce. Esta es, para mí, la verdadera conclusión del discurso capitalista. No se trata de un desempleado, porque un desempleado es alguien que puede volver a ser empleado. Se trata de una nueva forma de explotación que genera un in-empleado que no produce plusvalía en la relación capital-trabajo pero sí produce plus de goce. Eso sí tiene que ser reclutado. En Latinoamérica lo recluta el narcotráfico y en Europa, y en algún momento en Latinoamérica, lo van a reclutar estas nuevas formas de terrorismo que imprimen un orden y le dan una estructura y un soporte a aquel que, evidentemente, como es un in-empleado estructural, abocado a la producción del plus de goce, no tiene lugar.

Por eso, la oportunidad de participar en fundar una nueva nación, como el califato, o un nuevo orden político como es el narco, se vuelve sumamente atractivo. Hay que entender también que si el discurso capitalista es un rechazo del amor, el odio cobra una dimensión distinta y que la fórmula que hemos empleado, por ejemplo para pensar el racismo: “es el odio al goce del Otro”, hay que llevarla aún más lejos.

La mala persona actual es aquella que es capaz de destruirse a sí misma para provocar un perjuicio al Otro. No es el egoísta, no es el individualista narcisista, es aquel que está preparado para destruirse a sí mismo con tal de producir el infortunio de los demás. Este fenómeno que, evidentemente, está concentrado en las formas del terrorismo, creo que va a extenderse cada vez más.

Hoy se extiende un odio que no consiste en lo que creyó Marx: “las aguas heladas del cálculo egoísta”, porque el egoísta al final está interesado en él mismo. El problema es el que está interesado en el mal de los otros, y que lo está de tal modo que es capaz de hacerse mucho daño con tal de que los otros se perjudiquen, con tal de que los otros pierdan finalmente lo que deben perder. Creo que esto se va a extender de una manera novedosa, por eso considero muy importante pensar lo que es inapropiable para el discurso capitalista. Esto es lo más difícil, porque como no hay exterior y no hay ninguna ley histórica que rija su transformación dialéctica, ni hay ningún

sujeto *a priori* constituido para cambiarlo, en vez de pensar, como ha hecho cierta izquierda posmoderna, en qué tipo de revuelta sería inapropiable para el amo, hay que pensar, en todo caso, qué es lo inapropiable para el discurso capitalista.

Yo estoy a favor del discurso del amo. Pienso que, en todo caso, de lo que se trata es de separar al discurso del amo del mercado. A eso lo denomino "hegemonía", un discurso del amo organizado por la política y no por el mercado.

El problema está, a partir de esta mutación del neoliberalismo en su producción de subjetividad, en ver qué lugar es inalcanzable en esa producción, a qué lugar no puede acceder este dispositivo de rendimiento y goce que se expande transversalmente por todos los lazos sociales.

Ahí considero que es muy importante pensar todos los elementos que abrió la enseñanza de Lacan, precisamente para mostrar que son inapropiables para el discurso capitalista, porque son elementos que, si bien definen una singularidad irreductible, es a la vez lo que tenemos en común. No es lo universal pero sí es lo común. Por ejemplo, cuando me detengo a pensar en el acto leninista de Lacan, es decir, cómo trató de organizar una Escuela en función de la experiencia analítica, pienso que hay ciertos actos instituyentes que son actos políticos que no se pueden confundir con la psicología de las masas, ni con los modelos de la iglesia y el ejército, ni con los modelos de la masa primaria regresiva a la pulsión de muerte.

En España tuvimos recientemente el 15 M, en Francia fue el mayo del 68; los actos instituyentes son actos que se caracterizan porque están constituidos por lo que no hay, no hay relación sexual, no hay metalenguaje y no hay Otro del Otro, y que constituyen a un sujeto que es hijo del acto (nunca anterior), y a la vez están atravesados por la angustia y la certeza anticipada.

A eso lo denomino "soledad común" a la vez que lo nombro como "un acto instituyente".

Nuevo problema de la izquierda, si no quiere caer en el círculo de las izquierdas posmodernas, que conduce a pensar cómo se construyen históricamente las relaciones de poder y no sale de ahí. Por ejemplo, compartí una mesa con una compañera feminista, y hablaba de las fantasías de sumisión sexual como vestigios de la ideología patriarcal en el goce de las mujeres: ¿cuál era el problema de esta posición? Que es políticamente peligrosa también, porque se traduce al sujeto en términos de relaciones de poder. No, ¿por qué? Una fantasía de sumisión: primero habrá que ver quién, cuántos participan, quién es verdaderamente el sometido, cuáles son las prescripciones del que se va a someter para su goce, en fin, es mucho más complejo. Lo mismo ocurrió en otro debate, sobre la violencia asesina contra las mujeres en el que me atreví a decir que esa violencia que se decía machista, asumiendo ese léxico, no es una exacerbación del macho, es todo lo contrario, da testimonio de la ausencia de macho. Esos que matan a las mujeres muestran las imposibilidades estructurales para alcanzar la posición viril. Para poder abrir todas estas discusiones es necesario distinguir las relaciones de poder, las construcciones de subjetividad y la posición del sujeto.

Este es el camino que conduce, para mí, a pensar y a considerar todo lo que puede ser inapropiable. Esto es lo que considero que puede ofrecer el psicoanálisis, ahora que ya sabemos que no hay exterior al discurso capitalista, y que ha deshecho las oposiciones civilización-barbarie, democracia-terrorismo. Todas esas oposiciones nos atraviesan, las ponemos en funcionamiento, pero sabemos que son insuficientes para lo que se está gestando, porque la circularidad es eso que permite que las oposiciones ya no sean operativas, al ser circular el movimiento. Por eso para mí la dimensión de lo inapropiable puede ser el camino a reconducir una nueva manera de pensar, y creo que el psicoanálisis de Lacan y su crítica, la que surgió después del 68 cuando él empezó a pensar que verdaderamente no nos dominaban personas ni Estados ni hombres poderosos, sino un determinado tipo de estructuras –cuando radicalizó su anti-humanismo–, me parece clave para pensar una posibilidad de lo inapropiable. Hace unos días escribí algo de esto en el muro de Facebook y alguien me dijo: "tu causa está perdida", y luego recordé la frase de Chesterton que dice que lo que define a las causas perdidas es que son aquellas que si se hubieran dado hubieran salvado a la humanidad.

NOTAS

* Intervención realizada en las XIV Jornadas de la ELP "Crisis, ¿qué dicen los psicoanalistas?", Barcelona, 12 de diciembre de 2015.
Grabación cedida por Itziar Gato.

1. Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aun*, Paidós, Buenos Aires, 1992.
2. Freud, S., "Moisés y la religión monoteísta", *Obras Completas*, Vol. XXIII, Amorrortu, Bs. As., 1998.

MALESTAR EN LA CIVILIZACIÓN

Actualidad de “El malestar en la cultura” Sobre nuestra deuda con Freud ^[*]

Oswaldo Delgado

El 6 de mayo de 1856 nace Sigmund Freud, llamado Schlomo-Shelomoh, homenajeando así al patriarca de Tysmenitz.

La concepción pseudocientífica de raza lentamente se iba imponiendo, y con ella, el desplazamiento ideológico segregativo que va del antijudaísmo al antisemitismo.

Se trata del marco de la época de 1815 a 1933, en la que Jean-Claude Milner ubica el espacio temporal, en la llamada Mitteleuropa, del desarrollo de la figura del “judío de saber”. [1] Freud, “judío de saber”, que nombra la intersección de judío y de saber. y que toma a la lengua alemana como aquella supuesta al saber.

1933 marca para Milner la declinación de esa experiencia inédita con el ascenso del nazismo.

Es en 1930 que Freud publica “El malestar en la cultura”, [2] agregando el último párrafo en 1931, cuando, según su principal biógrafo, la presencia de Hitler ya era una notoria amenaza.

Hay que leer el texto y su legado en ese horizonte. ¿Cómo lo avizoraba Freud, ese interrogador de la cara nocturna del alma, en contra del racionalismo, del intelectualismo, del clasicismo, como lo postula el genial Thomas Mann?

Postulo que el principal legado, y crucial para nuestros tiempos, es que no hay satisfacción plena de la pulsión por obstáculo interno. Por lo tanto, no por prohibición sino como un modo de lo imposible.

¿Cómo pensar al hombre, a la cultura, a partir de ese imposible que no es histórico, que no depende de cada cultura ni de cada humano?

Todo el texto “El malestar en la cultura” es un esfuerzo inaudito para dar cuenta de qué se hace con ese imposible. Por eso son necesarias las llamadas construcciones auxiliares, los quitapenas, la religión, la ideología.

Por eso, el programa del principio del placer no es realizable. “Discernir la dicha posible en ese sentido moderado es un problema de la economía libidinal del individuo. Sobre este punto no existe consejo válido para todos; cada quien tiene que ensayar por sí mismo la manera en que puede alcanzar la buenaventuraza”. [3] Solución singular y modesta.

Las disposiciones del “TODO” (al que escribe en mayúsculas) son irrealizables.

Es en principio la religión, la que para Freud perjudica la elección de cada uno, ya que presentándose como un TODO impone para todos un igual camino “para conseguir dicha y protegerse del sufrimiento”. [4]

Lo que para Freud tiene mayor potencia para buscar anular, dominar ese imposible de la no satisfacción plena, son las sustancias embriagadoras y tóxicas, ya que influyen sobre nuestro cuerpo, alterando su quimismo y produciendo a su vez grandiosidad y oica.

En una perspectiva, esta es nuestra época: adicción generalizada y omnipresencia yoica. Seguramente el tercero es la intimidad como espectáculo y la elevación de los rasgos de goce a la dignidad de S1 colectivizantes.

¿Cuál es un segundo legado de este texto? El lugar de las mujeres. Aclaremos, más precisamente como posición femenina.

Las mujeres entran en hostilidad con la exigencia del imperativo superyoico de la cultura. No se trata de la hostilidad histórica, de la que habla Freud en "El tabú de la virginidad" [5] y Lacan en *El Seminario 17*, [6] sino del imperativo de goce. Es una hostilidad a favor del nudo deseo-goce-amor.

Dice Freud que lo que el hombre "usa para fines culturales [aquí superyoico] lo sustrae en buena parte de las mujeres y de la vida sexual: la permanente convivencia con varones, su dependencia de los vínculos con ellos, llegan a enajenarlo de sus tareas de esposo y padre". [7]

Lo femenino responde en este punto a la cuestión del padre como modelo de la función, revelando a esta altura lo que formuló en el último capítulo de "Psicología de las masas y análisis del yo", [8] respecto a que el amor a una mujer, al igual que el síntoma, tiene un valor disgregativo del efecto masa, y tiene el más alto valor en la existencia humana, ya que atraviesa todas las limitaciones nacionales, de origen, de religiones, etcétera.

El otro gran aporte es el referido al mandamiento "ama a tu prójimo como a ti mismo". Las paradojas de este mandamiento lo van a llevar a formular tanto la dimensión del hombre como lobo del hombre y a su debate con los comunistas y los socialistas. Respecto a los primeros, debate la conceptualización de que la propiedad privada corrompe la naturaleza humana, pero al mismo tiempo Freud formula que "la posesión de bienes privados confiere al individuo el poder, y con él la tentación, de maltratar a sus semejantes, los desposeídos no pueden menos que rebelarse contra sus opresores, sus enemigos". [9]

Y respecto a los socialistas, reproduzco el párrafo: "páreceme también indudable que un cambio real en las relaciones de los seres humanos con la propiedad aportaría aquí más socorro que cualquier mandamiento ético; empero, en los socialistas, esta intelección es enturbiada por un nuevo equívoco idealista acerca de la naturaleza humana". [10] El equívoco socialista es creer que este cambio en relación a la cuestión de la propiedad eliminaría las pasiones oscuras. Pero esto último, en su pluma, no invalida la cuestión de que ese cambio en las relaciones de propiedad tendría más efecto que un mandamiento ético.

Dice Freud que al mismo tiempo hay hombres que se "permiten habitualmente ejecutar lo malo que les promete cosas agradables cuando están seguros de que la autoridad no se enterará o no podrá hacerles nada, y su angustia se dirige sólo a la posibilidad de ser descubiertos". [11] Estos hombres, en la Argentina, se llaman desaparecedores y torturadores.

La cultura no resuelve las pasiones oscuras. La Alemania de la que surge el nazismo era la sociedad más culta del mundo. Incluso, Freud va a formular que forzar a los individuos a ser mejores que lo que su naturaleza le permite lleva a lo peor.

Ninguna educación, formación solidaria, eliminará la pulsión de muerte. Es más, todo forzamiento en ese sentido sólo albergará el imperativo categórico kantiano y llevará a lo peor.

Es mi punto de vista que de lo que se trata es de crear las condiciones sociales que inhiban, que no posibiliten que se realicen en el mundo las pasiones oscuras bajo el modo de la crueldad, la tortura, el asesinato.

Una sociedad más justa, democrática, con pleno desarrollo de las funciones del Estado, garantizando salud, educación, vivienda, trabajo, permitiendo la construcción de proyectos individuales y colectivos, permite la sintomatización de los modos de satisfacción pulsional.

Una sociedad donde no se garanticen los derechos ciudadanos, donde se promueva como ideales las figuras del cínico y el canalla, capturada en la ley de hierro que impone la relación de la ley del mercado con el desarrollo

científico-tecnológico, no da lugar a la sintomatización sino que promueve las prácticas directas de goce, sin la operatividad de los recursos simbólicos e imaginarios, para vérselas con lo real pulsional. Una sociedad burocrática y totalitaria, que tome a lo diferente como hostil, como enemigo, imponiendo una uniformidad que aplaste lo singular y realice un empuje a la masa, se transforma en una cruel pesadilla.

Finalmente, el otro gran aporte. Respuesta fundamental al primero: a la no satisfacción plena por obstáculo interno, lo imposible. Ese aporte es el superyó. La paradoja del superyó, en tanto que a mayor renuncia de satisfacción pulsional, mayor incremento de la severidad superyoica.

Esta fórmula, perfectamente observable en ciertos fenómenos clínicos y comportamientos sociales, abrevia en la primera construcción teórica de la cuestión que dice así: la renuncia de lo pulsional crea la conciencia moral. Pero la segunda fórmula nos habla de la renuncia de una satisfacción agresiva, vengativa. "El superyó [...] entra en posesión de toda la agresión que como hijo, uno de buena gana habría ejercido contra ella [la autoridad paterna]". [12] Se trata de la sofocación no de una moción libidinal sino de una agresión.

Esta segunda fórmula es más acorde a nuestros días, ya que la primera ha estallado por los aires a partir del imperativo de goce del neoliberalismo. El actual es un imperativo sin deuda y sin culpa. Es un imperativo correlativo a la declinación del Nombre del Padre. Pero cuál es el encono que alberga este superyó en su segunda fórmula. Encono contra esa autoridad inhibidora, dice Freud. No se trata ya del padre. ¿Entonces? Es un encono superyoico contra lo imposible, pero la angustia permanece testimoniándolo.

Finalmente, respecto al último párrafo del texto: querido Sigmund Freud, lamentablemente el desarrollo cultural no logró dominar la "humana pulsión de agresión y autoaniquilamiento". [13] Pero su legado, el psicoanálisis, se presenta como aquello que revela que la pretensión psicopolítica de intervenir hasta lo profundo de nuestra psique y explotarla se topa con lo imposible.

Además, su deseo ha venido a ocupar el lugar de la causa, para mí y para mis colegas psicoanalistas. Encontrarme con su palabra le dio un vuelco decisivo a mi vida, e impidió el pasaje al acto de mi empuje al sacrificio militante. Querido Sigmund Freud: le estoy muy agradecido.

NOTAS

* Texto presentado en la Noche de la Escuela de la Orientación Lacaniana por los 160 años del nacimiento de S. Freud, Buenos Aires, mayo de 2016.

1. Milner, J.-C., *El judío del saber*, Manantial, Bs. As., 2008.
2. Freud, S., "El malestar en la cultura" (1930), *Obras completas*, Vol. XXI, Amorrortu, Bs. As., 2001.
3. *Ibid.*, p. 83.
4. *Ibid.*, p. 84.
5. Freud, S., "El tabú de la virginidad (Contribuciones a la psicología del amor, III)" (1918), *Obras completas*, Vol. XI, *op. cit.*, pp. 189-203.
6. Lacan, J., *El Seminario, Libro 17, El reverso del psicoanálisis*, Paidós, Bs. As., 1992.
7. Freud, S., "El malestar en la cultura", *op. cit.*, p. 101.
8. Freud, S., "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921), *Obras completas*, Vol. XVIII, Amorrortu, Bs. As., 1993, pp. 132-135.
9. Freud, S., "El malestar en la cultura", *op. cit.*, pp. 109-110.
10. *Ibid.*, pp. 138-139.
11. *Ibid.*, p. 121.
12. *Ibid.*, p. 125.
13. *Ibid.*, pp. 108-109.

MALESTAR EN LA CIVILIZACIÓN

Transitar la vida dignamente

Elsa Maluenda

El filósofo italiano Antonio Gramsci, en un texto titulado "Odio a los indiferentes", publicado el 3 de abril de 1917, hace casi 100 años, escribió: "Vivir significa tomar partido, y no hacerlo es ceder ante la fatalidad".

Un nombre neurótico para la fatalidad suele ser el destino, entendido como una determinación malévola contra la que nada es posible salvo aceptarlo. Entonces, la dignidad queda abolida y, en su lugar, encontramos impotencia y resignación; indiferencia, en palabras de Gramsci.

Por su parte, el psicoanalista argentino radicado en España Jorge Alemán, en su libro *Lacan, La política en cuestión*, [1] parte de los tres imposibles que Freud planteara en «El malestar en la cultura» [2] con la idea de acercar ese escrito a las problemáticas de nuestro siglo XXI enumeradas en *Para una izquierda lacaniana*: [3] el hundimiento de la ficción simbólica, la irreductibilidad del mal, el fin de la utopía, la precariedad y contingencia de la ley, y las nuevas identidades construidas según los modos de gozar.

Nos detendremos en uno de los aspectos que Alemán toma del texto freudiano, leído con las herramientas de la orientación lacaniana: la pulsión de muerte, ese elemento irreductible que arrasa con cualquier idea de progreso civilizatorio. Esta constatación ha devenido en escepticismo y también en posiciones conservadoras que ante cualquier intento de transformación colectiva advierten sobre el peligro del retorno feroz de aquella. Ante esto, Alemán señala que el "desafío implícito en el texto freudiano es cómo pensar entonces una lógica emancipatoria que no esté gobernada por la metafísica de la revolución, del progreso o de la utopía". [4] Tal gesta emancipadora no estará dirigida a un poder opresor sino a transformar la exigencia pulsional en una ética que, parafraseando a Freud, enuncia así: "Allí donde los mandatos del capitalismo ordenan gozar con la pulsión de muerte, el deseo del pueblo debe advenir". [5]

En este sentido, una ficción contemporánea servirá de ilustración. La escritora española Almudena Grandes, en su novela *Los besos en el pan*, [6] se ocupa de la crisis económica, política y social que atraviesa a su país, y lo hace poniendo el foco en los habitantes de un barrio de Madrid, que también podrían ser los de un barrio porteño o de cualquier otro lugar donde impere la lógica del capitalismo.

Dice: "En este barrio viven familias completas, parejas con perro y sin perro, con niños, sin ellos, y personas solas, jóvenes, maduras, ancianas, españolas, extranjeras, a veces felices y a veces desgraciadas, casi siempre felices y desgraciadas a ratos". [7] La "nueva pobreza", así la llama, los ha tomado por sorpresa y están desorientados y confusos, después de décadas de olvido sistemático de los tiempos de la guerra civil y sus consecuencias, transformados en consumidores indiferentes. Tiempos olvidados porque era necesario olvidar lo malo, pero el olvido se llevó también lo bueno. Aquel país de la guerra y la posguerra donde "la pobreza no era un motivo para avergonzarse, mucho menos para darse por vencido" [8] donde había dignidad y no había docilidad. ¿Qué quiere decir entonces "nueva pobreza"? Para Alemán hay una metamorfosis de la pobreza: "la pobreza era un signo menos, era algo que se ajustaba a la definición clásica de Marx de la 'no satisfacción de las necesidades materiales'. Hoy en día, la pobreza es un exceso, es un exceso de goce, no está por fuera de los empujes propios de una instancia superyoica que ordena gozar". [9]

Y ¿cómo se las arreglan los personajes de la novela? Podríamos decir que cada uno encuentra una solución, que no es sin los otros. La autora muestra una construcción de nuevos lazos que, de algún modo, intentan

transformar la matriz circular del discurso capitalista o, en términos freudianos, el movimiento circular entre el superyó, la renuncia y la pulsión. Transformación que incluye la angustia, la diferencia y lo singular.

Estos personajes ¿ficticiales?, seguramente suscribirían a esta definición de Jorge Alemán: "...sigo obstinadamente pensando que el capitalismo es una realidad histórica contingente. Rechazo la idea de eternidad para el capitalismo", [10] y con Antonio Gramsci demuestran que no ceder ante la fatalidad es una buena forma de tomar partido por la vida.

NOTAS

1. Alemán, J., *Lacan, la política en cuestión...*, Grama, Buenos Aires, 2010.
2. Freud, S., "El malestar en la cultura" (1930), *Obras completas*, Vol. XXI, Amorrortu, Bs. As., 1993.
3. Alemán, J., *Para una izquierda lacaniana...*, Grama, Bs. As., 2009.
4. Alemán, J., *Lacan, la política en cuestión...*, *op.cit.*, p. 75.
5. *Ibid.*, p. 76.
6. Grandes, A., *Los besos en el pan*, Tusquest, Bs. As., 2015.
7. *Ibid.*, p. 18.
8. *Ibid.*, p.17.
9. Alemán, J., *Lacan, la política en cuestión...*, *op.cit.*, pp. 78-79.
10. *Ibid.*, p. 88.

MALESTAR EN LA CIVILIZACIÓN

Deseo de Memoria

Laura Arias

El individuo olvida como mecanismo propio de la represión inconsciente, y porque hay en el lenguaje una dimensión de real, de lo que no se puede nombrar. Si hay olvido es porque no se soporta algo que estuvo en el origen, una violencia inaugural, un acontecimiento traumático, un trauma que motiva el mito respecto del origen. En ese sentido, el lenguaje es una aproximación ya que contiene un punto de olvido.

Reminiscencia

“Cualquier teoría psicológica atendible tiene que brindar una explicación de la ‘memoria’.” [1] El descubrimiento freudiano tiene amplias repercusiones en el tema de la memoria y de la historia sin que se pueda tener una mirada ingenua sobre los registros históricos que guardan el pasado.

La memoria remite a las facultades del yo que ‘sabe’, al entendimiento y a la voluntad, y al trauma que siempre es singular. La cuestión que se plantea al hablar de memoria es qué memoria para cada quien. Al mismo tiempo, sabemos que el sujeto sufre de reminiscencias. Como anota Carmen González Táboas: “La reminiscencia funciona como idea pero no es tal. «Consiste en imaginar que se la *reminisce*». En latín hay *reminiscor*, recordar; pero hay *remisceo*, mezclarse o confundirse las cosas, donde se ubica mejor ese algo, efecto y no efecto imaginario de sentido.” [2]

La reminiscencia, el pasado, es una construcción. Lo que se constituye a partir de las experiencias infantiles no es solo la memoria, sino la fuerza del “deseo primario” como lo define Freud en el “Proyecto de una psicología para neurólogos” y que posteriormente definirá como pulsión. Por eso, con Freud se trata de una memoria deseante o pulsional. Así, las construcciones posteriores al trauma son construcciones consideradas verdaderas. Por eso, dirá Freud que “la memoria tiene estructura de ficción”.

Memoria estructura de ficción

Si la memoria tiene estructura de ficción, decimos entonces, que la memoria se estructura sobre una falta primordial. El objeto –la ‘Cosa’– está perdido para siempre, toda reminiscencia es construcción de lo perdido movido por el deseo que busca ser satisfecho en el futuro en el que la fantasía interfiere.

“Lo esencial del pensamiento freudiano (...) es que la función de la memoria, la rememoración es una rival –es lo menos que puede decirse– de las satisfacciones que está encargada de asegurar. Entraña su dimensión propia, cuya finalidad va más allá de esa finalidad satisfaciente. La tiranía de la memoria, esto es lo que se elabora en lo que podemos llamar la estructura. (...). En otros términos, la estructura engendrada por la memoria no debe enmascararles en nuestra experiencia la estructura de la memoria misma, en tanto que está hecha de una estructura significativa”. [3]

Lacan sostiene que omitirlo es no sostener la rememoración del funcionamiento del principio del placer. Podemos decir que no podemos pretender de la memoria una garantía lógica. Por eso, el inconsciente es una construcción que la ficción busca representar. Jorge Semprún en *La escritura o la vida* [4], nos revela que, para poder narrar la experiencia vivida en los campos de concentración nazis, testimonia sobre la necesidad del silencio que se interpuso entre el acontecimiento y su escritura, para ser depositado como resto en su narrativa, al tiempo que genera una reminiscencia y permite asumir la verdad parcial.

En ese sentido, decimos que la memoria es fragmentaria y está sujeta a las normas del lenguaje. El proyecto de la política nazi era barrer a los judíos de Europa y construir un proyecto de olvido, pero no pudieron eliminar la memoria. Ésta ilustra los trazos de nuestro paso por el lenguaje o el paso, por nosotros, de los dichos del Otro expresado mediante el lenguaje. En la memoria está presente la palabra del Otro y lo refractario a la significación.

Por su parte, en *El reverso del psicoanálisis*, Lacan acentúa la repetición como concepto fundamental a diferencia de la memoria biológica. “En efecto, de lo que se trata en la repetición no es en absoluto de un efecto de memoria en el sentido biológico, cualquiera que sea. La repetición tiene cierta relación con lo que, de este saber, está en el límite y se llama goce”. [5] En páginas posteriores afirma: “... la repetición se funda en un retorno del goce”. [6] En ese mismo *Seminario* Lacan sostiene que «el inconsciente permite situar el deseo, este es el primer sentido del paso que da Freud (...). Cuando ya ha obtenido esto, entonces, en un segundo tiempo, el que inaugura *Más allá del principio del placer*, dice que tenemos que tener en cuenta la función de la repetición”. [7] Sitúa, de este modo, a la repetición como una “inalterable memoria de goce”. Es lo mismo que decir que no hay memoria, lo que hay es repetición de goce.

Este punto abre nuevas vías para pensar el *Deseo de Memoria*, ya que decir ‘deseo’ es acordar con la noción de sujeto, y donde hay goce no hay sujeto.

La veneración por el pasado ilustra la temporalidad de la repetición como una parodia del pasado. En “*Más allá del principio del placer*”, Freud indica que la repetición es la pulsión que lleva al sujeto a atascarse siempre en el mismo punto, y la relaciona con la pulsión de muerte. Lacan lo expresa así: “La rememoración, la historización, es coextensiva al funcionamiento de la pulsión en lo que se llama lo psíquico humano. Allí también se registra, entra en el registro de la experiencia la destrucción”. [8] La memoria es ese espacio donde guardamos nuestros recuerdos y también nuestros olvidos. Hay memorias singulares y memorias históricas, sin embargo, la memoria, los recuerdos, no son solo individuales.

“Lo desconocido temible, más allá de la raya, es lo que en el hombre llamamos el inconsciente, es decir, la memoria de lo que olvida. Y lo que olvida –pueden ver en qué dirección– es aquello para lo cual todo está hecho para que no piense –la hediondez, la corrupción, siempre abierta como un abismo– pues la vida es la podredumbre”. [9]

Mal de archivo

El presente proyecta su sombra sobre el pasado transformando un legado histórico en elemento de la contemporaneidad. Derrida presenta otro aspecto relevante en relación con la memoria en *Mal de Archivo, una impresión freudiana*. Presenta allí la doble raíz de la palabra archivo, *arkhê*, que implica comienzo y mandato, *arconte*, los que mandaban. [10] Estos significados exponen una verdad social e histórica: la relación entre el poder y el archivo. El poder maneja el archivo y dispone de las informaciones organizando una historia según sus intereses que tiene consecuencias políticas.

Es posible que el vínculo entre archivo y poder remita a la pulsión de muerte. El poder construye y destruye el archivo como la pulsión de muerte que destruye. *El inconsciente es la política*, afirmó Lacan, es decir, lo que

ocurre en las relaciones políticas ocurre en el mundo psíquico. La represión demuestra el mal de archivo y el olvido. El libro de Derrida al que nos estamos refiriendo, destaca el totalitarismo del "Uno": "... lo Uno se guarda de lo otro". [11] Mantiene la ilusión de unicidad negando la alteridad por lo que el Uno se transforma en violencia. El psicoanálisis subvierte la idea de archivo ya que se ha perdido mucho del pasado o este ha sido modificado por los poderes de turno. Debido a eso, la memoria es un esfuerzo de escritura; como la literatura de los testimonios de los sobrevivientes de los campos de concentración nazi son también una experiencia de memoria, una reordenación del pasado.

En "Sobre los recuerdos encubridores" [12], Freud afirma que la memoria no es confiable porque está contaminada por el deseo. El deseo oculta la memoria y la contamina, la memoria es selectiva. Pero una memoria contaminada no es una memoria para ser desechada, sino para leer en ella la repetición de un goce singular propio de cada sujeto y, al mismo tiempo, la herencia de goce con el que construimos un presente cargado de archivos, de las marcas del Otro.

Deseo de Memoria, supone, entonces, un deseo decidido. Es necesario un deseo decidido enmarcado siempre en la experiencia singular de cada ser que hace lazo con otros seres, convocados también por un deseo común de Memoria. Desde la perspectiva del deseo que se presenta como lo más propio y verdadero de cada ser, se desvanece el predominio de la razón que tantas veces atrae como el canto de las sirenas.

Cuando Lacan define al deseo como falta, implica saber que nada le asegura al sujeto la verdad de la buena fe del Otro, y su saber hacer, saber arreglárselas con la inconsistencia del Otro. No obstante, Lacan al final de su enseñanza no presenta más al deseo como una metonimia de la falta en ser, un deseo definido como puro efecto del significante, sino como la relación inconsciente del sujeto con el objeto en la experiencia de deseo del fantasma. Como sostiene Miller "el uso del fantasma como una defensa frente a la opacidad del Otro y esta experiencia permite hablar del uso del fantasma porque está instrumentalizado, hablando propiamente, con el fin de precaverse del desamparo". [13] Fantasma que se construye desde lo imaginario de cada quien, el modo singular como cada quien "lee" el mundo indicando, a su vez, lo más propio de cada ser. Por lo tanto, en cierta medida, podemos decir que la Memoria tiene la consistencia del fantasma.

Memoria y Política

Sin duda alguna, podemos citar a Reyes Mate como gran impulsador de los estudios sobre la memoria en la lengua castellana. Sin embargo, tenemos en cuenta que la memoria nos afecta, o no. De este modo, se cruza lo singular con lo colectivo. No olvidar se convierte en un propósito político teniendo en cuenta que una cosa son los hechos y otra los efectos.

Tomás Valladolid Bueno, destacado filósofo abocado a los estudios sobre la memoria, destaca un aspecto de suma importancia sobre el posible uso de la memoria y considera que "es imprescindible que la memoria sea democrática, es decir: que escape a las formas perversas, por excluyentes, de identidades sectarias y maniqueas; que no se utilice como un mecanismo de imposición de identidades; ni mucho menos que se potencie como un instrumento al servicio de la maquinaria economicista que, en su actual expansión globalizadora, no termina de producir un amontonamiento de los «don nadie», o sea, de esos «desechos humanos» (Bauman) o traperos-lumpen (Reyes Mate) que viven al margen de toda identidad considerada". [14]

El uso político de la memoria tiene como horizonte que la memoria a la que estamos asistiendo en el mundo entero tiene que ver con la experiencia de inhumanidad que supuso el genocidio judío. Todo arranca en Auschwitz, y como advierte Walter Benjamin, "nada de lo inventado por el hombre cae en el olvido". La memoria, según Reyes Mate, abre expedientes que la ciencia o el derecho o la historia dan por archivados o explicados. Por ello, el antídoto contra el poder destructor de la barbarie es, según los supervivientes, la modesta memoria. Pero hay una diferencia entre recordar los hechos y hacer memoria de su significado, la memoria es subversiva.

Ahora bien, con “deber de memoria” queremos poner de relieve el lugar del deseo en este “deber de memoria”, un deseo pide estar muy despiertos. Además, como indica Reyes Mate, estamos frente al lazo que une modernidad y anamnesis.

Usos del olvido. *Comunicaciones al coloquio de Royaumont* recoge las ponencias de diversos autores invitados a hablar sobre el tema en 1987 en esa localidad francesa. Yosef Hayim Yerushalmi en “Reflexiones sobre el olvido” cita la afirmación de Nietzsche “Sobre todo, es absolutamente imposible *vivir* sin olvidar”. [15] Leemos también la siguiente observación: “*Usos del olvido*: en la Biblia hebrea, no existen. En toda la Biblia solo se hace oír el *terror* al olvido. El olvido, reverso de la memoria, es siempre negativo; es el pecado cardinal del que se derivarán todos los demás”. [16] Remite a la advertencia del Deuteronomio VIII, de guardarse de olvidar a Yavé, Dios. Yerushalmi considera problemáticas tanto las nociones de olvido colectivo como la de memoria colectiva. Se pregunta cómo pueden los individuos olvidar un pasado anterior a ellos para afirmar que “un pueblo jamás puede «olvidar» lo que antes no recibió”. [17]

Los usos del olvido

Sin embargo, Nicole Loraux en *De la amnistía y su contrario*, advierte sobre la prohibición de recordar(se) en la Atenas del siglo V antes de nuestra era –al comienzo del siglo y al final del siglo–, con una prescripción: *Prohibición de recordar las desgracias con la prestación de un juramento (no recordaré las desgracias)*. [18] “Está todo dicho: la política es hacer como si nada hubiera pasado. Como si nada se hubiera producido. Ni el conflicto, ni el asesinato, ni el resentimiento (o el rencor). La política, pues, comenzaría donde cesa la venganza”. [19] Todo es un llamado al olvido. En ese caso, ¿cómo pensar el “deber de memoria”? Es por eso, que hacemos referencia a la función del olvido desde la perspectiva freudiana.

Sabemos que la historia es contada por los hombres desde un punto de vista objetivo –según el material y las herramientas con las que cuenta– y desde un punto de vista subjetivo. Sin contar que es muy diferente lo que cuenta el vencedor y el vencido o la historia oficial que muchas veces quiere desconocer lo que no conviene a sus argumentos.

Teniendo en cuenta que existe el olvido, ¿cómo infundir el “deber de memoria” teniendo en cuenta el olvido? Olvido colectivo y olvido singular. Cuando Freud establece que el olvido es una formación del inconsciente y de la represión, se ocupa de la psiquis y de los mecanismos que operan para que actúe el olvido.

El “yo” concibe el “deber de memoria” que se instala en el campo moral, en la ética de las costumbres. Los hechos remiten al deber de memoria e intima a la compasión, a la superación del hombre, a lo que es posible transmitir. Es la conciencia del yo que remite a lo imaginario. Pero una cosa son los hechos y otra los efectos. A diferencia de la ética del bien, la ética del psicoanálisis incide sobre las consecuencias que tienen nuestros actos y nuestro decir.

La total indiferencia hacia el semejante que padecemos hoy en día a escala planetaria refleja cómo, en nuestra llegada al mundo, entramos en un universo de discurso que no será sin consecuencias. Un “deber de memoria” es un modo de establecer un tratamiento de la pulsión, índice de un *Deseo de memoria* que apunta a la singularidad de un sujeto dispuesto, junto con otros, guiados por el mismo deseo de revisar y reconstruir la historia individual y colectiva que busca sino resolver, al menos, reivindicar las injusticias. Solo un sostenido *Deseo de memoria* guiado por un tratamiento de la injusticia puede promover un tratamiento de la pulsión; espacio para que pueda surgir un límite a las injusticias en la constitución de una plaza pública. Espacio que dé lugar a la existencia de diferencias no segregativas, y como no, al deseo que ahí también se hace presente. O no.

NOTAS

1. Freud, S., “Proyecto de una psicología para neurólogos” (1895), *Obras Completas*, Vol. I, Amorrortu, Buenos Aires, 2004, p. 343.

2. González Táboas, C., "El cuerpo de la reminiscencia", trabajo presentado en el VI Encuentro Americano de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, Bs. As., 2013.
3. Lacan, J., *El Seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis*, Paidós, Bs. As., 1991, p. 269.
4. Sempérún, J., *La escritura o la vida*, Tusquets, Barcelona, 1995.
5. Lacan, J., *El Seminario, Libro 17, El reverso del psicoanálisis*, Paidós, Bs. As., 1992, p. 13.
6. *Ibíd.*, p. 48.
7. *Ibíd.*
8. Lacan, J., *El Seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis, op. cit.*, p. 253.
9. *Ibíd.*, p. 279.
10. Derrida, J., *Mal de Archivo, una impresión freudiana*, Trotta, Madrid, 1997, p. 10.
11. *Ibíd.*, p. 86.
12. Freud, S., "Sobre los recuerdos encubridores" (1899), *Obras completas*, Vol. III, *op. cit.*
13. Miller, J.-A., "El Otro sin Otro", *Freudiana* Nro. 68, Revista de Psicoanálisis de la ELP -Catalunya, Barcelona, 2013.
14. Valladolid Bueno, T., "Memoria, identidad y democracia", *Enrahonar*, Cuadernos de Filosofía Nro. 48, Barcelona, 2012, pp. 111-132.
15. Yerushalmi, Y. H., "Reflexiones sobre el olvido", *Usos del olvido*, Nueva Visión, Bs. As., 1989, p. 15.
16. *Ibíd.*, p. 17.
17. *Ibíd.*, p. 18.
18. *Ibíd.*, p. 28.
19. *Ibíd.*, p. 35.

MALESTAR EN LA CIVILIZACIÓN

La reconfiguración del Psicoanálisis en el siglo XXI: De Comandatuba a Río. Clínica y Política ^[1]

Jorge L. Santopolo

Comenzaré recordando que la conferencia “El Inconsciente y el cuerpo hablante” [2] fue dictada por Jacques-Alain Miller en el cierre del Congreso de la AMP de París, en abril de 2014, como presentación del tema del Congreso a realizarse en Rio de Janeiro el año siguiente. Diez años antes, también en Brasil, pero aquella vez en la isla de Comandatuba, Miller dictó la conferencia que tituló “Una fantasía”. [3] Allí trazó las líneas de trabajo para reconfigurar el psicoanálisis de cara a la transformación entonces palpable del inconsciente cuanto como de la civilización. Miller se preparaba y nos advertía de las duras batallas que se aproximaban para el psicoanálisis frente a los intentos de evaluación y regulación de las prácticas *psi* al mismo tiempo que se proponía, siguiendo la lectura de la última enseñanza de Lacan, una transformación de la estructura conceptual del psicoanálisis que le devuelva su potencia operatoria de cara al siglo XXI.

Si releemos hoy “Una Fantasía” encontraremos esbozadas todas, casi todas, las sustituciones conceptuales que fueron propuestas para debatir en el Congreso de Río, verificando en ello una orientación política que puso proa hacia la perspectiva del *parlêtre* y del misterio del cuerpo que habla ... Un programa de trabajo sostenido que lleva casi doce años ...

Allí decía por ejemplo: “... vemos al inconsciente agotarse trabajando, mientras que el *parlêtre* lacaniano, en absoluto. El *parlêtre* lacaniano es lo que Lacan quería que reemplace al inconsciente freudiano. Quería que lo reemplace para responder, me parece, al problema que he planteado (...) es decir que hay que desplazar el psicoanálisis a toda velocidad. El *parlêtre* lacaniano se mueve, hierve, infecta; es más bien del estilo del parásito”. [4]

Me propongo entonces, la lectura de la conferencia de Miller para pensar la articulación entre clínica y política atravesada por la tensión entre psicoanálisis puro y psicoanálisis aplicado.

En primer lugar del lado del psicoanálisis aplicado J.-A. Miller llama nuestra atención sobre la “clínica de la pornografía” que se impone en el primer plano de la conferencia. Sobre su presencia planetaria –la de la pornografía en el ciberespacio– nos dice que “tiene efectos cuyos testimonios recibe el psicoanalista” [5] y que “ello representa que la relación sexual no existe”; pero verdaderamente nos apunta, nos llama a construir una clínica de los efectos de la omnipresencia del porno en la cibercivilización, cuando nos habla de “las costumbres de las jóvenes generaciones de las relaciones sexuales: desencanto, brutalización, banalización”. [6] En este punto recuerdo que en la conferencia que Miller dictó en 2015 en la clausura de las Jornadas sobre Infancia titulada “En dirección a la adolescencia”, [7] volvió a ocuparse de los jóvenes y la inexistencia de la relación sexual. Allí nos transmite del Islam, que no fue intimidado por el discurso de la ciencia y que es especialmente adecuado para dar una forma social a la no relación sexual: “Hace de la no relación sexual un imperativo que proscriba las relaciones sexuales fuera del matrimonio y de un modo mucho más absoluto que en las familias que son educadas con referencia a otros discursos en lo que hoy todo es laxo”. [8]

Entonces, entre la vacuidad semántica de la copulación pornográfica y la prohibición absoluta del Islam brota el aserto político: “No se trata de rendir las armas ante este síntoma y otros con el mismo origen. Exigen del psicoanálisis interpretación ...”. [9]

Pero Miller da otro paso más en la conferencia, del que podemos servirnos para tensar esta articulación entre clínica y política, del lado del psicoanálisis aplicado. Este paso es el que se opera en la sustitución del inconsciente freudiano por el *parlêtre* (les recuerdo la cita de Comandantuba) y nos dice: "Propongo tomarla como índice de lo que cambia en el psicoanálisis en el siglo XXI, cuando debe tener en cuenta otro orden simbólico y otro real". [10] Y esa brújula nos señala otro desplazamiento, el que va del síntoma al *sinthome*: "El *sinthome* de un *parlêtre* es un acontecimiento de cuerpo, una emergencia de goce"; y luego de afirmar que «hay histeria cuando hay síntoma de síntoma», nos invita a esclarecer por nuestra cuenta el síntoma del *parlêtre* en relación a los tipos clínicos. Entonces, al respecto, ¿qué tenemos para decir de la obsesión, el acontecimiento de cuerpo y la cizalla del pensamiento? -para recordar al Lacan de «Televisión».

Por último, en esta breve puntuación del lado del psicoanálisis aplicado, les cito un pequeño párrafo que encierra en sí mismo un anudamiento entre clínica y política desde la perspectiva del *parlêtre*: "Ahora el orden simbólico es reconocido como un sistema de semblantes que no manda sobre lo real sino que le está subordinado. Un sistema que responde a lo real de la relación sexual que no hay. De ello se sigue, si puedo decirlo así, una declaración de igualdad clínica entre los *parlêtres*". [11] Nos propone entonces, en la época en que "se analiza a cualquiera", construir una nueva clínica con las categorías de debilidad, delirio y embaucamiento, "trilogía de hierro que hace resonar el nudo de lo imaginario, de lo simbólico y de lo real". [12]

Ahora bien, del lado del psicoanálisis puro, está la referencia explícita al pase que Miller hace en la conferencia a lo que ¿podríamos llamar la clínica del escabel? Cito: "... una vez derribados los escabeles, una vez quemados, el *parlêtre* analizado todavía tiene que demostrar su saber hacer con lo real, su saber hacer con él un objeto de arte, su saber decir, su saber decirlo bien» [13] Es esta la enseñanza que nos invita a extraer de los testimonios de los AE, en adelante, desde la perspectiva del *parlêtre*.

NOTAS

1. Trabajo presentado en la Conversación Preparatoria para el Congreso de la AMP "El inconsciente y el cuerpo hablante", organizada por la EOL - Sección La Plata, el 10 de diciembre de 2015.
2. Miller, Jacques-Alain. «El inconsciente y el cuerpo hablante», en: Revista *Lacanianana*, número 17, EOL, Buenos Aires, Noviembre de 2014.
3. Miller, J.-A. «Una Fantasía», en: Revista *Lacanianana*, número 3: *Curar con el psicoanálisis*, EOL, Buenos Aires, Agosto de 2005.
4. Miller, J.-A. «Una Fantasía», *op. cit.*, p. 19.
5. Miller, J.-A. «El inconsciente y el cuerpo hablante», *op. cit.*, p. 23.
6. *Ibid.*, p. 24.
7. Miller, J.-A. "En Dirección a la adolescencia", Intervención de clausura de la 3ª Jornada del Institut de l'Enfant "Interpretar al niño", en: *Psicoanálisis inédito*. Consultar en: <http://www.psycoanalysisinedito.com/search?q=En+direcci%C3%B3n+a+la+adolescencia>
8. *Ibid.*
9. Miller, J.-A. "El inconsciente y el cuerpo hablante", *op. cit.*, p. 24.
10. *Ibid.*, p. 27.
11. *Ibid.*, p. 31.
12. *Ibid.*, p. 32
13. *Ibid.*, p. 29.

BIBLIOGRAFÍA

- Miller, J.-A., "Una Fantasía", *Lacanianana* Nro. 3, "Curar con el psicoanálisis", EOL, Buenos Aires, agosto de 2005.
- Miller, J.-A., "El inconsciente y el cuerpo hablante", *Lacanianana* Nro. 17, EOL, Bs. As., noviembre de 2014.
- Miller, J.-A., "En Dirección a la adolescencia", Intervención de clausura de la 3ra Jornada del *Institut de l'Enfant*, "Interpretar al niño", Palais de Congrès, Issy-les-Moulineaux, 21 de marzo de 2015. En: *Psicoanálisis Inédito*: <http://www.psycoanalysisinedito.com/search?q=En+direcci%C3%B3n+a+la+adolescencia>

MALESTAR EN LA CIVILIZACIÓN

Notas sobre el acoso escolar. Una perspectiva psicoanalítica

José Ramón Ubieta

La idea de acción lacaniana, introducida por Jacques-Alain Miller, plantea como objetivo la incidencia de la orientación lacaniana en los ámbitos políticos y sociales a través de la política propia del psicoanálisis, que no es otra que la política del síntoma.

La frase de Lacan: "Mejor pues que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época" [1] alude a eso mismo. Como recordaba Miquel Bassols, se trata de una cuestión ética: "Allí donde está la subjetividad de la época, allí el analista debe advenir". [2]

Leer los síntomas contemporáneos a partir de estas indicaciones nos permite situar el estatuto de esos síntomas de otra manera que la propuesta por la psicología o el cientificismo al uso.

¿Qué nos enseña, pues, el psicoanálisis sobre el *bullying*, tomado como fenómeno social actual? Sin ánimo de exhaustividad quisiera plantear algunas tesis verificadas a través de una investigación entre varios publicada recientemente como *Bullying. Una falsa salida para los adolescentes*. [3]

¿Síntoma o trastorno?

La infancia y la adolescencia son deudoras de un discurso organizado a partir de significantes y modos de goce que las orientan y cuya mutación es evidente. La adolescencia tradicionalmente ha sido un tiempo de iniciación, marcada por sus ritos en una secuencia clásica: separación familiar, exposición a pruebas y asunción de la identidad adulta. [4] La tradición católica tenía un modelo de hacerse adulto: Jesús entre los doctores. La voluntad de obedecer al padre proporciona la dignidad de hacerse mayor y responsable.

La ciencia, sustitutiva de la religión, impuso otro criterio. [5] Estableció una norma según la cual el desarrollo de un sujeto iba de las etapas infantiles (subdesarrollo) hasta las de la madurez adulta. Cada etapa tenía sus exigencias y eso permitía la clasificación, previa contabilización y evaluación exhaustiva de las performances de un sujeto. Las categorías resultantes constituyen clases homogéneas, algunas marcadas por el déficit (TDAH, Mujeres maltratadas, Fracasados escolares, *Homeless*, TLP, etcétera) y establecidas desde fuera sin que al sujeto se le pida su opinión ni se le haga responder sobre sus *impasses* con el cuerpo y sus satisfacciones.

Se habla en su nombre y así se las infantiliza obviando su responsabilidad: "De nuestra posición de sujeto -dice Lacan- somos siempre responsables. (...) Ese hombre será allí el primitivo (...) del mismo modo que el niño desempeñará el papel de subdesarrollado, lo cual enmascarará la verdad de lo que sucede de original en la infancia". [6]

El tiempo de duración era un tiempo de latencia necesario para comprender ese nuevo real del cuerpo púber. Hoy ya no se trata tanto de hacerse adulto sino de correr rápido para obtener el máximo beneficio y evitar el pánico de quedarse el último o permanecer al margen. Hoy ser invisible o un *pringao* es un problema vivido

como una tensión que empuja a designar un chivo expiatorio. [7] Se trata de ser el más *popu*, el más astuto, desinhibido. Ser normal y tener una imagen agradable. En esta carrera hiperactiva se anula el tiempo para comprender, la espera, y de esta manera se comprime la infancia, reduciéndola y apresurándola. No es por casualidad que, según un reciente dato de la ONU, los chicos de 12 a 17 años son el grupo que más porno consume en la red. [8]

Los datos del acoso en primaria (8-10 años) son ya un síntoma de esta prisa, al igual que la epidemia del TDAH. Síntoma de esa pasión por la ignorancia que no soporta la espera, el vacío, el aburrimiento y trata de llenar rápidamente todos los intervalos. Los *gadgets* anulan el espacio/tiempo, coordenadas de la modernidad, y nos ordenan la vida como si el correr fuera nuestro ideal supremo. Frente a este imperativo surgen los síntomas: lentos, empanados, desatentos, raros. [9]

El *bullying* o acoso escolar es un síntoma –no un trastorno a eliminar– a leer en esos cuerpos agitados e hiperactivos. ¿Qué habría de nuevo en nuestra época para explicar las formas actuales que toma este fenómeno? Sin ánimo de exhaustividad podemos aportar cuatro causas a considerar:

1. El eclipse de la autoridad encarnada tradicionalmente por la imago social del padre y sus derivados (maestro, cura, gobernante). No se trata tanto de ausencia de normas –“haberlas haylas”– sino de valorar la autoridad paterna por su capacidad para inventar soluciones, para transmitir un testimonio vital a los hijos –a esos que como Telémaco, hijo de Ulises, miran el horizonte escrutando la llegada de un padre que no acaba de estar donde se le espera–, para acompañar al hijo en su recorrido y en sus *impasses*.
2. La importancia creciente de la mirada y la imagen como una nueva fuente privilegiada de goce en la cultura digital. Junto a la satisfacción de mirar y gozar viendo al otro-víctima hay también el pánico a ocupar ese lugar de segregado, quedar así invisible, *overlooked*. [10]
3. La desorientación adolescente respecto a las identidades sexuales. En un momento en que cada uno debe dar la talla, surge el miedo y la tentación de golpear a aquél que, sea por desparpajo o por inhibición, cuestiona a cada uno en la construcción de su identidad sexual.
4. El desamparo del adolescente ante la pobre manifestación de lo que quieren los adultos por él en la vida y la subsecuente banalización del futuro. Esta soledad ante los adultos y la vida supone una dificultad no desdeñable para interpretar las fantasías y las realidades que puede llevar al extravío y a la soledad. Entre los refugios encontrados en los semejantes, la pareja del acoso es una solución temporal.

La escena del acoso: cuatro elementos y un nudo

El acoso es un cuerpo a cuerpo en el que participan varios. No es una cuestión de dos (el matón y su víctima) y por tanto no es reducible a una violencia puntual ejercida desde una posición del poder. Hay una intencionalidad agresiva que propone un destino a la pulsión sádica; una continuidad de la escena fija con efectos perdurables y huellas a veces indelebles y un desequilibrio acosador-acosado marcado por la falta de respuesta de la víctima, por su inhibición ante ese acoso.

La escena del acoso incluye al acosador, la víctima, los testigos y el Otro adulto (padres, docentes) que no está pero al que se dirige también el espectáculo. Lo que los embrolla, es la subjetividad y sus *impasses*, que pasa básicamente por hacer algo con el cuerpo que se les presenta como un imperativo en tanto extraño y altero. Es el «estar rayado» o el «no sé qué me ocurre, es como si estuviera muerto por dentro». [11] El cuerpo se les revela como un misterio, pero un misterio que habla y esa extranjería (Otridad) los perturba e inquieta. Lacan lo anticipaba en 1967 cuando, en una de las clases de su seminario, decía: “El Otro, en última instancia y si ustedes todavía no lo han adivinado, el Otro, tal como allí está escrito, ¡es el cuerpo!” [12]

De allí que la acción resulte inevitable y manipular el cuerpo del chivo expiatorio bajo formas diversas – *ninguneo* (dejarlo de lado), insultos (injuriarlo), agresión (golpearlo)–, sea una solución temporal para calmar la angustia. Para los testigos es crucial no quedar del lado de los *springaos*, aquellos designados como chivos expiatorios. La escena del acoso es una escena que daría acceso a un cierto goce del cuerpo del otro a través del grupo. [13] Por supuesto, que hay otras “manipulaciones” como los consumos (drogas, comida), el adelgazamiento o musculación, el tuneado del cuerpo, las conductas de riesgo, la exploración sexual.

¿Crueldad o violencia?

El acoso es, descriptivamente, un fenómeno violento ya que supone forzar al otro, pero es más interesante para nosotros resaltar lo pulsional que conecta la intención agresiva con las demandas del cuerpo. A esa conjunción le llamamos crueldad como un destino que damos a la pulsión sádica.

Reducirlo a violencia complica las cosas y puede resultar engañoso por dos razones a evitar. La primera, que al generalizar el significante “violencia” y equiparar fenómenos muy dispares (violencia de género, guerras, mafias), estigmatizamos a sus autores: “Jóvenes violentos”.

La segunda es que en el acoso se trata de una falsa salida temporal. Falsa porque no resuelve el *impasse* de cada uno con su sexualidad, lo desplaza momentáneamente a otro. Y temporal, porque es algo que va a encontrar luego otro destino a esa pulsión sádica, fuera del acoso. Mejor o peor, pero diferente. No hay casos de acoso pasados los 16 años.

Eso explica la diferente vivencia que tienen los participantes en el acoso. Para la víctima es un traumatismo (*troumatisme*) que guarda en secreto y deja huella durante mucho tiempo. Una joven acosada durante tiempo, principalmente en los vestuarios, nos comenta cómo se sentía: “Soy el objeto que alguien olvidó en el vestuario”.

Para los acosadores y testigos, en cambio, puede ser un recuerdo adolescente más o menos culposo. La rabia es un afecto que encontramos a menudo en los testimonios clínicos y literarios [14] y que pervive durante décadas como el testigo de ese acontecimiento traumático.

¿Por qué callan las víctimas?

El silencio de las víctimas y la ceguera de los adultos (padres/docentes) tienen que ver, sin duda, con el miedo (externo), pero, sobre todo, está ligado a algo más consistente, porque es más opaco y desconocido para todos, algo, sin embargo, muy íntimo. Esa escena pone en juego el fantasma particular y el goce asociado para cada ser hablante. La vergüenza es un afecto habitual entre los acosados que los empuja al mutismo, a veces, para siempre.

Pero, al igual que reflejan los testimonios de muchos supervivientes de la Shoah (Levi, Semprún, Kertész), hace falta un tiempo para que puedan responder de ese suceso traumático. Elegir vivir es una opción que implica callar sobre esa vergüenza de existir.

Cuando alguien no puede responder a la intimidación del otro no se trata solo de diferencia o debilidad – características que lo pueden hacer valioso o sujeto a compadecer. Hace falta un dato más, presente en todos los casos: que no pueda responder porque esa escena le resuena de tal manera que conecta con ese fantasma particular. Lo sitúa en una posición de objeto que le produce horror pero también cierta satisfacción/fascinación inconsciente. Ese goce lo divide de tal manera que lo deja paralizado como al protagonista de la novela de Robert Musil, texto canónico sobre el acoso. El joven estudiante Törless asiste a la escena del acoso a Basini

impávido, molesto y al tiempo fascinado. No sabe si es por la crueldad de los acosadores o por la falta de coraje de la víctima.

En casos extremos esa objetualización es tan real que la falta de respuesta puede llevarlos al suicidio cuando la consciencia de ser una mierda o un desecho se les impone por la persistencia de la escena de acoso. El sujeto se capta allí en el momento de su desaparición.

NOTAS

1. Lacan, J., "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis" (1953), *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 1984.
2. Bassols, M., "El psicoanálisis y la subjetividad de la época". Entrevista para *Lacan Digital* realizada por Zully Flonenbaum: <http://miquelbassols.blogspot.com.es/2015/02/el-psicoanalisis-y-la-subjetividad-de.html>
3. Ubieta, J. R. (ed), *Bullying. Una falsa salida para los adolescentes*, Ned, Barcelona, 2016.
4. Van Gennep, A., *Los ritos de paso*, Alianza, Madrid, 2008.
5. Leguil, F., "Los niños contumaces", *Freudiana* Nro. 31, Comunidad Cataluña ELP, Barcelona, 2001, pp. 69-84.
6. Lacan, J., "La ciencia y la verdad", *Escritos 2*, Siglo XXI, México, 1984, pp. 837-838.
7. Briole, G., «*Le pharmakos au XXle siècle*», *Lacan Quotidien* Nro. 517, 19 de junio de 2015: <http://www.lacanquotidien.fr/blog/2015/06/lacan-quotidien-n-517/>. Traducción castellana: <http://ampblog2006.blogspot.com.es/2015/07/lacan-cotidiano-el-pharmakos-del-siglo.html?spref=fb>
8. UN women, "Cyber Violence against women and girls". Report by the un broadband commission for digital development working group on broadband and gender, New York, Septiembre 2015: <http://www.unwomen.org/en/digital-library/publications/2015/9/cyber-violence-against-women-and-girls>
9. Ubieta, J. R., "Go pills: píldoras para la productividad", *Meteoro* Nro. 9, revista digital de la ELP: <http://meteoro.elp.org.es/463-2/>
10. Lacan, en su seminario *El deseo y su interpretación* (1958-59), relata una anécdota de Charles Darwin a propósito de una anciana que había conseguido zafarse de la muerte a pesar de su avanzada edad. Lacan destaca el verbo inglés utilizado, *overlooked*, que hace referencia a no haber sido descubierto, a pasar desapercibido para el otro, en este caso para el diablo que es quien se supone se lleva a la tumba a las ancianas.
11. Fernández, L., *La chica zombie*, Seix Barral, Barcelona, 2013.
12. Lacan, J., Seminario 14, "La lógica del fantasma" (1966-67), inédito. Una transcripción en castellano se puede consultar en: <http://es.slideshare.net/djalma-argollo/17-lacan-seminario-14-17957536>
13. Miller, J. A., "En dirección a la adolescencia", *El Psicoanálisis* Nro. 28, revista de la ELP, Madrid, 2016: <http://www.psicofisisinedito.com/2015/04/jacques-alain-miller-en-direccion-la.html>
14. Ubieta, J. R., "Testimonios literarios del Bullying", *La Vanguardia. Cultura(s)*, Sábado 20 de febrero de 2016: <http://joseramonubieta.blogspot.com.es/2016/02/testimonios-literarios-del-bullying.html>

MALESTAR EN LA CIVILIZACIÓN

La medicalización de la vida cotidiana [1]

Jordan Gurgel [*]

I- Presupuestos

Para iniciar un debate sobre las políticas públicas de salud, que en la práctica se basan en una medicalización de la asistencia, debemos considerar algunos supuestos.

La capacidad de la familia contemporánea de tolerar cada vez menos las dificultades y adversidades de la vida, junto a la fragilidad de las relaciones entre padres e hijos, ha incrementado el malestar generalizado y el recurso para enfrentarlo ha sido el uso desmedido de la píldora. En psicoanálisis esto tiene una lectura: la declinación de la función paterna consecuente con la falla constitutiva del discurso, falla en el orden simbólico que ni la poesía consigue armonizar.

Observamos todavía un intento verdadero de apaciguar, por medio de la píldora, el comportamiento humano, lo que nos lleva a interrogar: -¿estamos dejando de saber lidiar con nuestros sentimientos? y, frente a las adversidades, el uso de medicamentos aparece como el único recurso disponible. ¿Hay una medicalización de la vida cotidiana? [2]

En respuesta a esta pregunta, tenemos, por ejemplo, el uso reciente del derivado anfetamínico *Metilfenidato* para el tratamiento de niños que sintomatizan e incluso se estimula el uso también entre adultos sanos, para obtener un mejor desempeño en los estudios, pruebas, concursos, etcétera. Esta sustancia, que puede producir dependencia y adicción, está indicada para niños con *trastornos hiperquinéticos*, diagnóstico en los cuales "*anormalidades constitucionales desempeñan un papel crucial en su génesis, pero el conocimiento de una etiología específica no existe por el momento*", según está descrito en la página 256 de la clasificación de Trastornos Mentales y del Comportamiento del CID - 10.

II- La medicina y lo cotidiano

En una investigación³ realizada con seis mil niños y adolescentes (entre 4 y 18 años de edad), en escuelas de 16 estados brasileiros, [3] se constató que apenas el 23,7% de los niños que recibieron el diagnóstico de *Trastorno de Déficit de Atención e Hiperactividad*, padecían realmente este trastorno. Se trata de un dato alarmante: el 75% de los niños y adolescentes brasileiros que toman remedios para el déficit de atención no cumplen los criterios diagnósticos establecidos por el DSM IV. Discutibles criterios que se caracterizan por síntomas de impulsividad, desatención e inquietud.

El *DSM IV -Manual Americano de Diagnóstico de Trastornos Mentales-* y su equivalente, el *CID 10 -Clasificación Internacional de las Enfermedades-* son índices de la transformación del orden simbólico poniendo el énfasis en el trastorno y en la clínica de los psicofármacos, que desconoce el diagnóstico estructural y no reconoce al sujeto del inconsciente.

Si en estas clasificaciones se pone énfasis en el trastorno, podemos considerarlo como contingente y preguntar:

¿Ser distraído es una enfermedad? Un niño tiene derecho a estar distraído como parte de un proceso defensivo: no prestar atención en la escuela cuando se siente afectado por una situación conflictiva, merece reflexión y no, necesariamente, medicación.

¿La hiperactividad no es una condición propia de la infancia? (salvo cuando está asociada a determinadas condiciones patológicas). No debemos diagnosticar como TDAH -Trastorno de Déficit de Atención e Hiperactividad- las conductas de los niños que quieren atención, movimiento, juego y hablar. Ellas no pueden ser detenidas con drogas psicotrópicas, que se transformaron en instrumento de disciplina en los colegios y en los hogares, sino a costa de su desarrollo físico, emocional e intelectual. [4]

¿Tener modificaciones del estado de ánimo (los altibajos de lo cotidiano), variando de la alegría a la tristeza, es ser bipolar? [5]

Todos sintomatizamos y sufrimos de algún tipo de "problema psicológico" -llamarlo problema impone una solución que no siempre pasa por la medicina. Hay un mal-estar social pero no todos son enfermos mentales. [6] El imperativo *obtener placer* es una construcción de la modernidad que obliga al sujeto al semblante de ser feliz y reprimir la reacción de tristeza frente a las pérdidas materiales y psicológicas. Cada uno debe encontrar los recursos simbólicos e imaginarios para dar cuenta de lo real de su existencia y no siempre se necesita de medicamentos. [7] Por ejemplo, la Tv puede servir de ansiolítico para un niño angustiado.

La causalidad de la enfermedad mental es multifactorial; [8] no hay una relación de causalidad explícita (una cosa causa a la otra), lo que no impide considerar que hay determinantes sociales para enfermar y también respuestas singulares. Desde que el psicoanálisis comenzó a aplicarse al abordaje y tratamiento de niños se sabe que la enfermedad del niño expresa la enfermedad de la familia: una nueva causalidad se impone más allá de la genética y de las lesiones cerebrales. Hay que indagar sobre los estímulos negativos que se producen en torno al niño, a partir de actitudes, conductas, discursos u omisiones de los propios padres, familiares o incluso los problemas con la educación escolar.

Un dato importante a observar también es que la hipertecnología viene modificando la relación médico-paciente y, en consecuencia, el concepto de enfermedad y la importancia de la consulta médica. En un trabajo académico reciente se observó que el 80% de los entrevistados, al ser indagados sobre el momento más importante de la consulta médica, lo consideró como tal el de la prescripción medicamentosa. Estamos en el tiempo de tomar una píldora y no usar la palabra para reflexionar sobre la existencia y la dimensión humana de la vida, que es imprevisible y manifiestamente no científica. La sobrecarga de pacientes, la consecuente falta de tiempo, más allá de una formación médica que separa el cuerpo de la mente, lleva a los profesionales a realizar diagnósticos apresurados y decidir por la prescripción de un psicofármaco en vez de escuchar al paciente.

Hay que considerar también que existe un beneficio secundario para los pacientes y familiares que son diagnosticados y medicados. Considerar que el problema es bioquímico, que es cerebral y necesita de un psicofármaco para controlarlo, exime al sujeto de responsabilidad, llevándolo a pensar: "... algo le pasa a mi cerebro... yo no tengo la culpa", tranquilizando de este modo al paciente, a la familia y ¿por qué no? al médico. [9]

Seguimos atentos y debemos oponernos a las políticas públicas que no atienden las exigencias contemporáneas de un tratamiento integral que contemple el concepto positivo de salud que *abarque recursos sociales y personales, más allá de las capacidades físicas y de los instrumentos terapéuticos convencionales.*

Sin embargo, estas consideraciones no impiden que la industria farmacéutica tenga una prescripción de más de 725 billones de dólares al año en el mundo y Brasil (12 billones) esté entre los diez mayores países de este continente. [10] Esta condición engendra una cuestión que no quiere callar: ¿estaríamos en la época en que hay una utilización generalizada, desmedida, contraindicada y perversa de la medicación, y en la que el medicamento se transformó en un objeto de consumo más? Este imperativo de consumo no deja de ser una

forma de desresponsabilizar al sujeto frente a la frustración y evitar hacerlo pensar y enfrentar la vida con la creatividad necesaria.

III- Palabras y Píldoras

La terapéutica, que incluye la psicofarmacoterapia, es la respuesta del progreso de la ciencia para dar cuenta de la disarmonía entre el sujeto y su angustiante incompletud, con la naturaleza y la inadecuación de la relación sexual.

La psiquiatría actual, cuyo marco es la psico-neuro-inmuno-endocrinología, se integra al campo de la ciencia, que interfiere sobre lo real, basándose en un saber pleno y comunicable. En consecuencia, la ciencia opera rechazando la dimensión subjetiva, que no puede ser objetivada ni cuantificada y –ahí está lo que tanto a Freud como a Lacan les llamó la atención: aquello que la ciencia rechaza, lo que resiste a la universalización del saber –la causalidad psíquica– retorna como síntoma y genera las crisis subjetivas.

Es sabido que los psicofármacos atraviesan varios campos: son químicos y actúan en un cuerpo biológico produciendo efectos psíquicos, se insertan en el orden científico-tecnológico y en la cultura. Entonces, cuando un medicamento actúa, lo hace en un organismo produciendo también efectos imaginarios y simbólicos –esto es lo que nos interesa. Lo cual implica, más allá del efecto real en el cuerpo biológico, preguntarnos por las fantasías que operan a partir de esos efectos. ¿Qué fantasea un niño cuando es medicado porque no le va bien en la Escuela?

La experiencia apunta a un intercambio posible entre la palabra y el fármaco: el uso de la palabra reduce el uso del fármaco. El uso aislado de la píldora opera en lo cuantitativo –la reducción sintomática– y no cualitativamente: el saber del sujeto sobre su síntoma. El psicoanálisis puede contribuir con el saber médico aportando la palabra y agregando al sujeto, por su propia percepción, un saber sobre su síntoma. Es un acto analítico dar la palabra al sujeto y colocar el saber de su lado.

El psicoanalista sabe que el medicamento es uno de los significantes amos de nuestra civilización y no puede negar que el fármaco actúa en lo biológico. Asimismo, se impone la noción de que el poder del remedio es del orden de lo posible y de lo eventual y nunca de lo indudable. La existencia del placebo revela que todo medicamento es inseparable de una acción subjetiva [11] – no hay cómo separar la píldora del sujeto. El placebo –que etimológicamente deriva de placer– es una sustancia que, por sí misma, carece de una acción terapéutica pero igualmente produce un efecto curativo en el paciente, si este la recibe convencido de que dicha sustancia posee realmente tal acción. Es una demostración inequívoca de que hay una acción subjetiva; es la insistencia del sujeto para probar su existencia allí donde fue excluido. [12] No se trata de engañar al sujeto con la píldora-placebo sino de que haya un efecto-sujeto.

Por otro lado, cuando usamos un fármaco activo, un antidepresivo por ejemplo, su acción “engaña” al sujeto en su relación con el sentimiento de la vida. Cuando el sujeto pierde su relación libidinal con la vida, el antidepresivo manda un mensaje que interfiere en el dolor de existir y altera la condición libidinal, como si el sujeto olvidase su infelicidad. [13] Esta construcción del psicoanálisis es una alerta para los médicos que prescriben un antidepresivo para tratar reacciones de tristeza, que son diferentes de las depresiones.

De este modo, el psicoanálisis no se opone a una prescripción correcta de los medicamentos; esta admite y hace del poder contingente de la píldora un auxiliar de la palabra, que posibilita trabajar con sujetos decididos. Como no todo es biológico ni todo es causado por el significante, hay patologías no reductibles al significante. [14] La idea de un determinismo biológico no excluye los efectos del inconsciente. Nuestro desafío es salir de esta alternativa binaria y tomar la prescripción de un medicamento, cuando es la indicada, en su relación con el discurso del psicoanálisis, para privilegiar la palabra.

La indicación de un fármaco concibe dos usos: el sintomático y el etiológico. El psicoanálisis, al entender que el síntoma está relacionado con las vivencias constitutivas del sujeto y su modo de gozar, no acepta el uso del psicofármaco para el tratamiento etiológico del síntoma –sería no comprender al cuerpo como desnaturalizado por el lenguaje. La medicación influye en la transferencia y tenemos que interrogar qué efectos tiene en la dirección de la cura. El médico húngaro Michael Balint, defensor intransigente de la relación médico-paciente, sabía de los poderes de la transferencia y alertaba a sus colegas: “antes que nada el medicamento es usted”. Quería decir que el terapeuta funciona, él mismo, como un medicamento reparador.

IV- Propuesta ética

A partir de estas ideas podemos considerar que:

Debemos apartarnos de la medicina cosmética que se propone atender las demandas de más bienestar y felicidad por fuera de la indicación terapéutica. [15]

Es preciso distinguir la evolución del tratamiento del sujeto que se apoya en un tratamiento con la palabra de aquel que se trata únicamente con psicotrópicos.

No hay cómo separar el psicofármaco del sujeto que lo utiliza. El efecto es particular para cada sujeto –no hay un efecto que sea igual para todos.

Hay una eficacia de los psicofármacos en el tratamiento de los síntomas de los trastornos mentales (que no impide su retorno), pero debemos tener en cuenta privilegiar el efecto de la palabra en el resultado terapéutico.

La cuestión no es de oposición o complementariedad, y sí, que el psicoanálisis, que se funda en la clínica del sujeto, pueda ofrecer un abordaje que distinga la singularidad del sujeto, acoja lo imposible de soportar e intervenga allí donde la psiquiatría se confronta con la dimensión subjetiva del paciente y observa que el psicofármaco no actúa.

Proponemos prácticas que consideren al sujeto como un ser hablante capaz de analizar su propio discurso y sus vacilaciones inconscientes, en busca de un tratamiento posible para el goce. El psicoanálisis considera el *uno por uno* en contrapartida al abordaje psicofarmacoterapéutico que es aplicado para todos indiferentemente y no respeta la singularidad del sujeto.

Esta propuesta se basa en un modelo ético que no considera el síntoma simplemente como consecuencia de una disfuncionalidad neuronal, que el recurso del instrumento-píldora no sea el único agente de transformación posible, y que la responsabilidad del sujeto frente a su síntoma no sea excluida.

Nuestra práctica clínica con psicóticos revela que no hay una incompatibilidad entre el uso de la palabra y de la píldora, y demuestra que hay una nítida diferencia entre los pacientes que se tratan apenas con psicofármacos, de aquellos otros que se benefician también del discurso del psicoanálisis. Nuestro desafío es salir de esta alternativa binaria, medicar o analizar y, cuando es necesario, tomar la prescripción medicamentosa en su relación con el discurso del psicoanálisis, concientes de que tratamos sujetos y no enfermedades.

NOTAS

* Traducido por Cecilia Parrillo y revisado por el autor.

1. Presentado originalmente en el Ier Seminario Bahiano Medicalización de la Educación y de la Sociedad.
2. Según la expresión, originada en los años 70, de Iván Illich en su libro *A expropriação da saúde: némesis da medicina* [La expropiación de la salud: némesis de la medicina], al alertar que la ampliación y extensión del poder médico minaba las posibilidades de las personas de lidiar con los sufrimientos y pérdidas de la propia vida, transformando los dolores de la vida en enfermedades. Según el autor, la vida estaría siendo medicalizada por el sistema médico que pretendía tener autoridad sobre las personas aún

no enfermas, sobre personas para las que no se podría racionalmente pretender cura alguna, y para personas con problemas para quienes los tratamientos prescritos por médicos tendrían resultados semejantes a los ofrecidos por los familiares más experimentados.

3. Estudio publicado (mayo 2011) en *Folha de São Paulo*.
4. Según Juan Pundik, en *Prozac, sim o não?*, p. 42.
5. O podemos pensar al síntoma como acontecimiento del cuerpo: una palabra es dicha y el niño queda sometido a un horror particular.
6. Tenemos que estar atentos a las revisiones crecientes del C.I.D. (DSM en EEUU), que corre el riesgo de considerar que cualquier conducta humana puede ser diagnosticada, tratada y medicada. En 1968 el DSM-I describía 119 conductas diagnosticadas mientras que el DSM-IV ya contiene 886. ¿La inexistencia de biomarcadores no debería hacer concluir que las enfermedades mentales no tienen causas biológicas o somáticas?
7. Tenemos que considerar que hay enfermedades importantes en las cuales el medicamento no funciona; por ejemplo en la paranoia y el autismo.
8. La hipótesis bioquímica para la depresión (déficit de dopamina/serotonina) tiene el mismo valor que, al constatar los efectos de la aspirina, proponer que la fiebre es causada por la ausencia de esta sustancia. Sobre el diagnóstico, el psiquiatra Peter Kramer (USA, *Escuchando al Prozac*), dice "No sé muy bien de qué se trata pero si el paciente respondió bien a un antidepresivo, entonces era un deprimido".
9. Pundik, *Prozac, sim ou não?*, p. 69.
10. Datos de 2008.
11. Laurent, E., "Como engolir a pílula?", *Clique -Revista de los Institutos Brasileiros de Psicanálisis del Campo Freudiano-*, N° 1, abril 2002. [Em español: "¿Cómo tragarse la píldora?", *Ciudades analíticas*, Tres Haches, Buenos Aires, 2004.]
12. Berkeman, J., "Acerca del efecto placebo", *Usos actuales de la clínica*, EOL/Paidós, Bs. As., 2001.
13. Según Eric Laurent, en *Clique* N° 1, *op. cit.*
14. Según Márcio Peter de Souza Leite, "Instantâneo: Palavras e Píulas" ["Instantáneo: Palabras y Píldoras"], en *Clique* N° 1, *Íbid.*
15. Advertencia de Eric Laurent en "Como engolir a pílula?" ["Cómo tragarse la píldora?"], en *Clique* N° 1, *op. cit.*

BIBLIOGRAFÍA

- Bermudez, J. A. Z.; Bonfim, J. R. A. (org.), *Medicamentos e a reforma do setor saúde*, Hucitec/Sobravime, São Paulo, 1999.
- Bonfim, J. R. A.; Mercucci, V. L. (org.), *A construção da política de medicamentos*, Hucitec, São Paulo, 1997.
- Pundik, J., *Prozac, sim ou não?*.
- Kramer, P., *Escutando ao Prozac*.
- *Clique -Revista dos Institutos Brasileiros de Psicanálise do Campo Freudiano-*, N° 1, abril 2002.

OBSERVATORIO DE GÉNERO Y BIOPOLÍTICA DE LA ESCUELA UNA

Transexualismo y travestismo desde la perspectiva del psicoanálisis

-Segundo informe del Observatorio de Género y Biopolítica de la Escuela Una-

Patricio Álvarez, Alejandra Antuña, Paula Husni, Esteban Klainer, Viviana Mozzi y Débora Nitzcaner

1. Historia del género y el transgénero

El término *gender* (género) surge en 1955 gracias a John Money, psicólogo y médico neozelandés, emigrado a Estados Unidos, especializado en sexología e investigador de la identidad sexual. Para este autor, el término «género» define lo masculino y lo femenino desde lo cultural, más allá de las diferencias biológicas. Su definición del rol de género es fenomenológica: es lo que una persona dice o hace lo que revela su *estatus* como niña o niño, mujer u hombre, y eso incluye estereotipos de masculinidad y feminidad.

Posteriormente, Robert Stoller introduce la distinción sexo/género (*sex/gender*) buscando una palabra que pueda diagnosticar a aquellas personas que, teniendo un cuerpo de hombre, se sentían mujeres, introduciendo el concepto de "identidad de género". En su libro *Sexo y género*, de 1968, presenta observaciones sobre casos de transexualismo, o sea, de sujetos que habiendo nacido con los caracteres anatómicos de un sexo manifiestan pertenecer al sexo contrario. De ahí la distinción entre "sexo", ligado a criterios biológicos y "género", ligado a la convicción subjetiva de pertenencia. El género entonces puede o no coincidir con el sexo biológico, como lo demuestran estos casos.

En los años 70, el término *gender* se extiende en los textos del feminismo académico anglosajón. Alcanzada ya, en las sociedades occidentales, la igualdad de hombres y mujeres *de jure*, la investigación feminista se adentra en el análisis de las estructuras sociales. Como las desigualdades entre hombres y mujeres no pueden explicarse por una mera diferencia biológica, la investigación feminista recurre a la oposición *sex/gender* como un instrumento de análisis de las relaciones entre los sexos, con objeto de distinguir entre la biología y lo social. De una manera general puede decirse que este término, *gender* va a utilizarse para hacer patente que los comportamientos, las actividades, los papeles y, en general, lo femenino y lo masculino son construcciones sociales/culturales. [1]

A partir de allí, podemos encontrar tres posiciones: la primera, sostiene que el género no puede pensarse prescindiendo de la diferencia sexual. La segunda, contraria a la anterior, plantea al género como una construcción socio-cultural independiente de la diferencia sexual. Lo que ocurre es que para el Occidente judeo-cristiano la heterosexualidad es el principio regulador de la sexualidad y esto conduce a pensar al género sobre una base biológica. Los estudios etnográficos muestran que hay multiplicidad de géneros que no pueden ser explicados por un modelo dualista. El género, entonces, es múltiple y autónomo del sexo aun para nuestra sociedad. Esta multiplicidad y diversidad de géneros lleva a cuestionar la categoría misma de género y abre la vía a una tercera posición. Se trata de la perspectiva deconstructivista de Judith Butler, uno de los referentes teóricos del movimiento *queer*.

Filósofa posestructuralista, Judith Butler va un paso más allá de la dicotomía que aún se encuentra en los cimientos de las teorías de género. Una de sus contribuciones más destacadas en el campo del feminismo, es su teoría performativa del sexo y la sexualidad. El construccionismo social ya situaba el género como una construcción, es decir, que los roles de género o las categorías femenino y masculino no son roles naturales sino construcciones sociales. Butler sobrepasa el género y afirma que el sexo y la sexualidad lejos de ser algo natural son, como el género, algo construido. Llega a esta conclusión basándose en las teorías de Foucault, Freud y sobre todo de Lacan.

Critica al feminismo por naturalizar al sexo, por suponerlo como categoría biológica originaria, prediscursiva, cuando éste también es producto de un dispositivo histórico-cultural. El término “dispositivo” es tomado de Michel Foucault de su *Historia de la sexualidad*. [2] Allí afirma que:

“El sexo, fuera de duda, no es sino un punto ideal vuelto necesario por el dispositivo de sexualidad y su funcionamiento”. [Para terminar concluyendo una política al respecto]: “Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres”. [3]

Entonces, para Butler, el sexo no puede ser pensado anterior al género sino que es desde el género que se piensa al sexo como natural. La identidad de género no es una descripción de la experiencia sino que es un ideal regulatorio y normativo, consiste en un conjunto de actos, gestos y deseos que dan la idea de un núcleo interno pero que no es más que un artificio y no tiene estatuto ontológico, es sólo una ilusión discursiva para regular la sexualidad dentro del marco de la heterosexualidad reproductiva. El sujeto de Butler no es un individuo sino una estructura lingüística en formación.

Dado que la subjetividad no es un hecho y ya que el sujeto está siempre en un proceso interminable de “devenir” es posible repetir la sujeción en diferentes formas. Butler cree que la subjetividad es una construcción, y el hecho de apegarse a una sola identidad puede llegar a oprimir la identidad misma, por lo que afirma que no hay necesidad de fijar una identidad de una vez por todas. La identidad de género se convierte así en un proceso que nunca se resuelve de manera definitiva más allá de cualquier binarismo.

La perspectiva de Butler da lugar a una política que se desprende de la *Queer Theory*, que consiste en desnaturalizar los cuerpos y los sexos, y promover la parodia en relación con las identidades de género, hombre y mujer, para revelar el carácter artificial de las mismas.

La *Queer Theory*, movimiento que nace en EE.UU. en los años 60, parte del rechazo al pensamiento binario hombre-mujer y cuestiona la identidad de género, proponiendo en su lugar la idea de *transgénero*, término que acoge una multiplicidad de rasgos y modalidades que signifiquen un rechazo al ordenamiento sexual establecido. Este último apunta a la concepción de una sociedad en la que sus miembros se construyen sin la dicotomía femenino-masculino. Alberga a *gays*, lesbianas, transexuales, travestis, andróginos, intersexo..., todo aquello que signifique un rechazo a los ordenamientos sexuales establecidos.

De este modo, si inicialmente la diferencia sexo/género de las teorías de género revolucionó las teorías biologicistas pero continuaba con un binarismo, la teoría del transgénero multiplica la nominación de las identidades y las sitúa como no fijas.

En relación con esto, Jacques-Alain Miller y Eric Laurent [4] toman en consideración los postulados de Butler y las consecuencias que de allí se extraen. Muestran cómo esta crítica radical a la noción de identidad reduce el proceso de sexuación al de la identificación y cómo lo que propone Butler es ir más allá de ella. Por un lado, al denunciar el carácter de artificio y de semblante del género, esta propuesta es solidaria con la afirmación lacaniana de que *La mujer no existe*, y esto conduce a la lógica del uno por uno. Pero, por otro lado, la deconstrucción de los semblantes supone –dice Miller– una versión de lo real, que aquí lo encontramos en el cuerpo y en el goce. En última instancia, el ideal propuesto es el de un sujeto desidentificado, definido únicamente por su práctica de goce, y como tal, la única nominación válida será la proveniente del propio sujeto y no la del campo del Otro. [5]

2. El género y el transexualismo desde el psicoanálisis

La formalización del transexualismo como entidad propia surge en 1950 con el Dr. Harry Benjamin, quien establece la diferencia del transexual respecto del travesti y del homosexual. El transexual no obtiene una satisfacción erótica del hecho de travestirse y siempre se siente como alguien perteneciente al otro sexo. Rechaza sus órganos genitales sin encontrar placer en ellos, a diferencia del travesti y el homosexual.

Desde el psicoanálisis, la conceptualización del género, y en particular, del transexualismo, puede ubicarse a partir de tres momentos: en la obra de Freud, en la primera enseñanza de Lacan, y en su última enseñanza. En Freud, a partir de la lógica falo-castración. En el primer Lacan, a partir del significante fálico y las identificaciones sexuales. En el último Lacan, a partir de la teoría de la sexuación y de los nudos.

En 1916, [6] Freud insiste en recortar la noción de "lo sexual". La noción de sexualidad de la época estaba sujeta a la genitalidad y a la reproducción y Freud sostiene, ya desde hacía unos cuantos años, que lo sexual es un término mucho más amplio. Poner como sinónimos sexualidad y reproducción cierra el camino para comprender la sexualidad en diversos modos de expresión. En "La organización genital infantil" [7] y "El sepultamiento del complejo de Edipo" [8] se lee el giro que da Freud en relación con la sexualidad, produciendo una interpolación a la teoría de la sexualidad que había desarrollado en "Tres ensayos..." [9] y que trabajó en 1916.

A partir de los complejos de Edipo y castración freudianos, no va a tratarse del primado genital como quedó planteado en 1916 sino que el primado fálico es lo que permitirá hacer la ecuación simbólica niño = pene = falo, para la madre, subrayando en esa ecuación que la mujer aparece en falta respecto del hombre, a partir del concepto de *penisneid* o envidia del pene.

Aquí se plantea la lógica del ser y del tener y las complejidades de las salidas femeninas a los avatares de los complejos. Complejidades en tanto toda la organización queda bajo el primado del falo y la pregnancia del órgano masculino.

De este modo, a partir de 1923 y agregados que Freud introduce en "Tres ensayos...", la sexualidad de hombres y mujeres está organizada alrededor del falo y la castración.

Hay que tener en cuenta que el falo –planteado en estos términos– no es el pene en la obra freudiana, sino la imagen pregnante de la forma fálica, que Freud sitúa como símbolo de la sociedad patriarcal, y presente en todas las culturas de la antigüedad. Es así que agrega a los desarrollos libidinales el estadio pregenital en el que no se puede hablar aún de masculino y femenino sino de activo-pasivo; en el estadio que sigue será genital masculino-castrado; y por último, masculino-femenino, en la elección de objeto. [10]

Los dos complejos, Edipo y castración, tienen un concepto que los articula: el falo. La diferencia sexual no se orienta por el primado genital sino por el primado del falo que remite a la castración: unos tienen y otros no. El falo será el operador lógico de la estructura dejando por fuera la lógica del "desarrollo".

Un año más tarde, en "El sepultamiento del complejo de Edipo" trabaja la articulación del complejo de castración y el complejo de Edipo en el varón e introduce algunas diferencias en la niña.

Pueden definirse tres grandes momentos en la obra freudiana. Los desarrollos en relación con el complejo de Edipo; el falo como operador estructural que ordena las posiciones sexuadas e indicará más tarde la disimetría entre la posición masculina y femenina, y un tercer momento en que esta disimetría se articula con el primer objeto de amor: la madre.

Ya en las teorías sexuales infantiles de 1905, Freud señala que se reconoce un solo órgano: desarrollado en el niño y por desarrollar en la niña. Teorías sexuales infantiles que contrarían hasta a la percepción misma y se posan sobre un desconocimiento. Luego en "La organización genital infantil" retoma esta ignorancia fundamental sobre el sexo femenino, ya con el primado del falo, que articulará el complejo de Edipo con el de castración.

Es al año siguiente [11] cuando las resoluciones se presentarán de modo diverso para los dos sexos: la amenaza de castración empuja al niño a la salida del complejo de Edipo y permite a la niña su arribo. En la teorización que sigue cobra importancia fundamental la fase preedípica de la mujer en relación con la madre, lo cual hace del complejo de Edipo una formación secundaria con relación a esa ligazón prehistórica. De hecho, hasta sostiene que en este caso ya no será el Edipo lo nuclear de las neurosis sino que es esta fase la que deja espacio a todas las fijaciones y predisposiciones posteriores.

De este modo, en esos tres momentos, Freud se sostiene en la lógica del falo y la castración, y ubica distintos modos de pasaje por el Edipo y la castración para el niño y la niña.

Con respecto al transexualismo, si bien Freud no lo llamó así por ser un término posterior, ya se ocupó del primer caso de transexualismo delirante que conocemos, que es el Presidente Schreber. [12] De hecho, la hipótesis central de la lectura del caso Schreber es la de sostener la defensa contra la homosexualidad como la causa de su psicosis. Freud plantea que la fijación homosexual pertenece al estadio del narcisismo, y en esa medida, cuando estalla el conflicto en la adultez, la libido hace una regresión al punto de fijación narcisista, que es la predisposición patológica de la paranoia, y por esa razón se desencadena la psicosis. De este modo, Freud plantea que el "hilo rojo" que atraviesa los tres tiempos de la psicosis es el del fracaso de la defensa contra el deseo homosexual: el período previo al desencadenamiento con la fantasía que sería "hermoso ser una mujer durante el acoplamiento", luego en el período psicótico con el delirio de ser "una mujerzuela" que los hombres usarían y dejarían tirada, y luego en el período de la estabilización con el delirio de ser "la mujer de Dios". Esta "mudanza en mujer" que atraviesa todo el delirio, es la figuración del transexualismo delirante de Schreber.

Lacan retoma la conceptualización freudiana, a partir del significante fálico y más adelante, la función fálica.

La primera enseñanza de Lacan le da al "género" un lugar central a partir de ubicar cómo se normativizan las identificaciones viriles y femeninas a partir de su paso por el complejo de Edipo. Y le da también un lugar importante al transexualismo, justamente porque da cuenta de lo que falla cuando el Edipo y sus consecuencias no se inscriben en el sujeto.

Lacan habla por primera vez del transexualismo en 1957, en *El Seminario 4*:

"Quienes asisten a mi presentación de enfermos han podido comprobar en uno de nuestros pacientes transexuales, que nos la describió, el carácter verdaderamente desgarrador de la dolorosa sorpresa experimentada el día que, por primera vez, vio a su hermana desnuda". [13]

Como vemos, desde el inicio el transexualismo y la psicosis quedan en alguna relación.

Luego, en "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis", [14] define lo que llama el "goce transexualista" del presidente Schreber, que consiste en la práctica de cultivar en su cuerpo la voluptuosidad femenina:

"...Dios mismo demanda hallar la voluptuosidad con él, y amenaza con el retiro de sus rayos si él se muestra negligente en el cultivo de la voluptuosidad y no puede ofrecer a Dios lo demandado...". [15]

"Desde entonces he inscrito en mi bandera, con plena conciencia, el cultivo de la femineidad". [16]

Ese goce transexualista es la solución que Schreber encuentra en relación con su posición sexuada, al no disponer del significante fálico.

El concepto "significante falo", o falo simbólico, es definido por Lacan como el significante del deseo, y condensa su lectura sobre toda la teorización de Freud acerca de la dialéctica falo-castración, como punto de anclaje del modo

de identificación que permite a un hombre o a una mujer considerarse como tales. Este significante fundamental es producto de la efectuación de la metáfora paterna, la cual a su vez, es el resultado de la efectuación de los tres tiempos del Edipo, al cabo de los cuales el neurótico resuelve el enigma, la "x" del deseo de la madre, con la solución del significante falo, significante que permite una identificación simbólica diferente para el niño –tener el falo– y la niña –ser el falo–, saliendo del Edipo con "los títulos en el bolsillo". Ahora bien, esta metáfora paterna y su solución en tres tiempos son posibles con la condición de que haya un tiempo cero, el de la *Bejahung* del Nombre del padre. Si no hay inscripción del Nombre del padre, tampoco habrá posibilidad de inscripción del significante falo: éste se inscribe si se inscribe el otro.

Lacan describirá las funciones del falo en su texto "La significación del falo". [17] El significante falo tiene cinco funciones que permiten a un sujeto instalarse en una posición inconsciente:

- dar una significación de la posición sexual como hombre o mujer,
- dar una significación de qué se es en cuanto padre o madre,
- dar una significación de la función a cumplir frente al *partenaire* sexual,
- dar una significación de qué se es en tanto vivo o muerto,
- organizar las significaciones con una referencia sexual, significar el goce fálicamente.

Tanto la neurosis como la psicosis se confrontan, en cierto momento de coyuntura dramática, con los significantes freudianos no inscriptos en la estructura: femineidad, muerte y procreación. Esa confrontación es lo que inicia el desencadenamiento neurótico o psicótico: Lacan compara en *Las psicosis* cómo Schreber se confronta con el significante no inscripto de la procreación, mientras que Dora se confronta con el de la femineidad, y en los dos casos se produce el desencadenamiento ante esa confrontación. La diferencia es que en el primero esa confrontación inicia el llamado vano hecho al Nombre del padre y la respuesta anticipada del delirio, mientras que en la segunda, dado que está inscripto el Nombre del padre, la identificación viril –es decir, la significación fálica– le permite una mediación para formularse la pregunta de estructura de la neurosis. [18]

Ahora bien, en la psicosis esas cinco funciones que dan significaciones fundamentales al nivel del ser: hombre o mujer, etcétera, no se cumplen. En tanto no hay inscripción del Nombre del padre, tampoco se inscribe el significante falo: hay en su lugar dos agujeros forclusivos, a los que Lacan les asigna los matemas de P0 y f0: un cero, un agujero, en el lugar donde debieran haberse inscripto esos significantes. El significante del Nombre del padre organiza las inscripciones significantes, y el significante falo organiza las significaciones imaginarias, por lo que la confrontación con los agujeros P0 y f0 produce la catástrofe simbólica e imaginaria del desencadenamiento.

En este tiempo de su enseñanza, Lacan ponía el acento en lo simbólico y lo imaginario, pero también la catástrofe se produce a nivel de lo real: el efecto de P0 y f0 es que el goce queda deslocalizado, al no contar ni con el Nombre del padre –que no solo organiza las inscripciones significantes sino que también tiene la función de asegurar una pérdida de goce estructural–, ni con el significante falo –que no solo organiza las significaciones, sino que también localiza el goce en el cuerpo. No hay pérdida de goce ni localización del goce en el cuerpo, con lo cual se trata de un goce en más, un goce que irrumpe sin localización posible. La forma que toma ese goce que irrumpe son los fenómenos elementales, y por esa razón Lacan les dio a esos fenómenos el nombre de significantes en lo real, que cuando irrumpen desarman las construcciones simbólico-imaginarias.

En conclusión: en su primera enseñanza, el significante fálico es el articulador central de la conceptualización de la posición sexual para Lacan, y permite ubicar la posición del psicoanálisis en relación con las teorías de género. El significante fálico ubica la posición viril y femenina como resultado de la salida de los tiempos del Edipo, y también sus otros modos posibles de salida. Pero también se ubica en relación con su inscripción o su forclusión, del lado de la neurosis o la psicosis.

En *El Seminario 18* [19] Lacan recomienda la lectura del libro *Sexo y género* de Stoller, elogiándolo, por un lado, por la buena observación clínica de los casos allí presentados, incluyendo en esto las coordenadas familiares, y criticando por otro su construcción teórica inoperante al no tener en cuenta el concepto de la «forclusión lacaniana». De este modo, ubica la hipótesis de una relación entre el transexualismo y la forclusión. Esta hipótesis ha sido utilizada –en algunos casos de modo extremo, como si hubiera una equivalencia entre transexualismo y psicosis– por varios autores. Lo trae además para reafirmar que la sexualidad no tiene correlato biológico y critica la noción de identidad

de género pues no hay nada en la experiencia humana que permita definir lo que es el hombre y la mujer, lo único que demuestra esta noción es que los seres humanos se reparten en hombres y mujeres. «La identificación sexual no consiste en creerse hombre o mujer, sino en tener en cuenta que hay mujeres, para el muchacho, que hay hombres, para la muchacha». [20] No se trata, entonces, de dos sexos como entidades aisladas. No se deviene sexuado por la identificación al significante hombre o al significante mujer, sino por tener en cuenta la diferencia sexual. Esta diferencia, a partir de la teorización de Freud, se dirime en términos de la lógica fálica (falo-castración) ya que no hay inscripción del genital femenino en el inconsciente.

En el primer capítulo del seminario siguiente, *...o peor*, Lacan vuelve sobre el tema del transexualismo hablando del “error” del que padece el sujeto transexual: tiene un cuerpo equivocado que no coincide con el sexo al que tiene la convicción de pertenecer. Pero, ¿cuál es el error? Es el “error común”, dirá Lacan, que consiste en interpretar la pequeña diferencia anatómica con criterios fálicos. Es así como se distingue a los seres hablantes desde la más tierna edad. No son ellos, los pequeños, quienes se distinguen, sino que “se” los distingue. Ellos, por su parte y en principio, rechazan esta distinción en lo que se conoció en cierto psicoanálisis como las fases infantiles, habrá que ver luego si ellos consienten o no a inscribirse en la función fálica. El transexual rechaza los criterios fálicos a partir de los cuales se lo distinguió en la repartición sexual y su pasión es la locura de querer liberarse de ese error común, que hace que la pequeña diferencia comande la diferencia sexuada volviéndola “natural”. El problema es cuando él quiere hacerse reconocer como hombre o mujer, la única manera que tiene de hacerlo es modificando su anatomía. “Su único yerro –dice Lacan– es querer forzar mediante la cirugía el discurso sexual que, en cuanto imposible, es el pasaje a lo real”. [21]

En el mismo año 1972, en el escrito “El atolondradicho”, Lacan acuña el concepto “empuje a La mujer” para ubicar una serie de fenómenos muy frecuentes en la psicosis que no se reducen a la clínica de la alucinación y el delirio, ni habían sido descriptos por la psiquiatría clásica. Se remite con ese concepto a Schreber, remarcando aquello que antes había llamado “goce transexual”, pero ubicándolo a partir de las fórmulas de la sexuación. [22]

Este es el segundo paso importante de Lacan en referencia a las posiciones sexuadas: ubicar la sexuación como una elección de goce, y no como lo había hecho en la primera enseñanza, como una elección significativa. Desde las fórmulas de la sexuación, la posición sexual del lado hombre o del lado mujer se elige a nivel del goce, en función de cómo se inscriba uno u otro con respecto a la función fálica.

Las fórmulas de la sexuación tienen también una raigambre freudiana en la medida en que Lacan plantea que hay un solo significante en relación con el cual inscribirse, el falo, pero en esta época ya no lo llama significante sino función fálica, y plantea que la función implica una escritura. La función fálica implica una escritura del goce, y cada sexo se inscribe de un modo distinto.

El lado hombre se inscribe en función de dos fórmulas: el todo y la excepción. El lado femenino se inscribe en función de no hacer excepción al falo y de la lógica del no-todo. Del lado femenino, Lacan sitúa que en la medida en que el goce no puede inscribirse según un todo fálico como para el hombre, no se puede situar un universal de las mujeres. Por eso plantea su conocida fórmula: “La mujer no existe», para ubicar que no hay un universal a nivel del goce femenino.

En relación con esto, el concepto de “empuje a La mujer» toma importancia por contradecirlo, y por relacionarse al «error» en el que cae el transexual.

Lacan presenta en “El atolondradicho” el concepto de empuje a La mujer en el siguiente párrafo:

“Podría aquí, al desarrollar la inscripción que hice, mediante una función hiperbólica, de la psicosis de Schreber, demostrar en ella lo que tiene de sardónico el empuje-a-La-mujer que se especifica con el primer cuantor: habiendo precisado bien que es por la irrupción de *Un padre* como sin razón, se precipita aquí el efecto experimentado como forzamiento...” [23]

Desglosemos este difícil párrafo: primero, Lacan nos reenvía a su análisis de la psicosis de Schreber en el esquema I de “De una cuestión preliminar...”, con su función hiperbólica doble, que situaba en P0 y f0. El encuentro con P0 produce la irrupción del *Un padre* real, es decir, introduce el desencadenamiento, pero aquí lo llama forzamiento: es

el forzamiento, el empuje, a *La* mujer. El Padre aquí, es el primer cuantor de las fórmulas. De este modo, la lógica de «El atolondradicho» es análoga a la de «De una cuestión preliminar...»: como en la psicosis no hay inscripción del Padre, es decir, no se inscribe la excepción, el sujeto no puede posicionarse en relación con el falo, como castrado. Es decir, que su goce no es fálico, porque no pasa por la castración. Y si su goce no es fálico, el goce en la psicosis es un goce sin regulación, deslocalizado. A eso, Lacan lo llama empuje a *La* mujer: sin el cuantor de la castración, el goce no está castrado, se infinitiza.

De este modo, sin excepción, no hay posibilidad de inscribirse como hombre haciendo del goce un goce fálico. Pero tampoco es posible inscribirse del lado de una mujer, porque tampoco se puede inscribir el goce dentro de un no-todo goce fálico porque no está inscripto. Por lo tanto, si no hay medida del lado hombre y no hay castración del lado mujer, el empuje es a *La* mujer, sin barrar. Lacan insiste varias veces diciendo que *La* mujer no existe, pero en este caso utiliza por única vez el artículo “La”, para subrayar que sólo en el caso de la psicosis *La* mujer existe, con sus consecuencias devastadoras.

Entonces, habiendo ausencia de ese primer cuantor, se producen dos efectos:

- La infinitización del goce: la ausencia de la excepción del padre implica una no cuantificación, una no limitación del goce, y por lo tanto el goce se vuelve infinito y deslocalizado.
- La mujer: como producto de la no inscripción de la excepción paterna, lo que funciona como empuje es la inscripción de la excepción por la vía de la realización de un absoluto: el efecto forclusivo psicótico es un empuje a realizar la existencia de *La* mujer. Es un empuje, entonces, a escribir que *La* mujer existe, en el lado derecho de las fórmulas. Por esto Lacan lo remite a lo femenino, en el punto donde el goce no es regulado por el falo, y en tanto tal es ilimitado. Pero a diferencia de la posición femenina que se ubica en un más allá del goce fálico, el empuje a *La* mujer se ubica en una ausencia del goce fálico. Es un empuje a inscribir una otra excepción, que no es la paterna, que es la de *La* mujer.

En conclusión: a nivel de la última enseñanza de Lacan, la cuestión del género se inscribe en términos de goce. Y la cuestión del transexualismo se ubica en relación con la forclusión, por un lado, y el empuje a *La* mujer, por otro.

Por último, en su libro *Ensexo. Ensayo sobre el transexualismo*, Catherine Millot, psicoanalista francesa contemporánea, define al transexual como:

“...una persona que solicita la modificación de su cuerpo a fin de conformarlo a las apariencias del sexo opuesto, invocando la convicción de que su verdadera identidad sexual es contraria a su sexo biológico”. [24]

Y agrega:

“...El transexualismo es actualmente la conjunción de una convicción que no debe nada a nadie y una demanda que se dirige al otro. Tal demanda es nueva, ya que supone una oferta que la suscita, la que hace la ciencia, pues sin cirujano ni endocrinólogo no hay transexual”. [25]

3. Biopolítica y psicoanálisis: la feminización del mundo

Tomando en cuenta estos desarrollos, y en la medida en que en los distintos países avanzan las leyes de identidad de género, podemos considerar al transexualismo como un síntoma de la época, en la medida en que interroga al género y también a las estructuras subjetivas.

En “El inconsciente es político”, [26] Miller sentó las bases de lo que luego se llamó la feminización del mundo, señalando una modificación clave en la civilización. El sistema político clásico, sostenido desde la excepción paterna, ubicaba al líder como el que funda un todos iguales. La caída de ese sistema es correlativa a la declinación

del Padre, que ya no funciona como garante de la excepción. Su consecuencia es la tendencia a la lógica del no-todo, que tiene las características de lo múltiple, lo ilimitado, lo contingente y lo deslocalizado. Conocemos bien los efectos de la desregulación del goce en los síntomas contemporáneos, ya sea bajo las formas del consumo, la violencia, los pasajes al acto, etcétera.

En la medida en que la lógica fallo-castración no distribuye como medida unívoca, observamos el estallido de las formas del género. Como dijimos antes, en los años 60 los estudios de género se rebelaban contra la norma heterosexual, pero esa lógica reafirmaba la medida fálica al negarla. Desde los años 90, los estudios trans-género afirman la multiplicación –hasta ahora en cincuenta y dos géneros, en una serie que cada vez agrega nuevos nombres– y la no-identidad –en el sentido de que se puede ser un tiempo de un género y luego de otro.

Dijimos antes que Lacan se refiere a la identidad sexual en dos momentos de su enseñanza: en relación con las identificaciones sexuales, y en relación con la sexuación. Justamente, por efecto de la época, observamos que la posición sexual es afectada en dos niveles: en el de las identificaciones sexuales dadas por la norma del Ideal del yo edípico, y en el de la escritura de la sexuación. Ocurre así que los sujetos deben encontrar como pueden, y mediante soluciones no estandarizadas, sus modos de inscripción y de regulación de goce.

Este modelo que Miller llamó feminización del mundo, está tomado de la lógica de “El atolondradicho” sobre el empuje a *La* mujer. Como vimos, en la medida en que el cuantor de la excepción paterna no se escribe del lado hombre, se produce un forzamiento a inscribir del lado derecho una otra excepción, la excepción de *La* mujer con mayúscula. Si bien Lacan lo aplica sólo a los fenómenos forclusivos, este empuje a *La* mujer confluye en nuestra época con la feminización del mundo, como lo planteó Laurent en Buenos Aires. [27]

Nuestra investigación, entonces, utiliza estos conceptos para pensar modos de efectuación de la sexualidad no contemplados en la lógica fálica. Podemos situar así la problemática del género en un rango que va de la feminización en sentido amplio al empuje a *La* mujer en sentido restringido. Esto también nos permite considerar al transexualismo no necesariamente del lado de la psicosis.

4. Casuística

La casuística a la que accedimos es de veinte casos en distintos momentos de la reasignación de sexo, pero nos centraremos en los catorce que recibieron tratamiento psicoanalítico.

4.1. Niños

De los tres niños observados, dos son niños originalmente, y una niña. Los tres casos son diagnosticados como psicosis. Una de ellas comienza tratamiento a los 3 años, y los otros dos a los 8 años. Dos de los casos presentan lo que François Ansermet llama una “certeza temprana”, es decir la certeza inicial de ser del otro sexo. Uno de ellos no presenta una certeza temprana, sino que presentarse como otro sexo le permite, en una inestable solución, construirse un cuerpo. En los tres casos se verifica que la reasignación de sexo simbólica los pacifica durante un tiempo. También se constata el decisivo papel del deseo materno, y se observa la posición que Lacan ubicó como el “objeto condensador de goce en el fantasma materno”. Uno de ellos, de hecho, sorprende a la convicción materna de defender su posición como niña, cuando aparece con la nueva certeza de ser “una sirena”. Por último, se verifica durante el transcurso del tratamiento que presentarse como otro sexo les permite armarse un cuerpo.

4.2. Casos que implican una reasignación simbólica del sexo

Examinamos seis casos. En todos ellos la reasignación de sexo es o bien simbólica, por vía del cambio de nombre y sexo en el DNI, o bien también implica la hormonización pero sin recurrir aún a la vía quirúrgica. Cinco son adolescentes o jóvenes (14 a 25 años), uno es adulto. Se verifica la psicosis en cinco de los seis casos, y uno de ellos, que presenta además un hermafroditismo congénito, está aún en discusión. De los cinco casos de psicosis, tres de ellos son psicosis extraordinarias y dos ordinarias. En dos de los casos se constata una insensibilización genital que evidencia la no fetichización del órgano, diciendo uno de ellos: "es como si me tocaran la rodilla", el rechazo al órgano está presente en ellos. En todos ellos el trabajo del análisis produce una pacificación, y el agregado de la reasignación simbólica de su sexo colabora con ella, logrando una cierta estabilización en cinco de los seis casos: en uno, trabajar con el significante "ser mejor mujer" lo pacifica, en otro, las voces injuriantes ceden cuando logra inscribir en el documento su nuevo nombre, en otro, respetar una certeza que avanza por la vía de feminizarse también lo pacifica, en otro, lograr la posición de "una mujer distinta" en su relación con un hombre produce una localización. En el quinto caso de psicosis, el que no logra estabilizarse, la prohibición familiar a esta solución produce un brote esquizofrénico. Por último, en el caso que aún está en discusión su diagnóstico, el trabajo en relación con su paternidad le permite inscribirse como hombre.

4.3. Casos que implican una reasignación quirúrgica del sexo

Examinamos tres casos que no sólo han hecho la reasignación simbólica de sexo, sino que han llegado a la intervención quirúrgica. En todos diagnosticamos una psicosis, dos de ellos ordinarias y una extraordinaria. En uno de los casos, cuando se instala la certeza, intenta resistirse yendo al gimnasio o dejándose la barba, pero luego cede y comienza la reasignación de sexo.

Es interesante remarcar que en los tres casos se verifica una descompensación posterior a la intervención quirúrgica, a diferencia de los anteriores donde había una pacificación. Se verifica también que antes de la intervención, el rechazo del órgano, pese a ser sufrido e incómodo, producía una localización de goce, que con la intervención se deslocaliza. Dos de ellos logran mediante el análisis un trabajo sobre lo femenino que les permite una pacificación: una lo logra a partir de un trabajo que consiste en transformar a las mujeres, y otra mediante la diferenciación entre una mujer y una mujer *trans*, junto a un trabajo en relación con el semblante.

4.4. Travestismo

Examinamos dos casos de travestismo en los que se constatan diferencias. Uno de ellos muestra una alucinación infantil que lo ubica como psicosis y ello se verifica en el análisis, mientras que el otro puede ubicarse como una perversión. En el caso de psicosis la intervención del analista en su trabajo sobre lo femenino produce una pacificación, a partir del trabajo de "vestirse de mujer para ser una mujer lesbiana". En el caso de perversión se verifica un decaimiento libidinal en el punto donde el sujeto no puede sostenerse en la mirada del Otro, que el análisis logra pacificar. Verificamos la perversión en ciertas consecuencias de la renegación de la castración: a diferencia de los casos anteriores, el órgano está sumamente fetichizado como condición de goce, y puede situarse el goce que produce la perplejidad del Otro.

5. Conclusiones generales

Hasta aquí podemos concluir en aquello que el rastreo clínico nos permitió constatar una vez más, que al dirigirnos a los síntomas contemporáneos encontramos allí tipos de síntomas bajo un común *sinthomático*: lo determinante que supone el encuentro de un real con *lalengua*, en tanto condición de goce y modo de habitar de un sujeto sus identificaciones.

Desde esta perspectiva, enumerar los casos no significa armar un universal sino que se trata de poder situar un goce particularizado a partir del discurso del psicoanálisis. Es bajo la experiencia de la transferencia por donde pudimos verificar que ese goce toma cuerpo, se singulariza.

- De los catorce casos, doce se observaron como psicosis, uno como perversión y uno con un diagnóstico aun en discusión.
- De los catorce, los hombres que se reasignaron como mujeres son diez, y las mujeres reasignadas como hombres son cuatro.
- Tres son niños, seis son adolescentes o jóvenes y cinco adultos.
- De los doce casos de psicosis, seis pueden considerarse psicosis extraordinarias, y seis ordinarias
- La reasignación de sexo simbólica tuvo una función pacificadora para nueve de ellos que no se operaron. Uno de ellos cuando se prohibió esa solución se descompensó. En oposición a ello, para los tres que sí se operaron, la intervención quirúrgica tuvo una función descompensatoria.
- En los doce casos de psicosis verificadas, se constata que la imagen del sexo funciona como un intento de solución, a veces lograda, a veces fallida. Pero los doce casos apelan a lo mismo, ya sea como certeza, identificación o asíntota: la imagen del sexo les permite hacerse un cuerpo.

En la mayoría de los casos se puede verificar la pregnancia del discurso sobre el género, previo al encuentro con un analista, y en particular –en casi todos ellos– se presenta la cirugía como promesa de alivio al sufrimiento de quien dice pertenecer a un sexo al que su cuerpo no corresponde. Más allá de si ésta se realiza o no, si en el transcurso del tratamiento gana o pierde consistencia, la “solución” quirúrgica, universal y *prêt-à-porter*, está allí presente.

Si la “feminización” del mundo conlleva al estallido de las identificaciones sexuadas, el transexual como síntoma de la época nos muestra cómo ella está fuertemente marcada por el discurso de la ciencia: rechazo del significante al tratar el órgano como real, rechazo de la dimensión subjetiva y de lo singular del proceso de sexuación para cada quien.

Arribar a estas conclusiones nos permite interrogar sobre la partida que juega el analista de orientación lacaniana. Con esta enseñanza clínica podemos afirmar que es tarea de un psicoanalista poner en cuestión estas soluciones que la civilización promete y acompañar a cada sujeto, haga uso o no de estas técnicas, a que encuentre un tratamiento del goce que le sea soportable desde sus marcas singulares, sostenido en un lazo subjetivo posible, tal como queda demostrado en varios de los casos aquí observados.

Buenos Aires, marzo de 2016

Agradecemos a los colegas: Patricio Álvarez, Clarisse Boechat, Silvina Bragagnolo, Alejandra Breglia, Paola Cornu, Andrea Cucagna, Victoria de la Fuente, Alejandra Guerra, Paula Husni, Mariana Santoni, Noelia Trivisonno y Néstor Yelatti, por sus colaboraciones clínicas.

NOTAS

1. Lo que Simone de Beauvoir había expresado en 1949 con el conciso: “La mujer no nace, se hace”. Véase: http://www.europarl.europa.eu/transl_es/plataforma/pagina/celter/art1gender.htm
2. Foucault, M., *Historia de la sexualidad. 1-la voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 1991.
3. *Ibid.*, pp. 188 y 191.
4. Miller, J.-A., “La relación corporal”, cap. XIX, *Piezas sueltas*, Paidós, Bs. As., 2013.
5. Eric Laurent agrega que “...Contrariamente a otros militantes de la reivindicación de las comunidades de goce, esta autora está a favor del psicoanálisis. Pero apela a un psicoanálisis que apuntaría a un ideal preedípico, perverso polimorfo en los términos de Freud”. Laurent, E., “Un nuevo amor por el padre”, en Torres, M., Schnitzer, G., Antuña, A., Peidro, S. (comps.), *Transformaciones. Ley, diversidad, sexuación*, Grama, Bs. As., 2013, p. 189.

6. Freud, S., "Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III)" (1917), *Obras Completas*, Vol. XVI, Amorrortu, Bs. As., 1991.
7. Freud, S., "La organización genital infantil" (1923), *Obras completas*, Vol. XIX, *op. cit.*
8. Freud, S., "El sepultamiento del complejo de Edipo" (1924), *Obras completas*, Vol. XIX, *op. cit.*
9. Freud, S., "Tres ensayos de teoría sexual" (1905), *Obras completas*, Vol. XIX, *op. cit.*
10. Freud, S., "La organización genital infantil", *op. cit.*
11. Freud, S., "El sepultamiento del complejo de Edipo", *op. cit.*
12. Freud, S., "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoide) descrito autobiográficamente" (1911), *Obras completas*, Vol. X, *op. cit.*
13. Lacan, J., *El Seminario, Libro 4. La relación de objeto*, Paidós, Bs. As., 2002, p. 272.
14. Lacan, J., "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis", *Escritos 2*, Siglo XXI, Bs. As., 1987.
15. Freud, S., "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia...", *op. cit.*, p. 29.
16. *Ibid.*, p. 32.
17. Lacan, J., "La significación del falo", *Escritos 2*, Siglo XXI, México, 2008, pp. 653-662.
18. Lacan, J., *El Seminario, Libro 3, Las psicosis*, Paidós, Bs. As., 1991.
19. Lacan, J., *El seminario, Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante*, Paidós, Bs. As., 2009.
20. *Ibid.*, p. 33.
21. Lacan, J., *El Seminario, Libro 19. ...o peor*, Paidós, Bs. As., 2012, p. 17.
22. Lacan, J., "El atolondradicho", *Otros escritos*, Paidós, Bs. As., 2012.
23. *Ibid.*, p. 490.
24. Millot, C., *Ensexo. Ensayo sobre el transexualismo*, Catálogos, Bs. As., 1984, p. 14.
25. *Ibid.*
26. Miller, J.-A., "El inconsciente es político", *Lacaniania 1*, Altamira, Bs. As., 2003.
27. Laurent, E., "El orden simbólico en el siglo XXI. No es más lo que era. ¿Qué consecuencias para la cura?", *El Caldero de la Escuela 17*, Grama, Bs. As., 2012, p. 6.

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV., *Colofón N° 22, Clínica de la sexuación y (no) clínica del género*, Boletín de la Federación Internacional de Bibliotecas del Campo Freudiano, noviembre de 2002.
- AA. VV., *Transformaciones. Ley, diversidad, sexuación*, Torres, M., Schnitzer, G., Antuña, A., Peidro, S. (comps.), Grama, Bs. As., 2013.
- Álvarez Bayón, P., Antuña, A., Klainer, E., Husni, P., Mozzi, V., Nitzcaner, D., (2015) «Primer informe sobre la Ley de Identidad de Género en Argentina», AMP/WAP Asociación Mundial de Psicoanálisis [en línea], 2005. Consultado en <http://www.wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2753&intIdiomaArticulo=1>
- Allouch, J., *La Sombra de tu perro. Discurso psicoanalítico. Discurso lesbiano*, El cuenco del plata, Bs. As., 2004.
- Barros, M. *La condición femenina*, Grama, Bs. As., 2011.
- Ansermet, F., "Identidad sexual", *Scilicet: El cuerpo hablante. Sobre el inconsciente en el siglo XXI*, Grama, Bs. As., 2015.
- Antuña, A., "Transformaciones en el Otro social. Sexuación y filiación". En *Virtualia*, Revista digital de la EOL [en línea], julio 2014. Consultado en <http://virtualia.eol.org.ar/028/template.asp?Sexo-y-epoca/Transformaciones-en-el-Otro-social.html>
- Brodsky, G., "La clínica femenina", *Clínica de la sexuación*, NEL-Bogotá, Bogotá, 2004.
- Butler, J., *Deshacer el género*, Paidós, Bs. As., 2010.
- Butler, J., *El género en disputa*, Paidós, Bs. As., 2010.
- Butler, J., *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós, Bs. As., 2005.
- Butler, J., *Lenguaje, poder e identidad*, Síntesis, Madrid, 2004.
- Fernández, J., *Cuerpos desobedientes. Travestismo e identidad de género*, Edhasa, Bs. As., 2004.
- Freud, S., "Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa" (1895), *Obras completas*, Vol. III, Amorrortu, Bs. As., 1986.
- Freud, S., "Tres ensayos de teoría sexual" (1905), *Obras completas*, Vol. VII, Amorrortu, Bs. As., 1990.
- Freud, S., "La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna" (1908), *Obras completas*, Vol. IX, Amorrortu, Bs. As., 1989.
- Freud, S., "Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad" (1908), *Obras completas*, Vol. IX, Amorrortu, Bs. As., 1989.
- Freud, S., "Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre" (1910), *Obras completas*, Vol. XI, Amorrortu, Bs. As., 1988.
- Freud, S., "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente" (1911), *Obras completas*, Vol. XII, Amorrortu, Bs. As., 1986.
- Freud, S. "Sobre la más generalizada degradación de la vida erótica" (1912), *Obras completas*, Vol. XI, Amorrortu, Bs. As., 1988.
- Freud, S., "El tabú de la virginidad" (1918), *Obras completas*, Vol. XI, Amorrortu, Bs. As., 1988.
- Freud, S., "«Pegan a un niño». Contribución al conocimiento de las génesis de las perversiones sexuales" (1919), *Obras completas*, Vol. XVII, Amorrortu, Bs. As., 1990.
- Freud, S., "Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina" (1920), *Obras completas*, Vol. XVIII, Amorrortu, Bs. As., 1990.
- Freud, S., "La organización genital infantil" (1923), *Obras completas*, Vol. XIX, Amorrortu, Bs. As., 1990.
- Freud, S., "El problema económico del masoquismo" (1924), *Obras completas*, Vol. XIX, Amorrortu, Bs. As., 1990.
- Freud, S., "El sepultamiento del complejo de Edipo" (1924), *Obras completas*, Vol. XIX, Amorrortu, Bs. As., 1990.
- Freud, S., "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos" (1925), *Obras completas*, Vol. XIX, Amorrortu, Bs. As., 1990.
- Freud, S., "Fetichismo" (1927), *Obras completas*, Vol. XXI, Amorrortu, Bs. As., 1990.
- Freud, S., "El malestar en la cultura" (1930), *Obras completas*, Vol. XXI, Amorrortu, Bs. As., 1990.
- Freud, S., "Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis". "33ª conferencia. La feminidad". (1933), *Obras completas*, Vol. XXII, Amorrortu, Bs. As., 1998.
- Foucault, M., *Historia de la sexualidad. 1-la voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 1991.
- Godoy, C., "Psicosis y sexuación", *Revista Ancla N° 2*, Grama, Bs. As., 2008.
- Godoy, C., "Bisexualidad", *Scilicet: El orden simbólico en el siglo XXI*, Grama, Bs. As., 2012.

- Helien, A., Piotto, A., *Cuerpos equivocados. Hacia la comprensión de la diversidad sexual*, Paidós, Bs. As., 2012.
- Kraepelin, E., "Paranoia" (Lección 15), *Introducción a la clínica psiquiátrica*, Sánchez Calleja, Madrid, 1905.
- Lacan, J., "Intervención sobre la transferencia", *Escritos 1*, Siglo XXI, Bs. As., 1985.
- Lacan, J., "El mito individual del neurótico", *Intervenciones y textos 1*, Manantial, Bs. As., 1985.
- Lacan, J., "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis", *Escritos 1*, Siglo XXI, Bs. As., 1977.
- Lacan, J., "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis", *Escritos 2*, Siglo XXI, Bs. As., 1987.
- Lacan, J., "La significación del falo", *Escritos 2*, Siglo XXI, Bs. As., 1987.
- Lacan, J., "Los complejos familiares en la formación del individuo", *Otros escritos*, Paidós, Bs. As., 2002.
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 3. Las psicosis*, Paidós, Bs. As., 1991.
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 4. La relación de objeto*, Paidós, Bs. As., 2002.
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 5. Las formaciones del inconsciente*, Paidós, Bs. As., 2005.
- Lacan, J., "La significación del falo", *Escritos 2*, Siglo XXI, México, 2008, pp. 653-662.
- Lacan, J., "Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina", *Escritos 2*, Siglo XXI, México, 2008, pp. 689-702.
- Lacan, J., *El seminario, Libro 18, De un discurso que no fuera del semblante*, Paidós, Bs. As., 2009.
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 19, ...o peor*, Paidós, Bs. As., 2012.
- Lacan, J., "El atolondradicho", *Otros escritos*, Paidós, Bs. As., 2012.
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 20. Aun*, Paidós, Bs. As., 1982.
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 22, "RSI"*, inédito.
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 23. El sinthome*, Paidós, Bs. As., 2006.
- Laurent, E., *Posiciones femeninas del ser*, Tres Haches, Bs. As., 1999.
- Laurent, E., *Síntoma y nominación*, Colección Diva, Bs. As., 2002.
- Laurent, E., *El goce sin rostro*, Tres Haches, Bs. As., 2010.
- Laurent, E. "El orden simbólico en el siglo XXI. No es más lo que era. ¿Qué consecuencias para la cura? En *El Caldero de la Escuela*, N° 17, Grama, Bs. As., 2012.
- Laurent, E., "Un nuevo amor por el padre". *Transformaciones. Ley, diversidad, sexuación*, Grama, Bs. As., 2013.
- Leguil, C., "Transgénero en el siglo XXI ¿Un requerimiento de marca significante o una negación a ser marcado?", *Revista Enlaces* N° 20, Grama, Bs. As., octubre 2014.
- Mauas, L., "Los hijos del mercado", *Revista Enlaces* N° 20, Grama, Bs. As., octubre 2014.
- Miller, J.-A., "H2O", *Matemas 2*, Manantial, Bs. As., 1988.
- Miller, J.-A., *Lógicas de la vida amorosa*, Manantial, Bs. As., 1991.
- Miller, J.-A., *Los divinos detalles*, Paidós, Bs. As., 2010.
- Miller, J.-A., *De la naturaleza de los semblantes*, Paidós, Bs. As., 2001.
- Miller, J.-A., *El partenaire-síntoma*, Paidós, Bs. As., 2008.
- Miller, J.-A. y otros, *Las psicosis ordinarias*, Paidós, Bs. As., 2003.
- Miller, J.-A., "El inconsciente es político", *Revista Lacaniana* N° 1, Altamira, Bs. As., 2003.
- Miller, J.-A., *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Paidós, Bs. As., 2003.
- Miller, J.-A., *Piezas sueltas*, Paidós, Bs. As., 2013.
- Millot, C., *Ensexo. Ensayo sobre el transexualismo*, Catálogos, Bs. As., 1984.
- Morel, G., *Ambigüedades sexuales. Sexuación y psicosis*, Manantial, Bs. As., 2002.
- Mozzi, V. *La sospecha freudiana*, Tres Haches, Bs. As., 2012.
- Ons, S., *Comunismo sexual*, Paidós, Bs. As., 2012.
- Pérez Jiménez, J. C., *De lo trans. Identidades de género y psicoanálisis*, Grama, Bs. As., 2013.
- Pineda, A., "Lo raro y lo recto. Las clasificaciones", *Revista Enlaces* N° 20, Grama, Bs. As., octubre 2014.
- Schejtman, F., "Síntoma y sinthome", *Revista Ancla* N°2, Grama, Bs. As., 2007.
- Stoller, R., *Sex and gender*, New York: Science House, 1968.
- Tendlarz, S., "Trans en Argentina. La ley de identidad de género", Dossier sobre sexualidades trans, *Revista Enlaces* N° 20 [en línea], octubre 2014. Véase: <http://www.revistaenlaces.com.ar/2.0/archivos/lecturas/20/Silvia%20Tendlarz%20-%20Trans%20en%20Argentina.%20La%20ley%20de%20identidad%20de%20genero.pdf>
- Tin, L.-G., *La invención de la cultura heterosexual*, El cuenco de plata, Bs. As., 2012.
- Yelati, N., "Transexualismo", *Un real para el siglo XXI*, Grama, Bs. As., 2014.
- Zupancic, A., Copec, J., Cevasco, R., *Ser-para-el-sexo*, Barcelona.

SEMBLANZAS / 40 AÑOS DEL GOLPE

Dos tiempos

Oswaldo L. Delgado

Primer tiempo: junio de 1970

Siendo estudiante de Abogacía y del Profesorado de Historia, además de militante de izquierda, y con el anhelo de estudiar la carrera de Sociología para ser un mejor revolucionario socialista, viajo hasta la Facultad de Filosofía y Letras, donde se dictaban también las carreras de Sociología y Psicología.

Quería escuchar a Oscar Landi, profesor marxista muy destacado en la época.

Llego, miro las carteleras, entro en el aula 101.

La clase que escucho me impresiona, me conmociona profundamente. Pero no era Landi, sino León Ostrov, Profesor Titular de la cátedra Psicoanálisis: Freud. Acto fallido, confundí el aula.

La conmoción que me produjo la clase escuchada me lleva al otro día a abandonar Abogacía, Historia, desistir de Sociología, y comenzar al otro año la carrera de Psicología.

La fortaleza de los ideales revolucionarios hicieron que la división que se había producido no me llevara siquiera a considerar analizarme.

Segundo tiempo: marzo de 1976

Golpe de Estado, dictadura cívico-militar, los ideales frustrados, derrotados.

Los pasajes al acto suicidas por parte de los militantes estaban a la orden del día, bajo la modalidad del empuje al sacrificio.

Lo advierto, la división se presenta con una gran angustia.

Comienzo un análisis. En la primera entrevista no hablo de la dictadura, ni de la militancia, ni de los compañeros muertos, sino de mi padre.

En ese momento hacía años que no sabía nada de él. No sabía si estaba vivo o muerto.

Entonces emerge un recuerdo infantil: llega a mi familia la noticia, vía la página de un diario, de que mi padre había sido muerto a balazos. Al año, nos enteramos que la noticia era incorrecta.

En el curso del análisis iniciado, con el tiempo me volví psicoanalista.

Además, Profesor Titular de la misma cátedra, Psicoanálisis: Freud. Todas las semanas, dicto los teóricos sobre la obra de Freud, en la misma aula 101.

SEMBLANZAS / 40 AÑOS DEL GOLPE

A 40 años del golpe

Samuel Basz

¿Ciencia o política?, esa era la opción que se esperaba como compromiso militante de los integrantes del pequeño grupo de practicantes, reunidos en un proyecto de formación y trabajo en común.

¿Ciencia o política? Uno por uno dijo de su elección ante quien formulaba esa pregunta –el más uno del grupo, diríamos hoy-, el mismo que fuera nuestro analista, el que nos orientaba a Pichón Rivière y su Escuela, el que nos llevó a estudiar con Raúl Sciarreta y con Oscar Masotta.

La respuesta de cada uno no impidió (eran unos años antes del golpe) seguir con nuestro trabajo, nuestra formación clínica y teórica. Todos los jueves, Raúl Sciarreta, al finalizar su curso, se cruzaba en el patio de la casona de Díaz Vélez y charlaba con Oscar Masotta, con quien trabajábamos a continuación.

El clima político y social se enrarecía progresivamente y la implicación de cada uno se definía a ese ritmo. Tiempos de incertidumbre, de tensión, de confusión.

Pero con el golpe militar del 76 cambia todo brutalmente, ya la respuesta a la pregunta definía migraciones para unos y la inmersión en la oscuridad para otros.

Miedo, miedo siempre, de día y de noche, en la casa y en la calle. En el consultorio y en el cine. Nadie iba a la Universidad, dejamos los hospitales... sabíamos cada vez más (ventaja paradójica de la escucha analítica) del destino de los cuerpos: cuerpos de jóvenes desaparecidos, cuerpos de bebés arrancados de sus madres al nacer y apropiados por ajenos...

El miedo, constante, oprimente, tuvo sin embargo un acompañamiento vital: los amigos.

Fue una vivencia profunda, al punto de entender que, si algo nos pasaba a los padres, nuestros hijos no iban a quedar del todo huérfanos.

Tuve en eso algo de suerte, en el medio de lo peor, una de las mejores cosas que un hombre puede vivir, la amistad solidaria.

Con la democracia el miedo se diluyó.

De lo otro no puedo, no debo, olvidarme.

AMORES Y PASIONES

El amor, el tiempo y una mujer ^[*]

Leonardo Gorostiza

“Al comienzo del psicoanálisis está la transferencia”, [1] es decir, el amor. Y como no hay “liquidación” de la transferencia, al final del análisis también está el amor. Pero este amor no podría ser el mismo del comienzo. Entonces, una pregunta simple se impone: ¿cuál ha sido la transformación del amor en una experiencia analítica llevada hasta su final? Y ¿qué otras transformaciones pueden haber acompañado el surgimiento de ese nuevo amor?

Si bien no valen aquí las respuestas generales y será más bien en la experiencia del pase y en los testimonios de los AE donde podremos encontrar las respuestas singulares que convienen, esto no impide localizar ciertas líneas de fuerza en la estructura de la experiencia analítica, que nos permitirán situar de qué modo el inconsciente, su relación al tiempo y a lo femenino, acompañan al surgimiento de un nuevo amor, es decir, a “la significación de un amor –como dijo Lacan– sin límites, por estar fuera de los límites de la ley ...”. [2]

Amor de lo real

No por muy transitada, esta referencia de Lacan deja de tener un alcance notable si la leemos con las formulaciones de su última enseñanza, en particular, con la indicación de que “lo real es sin ley”. [3] Desde esta perspectiva, la referencia se ilumina de otra manera.

Así, la significación de un amor que esté por fuera de los límites de la ley puede ser leída como la significación de “un amor de lo real”, de un amor dispuesto a acoger los caprichos del azar o de la fortuna, “... la fortuna –representada siempre como una figura femenina– que obra sin razón y que distribuye sus golpes como al azar ...”. [4]

Se trataría así de la significación de un amor por fuera de la ley de la repetición comandada por el Nombre del Padre y por la necesidad lógica del síntoma que hace que este “no cese de escribirse”.

Un amor, entonces, abierto a la contingencia y que, por lo tanto, a diferencia de la alegría de Spinoza, no se fundamenta en “una fe en la necesidad de lo que es”, [5] sino en una disposición al acontecimiento imprevisto, aquel que puede tomarnos desprevenidos, es decir, desprovistos de la ley de la repetición. De allí que el acontecimiento imprevisto sea “uno de los nombres de lo real”. [6]

Pero una vez ubicado esto, volvamos a nuestra pregunta del inicio: ¿cómo es que puede producirse –de ser posible– una tal transformación en el amor?

El amor al Padre y al inconsciente

Se constata que al inicio del análisis el amor se dirige al inconsciente como sentido y saber, e incluso que cuando eso no está producido, es un paso necesario obtenerlo por vía del amor: que el saber, el inconsciente

como conjunto cerrado, se emplace para que una experiencia analítica en tanto tal pueda comenzar. En ese momento, el amor al Padre resulta fundamental. Se trata del Padre como garante de un saber consistente, como garante de un conjunto cerrado de semblantes, es decir, se trata del Padre como "sujeto supuesto saber". Lacan, en el contexto de resumir todo lo concerniente al Edipo, es decir, al lado hombre de las fórmulas de la sexuación, lo dice así: "Que yo enuncie la existencia de un sujeto postulándola en un decir que no a la función proposicional $\Phi \times (...)$ es el sujeto supuesto...». [7]

Así, el amor al padre muerto y eterno es la condición misma del emplazamiento en la experiencia analítica del inconsciente "homosexual", aquel que es la condición del trabajo de descifrado del analizante. Un saber que el amor al padre lleva a hacerlo providencial, es decir, que un sujeto lo asegure como un saber armónico. [8] Mientras que el inconsciente en tanto tal no es armónico. Muy por el contrario, es un saber disarmónico, un saber sin sujeto, [9] y por lo tanto, "... es un conjunto abierto". [10]

Así, en el final de un análisis sería esperable una experiencia marcada de alguna manera por un encuentro con este inconsciente que, en tanto conjunto abierto, se sitúa más allá del amor al Padre y, por ende, de lado femenino de las fórmulas de la sexuación. Dicho de otro modo: un pasaje de la fórmula de la excepción que funda todo lo concerniente al Edipo (Existe al menos uno que dice no a la castración) a la ausencia de dicha existencia (No existe al menos uno que diga no a la castración) inherente al lado femenino de las fórmulas. Se puede deducir la apertura a lo singular de la femineidad que eso comporta, es decir, una apertura a un goce imposible de negativizar y, por esa vía, al dejar de creer "en la especie lógica de La Mujer". [11]

Pero esta vía no es sin una transformación que, entiendo, resulta crucial. Me refiero al establecimiento de una nueva relación con el tiempo. Una nueva relación que surge -como decía Lacan - de "... intentar librarse de la idea de eternidad". [12]

La providencia es el reverso de la contingencia [13]

En el momento del franqueamiento del fantasma -que implica un pasaje a un "más allá", es decir, ligado a una referencia espacial- lo que se conmueve es la estática del fantasma. Es decir, la ilusión de la eternidad y, por lo tanto, la idea de la existencia de un destino ineluctable imposible de modificar. Esto, que no es sino lo que surge de la creencia en el sujeto supuesto saber, es decir, la creencia en que en algún lugar habría un sujeto eterno y omnividente capaz de una representación total del mundo, es la ilusión que se apoya en una "especialización del tiempo". Se trata de una modalidad temporal que está íntimamente articulada, por un lado, a lo que Lacan llama el instante del fantasma, [14] y, por otro, al síntoma en su vertiente lógica de la necesidad, es decir, como lo que "no cesa de repetirse". [15]

Creo que pueden deducirse con cierta facilidad las consecuencias de una tal conmoción sobre la creencia en el Padre eterno, sobre el amor a él destinado, así como sobre la creencia en el inconsciente como un saber inmutable y eterno, es decir, sobre la creencia en el destino.

Pero además, es también más allá del franqueamiento del fantasma donde puede tener lugar otra experiencia que no dejará de tener también efectos sobre el tiempo. Se trata del momento en el que puede producirse una nueva alianza con el goce imposible de negativizar, es decir, con aquello que el falo, en tanto Φ mayúscula y no como $(-\phi)$, escribe. El falo adviene así índice de la contingencia, del encuentro contingente con lo que "no cesaba de no escribirse" de la relación sexual. Es precisamente entonces cuando "... la aparente necesidad de la función fálica se descubre no ser más que contingencia", [16] y el falo -así lo entiendo- puede conectarse con lo inconmensurable de la femineidad.

Salida, entonces, de la creencia en la especie lógica de La Mujer y apertura a la contingencia, al acontecimiento imprevisto con una mujer.

Salida, entonces, de la idea de eternidad sostenida por el amor al Padre que –si existiera- sabría sobre La Mujer.

Esto abre a la dimensión real del amor, del amor por fuera de la ley de la repetición simbólica y sus corolarios imaginarios. Porque, “la dimensión en la que el amor es real es la del encuentro contingente sobre el fondo de lo imposible”. Y “el propio hecho de que ese encuentro sea contingente confirma lo imposible”. [17] Son, ni más ni menos, que las sorpresas del amor que surgen en la modalidad contingente del acontecimiento imprevisto.

La pregunta que entonces se impone es: ¿acaso quien ha hecho la experiencia del reverso de la providencia, es decir, la experiencia de una apertura a la contingencia y a lo femenino en tanto tal, necesariamente habrá de cambiar de *partenaire* amoroso? Y además, desde otra perspectiva, ¿qué puede entonces ocurrir –cuando a alguien se le revela la dimensión contingente del amor- con ese otro *partenaire*, es decir, con la Escuela como *partenaire*?

Estas son algunas de las preguntas que hace unos años unas colegas –ahora ambas AE- me plantearon en una entrevista sobre el amor. Pero voy a dejar en suspenso lo que entonces les respondí, y aquí concluyo.

NOTAS

* Belo Horizonte, Brasil, 22 de noviembre de 2014. Ponencia realizada en el *Encontro Brasileiro do Campo Freudiano*, Bahía de San Salvador, 2014, y publicada en portugués en *Opção Lacaniana*, Revista Brasileira Internacional de Psicanálise, Nro. 70, Sao Paulo, junio 2015. Algunas de las ideas aquí vertidas fueron retomadas por el autor en su Prólogo al libro de Carmen González Táboas, *Un amor menos tonto. Una lectura del seminario XXI de Lacan*, Grama, Buenos Aires, 2015.

1. Lacan, J., “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela”, *Otros escritos*, Paidós, Bs. As., 2012, p. 265.
2. Lacan, J., *El Seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Bs. As., 1993, p. 284.
3. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El sinthome*, Paidós, Bs. As., 2006, p. 135.
4. Miller, J.-A., *Los usos del lapsos*, clase del 26 de enero de 2000, Paidós, Bs. As., 2004, pp. 178-180.
5. *Ibid.*, p. 180.
6. *Ibid.*, p. 178.
7. Lacan, J., “El atolondradicho”, *Otros escritos, op. cit.*, p. 483.
8. Lacan, J., Seminario 21, “*Les non dupes errent*”, clase del 21 de mayo de 1974, inédito.
9. *Ibid.*, clase del 11 de junio de 1974.
10. *Ibid.*, clase del 15 de enero de 1974.
11. Laurent, E., “¿Un nuevo amor para el siglo?”, *El Caldero de la Escuela* N° 18, EOL, Bs. As., 2012, pp. 2-8.
12. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El sinthome, op. cit.*, p. 146.
13. Laurent, E., “¿Un nuevo amor para el siglo?”, *op. cit.*
14. Lacan, J., “Posición del inconsciente”, *Escritos 2, Siglo XXI*, Bs. As., 2002, p. 795. Lacan habla del *instante del fantasma*, como ese punto de fijeza en el que se proyecta la topología del sujeto, rehusándole al sujeto del deseo que se sepa efecto de la palabra, o sea, lo que es por no ser otra cosa que el deseo del Otro. Se trata de la proyección del sujeto en el instante del fantasma que se corresponde con el tiempo lógico de la separación, tiempo en el cual vemos en el primer plano de la escena el objeto *a* en relación con $\$$.
15. Miller, J.-A., *La erótica del tiempo*, Tres Haches, Bs. As., 2001, pp. 13-45. Allí señala que la espacialización del tiempo es el resultado de un supuesto dominio del tiempo ligado al funcionamiento de una temporalidad retroactiva –por lo tanto, ligada al punto de capitón- que tiene un doble efecto de significación que se encuentran articulados: la modalidad lógica de la necesidad y el sujeto supuesto saber. Esto es lo que instituye la ilusión de la idea de destino y de eternidad.
16. Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aun*, Paidós, Bs. As., 1981, p. 114.
17. Miller, J.-A., *La erótica del tiempo, op. cit.*, p. 46.

AMORES Y PASIONES

Pasión por la pelota

Jorge Castillo

Cuánta felicidad la del niño que patea la pelota. ¡Qué júbilo cuando al hacerlo, cruza la mirada satisfecha de su padre! Un verdadero encuentro que no es solo instante sino que promete una vida de alegrías. La pelota, claro, pide un agujero. No alcanza con golpearla, hay que meterla en un agujero. Cuando esto ocurre, se ha alcanzado la meta ¡Goal! se eleva el grito enloquecido de las multitudes masculinas. Por supuesto que las mujeres están también invitadas al festín de la pelota... pero juegan siempre de visitantes pues la pasión de los hombres por la pelota es un hecho de estructura que los define. Desde los griegos y los aztecas. Una pasión que va mucho más allá del campo deportivo y se extiende al amor y a la guerra.

Los deportes tienen la capacidad de funcionar como un sustituto del amor –particularmente el amor a una mujer– y fueron hechos para reemplazar a la guerra. Esto es algo que el capitalismo captó rápidamente. Las ligas y reglamentos de los deportes que son hoy los más populares fueron creados con la revolución industrial. Efectivamente, la captación libidinal de los juegos de pelota fue un instrumento privilegiado en la normatización de la nueva clase proletaria. El pasaje de sociedad a población, que Foucault señala en su *Historia de la sexualidad* como nacimiento del biopoder, implicó la puesta en marcha de una serie de mecanismos de control. La regulación de la vida privada se volvió una cuestión de estado y eso incluyó por supuesto a los deportes, que debían civilizarse a los fines de prevenir catástrofes pues la turba enloquecida amenazaba ya con masacrarse a sí misma en los parques. Claro que inmediatamente estos mecanismos de control, como las ligas y los reglamentos, se demostraron un excelente negocio. Lo que un proletario ganaba en la fábrica, lo gastaba entre la cantina y el estadio. Lo “fanáticos”, los hinchas, los simpatizantes, se transforman en una gran manada cuyo cencerro es la pelota y a la que se puede ordeñar hasta la última gota. Aprovechamiento integral de un fenómeno de goce del que el psicoanálisis puede dar cuenta a partir de una lógica propia. Es lo que Lacan destaca al emparentar su objeto pequeño *a* –en su vertiente de plus de gozar– con la plusvalía de Marx. Pero ese objeto insensato que no tiene espalda, tiene sin embargo más de una cara. Veamos.

Goles son amores

¿Cuál es el encanto de la pelota? Pues es ella la verdadera estrella ¿Dónde radica semejante magnetismo? Propongo: en su geometría esférica, el eterno arquetipo.

En el capítulo VI del *Seminario La Transferencia* –que Miller titula «la irrisión de la esfera»– Lacan, en el marco general de su comentario sobre *El Banquete* de Platón, se detiene en lo que se conoce como el mito de Aristófanes. La interpretación que hace Lacan es que Platón, un amo de antaño, se burla de la vieja historia de los seres redondos que fueron partidos por la mitad, poniéndola en boca del bufón Aristófanes, quien era en la vida real un comediante tenido como el máximo exponente del género cómico. La sola introducción de este personaje es una señal para que el lector sepa que es el momento de tomar las cosas para la risa. Esta es una indicación válida para Platón pero también para Lacan y su exégeta: cuando de esferas se trata, estamos en el terreno de la comedia. El verdadero blanco de la burla es en verdad la idea rectora de la época y del propio sistema de pensamiento de Platón –se trata de un ejercicio cómico de *El Banquete* contra *Timeo*– cuyo eje es la idea de la esfera como forma de la perfección y del orden supremo. Una forma que se ama a sí misma y que es a la vez

modelo del universo y sus astros en movimiento circular eterno. Un mundo redondo con seres redondos y relaciones redondas, donde las media-naranjas podrían encontrarse y encajar como el yin y el yang, hacer la cuenta fantástica en la que sumando dos se puede hacer uno. Cuerpos esféricos en los que cualquier punto de su superficie está equidistante del centro, que es uno y solo uno. Aquí es Lacan el que se burla...

“La referencia astronómica es cierta y segura” [1] nos dice, para conducirnos a lo que verdaderamente está en juego en “estas formas en las que nada sobresale y nada se deja agarrar”: [2] un artificio imaginario detrás del cual subyace la *Verwerfung* de la castración. La vida toda de un hombre puede girar alrededor de esto.

En este punto el hombre no deja nunca de ser como Juanito –que es por otra parte la referencia clínica del discurso de Aristófanes según Lacan– buscando un lugar seguro para el *hace-pipí*.

La pelota no se mancha

En la enseñanza de Lacan ya encontrábamos tempranamente esta aspiración a la esfera en el estadio del espejo y más adelante en los aparatos ópticos que lo desarrollan e ilustran. Lo que está allí en el centro de la escena es la naturaleza estallada del cuerpo humano, por efecto de su encuentro con el lenguaje. La vida del animal que habla nos es presentada como una experiencia caótica, inefable e incluso insoportable, que encuentra con júbilo, con gran alegría, en la imagen especular, un continente para esas flores del mal que son los objetos pulsionales en el desorden del autoerotismo. Lacan nos dibuja aquí como florero una vasija redonda.

Así, la primera esfera es entonces la imagen del cuerpo propio. De allí en adelante vendrán todas las identificaciones, que no son más que “cárceles del goce”. La larga serie de los objetos que constituyen el mundo del hombre, del cual la pelota no es más que uno de ellos. Pero uno privilegiado. Ya desde Freud y su observación del juego infantil del *fort-da*, donde lo que hace de pelota es un carretel. Lacan dirá que no es la madre lo que metaforiza el carretel sino el niño mismo pero en su condición de objeto abyecto pero ya rodeado de los paréntesis del *i(a)* que lo hacen amable.

Dice Lacan en el *Seminario La Angustia*: “Por eso este *a* que en el amor ya no se tiene, se lo puede reencontrar por vía regresiva en la identificación, en forma de identificación con el ser. Por eso Freud califica exactamente con el término de regresión el paso del amor a la identificación». [3]

Es interesante pensar, si seguimos esta lógica, que los millones de personas en el mundo entero que miran por ejemplo a nuestro Messi jugar a la pelota, contra lo que piensa el sentido común, no quieren ser como Messi. Lo aman pero no se identifican con él sino con la pelota. Jugar a la pelota es hacerse pelota uno mismo, o para decirlo más exactamente, para jugar a la pelota hay que imaginarse primero al “sí mismo” como un ser esférico.

El juego de la pelota resume así un sueño, una aspiración a la forma geométrica perfecta, que no se mancha ni se dobla, que permanece imperturbablemente eterna. Detrás de este anhelo se esconde el olvido del goce indomeñable que habita el cuerpo.

Quizás por eso las mujeres han sido históricamente excluidas del juego de la pelota, por haber encarnado ese goce en el discurso social. Que hoy haya tantas mujeres corriendo detrás de una pelota, no es un efecto directo de la feminización del mundo sin el ejercicio de un derecho bien ganado, el de comportarse como hombres.

NOTAS

1. Lacan, J., *El Seminario, Libro 8, La transferencia*, Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 112
2. *Ibíd.*
3. Lacan, J., *El Seminario, Libro 10, La angustia*, Paidós, Bs. As., 2006, p. 131

AMORES Y PASIONES

Cuando el odio apunta a lo real en el Otro [*]

Raquel Cors Ulloa

En el odio al Otro que se conoce a través del racismo es seguro que hay algo más que la agresividad. Hay una consistencia de esta agresividad que merece el nombre de odio y que apunta a lo real en el Otro
Jacques-Alain Miller [1]

Para el psicoanálisis, la lectura que nos involucra no va de suyo, pues implica, ciñe, se orienta por lo que estamos afectados, a saber *lalengua* y los efectos que ella conlleva no sólo en lo que se dice sino en lo que se hace. Pesquisar una lectura de la huella del *a*-fecto implica una sutil separación –casi como la de los niños cuando balbucean, casi como el sin-diálogo del sujeto autista, casi como el trauma que se instala en cada cuerpo hablante a partir de la inferencia que el lenguaje engendra. La experiencia de un trayecto analítico implica leer la fonemización de lo Uno, que no será posible sin la articulación significante de lo insignificantemente.

Cuando un análisis transcurre, orientado por lo que llamamos goce, ese goce que no es observable sino por el hecho de que se repite, haciéndose posible tramitar la pulsión (\$ à D), analizamos –gracias a las vicisitudes del amor– confrontando nuestras defensas, no sin lo que para cada uno apunta a lo real –en el Otro–, uno por uno. Se trata, en el límite de lo imposible, de atravesar ese hueso que al fin y al cabo no es más que el modo de horror a lo Otro, y que se pesquia en lo más íntimo de cada uno. Pues hay un horror fundamental que interroga e incluso causa al psicoanálisis; pero cuando eso mismo inquieta al progreso y a la ciencia, estos responden obturando, clasificando y agrupando lo particular; por lo tanto y a su pesar, prevalece un puro efecto dispersivo, desegregativo, incluso obsceno, que intenta recuperar una identificación, un *Ideal del yo*, entre todos los que perdieron algo... instalándose así la paradoja de un grupo homogéneo que ama u odia desde su segregación.

El malestar de nuestra civilización y el enorme avance tecnológico, dan cuenta de un tipo de violencia que hasta podríamos llamar ordinaria, en tanto nos habituamos a ella, al punto de presenciar –no sin el goce del espectador– la invasión que las noticias muestran: detrás de cada historia, al costado de cada imagen, o abruptamente de frente sin ningún velo ni pudor, ya sea la foto del pequeño Alan Kurdi, la decapitación de un ciudadano del mundo, el cercenamiento de una parte del cuerpo de mujer, o de las aletas de tiburón (*Shark finning*). «Separación» ¡salvaje, por supuesto! que lo ilimitado de las redes sociales no alcanza a atrapar.

Para el psicoanálisis, enmarcar lo inmarcable se traduce en una apuesta de simbolizar, de imaginar lo real, eso que los *mass media*, tratan de articular (I-S) pero no siempre lo consiguen, pues son intentos de localizar una deslocalización fálica-epocal, haciéndose cada vez más fuerte el imperativo de una satisfacción descomunal y desbordante ante el vértigo de la época que nos traduce nuevos síntomas, violencias y pasiones. Un complejo tema que desde el psicoanálisis procuramos hacer pasar al sujeto del inconsciente, al cuerpo que goza, a las marcas y los afectos –que no engañan.

En este sentido, les propongo una lectura, no tanto por la línea de la agresividad respecto del otro sino más bien por la línea del odio que apunta a lo real en el Otro, pues cuando el objetivo es el modo de goce del Otro,

la inversión dialéctica implica una recaída sobre el “*sí mismo*”, especialmente cuando lo que está en juego es la pasión mortal de uno mismo.

En cuanto escuchamos a un analizante, la apuesta es leer, en cada sesión, cada vez, la escritura que testimone su pulsión, es decir, lo que cada ser hablante no sólo cuenta sino que da cuenta de su rechazo del Otro. Se trata, para nosotros, de tramitar ese goce excesivo que está por fuera de toda medida fálica. Se trata, para el psicoanálisis de orientación lacaniana, de leer lo que recae sobre cada singularidad, llámese creencia, terrorismo, *overdosis*, fundamentalismo, guerra, y todo lo que apunte al *sí mismo* –al corazón del odio. Pues, cuando alguien pasa por una guerra no sólo da cuenta de los efectos postraumáticos sino también de lo que implicó ir hacia una significación mayor, incluso cuando ella fue un alivio sintomático.

Cuando nos analizamos, y confrontamos nuestras defensas, se trata de atravesarlas, atravesar ese hueso que, al fin y al cabo, no es más que el modo de horror a lo Otro que se pesquisa en lo más íntimo de cada uno, uno por uno. Desde el psicoanálisis, retrospectivamente se llega a saber algo de ese horror fundamental, un horror que hasta el discurso de la ciencia intenta obturar y que, a su pesar, lo que prevalece es un puro efecto dispersivo, desegregativo, ilimitado, incluso obsceno, que sin ninguna contención se expande en una marea de odio mundial de la que el racismo es su más clara expresión.

Jacques Lacan señalaba que la desegregación responde a la promoción de varias segregaciones renovadas –que no son más que el severo conjunto de lo que hasta ahora se vio–, y que nuestro porvenir de mercados comunes será balanceado por la extensión cada vez más dura de los procesos de segregación; es así que estos procesos son precisamente lo que se discute bajo el sentido común del racismo. [2]

Así como en el racismo no se trata de una sociología ni de una lectura de los *mass media*; así mismo para el psicoanálisis se trata de interpretar por medio de nuestros recursos –no sin los discursos–, para leer lo que se ordenó en cada modo de goce. Interpretar, una lectura de lo que fracasa y por ende no anda –“no-hay”– del trámite de adopción en el que cada uno se ubicó para ingresar en la plataforma de los modos de amar, desear y gozar. Interpretación que sólo puede postularse más allá y para empezar, gracias a los intervalos del deseo del analista.

En 1932, [3] Freud ya se había percatado de que no era posible separar el amor y el odio; desde aquel momento planteó la violencia en términos de pulsión de muerte, expresando que el odio a los extraños no es el menos intenso de los motivos con que promueve la cohesión de sus seguidores. Pero, cuando se trata sólo del odio sin los intervalos ¡del amor!, la consistencia apunta al que no le es próximo, al que es distinto, extranjero, extraño, raro, al vecino que festeja, piensa, siente, se viste, goza, distinto. Estamos entonces en otro orden lógico, y es que el sujeto de nuestro tiempo es un sujeto siempre exiliado de sí mismo y por eso, cuando odia, dirige ese afecto a Otro. Pero ¿de qué Otro se trata?, ¿qué hace que Otro sea Otro para odiarlo en su ser?, ¿de qué *ser* se trata, cuando pienso... luego soy? Si al que se odia se le supone poseedor de un modo de goce distinto al de uno, entonces ¿se tratará de un goce del que se carece? Ahí, el laberinto.

Una manera muy simple que ilustra el odio, es el odio a los semblantes, ese que las mujeres y también los hombres conocen bien, pero además se empeñan en denunciar, pues Otro u Otra, supuestamente, poseería algo... De ahí en más, pueden ustedes hacer una sustitución de la leche materna (escena madre-niño) por cualquier otro objetopreciado.

El punto es que sin un análisis, sin el *deseo* del analista en su función (Fx), es muy difícil que un sujeto se haga cargo de lo radicalmente extraño, eso mismo que le es íntimo y familiar. Eso que, en su extrañeza, nos enseña sobre el exilio de cada uno.

NOTAS

* Texto basado en las VI Jornadas del CEIP, “La violencia y la agresividad hoy, desafíos para la clínica psicoanalítica”. Santiago de Chile, mayo de 2016.

1. Miller, J.-A., *Extimidad*, Paidós, Buenos Aires, 2010, p. 53.

2. Miller, J.-A., *Extimidad, op.cit.*, p. 50.
3. Freud, S., "¿Por qué la guerra?" (1933), *Obras Completas*, Vol. XXII, Amorrortu, Bs. As., 1996, p. 183.

JORNADAS ANUALES DE LA EOL

Ver Dossier Hacia...

HIPERCONECTADOS. Los psicoanalistas frente a los lazos virtuales

R. Seldes, A. Daumas, G. Stiglitz, R. Vargas, C. Viñal, L. Cazenave, M. E. Cora, M. Berkoff, S. Goldber, A. Pérez, P. P. Casalins, E. Stoisa, C. Spivak, A. C. González y G. Canteros

Camaleones hoy

Ricardo Seldes

¿Quiénes son los camaleones en la hipermodernidad, tiempo y lugar actual de la práctica psicoanalítica?

En los años 60 la ficción creaba *Star Trek*, *Viaje a las Estrellas*, con su supernave, el *Enterprais*, cuyo objetivo era “explorar nuevos mundos, nuevas formas de vida y nuevas civilizaciones en el espacio extraterrestre” para ir a donde ningún hombre hubiera llegado nunca. Allí aprendimos a “convivir” con imágenes de cuerpos supuestamente horribles con seres de corazones amplios, mejores que los terrícolas. El hombre es más prójimo de sí mismo en su ser, que en su imagen especular. [1]

El cuerpo entra en la economía del goce por medio de la imagen del cuerpo. Hay un mundo que comienza en el goce primario, el que Lacan describe en *El Seminario 5* con la risa del niño antes de toda identificación, incluso la especular.

Lo real es la orientación en nuestra práctica con el *parlêtre*, el que tiene miedo de su propio cuerpo. En la angustia que surge del entrever que se reduce a eso, a su cuerpo, diversas respuestas se inventan para vérselas con los momentos en que la vida se manifiesta en su forma más pura.

La ciencia produce respuestas a esas exploraciones personales, más o menos accesibles a los sujetos. Una pregunta se nos impone: los sujetos camaleones ¿se muestran o se camuflan? Respondemos en forma provisoria, se muestran camuflándose, se esconden de su vacíos.

La ciencia nos brinda en qué hincar el diente, en ligar lo que nos falla en la relación de conocimiento a lo que se reduce a gadgets. ¿Seremos animados nosotros mismos por los gadgets? [2]

Para Lacan era poco probable ya que no conseguiremos que no sean síntomas, es decir lo que se inventa para creerse el cuento de la existencia de la relación sexual, en las mismas épocas en las que su inexistencia se ha vuelto evidente y explícita.

La pregunta que se nos impone (una vez que se ha generalizado el uso de tatuajes, piercings, cirugías, pequeñas y audaces incursiones genéticas, modas Guerra de las Galaxias o equivalentes) es por el uso que hará la humanidad cuando se haga necesaria la implantación de dispositivos en el interior del cuerpo, gente con chips en la carne, cuando tengamos cyborgs de pacientes, de vecinos, de colegas. Los hoy N.F.C. (en inglés comunicación de campo cercano) con un chip en la mano ya pueden tuitear en forma instantánea, pasar puertas codificadas, pagar pequeñas sumas de dinero. Los entusiastas temen que los grandes grupos de ciencia digital propongan sus chips, lo cual implicará por supuesto el uso del control por parte del estado o de los hackers especializados. Un mundo feliz diría Huxley.

A este mundo, in-mundo, no le faltará el malestar. Los algoritmos rigen nuestras vidas digitales. Están en nuestras líneas de tiempo de Twitter, de Facebook y de Instagram, en nuestras búsquedas en Google y en la interpretación de datos masivos por parte de gobiernos y empresas. La recolección y utilización de grandes cantidades de datos (big data) puede perpetuar y exacerbar los patrones sociales ya existentes de [racismo](#) y discriminación.

Nuestra tarea no es que los sujetos se desembaracen de lo real. Si el psicoanálisis se mantiene como síntoma, con su falta de la relación sexual, eso hace que los analistas dependamos de lo real y no lo contrario. Tenemos la tentativa de renovar el sentido del síntoma a lo cual Lacan permaneció ligado. Es lo que introdujo con el nombre de *sinthoma*. No consiste en absoluto en rechazar el real científico y el saber en lo real. Sin rechazar este saber, podemos admitir que hay saber en lo real, y plantear que en ese saber hay un agujero, que la sexualidad hace agujero en el saber.

Donc: El psicoanálisis precisa aggiornar su práctica al espíritu de la época. No somos nostálgicos, sería un retorno a lo peor. Respondemos a la pregunta que nos hicimos al comienzo: ¿Quiénes son los camaleones?

Respuesta: son aquellos sujetos permeables a los efectos de sentido. La histeria por ejemplo, aún la rebelde. El sujeto del inconsciente experimenta su docilidad a la palabra del Otro. Los analizantes son camaleones. La operación analítica permite a un sujeto mutar, ponerse a distancia de la constancia de inercia que lo fija. Esa constancia que limita sus movimientos.

Desde esta perspectiva también los analistas son camaleones porque en su formación se preparan para tolerar las diversas maneras de gozar que tienen los sujetos, pueden incluirse en diversos fantasmas y aceptan, como camaleones, el color que el analizante le otorga en la transferencia. [3]

Camaleones que ejercen una dura docilidad, agregamos, para estar advertidos de que en el mundo de camaleones, el analista puede anticiparse para asegurar el porvenir del psicoanálisis.

NOTAS

1. Lacan, J., "La tercera", *Lacaniana* 18, p. 20.
2. *Ibíd.*, p. 31.
3. Miller, J.-A., "Estructura, Desarrollo e Historia", *Seminarios en Caracas y Bogotá*, p 337.

Dos episodios, un ojo distinto

Alejandro Daumas

El primer episodio es impactante. Hace unos días una joven francesa decidió suicidarse y grabarse en la red social *Periscope*. Fueron largos minutos online en vivo (vaya paradoja) en los que la joven se conducía a una muerte segura buscando las vías del tren... fue así. Ocurrió su muerte y el maquinista o un operario del ferrocarril agarró el Smartphone y lo apagó.

Allí terminó ese video online.

El segundo episodio puede ser banal y hasta risueño si consideramos el trágico destino del primero.

Pero ahí va.

En una fiesta llamada medievalista, donde todos se disfrazan y se personifican como si vivieran en esa época, todos muy bien puestos, caballos, metales muy pesados, lanzas y toda la imagerie medievalista. Ahí, allí mismo aparece un dron grabándolos desde el aire, metiéndose un poco en todo ese simulacro.

Y de pronto un hombre, medievalista, toma su lanza y... pum!... destroza el dron que se cae en pedazos. Nada de gadgets. Nada de cámaras, nada de celulares... todo un gran simulacro... pero el dron arruinaba todo así que afuera.

Dos relaciones al ojo distintas. Una: quiero que estés, que me mires, que me muestres hasta en ese acto (cabría hacer consideraciones precisas sobre el suicidio), que todos me vean a través tuyo. Ojo.

La otra no quiere saber nada de ese ojo, el ojo está allí en el uso de otros semblantes, en ser verdaderamente un medievalista. En separarse por un tiempo... porque sabemos que esa fiesta termina y cada uno agarra su Smartphone, su auto y quizás su dron, y se marcha a su casa... tal vez contando por face o por twitt de donde viene.

Dice Gerard Wacjman en *El ojo absoluto: La embriaguez de lo visible y la pasión de verlo todo han hecho presa de la sociedad entera. Los sujetos son llamados a avanzar sin velos por un mundo atosigado de claridad hasta la transparencia. El amo moderno, equipado por la ciencia y la técnica, ha creado un mundo sin escondite, transparente, virtualmente, de punta a punta... frente a la importancia creciente del Ojo, la defensa de la libertad pasa por el derecho a lo oculto y al secreto. De un modo o de otro, si lo más íntimo está fuera de uno, lo íntimo se perfila como un lugar, no de pura libertad, sino de verdad; es decir, donde el sujeto surge en su opacidad, en su irreductible división. Lo cual explica que, siendo un lugar de secreto y de sombra, lo íntimo pueda serlo también de pudor. El deseo de transparencia que asalta hoy al mundo se realiza con el propósito de extraer lo íntimo por la fuerza, de arrancarle al sujeto su verdad. Es decir que no sólo se trata de una violencia, sino también de una ilusión, peligrosa, frente a la cual el sujeto solo puede oponer su derecho a esconderse. Un derecho no escrito y que no es simplemente el de esconder la verdad sino el de esconder también la circunstancia de que no sabe nada de esa verdad. Ocultar a la mirada del amo incluso el hecho de que el sujeto no es amo de sí mismo.*

En esta línea, ¿podríamos pensar con Wacjman que eso que él llama derecho a esconderse sería para nosotros preservar el derecho a la soledad, entendida como aquel lugar del pudor, de lo más íntimo de un sujeto, que debemos resguardar del ojo omnividente del amo?

La joven francesa cabe en este "avanzar sin velos por un mundo atosigado de claridad hasta la transparencia" de su propia desaparición. O el mediavalista es aquel que "sólo puede oponer su derecho a esconderse" en ese mundo inventado.

Tal vez debamos considerar en este mundo de la hiperconexión las cosas que cada sujeto hace con ese ojo absoluto, cómo se ofrece y cómo se crea un recoveco.

Recoveco, expresión de Lacan, subrayando la necesidad de todo sujeto de que alguna vez se lo invente para salirse de la mirada del Otro.

Pinceladas, trazos para recorrer matices de la hiperconexión.

Nota sobre matices de la hiperconexión

Gustavo Stiglitz

Tomo la invitación de Alejandro Daumas que capturó el punto de relación entre las dos escenas que relata. La terrible y la... ¿jocosa?, ¿simpática? Hay entre ellas un trasfondo común.

El medievalista no quiere saber nada con el dron que conecta el evento de ficción con el mundo globalizado, en tiempo real. Ese objeto que presentifica la alianza ciencia - capitalismo lo perturba. Es su enemigo imaginario, persecutorio.

No sabemos nada de ese hombre como tal, pero podemos decir que comparte un matiz con la joven que exhibió al mundo su propia desaparición. El trasfondo común, más allá de la conexión a las redes sociales, es el rasgo "Hiper". Está claro del lado de ella: Hiper pulsión de muerte, Hiper mirada, Hiper desconexión del Otro encarnado, ¡Hiperconectada hasta la muerte! Del lado de él, del caballero medioeval, lo Hiper se refiere al semblante que rechaza todo tipo de afectación del simulacro. Nada de manchas en el borde de semblante; entonces, su acto manifiesta el intento de refugiarse en un mundo sin real, sin castración.

Hiper cuerpo a ser destruido ante la Hiper mirada del ojo absoluto, en ella.

Hiper semblante que Hiper rechaza cualquier mancha o discontinuidad del simulacro y, por lo tanto cualquier toque de Real, en él.

Lo que el caballero desconoce es que su "acto liberador" es instantáneamente reabsorbido por el semblante. Porque no es más que eso: el simulacro de la lucha contra la tecno ciencia que, imperturbable y sorda a los retornos que engendra, avanza sobre los cuerpos.

Acuerdo con Daumas, muy probablemente tras las fiesta volvió a su casa en su coche con bluetooth contando la experiencia a algún destinatario lejano.

El matiz que recorto de estas dos breves y desigualmente impactantes historias (no son lo mismo obviamente en sus consecuencias), es el del exceso. El objeto técnico facilita esa pendiente y obstaculiza la discontinuidad y el punto de basta. ¡Basta! Es muy difícil hacer escuchar eso. Pero el objeto técnico no es la causa. Ésta es interna. El objeto es el vehículo que, al modo de los objetos *a*, se presta como pivote del recorrido de la pulsión. A diferencia de éstos, su oferta más ilimitada extiende y perpetúa el imperativo acéfalo de la pulsión.

Hipercontinuidad del goce de los cuerpos. Pero éstos no tienen baterías recargables. Si se les acaban, mueren.

Lo familiar al alcance de la mano

Raquel Vargas

*Tal vez, a pesar de sus deformaciones,
la Tierra seguía siendo un lugar familiar,
algo a lo que aferrarse.*

Philip Dick, "¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?"

Introducción

Dar pie con bola. Esta es una expresión que encontramos en *El Seminario 3*, no una vez sino dos. En la primera clase señala que "todo lo que en el comportamiento humano es del orden psicológico está sometido a anomalías tan profundas, presenta en todo momento paradojas tan evidentes que se plantea el problema de saber qué hay que introducir para dar pie con bola". [1]

Simbólico, Imaginario y Real serán los sistemas de referencia que propone para sortear el problema. Es también cierto que uno de esos registros, el Simbólico, tomará a su cargo un orden. A nivel del símbolo, la articulación ofrece ciertas garantías para preservar al sujeto de una "invasión imaginaria de la subjetividad". [2] Mientras que el plano simbólico ofrece discontinuidades, elementos discretos y lugares asignados, lo imaginario revela un estado de las cosas que siempre tiende al desorden, a la tensión erótica y agresiva. Lo Real se define como lo que no es ni Imaginario ni Simbólico. La sorpresa es que encontramos al final del Seminario, en su última clase, una advertencia sobre el porvenir del significante: "La dialéctica imaginaria puede bastar si, en el cuadro

que dibujamos de esta dialéctica, esta relación significante ya está implicada para el uso práctico que se quiere hacer de ella. Dentro de dos o tres generaciones, ya nadie entenderá nada, nadie dará pie con bola, pero, por el momento, en conjunto, mientras el tema del complejo de Edipo permanezca ahí preserva la noción de estructura significante, tan esencial para ubicarse en las neurosis". [3]

Las cosas cambian, ya cambiaron. Nuestros sistemas de referencias, los tres de Lacan, siguen vigentes. Se plantea el problema de volver a delimitar sus campos, verificar sus mutaciones, plantear sus movimientos, conceptualizar sus fundamentos.

Dar pie con bola evoca también al objeto y al sujeto que porta el pie. Lo que parece cierto es que cada vez hay que saber qué introducir para localizarlos.

Expendio de fantasías

Los objetos fueron adquiriendo una gran importancia, lo que demuestra que el objeto perdido no es el problema. Eso está resuelto porque tanto el objeto como su medio, la realidad, se las arreglan. Lo perdido es un problema que se resuelve como sustitución: "La tienda de repuestos está en el interior y los tomamos de acuerdo a las necesidades". [4]

Lo que plantea el mundo actual con sus objetos tecnológicos confirma que de lo que se trata es de qué modo se sustituye lo perdido.

El asunto es que la tienda de repuestos está en el exterior. Alguien más ofrece un sueño, una ilusión, una fantasía ya hecha y lista para usar. [5]

En la novela de P. Dick que cito en el epígrafe, encontramos un aparato, *el climatizador del ánimo*. Es un aparatito que procura un tono de voz, el modo en el que se mira algo o a alguien. Se puede programar el día solo con pequeños ajustes en los controles. En la novela hay varios personajes pero se destacan la pareja que inicia el relato con esa maquinita hecha para facilitar los lazos con los objetos del mundo.

P. Dick fue nombrado por los críticos como un "maestro de la insatisfacción". ¿Qué es la insatisfacción sino el índice que denuncia la mentira de la sustitución?

Si desplazamos el *climatizador del ánimo* a la computadora, al celular, a los smart tv. Si vamos a sus aplicaciones -así se llaman- de lo más variadas, ese camino hacia la fantasía o según su intensidad, al delirio, ya realizado -solo hay que tocar la pantalla-, ¿cómo se sitúan el sujeto y el objeto? ¿Se plantea de este modo que el sujeto y el objeto ya no tienen la articulación que ofrece el matema del fantasma? ¿Cuál es la gramática pulsional sobre esta fantasía procurada por las máquinas? ¿Será que el sujeto se plantea en el mismo nivel que el objeto, es decir como perdido?

La realidad está perdida pero lo que la sustituye, en estas últimas décadas, ofrece un gran vértigo. En el plano libidinal se modifica la vía de captura de los objetos. Ellos están al alcance de la mano en los diferentes *gadgets* siempre nuevos, siempre renovados, siempre más. Los objetos de consumo que sustituyen la realidad perdida y cambiante interrogan sobre la naturaleza de los mismos. Es decir, de qué objeto y de qué sujeto hablamos hoy.

Será la clínica la que pueda despejar este tema cada vez en cada objeto, en cada sujeto.

Viejos conceptos

Lacan advirtió muy tempranamente los profundos cambios en la vida del lenguaje, en las palabras y en los cuerpos. Sin embargo, el anuncio no abriga del impacto que produce soltar el concepto de Inconsciente. Soltarlo lo suficiente de manera que permita decirlo mejor, según lo reclama la época que nos toca.

La práctica clínica verifica que las fantasías inconscientes mantienen su vigencia. Las fantasías fabricadas en otro sitio, esas también cobran existencia. ¿Engendran síntomas como lo han hecho las diseñadas por el sujeto en su relación íntima con el lenguaje?, ¿estas neo-fantasías pasan a los sueños? ¿O son ellas el embrague del *yo* para empujarlo a hablar?

Cuando Lacan pregunta en 1977 qué pasó con las histéricas de antaño, [6] interroga también y fundamentalmente qué pasó con el sujeto dividido, con el sujeto del Inconsciente, al que presenta como “un sedimento de lenguaje”.

El lenguaje cambia de modo que lo que sedimenta, también. Eso deja un aire de familia en nuestros conceptos a la par que muestra su carácter extraño.

Estar conectados revela un tipo de lazo. La familia también lo es y adquirió un gran peso en las conceptualizaciones del psicoanálisis. Es un concepto muy complejo que delimita espacios precisos. La intimidad y la extrañeza confluyen en él.

Freud en su texto de 1919 “Lo ominoso” plantea un interrogante que luego de casi un siglo tiene toda su vigencia: “¿Cómo es posible que lo familiar devenga ominoso, terrorífico y en qué condiciones ocurre?” [7]

Cada quien tiene su *gadget* y se familiariza con él. Los conceptos freudianos que matematizó Lacan permiten tomar una distancia y nos exige fundamentar la conectividad del sujeto moderno a quien le atribuimos el prefijo *hiper*. ¿Qué reencuentra en sus objetos de consumo siempre nuevos?

Última conexión

El lenguaje se reclama tecnológico. Un lenguaje muy cercano al género que inspiran los cuentos de Dick que nos introducen a una verdadera pesadilla tecnológica.

J. Copjec afirma que el psicoanálisis “es la lengua materna” de nuestra modernidad, que sin ella no podríamos articular los temas importantes de nuestra época. [8]

Tenemos una chance aún de hacer divertido [9] el psicoanálisis. Cuanto más divertido, más cerca del verdadero psicoanálisis estaremos.

NOTAS

1. Lacan, J., *El Seminario, Libro 3, Las psicosis*, Paidós, 1990, p. 17.
2. Lacan, J., *op cit.*, p. 141.
3. Lacan, J., *op cit.*, p. 455.
4. Lacan, J., “Neurosis y psicosis. ¿Dónde comienza lo anormal?”, Entrevista a Lacan, mayo 1968. www.psicooanalisisinedito.com
5. Miller, J.-A., “El inconsciente y el cuerpo hablante”, Presentación del tema del X Congreso de la AMP en Río de Janeiro, 2016, www.wapol.org
6. Lacan, J., “Consideraciones sobre la Histeria”, Bruselas, 26 de Febrero de 1977, *Quarto* Nro. 90.
7. Freud, S., “Lo ominoso” (1919), *Obras Completas*, Amorrortu, V. XVII, 1986, p. 220.
8. Copjec, J., *Imaginemos que la mujer no existe*, FDCE, 2006, p. 24.
9. Lacan, J., *El seminario, Libro 1, “La tópica de lo Imaginario”*, Paidós, 1986, p.125.

Conectados: hiper o sub, cada quien con su palabra

Celeste Viñal

Pienso en las Jornadas como la posibilidad de intervenir en los debates del mundo desde la lógica del psicoanálisis. El tema que nos proponemos ya tuvo muchos ejes de discusión desde diferentes perspectivas y disciplinas.

¿Cuál es el abordaje específico que queremos darle desde el psicoanálisis de la orientación lacaniana?

Al revisar cómo lo había tomado parte de la literatura, encontré aquello que menciona Ricardo Piglia en el 2007 en una charla en la Biblioteca Nacional (lectura imperdible del libro *La forma inicial. Conversaciones en Princeton*) y me encontré con algunas cuestiones que nos pueden interesar

Impresiona el tono ajustado al objeto de estudio que logra, entendiendo como tono qué relación tiene alguien con algo, qué enunciación toma para abordar su propuesta. Entonces –en primer término– me interesa preguntarme acerca de ello.

¿Qué tono lograremos desde el psicoanálisis? ¿Cómo podemos hacer para no caer en la nostalgia defensiva que atrasaría el reloj dos siglos, posicionándonos desde afuera del fenómeno con el recurso del exotismo, pero tampoco subirnos sin críticas a una celebración carente de contenido?

Tampoco debemos forzar nuestras categorías para acercarnos, condescendentemente, a un armado conjunto imposible. ¡Toda una prueba de rigor!

El argumento de la Comisión Organizadora nos ofrece una ruta sobre la cual podemos empezar a transitar este camino.

Será entonces un desafío muy interesante asistir a las discusiones que podrán darse en el marco de nuestras próximas Jornadas, interesarnos por las diversas aristas que irán produciéndose a lo largo de esos dos días de encuentro y cómo se desarrollarán los temas que abordaremos.

Volviendo a Piglia, él encuentra ya en la literatura de James Joyce y de Macedonio Fernández los antecedentes directos de la web. Y en Borges la captación del arco que va desde la biblioteca como escena de lectura sucesiva (una letra tras otra, una palabra detrás de la siguiente, un libro que antecede a otro) al Aleph en tanto imagen de la captación como lectura simultánea que se asemeja a Internet.

Porque lo que él plantea es que por más simultaneidad de información o de signos, imágenes, palabras, que aparezcan, la lectura fue, es y será siempre lineal. Se lee una cosa detrás de la otra, aún si son emojis. Alguien manda una carita sonriente y es solo una imagen pero quien lo recibe decodifica “me sonrío” y eso ya es una oración.

La lectura, como procedimiento en sí mismo, implica un sujeto que da un sentido a eso que recibe y esa secuencia es necesariamente del orden del trazo, del segmento. El desciframiento va de un signo a otro más allá del carácter fragmentario del estilo del mensaje. Nadie lee “tqm” como té-ku-eme sin más, leemos en esa sigla un “te quiero mucho”.

A eso Piglia lo llama una “taquigrafía personal”, que no atentaría en nada al proceso clásico. *El que lee, se desvía, está en una red, el tiempo está fragmentado y es múltiple; usa red en el sentido de la net.*

Propone al *Finnegans Wake*, como ejemplo de una escena de lectura que se da con la técnica actual. Precisa de una actitud de lectura discontinua, que incluye sus propias interrupciones, igual que en Macedonio.

También nos acerca el ejemplo de Manuel Puig como magistral modo de poder apropiarse del lenguaje común para sus narraciones, haciendo materia literaria de lo coloquial que ocurre en las calles.

Retengo la claridad de Piglia en la idea de intentar hacer “algo así” desde el psicoanálisis, estudiar el fenómeno a partir de nuestras categorías y conceptualizaciones con toda la disciplina de la que somos capaces.

La literatura, los lingüistas, los semiólogos, los sociólogos y antropólogos vienen trabajándolo desde hace años.

Nos habita el reto de poder darle estatuto de objeto de investigación a nuestro tema y cómo someterlo a pasar por el tamiz de nuestro interés sin banalizarlo, banalizarse ni hacer juicios de valor.

Será un verdadero desafío que nos pondrá en la exigencia de contemplar lo interno y lo externo, lo generacional, los distintos estilos y gustos. Nos llevará a poner a prueba el prejuicio o la deslegitimación que se hace de su importancia (muchas veces a partir de los propios obstáculos de desconocimiento) pero también de reconocer

los propios usos o regocijos sin perspectiva. Nos enfrentamos a un tema completamente ajeno para algunos, para otros –incluso– resistido y para una gran franja joven, algo absolutamente cotidiano y naturalizado. Ya contamos entre nuestras filas analíticas a los “nativos digitales” mientras otros, con menor o mayor soltura, siempre seremos “inmigrantes digitales”, los que hablamos el idioma pero nos queda el acento de no haber crecido en él. Celebro el desafío en el esfuerzo de encontrar el buen rumbo que va a conllevar una política de Escuela de cara a la época, a la ciudad y a necesidades clínicas que nos harán trabajar con renovado entusiasmo.

Los sujetos autistas conectados

Liliana Cazenave

Es un hecho que para el hombre del siglo XXI la máquina por excelencia, la computadora, forma parte de su vida. Hoy en día la oferta tecnológica que nos sumerge en el ciberespacio nos propone un nuevo modo de funcionamiento viviente, una nueva relación al mundo a través de la máquina.

Ya no se trata de la máquina moderna planteada como inteligencia artificial, cuyo correlato era el hombre maquina; la máquina posmoderna se plantea como vida artificial y su correlato es la vida simulada.

Si nuestra inmersión en el ciberespacio se nos ha vuelto imprescindible, una condición de supervivencia, los sujetos autistas, por su afinidad con los ideales del discurso de la ciencia, están sumergidos un poco más, si se quiere, en ese mundo. [1]

La reconfiguración de las máquinas en las últimas décadas, como objetos psicológicos y vivos, es correlativa a una concepción de las personas como máquinas vivientes. Esto no es aislable de todo un movimiento cultural y científico como es el genoma humano que concibe a las personas como programas. Es el ideal con el que se presentan hoy en día algunos autistas de alto nivel que convocan la metáfora de la computadora para describir su funcionamiento como seres programables, enteramente racionales que aprenden todo a través del intelecto.

El aparejamiento del sujeto autista al objeto tecnológico no puede ser leído de manera unívoca, ya que todo depende del uso que se haga del mismo,

La máquina se puede acoplar bien a la defensa del autista que intenta evitar a toda costa la amenaza que operan la mirada y la voz que vehiculan la enunciación del Otro. El sujeto podrá hablar con la máquina sin necesidad de articular sus palabras al cuerpo, ya que “la pantalla funciona como un Otro que es voz y mirada sin cuerpo”. [2] Podrá encontrar en la interacción con la máquina la seguridad de poder ejercer el control y extraer enunciados, separados de la enunciación y del cuerpo, para iterar sin variación, sustrayéndose del lazo.

Pero precisamente por esta razón la interacción con la máquina programada, con leyes de funcionamiento despojadas de contingencias y equívocos, puede ser para el sujeto autista una manera de regular el caos que introduce en su vida el traumatismo de la lengua. Hablar con la máquina es para el sujeto autista, en principio, más fácil que hablar con los humanos.

En efecto, la manipulación de la máquina, con la posibilidad de rebobinado, repetición y sistematización, le puede permitir al sujeto autista inventar su manera de apropiarse de las dimensiones de la lengua para inscribirse en ella. [3]

Pero para que el niño no quede perdido en la máquina, para que el hablar con la máquina no se reduzca al mero automatismo de una iteración pura, es necesario que medie, entre el niño y la máquina, la presencia de un Otro encarnado que empuje a un suave forzamiento de la defensa, para que la máquina tome el lugar de un medio para orientarse y dirigirse al otro y afectarse de un cuerpo.

Acoger la máquina en el dispositivo puede deparar sorpresas. Encontramos niños autistas, por ejemplo, que extraen breves secuencias de dibujitos animados rebobinándolos y repitiéndolos sin variación. Si el analista se introduce en esta iteración traduciéndola de alguna manera, ya sea escribiéndola o leyéndola o animándola con su voz, apostará a desplazar este circuito y ampliarlo. En mi experiencia esto ha desembocado en algún caso en un interés por la escritura que permitió entrar en el lenguaje por la vía de la letra. En otros casos, estas secuencias repetitivas le permitieron al sujeto localizar sus sentimientos, de los que pudo hablar a partir de la memorización de diálogos.

Como plantea Eric Laurent, [4] el objeto tecnológico puede ubicarse en su uso en relación al objeto (*a*), ya que éste es definido por Lacan como “un aparato de la palabra, transformado en apalabra”, un objeto que circula entre el sujeto y el Otro, constituyendo el circuito pulsional. Desde esta perspectiva, el apareamiento del cuerpo del sujeto con la máquina viviente que es la computadora puede funcionar de una manera vivificante y al mismo tiempo mortificante. Todo depende de que en su circuito entre o no el Otro encarnado como *partenaire* del diálogo con el sujeto.

NOTAS

1. Laurent, E., “Los autismos en la actualidad”, Miller, J.-A., Laurent, E., Maleval, J. C., Schejtman, Tendlarz, S. E., *Estudios sobre el autismo*, Colección Diva, Buenos Aires, 2014.
2. Berkoff, M., “Hijos de una lengua sin volumen”, *Virtualia* 30.
3. Laurent, E., “Variedades del baño de lenguaje en el autismo”, Miller, J.-A., Laurent, E., y otros, *Estudios sobre el autismo II*, Colección Diva, Buenos Aires, 2015.
4. *Ibíd* n. 1.

Notas sobre lo virtual y la vida online: desafíos de la hiperconexión Recalculando

María Eugenia Cora

Virtual, del latín *Virtus* [1] (fuerza o virtud), es un adjetivo que hace referencia a aquello que tiene la virtud de producir un efecto, pese a que no lo produce en el presente.

Habitualmente se asocia esta noción a lo que tiene existencia aparente, por oposición a lo real o físico. En el ámbito de la informática y las TICs (tecnologías de la información y la comunicación) se utiliza para referirse a la realidad construida mediante sistemas o formatos digitales.

Se conoce como realidad virtual al sistema tecnológico que permite al usuario tener la sensación de estar inmerso en un mundo diferente del real, a partir de una ilusión creada por modelos de computación. Aplicada primero a los videojuegos y luego al entrenamiento en aviación y en el campo militar, hoy su utilidad se extendió a diferentes ámbitos, llegando incluso a transformar radicalmente algunas experiencias de consumos culturales como la música, el cine, la TV y los medios de información. De modo que se elimina la frontera entre realidad e irrealdad. No se trata de la separación de lo real y lo que no lo es, sino del borramiento de los límites que los separan.

Pensando en las implicancias subjetivas, en los efectos a nivel del *serhablante*, debemos partir de corroborar que la *virtualidad* establece una nueva forma de relación en el uso de las coordenadas de espacio y tiempo: supera y subvierte las barreras espacio-temporales y configura un *entorno* [2] en el cual la información y la comunicación aparecen accesibles de diferentes formas. Del mismo modo se generan entornos de interacción que prescinden de la necesidad de compartir el espacio y el tiempo, creando nuevos y múltiples contextos de intercambio.

En este sentido, Paula Sibilia [3] afirma que “las redes nos atraviesan, desconociendo las categorías de tiempo y espacio”. Tal como desarrolla en su investigación *Redes o paredes. La escuela en tiempos de dispersión*, [4] las paredes, tan eficaces en el proyecto moderno de control y adoctrinamiento de los cuerpos y las mentes, se

desactivan cuando se produce la conexión y pierden vigencia esas categorías, instalando cierta dispersión. En los niños y en los jóvenes (alumnos) pero también en los adultos (docentes y padres).

Partimos de lo virtual, pero encontramos que en el campo de las Ciencias de la Comunicación y las Ciencias Sociales se tiende a abandonar la idea de la virtualidad o el ciberespacio como si se tratara de un mundo separado. Esto correspondía mejor a la época de Internet conectada por teléfono, por ejemplo, donde alguien o estaba acá, o bien estaba allá. Hoy ya no es posible oponer el mundo real al virtual, "el mundo virtual es parte de nuestra vida real". [5]

Nos encontramos en por lo menos dos espacios en simultáneo, sobre todo esto se vuelve evidente en los jóvenes. Entonces, se empieza a relativizar la noción de virtualidad para referirse a los comportamientos y descripciones de los sujetos. Y se pasa a la consideración de la vida *online* y los efectos de la hiperconexión.

Es en este punto donde se plantea para el psicoanálisis el mayor desafío: cómo abordar las manifestaciones de la hiperconexión y de la vida *online*, no sólo en las reflexiones que supone nuestra inmersión en la ciudad y en la cultura *online*, sino –sobre todo– en la toma de una posición en la clínica.

Hiperconexión

Este término hace referencia a cómo las personas están conectadas constantemente a Internet, ya sea en el uso de redes sociales, en la búsqueda de información o incluso jugando *online*. En términos descriptivos esto supone hábitos de consumo cultural que se basan en el dinamismo, la inmediatez y el intercambio.

Los niños y –muy especialmente– los jóvenes cuentan con gran variedad de medios y tecnologías que influyen en su manera de aprender, de informarse, de leer, de disfrutar y crear ficción, de relacionarse con los otros y de construir su identidad. [6]

Se vuelve casi un imperativo para quienes practicamos el psicoanálisis con niños y jóvenes conocer la cultura de la hiperconexión para tener acceso al modo en que los chicos se relacionan con el mundo y poder ubicar cómo se vive hoy la pulsión.

Los jóvenes viven en un "universo de pantallas", dominado por tres soportes: TV, computadora y fundamentalmente, el celular. El *smartphone* es el medio más importante, ya que no se apaga nunca y permite dos tópicos fundamentales del ingreso en la adolescencia: comunicarse con los amigos y escuchar música. Lejos de la idea de aislamiento que tantas veces leemos desde afuera en esos modos de interacción mediatizados por las pantallas.

¿Desconectados?

Sin embargo, debemos precisar cómo abordamos estos fenómenos cuando pasan al campo del psicoanálisis, cuando se produce el encuentro con un psicoanalista, cuando se recortan un espacio y un tiempo en la continuidad infinita de la vida *online*.

En la investigación del Taller partimos de la adolescencia, respuesta al *despertar de la primavera*, en la época en que la otra escena del soñar está *hackeada* por la pantalla y las tecno-ciencias. Si los Grandes Relatos han declinado y no hay padre que asuma la excepción, ¿dónde ubicarla? A. Stevens [7] propone encontrarla en la *enunciación*: en la invención particular.

¿Es posible esa invención en los tiempos de la sumisión al imperio de las pantallas y la era de hiperconexión? ¿De qué invención se trata? Podemos sostener que no se puede vivir sin sueños, sin ficciones, aunque sea para revelar su punto de falla, lo que no velan del todo. ¿Qué sucede cuando nos encontramos con lo *ilimitado*, con la tecnología y la imagen en la dimensión del sin fin? No conviene demonizar el objeto tecnológico sino preguntarnos por sus usos y, más allá de la moral de las posiciones a favor o en contra, convendría ubicar las modificaciones que produce en el pensamiento [8] y los modos de vivir.

Respecto de las ficciones, hay las que ofrece la cultura como tratamiento del goce y lo real y está la ficcionalización del sujeto. Se trata de la construcción de un relato y del buen uso de las ficciones disponibles, para finalmente oponer la ficción del fantasma a la invención. Los chicos hoy no sueñan pero consumen sueños *prêt à porter*. No es lo mismo “ver” que “jugar”, como tratamiento de la no relación, mediatizado por la pantalla. Eso que cada uno usa, con lo que cada uno sigue durmiendo, pero a lo que se le supone una posibilidad de despertar, y hacer.

A las tecno-ciencias podemos pensarlas en el lugar del objeto o ligadas al uso. Los objetos de la tecnología serían una extensión de los objetos pulsionales. Asistimos al reemplazo de la *experiencia* por el flujo de información y la inflación de la imagen. Y surge la pregunta por la tecnología en este estado de la imagen y la posibilidad de ficcionalizar. ¿Las nuevas tecnologías constituyen un obstáculo a la elucubración de saber?

E. Laurent [9] dice que “el niño y el adolescente se encuentran sumergidos en una producción industrial de ficciones noveladas que los ocupa enormemente, porque en el empleo de su tiempo hay que contar las horas para soñar su vida frente a la pantalla.

El analista recoge las ficciones producidas por el niño, para situar lo real en juego en este imaginario invasor”. [10]

Podemos pensar la cura como experiencia de lectura que permita al joven leer lo real de las ficciones; aprender a leer. Veremos en cada caso como eso se juega. Retomo entonces la pregunta: ¿Las nuevas tecnologías en la civilización de la imagen son compatibles con la elucubración de saber? Diremos que eso es solo posible de ser respondido cada vez, en cada caso. No se trata de una respuesta general que podamos dar a la época, aunque sí en el contexto de una época.

A la nuestra podemos caracterizarla por el aislamiento, la soledad, el aburrimiento, la distracción, la evitación de la angustia que produciría el encuentro con el cuerpo del otro y la asunción de la castración que conllevaría. Solemos destacar los efectos adictivos de las pantallas y la supresión de la experiencia de tener un cuerpo y sus afectos.

Pero también tendremos que ubicar las posibilidades que surgen en el contexto de la hiperconexión para cada uno de los jóvenes, niños y adultos que hacen la experiencia de vivir *online*. No restan dudas, a esta altura, de las modificaciones sustanciales que se constatan en los modos de relacionarse socialmente, en la forma de pensar, de percibir y de sentir. Se trata para cada analista, unido al horizonte de su época, de reintroducir la dimensión del cuerpo ahí donde se escamotea, señalar el goce en juego y –por la vía del síntoma– apostar al arreglo singular al que cada uno pueda arribar.

NOTAS

1. Wikipedia –como no podía ser de otro modo–: <https://es.m.wikipedia.org>
2. Término utilizado en el campo de la comunicación y las nuevas tecnologías, para definir un ambiente mediado por la web. Por ejemplo, entorno virtual de aprendizaje, que se aplica a la educación.
3. Entrevista realizada en diciembre de 2015 por Roxana Vogler y María Eugenia Cora, en el marco del Taller de investigación del Departamento Pequeño Hans: Implicancias subjetivas en la civilización de la imagen. Paula Sibilia es especialista en Comunicación y Antropología de la UBA, radicada en Río de Janeiro.
4. Tinta fresca. Ensayos, educación (2012)
5. En Piscitelli, A., “La cibercultura adolescente. Nativos digitales, dieta cognitiva, inteligencia colectiva y arquitectura de participación”, Aula XXI.
6. Se siguen en estas líneas los desarrollos de Morduchowicz, R. (2014), “Los adolescentes del siglo XXI”, en Dessein, D. y Roitberg, G., (comps.), *Nuevos desafíos del periodismo*, Ariel ADEPA, Buenos Aires.
7. Stevens, A., “La adolescencia como respuesta a la pubertad”.
8. Carr, Nicholas, *¿Qué está haciendo internet con nuestras mentes? Superficiales*, Taurus.
9. “Las ficciones y lo real”, en “Responder al niño del mañana”.
10. “La infancia bajo control”, conferencia en la UBA, 2012.

Más allá del horizonte

Mirta Berkoff

“Imagina que caes. Pero no hay tierra”.

Así, con estas frases, que bien podrían ser un *haiku*, Hito Steyerl comienza, en *Los condenados de la pantalla*, su planteo acerca de las nuevas visualidades. Doctora en filosofía y videoartista, nos propone pensar una caída libre a partir de que no podemos presumir que hoy haya una base estable sobre la que se sostendrían seguridades fundacionales. En el mejor de los casos, dice, podemos acometer intentos de fundamentación contingentes y parciales.

La desorientación se debe en parte, según esta autora, a la pérdida de un horizonte fijo. “Con la pérdida del horizonte comienza también la retirada de un paradigma estable de orientación que ha establecido a lo largo de la modernidad los conceptos de sujeto y objeto, de tiempo y espacio”.

El horizonte, al cual nosotros podemos pensar articulado a un S1 rector, proveía el punto de vista estable en la perspectiva lineal. A partir de él el espacio se hacía calculable, predecible y navegable.

Las nuevas visualidades rompen con esa perspectiva creando hoy un espacio no medible. No hay duda de que el sentido de la orientación espacial e incluso la temporal ha cambiado en los años recientes, años de una navegación digital sin horizonte.

El tiempo de la inmediatez, el relato episódico y fragmentado, hace añicos la trayectoria de la flecha del tiempo. Tenemos la experiencia de un tiempo desarticulado en zonas digitales sin fronteras ni intervalos que operan, como dice Jonathan Crary, en un continuum 24/7 (24 horas al día, 7 días por semana). Visualidad, conectividad y velocidad ilimitada en el tiempo sin pausa del siglo XXI.

La conectividad hoy es horizontal y constante creando, según Bernard Stiegler, una sincronización masiva de la conciencia y la memoria. Acá podemos recordar los desarrollos de E Laurent respecto de la nueva configuración de la masa. La nueva configuración es la horizontal, la de los hermanos que se reúnen no por un líder sino por una comunidad de goce. En esta configuración horizontal no encontramos ya la identificación vertical al líder que describía Freud en “Psicología de las masas”.

Podemos pensar, entonces, a la comunidad que se arma a través de la conectividad electrónica como un vínculo social que no parte de la identificación al rasgo unario sino que parte de una experiencia de goce. Una nueva configuración de la masa, la de los hiperconectados por su modo de gozar, que tienen una nueva forma de presencia, la presencia online.

En este mundo virtual de la hiperconexión que no se apoya en la identificación “las identidades vuelan”. Como ha dicho Miquel Bassols. “La identificación queda hoy sustituida por el avatar”.

Vemos también al síntoma configurarse ya no entorno a la identificación, por amor al padre, sino por una experiencia de goce que hace acontecimiento en el cuerpo. Cuerpos que no se arman en torno a lo especular sino al triunfo de las pulsiones.

En su artículo Steyerl hace una pregunta: “¿Podemos superar la presunción de que necesitamos desde el principio una base estable?” Recuerdo cuando Miller dice “el Nombre del padre es parte de nuestra vieja caja de herramientas”. Lo recuerdo en mi consultorio cada vez que me enfrento con un *parlêtre* de otra lengua, uno de esos nativos digitales, que me dan la oportunidad de aprender cómo hacen para constituirse más allá del horizonte.

BIBLIOGRAFÍA

- Freud, S., *Obras Completas*, Vol. XVIII, “Más allá del principio de placer” y “Psicología de las masas y análisis del yo”, Amorrortu.

- Steyerl, H., *Los condenados de la pantalla*, "En caída libre, un experimento mental sobre la perspectiva vertical", Caja negra, Buenos Aires, 2014.
- Crary, J., *24/7*, Paidós, Buenos Aires, 2015.
- Laurent, E., Primeras conferencias internacionales Jacques Lacan, Religión y cuerpo hablante, Internet.
- Bassols, M., Primeras conferencias internacionales Jacques Lacan, Religión y cuerpo hablante, Internet.
- Miller, J.-A., *Piezas sueltas*, Paidós, Bs. As., 2013.

Sueño y despertar adolescente en la época

Susana Goldber

Sabemos que en la pubertad, antesala de la adolescencia, se pone en juego un real del sexo. Particularidad de un despertar sin precedentes.

Lejos estamos del *Despertar de la Primavera* que narraba Wedekind donde planteaba que los jóvenes no pensarían en hacer el amor sin el despertar de sus sueños.

¿Con qué nos encontramos en la clínica de hoy?

Nuevas coordenadas del malestar se edifican como respuesta a la lógica del mercado. La oferta de objetos de consumo opera profundizando la falta de goce estructural que el mercado mismo promueve.

Los mundos virtuales invitan a un ensueño perpetuo al proponer una equivalencia entre la realidad virtual y la realidad encarnada. Así, las redes sociales con sus innumerables dispositivos multimedia facilitan lazos con partenaires virtuales que operan como talismanes que postergan indefinidamente el encuentro con lo imposible del sexo.

A contrapelo de un despertar posible, vemos jóvenes sumidos y consumidos en la narcotización que intercepta la relación del objeto pulsional a lo vivo del otro en su dimensión social.

G. Trobas, al hablar de una perturbación generalizada de la fase de latencia freudiana, plantea la evidencia de "... jóvenes que están masivamente proyectados hacia una anticipación virtual de la genitalidad y de los fantasmas sexuales de los adultos». [*]

Sin embargo, aunque se suele hacer hincapié en el costado denostado del impacto de las redes en la subjetividad de la época, no debemos dejar de lado la vertiente instrumental del uso de los dispositivos multimedia, en su pliegue facilitador, que en muchos casos ofrece la oportunidad de establecer un lazo que de otra manera resultaría un obstáculo insalvable.

Jóvenes que se sirven de este dispositivo, no solo para establecer un lazo al otro en la dimensión del amor sino para poner en juego la singularidad de su goce. El encuentro con un partenaire –en principio virtual– suele tener la particularidad de operar como un lazo que permite lograr arreglos con su goce y posibilitar ulteriormente el encuentro en la vida real.

¿Cómo operar desde el psicoanálisis ante estas nuevas presentaciones?

El analista, en la medida en que se orienta por lo real, apuntando al despertar, no puede sino estar atento a las vicisitudes del malestar en la época para operar alojando los nuevos desafíos que la misma propone.

* Guy Trobas, "La crisis de la adolescencia precoz", Revista *Lacanian* Nro. 19.

La fuga en el espejo [*]

Alma Pérez Abella

Este título es equívoco. Por una parte, los espejos –ahora en formato de pantallas– reflejan mundos a partir de los cuales cada sujeto construye un ser, se ofrecen como remedio al malestar. Remedios que, como en toda época, es un paliativo ante lo real, un intento de pacificación, que ahora se busca y encuentra por los caminos de lo imaginario, a través de múltiples espejos-pantallas que *dan a ver*, sin fin, como la red.

Pero hablar de fuga en el espejo, también puede aludir a lo que precisamente una imagen no puede capturar, a aquello que, del espejo, se fuga. Es en ese punto de fuga, que se ubica detrás del espejo, y no en lo que el espejo refleja, que aparece aquello que al espejo le resulta clandestino. Eso que por más iluminado que sea, aparece en sombras, ajeno, extranjero, éxtimo y que no permite más que eco, nunca imagen ni palabras precisas que lo reflejen. Por eso, ese cuerpo, es siempre Otro para el sujeto.

Entonces, tenemos por un lado los fugados a través del espejo, allí donde las imágenes vienen a *velar lo real* y, por otra parte, lo que para todo sujeto, siempre, se fuga del espejo, es decir, el punto en el que la imagen se *toca con lo real* haciendo aparecer el goce.

Las relaciones con los otros, en el plano más imaginario, quedan sujetas a un movimiento que va de la fijación a la forma de totalidad que tiene como afecto principal el júbilo; la agresividad cuando entra en juego el otro de la pareja imaginaria, lo que aparece es el odio; y la extrañeza al percibir el desdoblamiento a partir del cual se ha constituido, la división que da paso a la angustia. Imagen y falta se anudan. Ahora bien, ¿qué sucede cuando lo que está en primer plano es el cuerpo de goce, el cuerpo hablante?, ¿qué lazo se vuelve posible?

Para pensar esta cuestión, podemos tomar como ejemplo, lo que sucede con ciertas comunidades que tienen su soporte en las redes (bloggers, youtubers, etcétera). Lo que se produce en estas comunidades no está ligado a la búsqueda de identidad vía la identificación al interior de un grupo, en este sentido, las coordenadas freudianas para leer estos fenómenos nos quedan apretadas. Otra vía para interpretar estos fenómenos es pensarlos a partir de lo que Lacan denominó hacia su última enseñanza como “modo particular de goce”. Se trata de comunidades que le permiten a los sujetos autodesignarse, autonombrarse, a partir del modo de goce, el cual no se articula directamente con la búsqueda de modelos de identificación. La referencia a un ideal está ausente, vale recordar que el ideal era lo que Freud ubicaba como aquello que produce la ligazón del grupo a la vez que reviste, dando un estilo y orientación, a las exigencias del superyó.

Las comunidades actuales, al igual que sus síntomas, reflejan que ya no son las grandes instituciones las que prevalecen en la dinámica social, sino las pequeñas entidades que han ido apareciendo progresivamente en todos los campos (sexuales, religiosos, deportivos, sectarios). Para interpretar esto, se vuelve imprescindible tener en cuenta la influencia que tienen sobre los cuerpos la ciencia y la tecnología. Cuestión central para pensar, no sólo los síntomas con los que llegan los sujetos a la consulta, los modos de transferencia y las posibilidades de intervención, sino también, los efectos de eso a nivel de la constitución del hablante ser en la época de la hiperconexión.

* Trabajo presentado en el VII Enapol, “El imperio de las imágenes”, San Pablo, Septiembre de 2015.

Sexualidad virtual: estrellas fugaces y tigres de papel

Pedro Pablo Casalins

En períodos de transición coexisten operadores y funciones variables en su eficacia para ordenar y facilitar intentos de hacer existir la relación sexual, en encuentros más o menos logrados. Es lo que ocurre en la clínica actual, en paralelo con la aparición de dispositivos y plataformas virtuales que permiten el ejercicio de la

sexualidad. Por lo que en este reducido abordaje elegimos privilegiar casos en que es manifiesta la deflación de la eficacia y operatividad de dichas funciones y en los que se apela a recursos tecnológicos que le dan una impronta diferente. Esta aproximación no pretende ninguna generalización, sino pesquisar ciertos aspectos parciales que ponen de manifiesto esas nuevas modalidades apoyadas en la tecnología. Tengamos presente que ponemos en primer plano las consecuencias que afectan al cuerpo, que no por nada Lacan refiere su pertenencia a la entidad estoica de los incorpóreos, que es su modo de reafirmar que no tenemos cuerpo sino por su incorporación por lo simbólico, en ese encuentro con la lengua, y que por ello deviene superficie de inscripción y experiencia de los afectos. Incluido el goce, ya sea en su vertiente de sentido o en su rellano opaco; ante el que el espejo o el velo flaquean para darle consistencia y orientación a esa posesión del sujeto que es su cuerpo sexuado.

En la actualidad tengamos en cuenta que esto va a la par de una exigencia de inmediatez de goce que, insuflada por un narcisismo creciente, apega al sujeto a la promesa de satisfacción que promueve una imagen en la pantalla. Nos encontramos así con sujetos que no están exentos de pasajes al acto violentos si no a inhibiciones intensas cuando se encuentran con una mujer, porque allí se hace patente su impotencia para vérselas con el goce femenino fuera de la regulación fálica. Y del lado de ellas, la sensación de vacuidad, sinsentido de la vida y perturbaciones corporales inespecíficas que derrama su propia inestabilidad identitaria, las expone a malas experiencias en su búsqueda de compensar esta dificultad. Para entender esto vale recordar que para Lacan el *sinthome* de las histéricas se sostiene a partir de lo que llama "armadura del amor al padre", que por la labilidad que presenta esta función en aquel que la encarna en muchos casos tales fenómenos son cada vez más frecuentes. Pudiendo ser compensados haciendo de su pareja una extensión de su narcisismo, apegándose a él no por un amor factible por relación a su castración, sino con la exigencia de condiciones que su pareja debe cumplir. Redoblando de este modo su anhelo de una configuración tal que hace del hombre un componente más de su pequeño escabel. Solución que suele durar poco, por lo que sus relaciones suelen ser múltiples y efímeras. Por otro lado, ellas solo con dificultad pueden sostener las vertientes idealizantes o de condición de objeto del fantasma del hombre cuando se prestan a estas prácticas virtuales. Digo se prestan, no solo porque suelen hacerlo respondiendo a requerimientos masculinos sino incluso porque cuando son por iniciativa propia solo es en búsqueda de semblantes para darle un poco más de consistencia a su cuerpo y evitar extravíos en encuentros que suele postergar o limitar.

Para retomar consideraciones respecto a los hombres, tratamos de extraer de la película *Don Jon* algunas enseñanzas. Su interés radica en que el protagonista no tiene dificultades para tener encuentros sexuales con mujeres; por el contrario, estos son múltiples y con mujeres bonitas que conquista con frecuencia, aunque le son indiferentes. Pero no es de estos encuentros de los que goza, ya que los mismos se realizan al modo de cuidadas proezas destinadas a darse y sostener el mote de Don Juan ante sus amigos, es el trabajo con el que paga lo que obtiene de ello. Y es a esto a lo que dedica estas hazañas, engrandecer su narcisismo y obtener un goce de su posición contemplativa. Lo que, además, le permite mantener en secreto su intensa práctica masturbatoria con la que realmente goza, apelando a películas pornográficas que le brindan fantasmas preconcebidos por otros. El encuentro con dos mujeres muestran un cambio en su posición. Una, del tipo descrito más arriba y que dura poco, respecto a la cual él se somete a sus intentos que asuma semblantes normativos, ajenos a su interés y que lo conmina al abandono del autoerotismo. La otra, una mujer madura, se le presenta atravesada por una tragedia, una falta crucial para conmovirlo de su posición junto al hecho que no le exige dejar su adicción por la pornografía; sino que con una pregunta, que le vale como interpretación, la práctica compulsiva de la masturbación se hace síntoma y lo advierte de la imposibilidad que esa práctica le introduce para gozar de una mujer. De este modo, la pornografía, que sostiene su autoerotismo, deja de ser una defensa ante el goce femenino y él, un poco menos idiota ya, pareciera estar en mejores condiciones, vía el amor, de hacer condescender el goce al deseo con una mujer singular.

¿Nuevas tecnologías en transferencia?

Etel Stoisa

Philippe Lacadée [1] al referirse a los sufrimientos modernos de los jóvenes menciona una crisis de la lengua articulada. No solo en los jóvenes, también en los niños constatamos en la experiencia analítica cierta precariedad respecto de la lengua, un uso de la lengua y del significante que no se ordena por el régimen del Padre, del discurso del Otro, de la cultura del Ideal. Ya sea por rechazo o por ausencia de animación del Otro parental, la palabra resulta devaluada, sirve poco o nada. ¿Cómo operar entonces desde el psicoanálisis, una práctica de la palabra? ¿Cómo sostener una ética orientada por lo real, una ética que apueste al serhablante? El discurso de la época con su empuje a un goce acelerado e ilimitado se sirve de las nuevas tecnologías, dificultando con frecuencia, la articulación de la lengua y propiciando el autismo del lazo.

Sin embargo, la conexión a través de los dispositivos virtuales es también la ocasión de iniciar un encuentro con el otro, con el saber, con un partenaire posible...

¿Los dos rostros de Jano?

Con Lacan privilegiamos la política del psicoanálisis respecto de las estrategias y aún de las tácticas. En nuestra práctica no desestimamos el uso de las nuevas tecnologías si se trata con ello de hacer hablar el padecimiento que mortifica al sujeto en su cuerpo, en sus vínculos, en sus pensamientos. La angustia *-el afecto-* y los afectos: la tristeza, el malhumor, la alegría, el dolor, emergen en la sesión por skype, en el chat por whatsapp. La transferencia juega su partida y la presencia del analista está allí aportando la mirada y la voz para perturbar, para interferir en la contingencia el goce en exceso.

Frecuentemente el uso del whatsapp con el joven puede sostener el lazo transferencial más allá del ámbito del consultorio.

En ocasiones la computadora en sesión hace posible la construcción de ficciones que tocan un real en juego y conmueven la fijeza de una satisfacción invalidante.

La intervención analítica vía skype puede dar lugar al acotamiento y aún a la remisión de fenómenos de angustia. En niños cuya aprehensión de la lengua se encuentra fuertemente incidida por las diferentes variedades de pantalla y en adolescentes hiperconectados, la presencia del analista vehiculizada por este medio, puede en oportunidades, operar sobre aquellas respuestas subjetivas que los precipitarían en actings, pasajes al acto o autoagresiones en el cuerpo.

¿Incidir en el malestar de la época, en la singularidad de la experiencia, no es acaso nuestro desafío? ¿De qué modo las nuevas tecnologías pueden permitirnos reinventar nuestras raíces freudianas, la talking cure?

NOTAS

1. Lacadée, P., "Los sufrimientos modernos de los jóvenes", *Psicoanálisis con niños y adolescentes* 4. *Incidencias de la última enseñanza de Lacan en la práctica*, Grama, Departamento Pequeño Hans, 2014.

Comandante comandado

Claudio Spivak

Asistimos, en nuestra época, a un doble movimiento a nivel del lazo social. Por un lado, nuestros sujetos contemporáneos, desengañados del Otro, se presentan divorciados del Ideal y de la represión. Ellos pueden prescindir del Ideal y de los otros. Por otro lado, con el ascenso al cenit social del objeto *a*, plus de gozar, se establece el lazo con este objeto artificial y hay una permutación de la represión por el empuje a gozar. Aquí no se trata de permiso sino de un imperativo.

Con esto, a nivel del goce, hay una economía del Otro y de los otros, mientras que, por un cortocircuito, se puede acceder a un goce directo en soledad, a través de los objetos producidos por la ciencia. Hemos, entonces, llegado desde la represión social del goce, pasando por el permiso, a la satisfacción como imperativo.

Este imperativo de goce, que comanda al discurso actual, se ha conectado con la producción. Se trata de la producción basada en el goce, la producción acelerada del objeto *a*, a manera de tapón. Esta producción del objeto *a*, "tapa-agujeros", comodín, se propone e impone para obturar el agujero imposible de cerrar de la no relación sexual. Así la ciencia provee y la tecnología produce un equipamiento para entretener el hambre de la relación que no hay.

Cabe aquí distinguir dos estatutos diferentes del objeto *a*, aun cuando su estructura fundamental sea la misma. El objeto *a*, causa de deseo, puede ejemplificarse con la contingencia del encuentro de Dante y Beatriz. Allí bastan tres guiños para que ese objeto *a* de la mirada, exquisito, se desprenda y Dante quede fijado a ella, a esa única, para toda la vida. Por el lado de la producción basada en el goce, lo característico del objeto es su indiferenciación y su numeración, lo cual lo hace comparable, evaluable, de donde surge el cálculo de su rendimiento y de la relación costo-beneficio.

Es bajo el modo de la producción intensiva que se multiplican las imágenes del nuevo imperio. Se trata de imágenes digitales, virtuales, obtenidas por la transformación de una matriz numérica en píxeles, que vemos en las pantallas que nos miran.

En esta matriz numérica hay una relación con los significantes amos que comandan nuestra época. Señala Miller al número como uno de los significantes amos que ha ascendido al cenit social. Tenemos así un cielo poblado, que da cuenta de la fragmentación de las identificaciones.

Identificaciones y comando

Miller nos propuso un modo de pensar la relación de los sujetos con el S1. Así nos presenta un movimiento que podemos pensar de tres tiempos en la enseñanza de Lacan.

El primer movimiento lacaniano es el de aislamiento y localización del S1 como significante central de la identificación. Este S1 queda comandando al discurso del amo. Este discurso del amo es caracterizado como "pre-moderno".

En el segundo movimiento nos indica que, apenas aislado ese significante central, Lacan lo pluraliza. Ese movimiento de pluralización de S1 se hace oír en la expresión "enjambre". S1 hay varios y nada asegura que no sean caóticos, aunque el enjambre se desplace agrupado. Es el pasaje de lo Uno a lo múltiple.

El tercer movimiento es el esbozo del discurso capitalista. Este discurso implica la permutación del S1 y el sujeto, pasando el sujeto al lugar del comando. En dicho movimiento, hay la promoción de un sujeto sin punto de referencia identificatoria. Un sujeto sin referencias pasando al comando. Desde allí el sujeto sueña con poder comandar sus propias determinaciones.

Y esto sin olvidar que se establece la conexión del sujeto y el objeto *a*. Algo que reaparece en el discurso hipermoderno.

Mientras las imágenes proliferan como pequeños ideales, los sujetos de las sociedades tardocapitalistas pasan más tiempo en chats, en Internet, en juegos en red, o solos frente de la televisión. Estas pantallas miran a los sujetos, y al mismo tiempo que promueven objetos producidos para el consumo, promueven modos de gozar. En esas imágenes el sujeto encuentra sus nuevas referencias y las orientaciones para su goce.

Así nuestras sociedades tardocapitalistas han invertido el clásico esquema de oferta y demanda. Los mercados producen actualmente demanda, sujetos que demanden objetos. Esta modalidad de oferta esconde que el objeto promovido es el sujeto mismo, como objeto de goce de las pantallas y de los productos que ellas proponen e imponen.

Allí el sujeto obedece sin cesar, creyendo comandar.

Nuevas oportunidades y adicción

La caída de las viejas identificaciones de la tradición, marcadas por la represión, implica nuevas posibilidades para los sujetos y un doble juego. Por un lado la promoción de sujetos más flexibles en relación a los ideales y para aprovechar estas nuevas oportunidades identificatorias. Surgen nuevas ofertas identificatorias, menos costosas, que suponen un esfuerzo de creencia menor. Este fomento identificatorio se apoya, muchas veces, en imágenes y breves saberes y, otras veces, en slogans que recuerdan a la publicidad o provienen directamente de ella. A partir de estas se arman comunidades de opiniones transitorias e inconsistentes. Los sujetos pueden participar de diversas comunidades, a veces contradictorias, y de lazos efímeros.

Por otro lado, la ausencia de los límites que mantenía al sujeto fijado a identificaciones fuertes hace que los sujetos contemporáneos sean más sensibles al imperativo de goce del superyó.

El declive del modelo superyoico de la represión tiene como contrapartida el empuje superyoico a gozar. La prohibición y el empuje a gozar son dos caras del superyó. Siendo así, el impacto del superyó sobre los cuerpos produce la búsqueda de un significante amo que pueda organizar el mundo más allá de las identificaciones tradicionales. El sujeto contemporáneo, entonces, se encuentra mal equipado para hacer frente a la tiranía del superyó; tiene pocos significantes amos firmes para orientarse y defenderse, y una gran oferta de identificaciones devaluadas.

Solidariamente, la producción basada en el goce, con objetos caracterizados por su indiferenciación y su numeración, explica Miller, conlleva una manera de gozar cuyo modelo general es el de la adicción. Aquí tenemos que entender adicción como conducta repetitiva y como conducta que sigue el modelo aditivo, de adición. Se trata de una relación con el objeto de producción donde se conjugan la sumatoria, el agregado de la adición, y afición que implica la adicción. Entonces nos encontramos con sujetos más flexibles en cuanto a la identificación y los ideales, que pueden prescindir de las identificaciones tradicionales, pero más expuestos a las exigencias de goce y más proclives a establecer relaciones de adicción con los objetos de consumo.

BIBLIOGRAFÍA

- Laurent, E., Conferencia en *Patologías de la identificación en los lazos familiares y sociales*. Grama, Buenos Aires, 2007.
- Laurent, E., "El objeto droga en la civilización", Salamone, L. (comp.), *Pharmakon* 12, Grama, Bs. As., 2011.
- Miller, J.-A., "Intuiciones Milanesas", *Cuadernos de Psicoanálisis* 29, Eolia, 2004.
- Miller, J.-A. (2004), "Una fantasía", *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, Año 3. N° 3, 2005.
- Miller, J.-A., Curso de orientación Lacaniana, 2007-08. inédito.
- Miller, J.-A. (2013), *Piezas Sueltas*, Paidós, Bs. As., 2013.

Cuerpos hiperconectados

Ana Cecilia González

La red es ante todo hipertexto, "un sistema de organización y presentación de datos que se basa en la vinculación de fragmentos textuales o gráficos a otros fragmentos, lo cual permite al usuario acceder a la información no necesariamente de forma secuencial sino desde cualquiera de los distintos ítems relacionados". [1] Para decirlo en nuestros términos: la red es una sintaxis de grado cero entre palabras e imágenes, en la que las combinaciones entre términos pueden dispersarse en todo los sentidos, deslizarse en cualquier dirección, como una metonimia arborescente, sin líneas de subordinación jerárquica.

Que la red suponga una sintaxis implica que es una suerte de lengua que hablamos, como cualquier otra, sin saber lo que decimos, siempre diciendo más y otra cosa de lo que queremos decir. De hecho, a los chicos de las nuevas generaciones se los denomina "nativos", es decir, aquellos que han incorporado la lengua de la red de entrada.

Por otra parte, como articulación discursiva, la red también promueve y regula los lazos entre sujetos. A tal fin se convierte en plural y se apellida "sociales". Y en ese ámbito los efectos del sujeto del inconsciente pululan, abriendo nuevas posibilidades a la psicopatología de la vida cotidiana. La red incluso emula su lógica cuando la afanisis se vuelve soporte de la aplicación en boga, la cual hace circular un mensaje que se borra una vez que llega al receptor.

Además, puesto que configuran una modalidad contemporánea del lazo social, las redes también juegan un papel central en la disputa por el sentido. Al punto que ya a nadie parece sorprender que la contienda política se mida en *tweets*, o que un *trending topic* pueda llegar a torcer los resultados en unas elecciones.

Por supuesto, el pensador *avant la lettre* de la red fue Gilles Deleuze, quien junto a Felix Guattari, promovieron la noción de rizoma, [2] con el inmanentismo reivindicativo que tomaron de Spinoza. De Deleuze y Guattari a Toni Negri y Michael Hardt, la red devino Multitud, [3] figura metafórica de una emancipación siempre por venir. Y en efecto, la red se presenta disfrazada de utopía, la de un mundo puramente significante, global, en la que todas las direcciones son posibles, sin límites, neutral y al alcance de todos y todas.

Pero la utopía se trastoca fácilmente en distopía, sin solución de continuidad, como la hormiga de Lacan caminaba por la banda de Moebius. La red es también la prisión más sutil y efectiva, imperceptible telaraña biopolítica en la que somos sujetos de un control que haría palidecer a Michel Foucault, porque supera con creces el panóptico. No en vano su origen fue un programa militar. No en vano la difusión exponencial de un contenido se denomina "viralizar".

Frente a este panorama se vuelve necesario, casi diría urgente, formular la pregunta lacaniana, es decir, la que funda nuestra orientación: ¿qué es lo real de la red?, ¿cuál es el real que la agita?, ¿dónde está lo que "se pone en cruz para impedir que la cosas anden" [4] en este universo que alucina lo ilimitado?

El 1929 Freud vaticinaba la figura del humano como dios-prótesis. Pero no es este el humano de la red. La red está hecha de cuerpos, tan sólo cuerpos. Por más esterilizada y neutral que se pretenda, está hecha de cuerpos hablantes, y con ellos todos los enredos, desastres, excesos y paradojas del goce. Cuerpos hiperconectados, ¿invención de la sustancia gozante en el siglo XXI?

NOTAS

1. La definición, por supuesto, es de Wikipedia.
2. Deleuze, G. y Guattari, N. (1988 [1980]), *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia.
3. Hardt, M. y Negri, A. (2004), *Multitud: Guerra y democracia en la era del imperio*, Debate, Madrid.
4. Lacan, J. (1975), "La tercera", *Lacaniana* Nro. 18, 2015.

El tiempo de comprender en la Hiperconexión

Giselle Canteros

WhatsApp es la aplicación de mensajería más famosa y ya tiene alrededor de 800 millones de usuarios activos en todo el mundo. El "visto" o también llamado "leído" consiste en dos líneas azules que corroboran al emisor del mensaje que el receptor efectivamente ha visto su mensaje, esto es, que ha llegado bien a destino y ha sido leído.

Desde que esta opción del "visto" fue parte de la aplicación rápidamente se ha viralizado la frase: "No me respondió y encima me clavó el visto" o simplemente "Me clavó el visto". Y luego tantas interpretaciones posibles sobre esa no respuesta inmediata como de singularidades se traten.

Esto es, al emisor no se le ha respondido inmediatamente al instante siguiente de que envió el mensaje y encima tiene la prueba fehaciente de que ha sido visto, con su interpretación siguiente de por qué no le respondió rápido.

Considero pertinente interrogar qué estatuto tiene en ésta época de la hiperconexión el tiempo de comprender: ¿Es una época que prescinde del tiempo de comprender? ¿Y si se prescinde de él, qué consecuencias para la subjetividad? ¿Estamos asistiendo a una nueva transformación, en este caso, del tiempo y la vida?

En su escrito "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma", [1] Lacan considera la inclusión del tiempo en la lógica, haciendo de él una estructura dialéctica. Distingue dicha estructura en tres momentos: el instante de ver, el tiempo de comprender y el momento de concluir. Asimismo por medio del sofisma de los tres prisioneros demuestra que se trata ni más ni menos que de una lógica intersubjetiva entre el aguardar y el precipitarse; y que sobre esta lógica se estructura la acción humana.

En la hiperconexión, con todos sus puntos interesantes y favorables, pues no se trata de demonizarla, pareciera que comanda la prisa, la exigencia de un estado que siempre *debe* ser el mismo: *online*; y la vertiginosidad con la que la información circula no facilita ninguna pausa.

Por tanto si la estructura de la acción humana se trata de una lógica intersubjetiva encontrada entre el aguardar y el precipitarse, ¿cómo arribar a un momento de concluir si el aguardar está suspendido?

Tal vez el diván y el encuentro con un/a analista sea todavía hoy un lugar para estar *offline* un rato y facilitar esa otra dimensión, la atemporalidad del inconsciente.

Hacerle lugar a la pausa, al tiempo de comprender, en este nuestro tiempo comandado por la prisa, y la alegría consumista, no es nostalgia, puede ser un acto político.

NOTAS

Lacan, J., "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma", *Escritos 1*, Paidós, Buenos Aires, 2011, p.193.

SALA DE LECTURA

Desarraigados

Jacques-Alain Miller y otros, Paidós, Buenos Aires, 2016

Por Gerardo Ortega

Desarraigados es la edición impresa de la conversación clínica sostenida sobre ese tema en el año 2008, presidida por Jacques-Alain Miller. A través de los casos presentados, y de los argumentos sostenidos alrededor de ellos, se muestra una transmisión de la práctica analítica que se construye en los límites de un no saber. Es por lo tanto el montaje de un saber vivo y no de uno momificado condenado a la repetición de la *doxa*. Del mismo esfuerzo y logro forman parte los precisos aportes clínicos y teóricos de colegas argentinos y brasileños que completan el volumen.

El desarraigo es definido, siguiendo a Lacan, como la pérdida de aquello que afecta hasta lo más íntimo del organismo humano: el asimiento de lo simbólico. Aunque es un término que no desdeña sus resonancias sociales, los casos presentados y las discusiones que suscitan tienen el mérito de mostrarnos una clínica que se encuentra a la altura de la subjetividad de la época sin caer en “una débil sociología psicoanalítica”, [1] como sostiene Mauricio Tarrab en su artículo.

La vía de salida, nos enseña este libro, no está en el establecimiento de ninguna ortopedia reeducativa de habilidades sociales sino en el respeto por lo más singular del sujeto, su síntoma. Ningún arraigo, ningún lazo, puede pensarse por fuera de él. Como afirma con justeza María Leonor Solimano en su contribución “el *sinthome* es la estabilidad que tenemos y lo más duradero. No hay lazo fuera de él». [2]

Si la dificultad de establecer un lazo social se encuentra más en evidencia en los casos de psicosis, no se limita solo a estos. En efecto, la instauración con carácter dominante del discurso capitalista en la actualidad implica una ruptura de los lazos sociales así como la caída de los grandes ideales cohesionantes y de los modelos identificatorios. Es por esta razón que, como sostiene Miller, la discusión clínica alrededor de los casos presentados no se estanca en “el diagnóstico entre la neurosis y la psicosis. Esta repartición tiene un sentido desde una perspectiva del Nombre del Padre y de la significación fálica, pero los casos examinados le dan consistencia a la otra clínica, donde la partición neurosis/psicosis no es la clave final. Esos casos necesitan otro tipo de herramientas, de las que todavía no disponemos, pero que estamos empezando a elaborar”. [3]

Ya en las presentaciones clínicas vemos que el desarraigo puede manifestarse en formas sutiles e insidiosas. Es la situación presentada por el paciente de B. Porcheret, un desarraigo en este caso, no social, sino subjetivo, así como también por el paciente de J. C. Maleval, donde la errancia está presente a pesar de la capacidad superficial de establecer lazos con los demás.



En las exposiciones siempre ocupan el centro de la escena el deseo del analista y los efectos de su intervención. Es el caso del paciente de H. Castanet, donde el trabajo analítico permitió demorar, pero no detener, la construcción de una certeza erotomaniaca, y el de Marisa Chamizo donde el efecto del encuentro con una analista se manifiesta en un acto producido tiempo después de haberse interrumpido la cura.

La posición melancólica de varios de estos sujetos está particularmente representada por el paciente de J.-P. Deffieux. Los síntomas contemporáneos encuentran su lugar en los pacientes de U. Zuccardi Merli, quienes presentan cuadros de adicción e hiperactividad. También el desorden contemporáneo de la sexuación se hace manifiesto en el sujeto cuya cura nos relata F. J. Menta Soares.

N. Linardou-Blanchet presenta un tratamiento cuya dirección se dirige a transformar una inclinación por el arte en algo distinto de un goce autista y autorreferencial; por lo tanto, es una advertencia de que no toda vocación artística es de entrada un *sinthome*. ¿Qué mejor forma de concluir un libro que hablar sobre los comienzos, en este caso la infancia? Así Beatriz Udenio nos señala que los pacientes niños son lacanianos y que ellos demuestran la justeza de las enseñanzas del *ultimísimo* Lacan.

Un libro donde el trabajo vivo sobre la clínica se dirige a pensar de manera renovada la práctica analítica sin por ello perder rigurosidad no solo es indispensable, ¡es irresistible!

NOTAS

1. Tarrab, M., "Trop de mal", en Miller, J.-A. y otros, *Desarraigados*, Paidós, Bs. As., 2016, p. 210.
2. Solimano, M. L., "Desprendimiento", en Miller, J.-A. y otros, *Desarraigados*, *op. cit.*, p. 203.
3. Miller, J.-A. y otros, *op. cit.*, p. 135.

SALA DE LECTURA

El cuerpo hablante. Parlêtre, sinthome, escabel

Comité de Acción de la Escuela Una, Compilación, Grama, Buenos Aires., 2015

Por **Alejandra Crivelli**

Escriben: Miquel Bassols, Marcus André Vieira, Graciela Brodsky, Silvia Baudini, Ana Ruth Najles, Patricio Alvarez Bayón, Mauricio Tarrab, Eduardo Suárez, Luis Tudanca, Oscar Ventura, Silvia Tendlarz, Claudio Godoy, Luis Darío Salamone, Carlos Rossi, Silvia Salman, Manuel Zlotnik, Cecilia Gasbarro, Marina Recalde, Cecilia Rubinetti, Leonardo Gorostiza, Angélica Marchesini, Irene Kuperwajs, Ana Simonetti.

Para comenzar, Miquel Bassols nos invita a transitar, desde el imperio de las imágenes hasta el cuerpo hablante, "un puente de lo invisible al poder de lo visible". [1] Propone que hagamos como en el film de Indiana Jones en el cual busca el Santo Grial: cuando debe cruzar un abismo a través de un puente invisible, apela a su creencia para dar un paso en el vacío. "A veces, al decir de Lacan, no estamos tan lejos de esa creencia cuando tratamos con el inconsciente". [2] Después de haber pasado aquel puente invisible, Indiana lanza un puñado de arena sobre el vacío. Y ésta es la propuesta de Miquel: ese puñado de arena son nuestros conceptos.

El recorte de algunas de las preguntas que se hacen quienes tejen estos escritos nos guiará sobre el puente...

"¿Qué puede hacer un analista respecto a la presencia, en un análisis, de este hablante del cuerpo, que no es de discurso?", [3] se pregunta Marcus André Vieira en "Un cuerpo suspendido".

"¿Por qué un psicoanalista hablaría del cuerpo cuando la práctica del psicoanálisis parece poner el cuerpo en suspenso?", [4] es el disparador de Graciela Brodsky para comenzar "Mi cuerpo y yo".

"¿Por qué nos importa que el tiempo, que es real, corre?" [5] "¿Qué ética se impone de lo real a los analistas de hoy?" [6] Escribe Silvia Baudini en "La clínica del *parlêtre*".

"Si hay una disyunción entre el inconsciente y el goce ¿qué es el *parlêtre*?", [7] abre Ana Ruth Najles en "*Parlêtre*".

"El escabel es la sustitución ¿de qué? Hay que decirlo, sabemos muy poco del escabel. Solo desde que Miller lo destacó, el concepto empezó a subirse al banquito". [8] Así organiza Patricio Alvarez su "*Lalengua y el escabel*".

"¿Serán '*parlêtre*, escabel, *sinthome* y cuerpo' esos nuevos cuatro conceptos para este psicoanálisis que practicamos, pescados por J.-A. Miller en el mar del último Lacan?" [9] ...¿O no?, nos arroja Mauricio Tarrab en «Escabel».

COMITÉ DE ACCIÓN DE LA ESCUELA UNA

El cuerpo hablante
Parlêtre, sinthome, escabel

Miquel Bassols | Marcus André Vieira
Graciela Brodsky | Silvia Baudini | Ana Ruth Najles
Patricio Alvarez Bayón | Mauricio Tarrab
Eduardo Suárez | Luis Tudanca | Oscar Ventura
Silvia Tendlarz | Claudio Godoy | Luis Darío Salamone
Carlos Rossi | Silvia Salman | Manuel Zlotnik
Cecilia Gasbarro | Marina Recalde | Cecilia Rubinetti
Leonardo Gorostiza | Angélica Marchesini
Irene Kuperwajs | Ana Simonetti

¿Habrá manera de salir del dualismo cartesiano entre cuerpo-mente, *res extensa-res cogitans*?, propone Miquel Bassols en “*Parlêtre*”

¿Será preciso concebir una nueva psicología de las masas en la que la soledad no es incompatible con el lazo y el goce del Uno no está divorciado sino en unión con el goce del Otro?», [10] culmina Eduardo Suárez en «Si el inconsciente fuera...».

¿Alguien tiene el cuerpo en paz?, recorre Luis Tudanca en “Lo imaginario enraizado en el cuerpo”.

¿Hacia dónde ubicamos hoy la brújula para el acto analítico?, plantea Oscar Ventura en “¿Qué destino para el acto analítico?”

“¿Qué pasa con la interpretación a partir de los conceptos de *lalengua*, *sinthome* e inconsciente real y luego, el *parlêtre*, cuerpo hablante?”, [11] continúa Silvia Tendlarz en “La interpretación y sus misterios”.

¿Conviene llamar consonancia a la resonancia pulsional frente a la resonancia semántica?, nos preguntamos al leer a Claudio Godoy en “Eco, resonancia y consonancia”.

¿Qué lugar para la enseñanza del psicoanálisis?, va y viene en el escrito de Luis Salamone, “El vuelo del moscardón”.

“Perdido como todos nosotros” [12] ...¿cómo escribe Joyce algo acerca de su cuerpo?, va respondiendo Carlos Rossi en «Un cuerpo que a cada rato levanta campamento».

“Solo tenemos un cuerpo, con una escisión interna del goce ¿cómo se conjugan? ¿cómo habitan ambos el cuerpo hablante?”, [13] interroga Silvia Salman desde “El peso de lo real en la construcción del cuerpo hablante”.

¿Qué vertiente del escabel encontramos en Sócrates? ¿Nos sirve la noción de *agalma* como antecedente de escabel? Desarrolla Manuel Zlotnik en “Poner al día la imagen con relación al *sinthome*”.

Persigamos en sus deslizamientos y sustituciones al concepto de inconsciente, nos invita Cecilia Gasbarro en “Nacer malentendido. Oportunidad de una interpretación”.

“¿Qué agrega al pase el hecho de hacerlo público? ¿Cómo no volver obscena esa escena?” [14] Recorto esta entre otras preguntas que organiza Marina Recalde en “De lo privado a lo público, y retorno”.

“¿Cómo orientarse para considerar las particularidades del tipo clínico a nivel del *parlêtre*?”, [15] arranca desde las primeras líneas Cecilia Rubinetti en “El *parlêtre* y los tipos clínicos».

¿Cómo reintroduce Lacan el cuerpo que el *cogito* cartesiano había expulsado?, [16] recorre Leonardo Gorostiza en “El *cogito* lacaniano y el cuerpo”.

¿Cuál es el enlace entre el escabel y la sublimación? Angélica Marchesini en “Escabel: el nuevo nombre de la sublimación”.

“¿Qué cuerpo evocan las tripas”, [17] aquellas a las que trata el analista de apuntar?. desgaja a través de un caso clínico Irene Kuperwajs en “Apuntar a las tripas”.

¿Qué nuevas cuestiones se presentan en las demandas de mujeres en la clínica actual?, [18] propone Ana Simonetti en “Variaciones imprevisibles en la sexualidad femenina”.

Las respuestas a estas preguntas singulares arman un libro que “no se hace en soledad”. [19] El Comité de Acción de la Escuela Una nos presenta su trabajo. Es una parte del animado debate que se llevó a cabo entre los años 2014-2016, recorriendo el camino hacia el Congreso de la AMP “El cuerpo hablante. Sobre el inconsciente en el siglo XXI”. Consta de tres apartados: las Contribuciones, las cuatro Noches de Escuela y los *Papers*. Una

compilación, veintitrés construcciones para acompañarnos en la búsqueda de respuestas esclarecedoras. Un viaje imprescindible para seguir de cerca los recorridos que han atravesado los autores pensando esta tríada *parlêtre*, *sinthome*, *escabel*, y el cuerpo hablante que nos convoca en la práctica día a día. Un prometedor puñado de arena.

NOTAS

1. Bassols, M., "El cuerpo, lo visible y lo invisible", *El cuerpo hablante. Parlêtre, sinthome, escabel*, Grama, Bs. As., 2015., p. 15.
2. *Íbid.*, p. 16.
3. Vieira, M. A., "Un cuerpo suspendido", *El cuerpo hablante..., op. cit.*, p. 31.
4. Brodsky, G., "Mi cuerpo y yo", *El cuerpo hablante..., op. cit.*, p. 38.
5. Baudini, S., "La clínica del *parlêtre*", *El cuerpo hablante..., op. cit.*, p. 49.
6. *Íbid.*
7. Najles, A. R., "*Parlêtre*", *El cuerpo hablante..., op. cit.*, p. 58.
8. Alvarez, P., "*Lalengua* y el *escabel*", *El cuerpo hablante..., op. cit.*, p. 60.
9. Tarrab, M., "*Escabel*", *El cuerpo hablante..., op. cit.*, p. 68.
10. Suárez, E., "Si el inconsciente fuera...", *El cuerpo hablante..., op. cit.*, p. 88.
11. Tendlarz, S., "La interpretación y sus misterios", *El cuerpo hablante..., op. cit.*, p. 102.
12. Rossi, C., "Un cuerpo que a cada rato levanta campamento", *El cuerpo hablante..., op. cit.*, p. 122.
13. Salman, S., "El peso de lo real en la construcción del cuerpo hablante", *El cuerpo hablante..., op. cit.*, p. 132.
14. Recalde, M., "De lo privado a lo público, y retorno", *El cuerpo hablante..., op. cit.*, p. 153.
15. Rubinetti, C., "El *parlêtre* y los tipos clínicos", *El cuerpo hablante..., op. cit.*, p. 155.
16. Gorostiza, L., "El cogito lacaniano y el cuerpo", *El cuerpo hablante..., op. cit.*, p. 165.
17. Kuperwajs, I., "Apuntar a las tripas", *El cuerpo hablante..., op. cit.*, p. 175.
18. Simonetti, A., "Variaciones imprevisibles en la sexualidad femenina", *El cuerpo hablante..., op. cit.*, p. 182.
19. "Nota editorial", *El cuerpo hablante..., op. cit.*, p. 10.

SALA DE LECTURA

La práctica del psicoanálisis en el hospital

Guillermo Belaga (comp.), Grama, Buenos Aires, 2015

Por Luciana Nieto

Escriben: Guillermo Belaga, M. Rosa Catoi, Valeria Cavallieri, Marta Coronel, Ramiro Gómez Quarello, M. Inés Iammatteo, Lucas Leserre, M. Delfina Lima Quintana, Luciana Nieto, M. Belén Quiroga, Adriana Rogora, Alejandra Rossi, Inés Sotelo, Virginia Walker

“Hacer existir el psicoanálisis” [1] es el espíritu que atraviesa las páginas de este libro.

Esta premisa nos invita a recorrer, en una trasmisión detallada de la práctica clínica, la tensión que se pone en juego cada vez que se “encuentran” un sujeto que conlleva un padecimiento y un practicante del psicoanálisis. “Hacer existir el psicoanálisis, implica partir de que el lugar y el lazo analítico dependen del lazo del psicoanalista con el psicoanálisis” [2] nos dicen los autores, y es una apuesta que se verifica en la lectura.

Podrían establecerse tres niveles de lectura que atraviesan y están implícitos a lo largo de los textos, orientándonos.

Un primer nivel, desde lo universal, en donde la tensión se establece entre el psicoanálisis y la comunidad, nos invita a pensar la práctica clínica y las presentaciones actuales. Es decir, qué respuestas puede dar el psicoanálisis a la subjetividad de la época. Este primer nivel, se puede ubicar en el apartado número 1, el cual es llamado “Las razones” [3] y en donde su autor plantea las razones y la contingencia que se produce en el encuentro con un analista para un ciudadano común.

Otro nivel, desde lo particular, donde se verifica el armado de los dispositivos, uno por uno, en función de cada sujeto que se presenta en urgencia. La lógica colectiva es la brújula que los orienta a plantear “Una institución para cada síntoma” [4], de un modo artesanal. Nos proponen una lectura del libro en donde los apartados están establecidos a partir de los dispositivos que se van armando en el recorrido de una cura, en sus distintos momentos. Nos detallan el tratamiento que se va haciendo de la urgencia.

Y por último, lo más singular que se manifiesta en la práctica clínica, en tanto formación del practicante del psicoanálisis y en donde se pone a prueba el lazo de cada uno al discurso psicoanalítico.

Se trata de un libro que trasmite en acto una política, que es la del psicoanálisis y una ética, que es la del deseo. ¡Los invito a atravesar la experiencia!



NOTAS

1. Belaga, G., *La práctica del psicoanálisis en el hospital*, Grama, Bs. As., 2015, p. 13.
2. *Íbid.*
3. *Íbid.*
4. Cavalieri, V., Catoi, M. R., Gómez Quarello, R., Iammatteo, M. I., Lima Quintana, M. D., Nieto, L., Quiroga, M. B., Rogora, A., Rossi, A., Walker, V., *La práctica del psicoanálisis en el hospital, op. cit.*, p. 153.

SALA DE LECTURA

Deseo y *Sinthome* - Consecuencias de la última enseñanza de Lacan

Gerardo Arenas (comp.), Grama, Buenos Aires, 2016

Por Eliana Amor

Deseo y *Sinthome* [1] es el resultado de las presentaciones que se realizaron en la EOL con motivo del tercer año de trabajo consecutivo en las Noches Abiertas tituladas «Consecuencias de la última enseñanza de Lacan», a partir de la convocatoria de Gerardo Arenas.

Como en los ciclos anteriores, se ha tomado como pivote un curso de Jacques-Alain Miller. En esta oportunidad se trata de *El ultimísimo Lacan*. [2] La novedad de este tercer ciclo es que se ha sumado como eje otro texto, y nada menos que *El Seminario 6* [3] de J. Lacan -al momento de estos encuentros la publicación de «*El ultimísimo...*» acababa de acontecer y el Seminario sobre «El deseo y su interpretación» estaba pronto a salir en su versión castellana. El cruce de ambos dio por resultado un encuentro que no solo da el subtítulo a estas seis noches, sino que además causó la intensa e incesante actividad colectiva de dieciséis participantes y seis discutiadores que sumaron más controversias a los temas trabajados, incitando vigorosos debates. Dichos interrogantes son motivados - muy especialmente- por la práctica analítica y el dispositivo del pase, es decir, el psicoanálisis en acto.

De esta manera, los trabajos precipitan sin rodeos en la función, el deseo y el *sinthome* del analista. [4] Así, en las primeras páginas, Gerardo Arenas se pregunta si el analista-*sinthome* producido en un análisis debe -necesariamente- ser lazo, y si esto implica que hay que tomar en cuenta, al lado del *sinthome*, el deseo del analista como producto de un análisis. [5] Primer nudo entre deseo y *sinthome*.

Junto a los trabajos de Luis Ernetta, sobre la satisfacción en el pase [6] y Miguel Furman, sobre el deseo del analista, [7] Silvia Salman se suma al cauce de las preguntas, interrogando si hay una distinción entre satisfacción sustitutiva y satisfacción directa, y si podemos pensar, en la práctica, otro modo de interpretación que más bien implique tocar lo real por lo real y en qué se diferenciaría de una interpretación que toque lo real a partir de lo simbólico. [8] Así, la interpretación queda *bajo la lupa* para la noche siguiente, oportunidad en la que Marita Salgado trabajará la modalidad de interpretación como forzamiento del sentido, una cirugía del *Uno* para llegar a *lalangue*. [9] Pablo Fridman y Ernesto Sinatra concederán ejemplos de su propia práctica para poner al trabajo y dar algunos pasos más sobre ¿qué es interpretar? Por un lado, Fridman presentará la interpretación que no hace sentido como aquella que excede la intencionalidad del analista en su acto, [10] y por otro, Sinatra presentará tres interpretaciones para demostrar el concepto de resonancia como un «molestar» el efecto de



sentido con el efecto de agujero. [11] Con el aporte y las preguntas de Débora Rabinovich, la discusión gira en torno a si “¿Puede ahorrarse a la cura el inconsciente transferencial?” [12] Y “¿Contra qué del *sinthome* apunta la interpretación?” [13]

Las dos noches siguientes se dedicarán a cuestiones relativas al cuerpo. En la primera de ellas, y con la discusión a cargo de Osvaldo Delgado, [14] Marisa Morao ubica la extrañeza del cuerpo cuando el anudamiento de los tres registros no se sostiene, [15] Alejandra Glaze particularizará la certeza corporal del melancólico, [16] y Gustavo Stiglitz se ocupará de diferenciar la adoración del cuerpo propio en oposición al hacerse síntoma del cuerpo del otro. [17] Los planteos de esta noche dejan interrogantes que se retoman en la siguiente.

Así, Gabriela Camaly hilará fino sobre el concepto de *Uno-solo-de-goce* encarnándose de dos modos diferentes, [18] Patricio Álvarez se detendrá en especificar la definición de síntoma en RSI y el concepto de cuerpo definido en la última enseñanza de Lacan como una bolsa vacía, y también como una caja de resonancia, a fin de distinguir entre la mujer como *síntoma del hombre* y la mujer como *síntoma de otro cuerpo*. [19] Y Patricia Moraga ubicará dos vías para acercarse a lo real excluido del sentido, entre *demostrar* y *mostrar*, interrogando testimonios de pase. [20] De esas producciones surge un debate a cargo de Graciela Brodsky que introducirá otra gran pregunta: ¿qué es lo que produce la satisfacción del público en los testimonios del pase? [21] *Sinthome* y deseo dicen «presente» cada vez.

En la quinta noche se hace presente la transferencia. Irene Greiser se interroga si “la transferencia es la gran ausente” [22] en la *últimísima* enseñanza, y junto a los trabajos de Kuky Mildiner y Alejandro Daumas, y las intervenciones y preguntas de Guillermo Belaga, la transferencia -más que brillar- ardió en su propio fuego, fue agujero [23] y “bestia feroz”, [24]... que la hay, la hay, como las brujas. “Lo interesante es seguir los testimonios de los AE actuales para definir qué es un analista, qué dicen de la liquidación de la transferencia, de la satisfacción...” [25]

Así, a partir de un recorrido teórico constantemente entrecruzado con la casuística, encontrarán el analista como traumático, *sinthome*, *partenaire*, semblante de objeto *a*, agujero, instrumento, “sorprendedor”, soporte, etcétera. [26]

Sexta y última noche. Manuel Zlotnik refiere que “el deseo correspondiente al *savoir* y *faire* [...] seguirá comandado por el goce, pero su formato será más contingente, mucho más liviano, definitivamente extravagante”. [27] Gabriela Grimbaum propone el deseo del analista como un *tomar el toro por las astas* para «prender», animar el deseo del paciente, [28] y Marina Recalde abrirá la discusión interrogando la conceptualización del analista como traumático y como *sinthome*, y la vigencia sobre la formulación del deseo del analista: “¿No sigue acaso animando las curas que cada uno de nosotros dirige?” [29]

Noches para no dormirse y que siempre tienden a los puntos suspensivos... Hacia el final, Arenas deduce un precipitado de dieciséis interrogantes que quedan como saldo de la elaboración colectiva. Al decir de Graciela Brodsky: “Como ven, más sombras que luces”, [30] y no es para menos, no olvidemos que estos trabajos hacen pie en las oscuridades de la *últimísima* enseñanza de Lacan. Sin embargo, ustedes lectores, encontrarán que se trata de sombras que iluminan la práctica analítica, que abren allí donde conviene no cerrar, posición que se ajusta al psicoanalista para avanzar a partir de los *impasses*. En medio, hallarán los destellos propios del deseo.

Y así, cada noche dio título a cada capítulo de este libro que transmite un minucioso trabajo de escuela, con el deseo decidido de investigar de un modo serio y divertido, [31] tanto que uno vive cada noche como si estuviera allí.

Entren, pregunten, discutan, anímense, ¡déjense llevar por el deseo contagioso! No hacen falta vestiduras de gala para vivir estas seis noches de lujo que a partir de sus lecturas podrán recomenzar...

NOTAS

1. Arenas, G. (comp.), *Deseo y sinthome. Consecuencias de la última enseñanza de Lacan*, Grama, Bs. As., 2016.

2. Miller, J.-A., *El ultimísimo Lacan*, Paidós, Bs. As., 2013.
3. Lacan, J., *El Seminario, Libro 6, El deseo y su interpretación*, Paidós, Bs. As., 2014.
4. Arenas, G., *op. cit.*, p. 9.
5. *Ibid.*, p. 15.
6. Ermeta, L., *op. cit.*, pp. 19-22.
7. Furman, M., *op. cit.*, pp. 25-27.
8. Salman, S., *op. cit.*, p. 16.
9. Salgado, M., *op. cit.*, pp. 39-42.
10. Fridman, P., *op. cit.*, pp. 43-45.
11. Sinatra, E., *op. cit.*, pp. 47-50.
12. Rabinovich, D., *op. cit.*, p. 51.
13. Salgado, M., *op. cit.*, p. 54.
14. Delgado, O., *op. cit.*, p. 77.
15. Morao, M., *op. cit.*, pp. 65-67.
16. Glaze, A., *op. cit.*, pp. 69-71.
17. Stiglitz, G., *op. cit.*, pp. 73-76.
18. Camaly, G., *op. cit.*, pp. 91-94.
19. Alvarez, P., *op. cit.*, pp. 95-100.
20. Moraga, P., *op. cit.*, p. 101.
21. Brodsky, G., *op. cit.*, p. 105.
22. Greiser, I., *op. cit.*, pp. 119-121.
23. Daumas, A., *op. cit.*, pp. 129-133.
24. Mildiner, K., *op. cit.*, pp. 126.
25. Belaga, G., *op. cit.*, p. 144.
26. Daumas, A., *op. cit.*, p. 140.
27. Zlotnik, M., *op. cit.*, p. 150.
28. Grimbaum, G., *op. cit.*, pp. 153-156.
29. Recalde, M., *op. cit.*, p. 161.
30. Brodsky, G., *op. cit.*, p. 108.
31. Arenas, G., *op. cit.*, p. 171.

SALA DE LECTURA

El Psicoanálisis pensado desde la psicosis

Daniel Millas, Grama, Buenos Aires, 2015

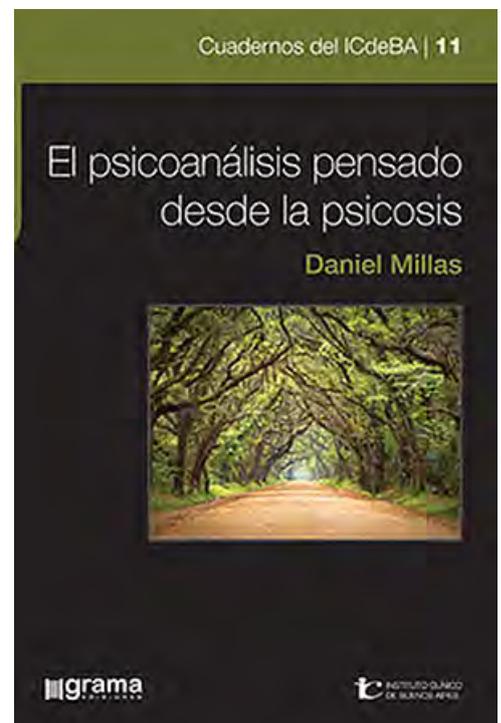
Por Diana Antebi y Lisa Erbin

El Psicoanálisis pensado desde la psicosis, escrito por Daniel Millas, es el fruto de años de trabajo docente en la transmisión del psicoanálisis de la orientación lacaniana. El título mismo nos dispone al encuentro de la perspectiva que nos propone, la de la ultimísima enseñanza de Jacques Lacan, de la que extrae preciosos aportes teóricos y clínicos que iluminan la práctica analítica actual. Nos invita a “tomar a la psicosis como un verdadero programa de investigación que servirá de brújula para la elaboración teórica y clínica del psicoanálisis”.

Nuestro gusto por reseñar este libro encuentra su fundamento en la labor como colaboradoras docentes del Propedeútico sobre las Psicosis dictado en el ICdeBA, de modo tal que vivimos su entusiasta y generosa transmisión y posibilidad de intervención.

Desde un inicio su gusto exquisito por la psiquiatría clásica, por los autores que inspiraron a J. Lacan en su formación psiquiátrica y en su tesis doctoral: Seglás, Kretschmer, De Clerembault, Jaspers, Neisser, Serieux & Capgras, Kraepelin, nos va llevando a virar de lo descriptivo psiquiátrico a lo estructural con las marcas del lenguaje. Nos transmite muy bien cómo esa inspiración se transforma en una auténtica reinención, en lectura de detalles que conducen a Lacan a leer allí el fundamento de la estructura subjetiva. Los automatismos de lenguaje lo llevan a pensar al mínimo fenómeno como la estructura misma, y cómo el armado delirante es una tentativa de reconstitución subjetiva frente al fenómeno impuesto. Recorta la experiencia de un vacío, fundamental en el desarrollo de la psicosis, y la certeza de que algo significa, brújula que no necesita correlato con la realidad, elemento *princeps* de reunificación del sujeto. Esta es la estructura que Lacan extrae y sostiene a lo largo de su enseñanza. Y es la localización de los fenómenos sutiles, por ejemplo, la que da la pista para adentrarnos en el camino de la categoría joven de psicosis ordinaria, que también toca el texto. Llega a conducirnos hasta la actualidad de los manuales clasificatorios, desintegradores de las categorías clásicas para arribar al diagnóstico singular y en transferencia.

Si la primera enseñanza de Lacan está marcada por la primacía del registro simbólico y la neurosis es el modelo que ordena la doctrina psicoanalítica, la última enseñanza “toma como modelo el síntoma psicótico, en tanto se quiere demostrar la incidencia de lo simbólico en lo real en todo síntoma”. Es entonces en esta dirección que encontramos la lógica que sostiene a la forclusión de la función del Nombre del Padre como central para dar cuenta de la estructura psicótica, anudada al planteo de la irrupción de un goce extraño e impuesto, imposible de domesticar.



Así hallamos el hilo que va enhebrando los capítulos, y es la esclarecedora demostración de que todos somos enfermos de lenguaje y de que este parasitismo es el que instaura la discordancia irreductible entre el sentido y el goce, de modo tal que cada una de las estructuras clínicas debe hacer el trabajo de subjetivar el cuerpo. Se enlaza en esta línea el problema de la interpretación en la psicosis y en la práctica analítica misma, destinada a desbaratar “el espejismo de la verdad” y poniendo en el centro de la escena al goce, que es su referencia. La radicalidad de este planteo sienta entonces la base para decir que la neurosis es un trastorno de lenguaje. “Hablar trastorna y es, inevitablemente, un trastorno de lenguaje”.

Recorre las psicosis en su variedad clínica: parafrenia, paranoia, manía, y pone especial atención a la esquizofrenia, en tanto es el nexo fundamental entre la psiquiatría y el psicoanálisis. Se trata de una entidad con una importante historia y que tiene para nosotros el valor de demostrar cómo los trastornos de lenguaje son siempre de orden libidinal, es decir, que ponen sobre el tapete el problema del lazo antinatural entre significante y goce.

Múltiples enseñanzas logra transmitir de la esquizofrenia, además de la mencionada: por ejemplo, diferenciar clínica y teóricamente la falta y el agujero -noción esencial para el abordaje de la estructura-, y la relación siempre trastornada con el propio cuerpo. La esquizofrenia nos muestra la falla estructural entre el ser y el cuerpo, y los modos de arreglo que exige esta falla en términos de ficción que responda por esa experiencia de ajenidad corporal. Finalmente, se trata entonces de llegar por esta vía a un arreglo singular entre el sentido y el goce del propio cuerpo.

Menciona muy especialmente un fenómeno propio de la esquizofrenia: la ironía. Fenómeno que opera discursivamente como defensa frente a lo real y que Millas compara con la ironía analítica, es decir, “aquella que admite un uso particular y operativo de los semblantes, que se corresponde con la ética del discurso analítico”. De modo tal que se abre la investigación sobre el uso de los semblantes que hace el analista, y la dirección que se imprime al tratamiento. La noción del delirio como aquello que “se desvía del surco” nos encamina hacia la idea de que la orientación a lo real de la experiencia analítica y el recorte de la singularidad “por fuera del surco” que es su consecuencia, nos arroja al sintagma “todos somos locos, todos delirantes”.

Su lugar como coordinador del Hospital de Día del Hospital Dr. T. Álvarez, donde además realiza presentaciones de enfermos, enriquece la transmisión de su experiencia en dichos dispositivos y nos aporta ejemplos clínicos.

Leer el libro es no solo pensar la psicosis sino el desafío de pensar el psicoanálisis desde las enseñanzas de la psicosis. ¡No se lo pierdan!

SALA DE LECTURA

Surviving Anne

Gustavo Dessal, Karmac Books, Londres, 2015

Por Laura Arias

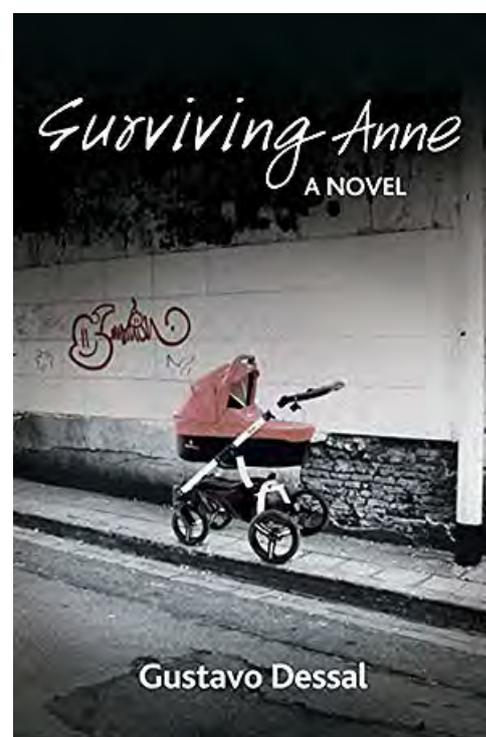
Surviving Anne, la nueva novela de Gustavo Dessal, editada en Inglaterra a finales de 2015, es una travesía cuya potencia y habilidad narrativa consiguen aunar diversos matices de escritura. Así, se entrecruzan tonos de novela y ensayo con otros de historias y dramas existenciales, a lo cual se incorporan magistrales pinceladas autobiográficas. Esta obra es, pues, un rodeo en torno a un objeto "novela/historia".

El desaliento vital, la asfixia provocada por el fracaso existencial, prestan al autor, al igual que en el caso de Thomas Mann, el empeño por explorar el exilio del hombre en la Tierra. La travesía está llevada con buen manejo de tensión y suspenso. Envuelta en una prosa elegante y discreta, en *Surviving Anne* confluyen varias historias («narrador-autor y personajes») y revela un producto de historia personal enmarcada en el acontecimiento de la Historia: la Shoá. Novela generosa, ofrece un festín de lucidez, un texto perfectamente estructurado: a través de los personajes, muestra con inteligencia el absurdo de las acciones humanas y decodifica, a la vez que resalta, el impacto de la Shoá sobre el hombre.

Encuentro en *Surviving Anne* un empuje que, al desplazar la atención narrativa hacia el padecimiento subjetivo de los personajes, sin prejuicio de la trama externa y de los sucesos históricos, suma materiales para tensionar la estructura de la novela. Así, el punto de vista, tal y como lo entendieron otros autores, suplanta la omnisciente mirada del narrador que todo lo ve, todo lo decide, en un movimiento en el que el narrador, por momentos, desplaza en los hechos al autor.

Los personajes de Anne expresan la incertidumbre y el desaliento en una orientación que problematiza la existencia con talento estético y profundidad psicológica. El abismo que describen hace que esta novela tenga significado para quienes han leído a Kafka, a Jorge Semprún, a Primo Levi, entre otros. Pero, a diferencia de ellos, el narrador ofrece aquí al lector, a través de un fino trabajo de escritura, herramientas que posibilitan otra economía del dolor: "pero -le dice a Anne- tiene que decidir si va a consumirse en ese dolor, o si va a luchar para encontrar una nueva forma de existencia".

Del conjunto de voces, destaco la voz del narrador-autor. Esta novela ofrece un gran logro y algo poco frecuente: encontramos un psicoanalista que "se cuenta" y expone, amable y ampliamente, historias de vida y de su experiencia profesional. Están presentes, aunque no explícitamente, los autores, textos y vivencias que han marcado la vida del narrador-autor, quien se inclina hacia las variables emocionales y los estados anímicos de los personajes, buscando esas marcas con más tenacidad que el despliegue externo de sus acciones. Aunque



ya no sea posible hablar de vanguardias de un modo ingenuo, la proyección del pesimismo creciente, que se adueñó del hombre al comprobar su intranscendencia, y el desaliento sobre la esperanza, indican que la actualidad de esta novela viene de ese universo oculto que sugiere la literatura del siglo XX; contiene el relato de aquellos que no logran sobrevivir a las precariedades de la vida, de “los que se hunden”, pero también de “los que se salvan”. El autor presenta en la novela, de modo generoso, el valioso recurso de lo que supone recuperar la palabra, recuperarse como sujeto para poder seguir adelante en la vida.

En *Surviving Anne* se hacen presentes los caminos que puede encontrar el dolor cuando por medio hay un psicoanalista sin otra herramienta, sin otro recurso, que la palabra, el recurso más poderoso del mundo, como decía George Steiner. Y así lo expone el narrador-autor: “Los hombres saben hacer grandes cosas con las palabras. Con palabras nos adormecieron, con palabras nos despertaron, con palabras nos llevaron lejos”. Anne es una sobreviviente, porque además hay un psicoanalista que, a través de su escucha, se dispone a que la vida triunfe en sus pacientes y cambie por el advenimiento de un porvenir distinto, pero no sin antes hacerles saber su responsabilidad: “El mérito es suyo. Hay muchas clases de personas. Algunas retroceden de inmediato ante las dificultades, pero usted decidió avanzar. Por eso, creo que es algo más que una superviviente”.

La originalidad de esta novela coloca a la literatura no como entretenimiento sino como intención crítica del hombre, de la sociedad y del ejercicio psicoanalítico. De este modo lo expone el narrador-psicoanalista: “Lamentablemente, yo carezco de toda sabiduría sobre la vida. A mi edad, todavía sigo sin entender por qué la vida es tan endiabladamente compleja, y por qué motivo estamos condenados a una infelicidad incurable. Por eso envidio a mis colegas, porque en el fondo no tienen el ingrato trabajo que a mí me toca, que es el de reconciliar a todos los que escucho con la idea de que no tengo ninguna solución para nadie, y que solo puedo ofrecerles mis servicios de recolector de residuos, que es otra forma de explicar a qué me dedico. [...] Siempre he creído que el hombre tiene que aprender a vivir mejor con su propia basura”.

Articulados en el sentimiento de pertenencia a un mundo que carece de garantías estables, los personajes son testigos singulares del quehacer psicoanalítico del narrador-autor: “A lo sumo les enseñé a mantenerse a flote en la incierta tempestad de cada día”. En ese sentido, al igual que Freud, sabe que no hay nada programado para la felicidad del hombre. Y en consonancia, Anne cumple con sensibilidad la labor de transmitirnos los padecimientos subjetivos heredados, el pesar que se traslada de generación en generación. El narrador-autor nos enseña, con humildad, que el desconsuelo hace parte de la condición humana, algo que ya describieron con genial maestría los autores de la tragedia clásica y que la ciencia actual se empeña en ocultar y negar. No por casualidad, el narrador-autor recupera la metáfora del naufragio: “Anne es un náufrago aferrado a unos pocos restos. Se trata de conseguir que siga a flote, y que esos restos aguanten hasta que alcance alguna orilla”.

Con maestría y generosidad a raudales, el narrador-autor nos cuenta de su experiencia, sus desvelos, sus incertidumbres, cuando se ofrece a acoger el dolor humano sin reservas de ningún tipo, sin manuales, sin horarios. “Llamar al psicoanálisis ‘un experimento con la incertidumbre’ me parecía un hallazgo”, dice el narrador-autor. El psicoanalista es el personaje en el que los personajes se apoyan, con quien comparten la aflicción del presente y los recuerdos de la vida dejada atrás. Vaivén de tiempos y relatos en un ir y venir del tiempo entre la anticipación y la vuelta atrás. Esta novela es la reconstrucción de un pasado personal y colectivo.

Surviving Anne, a través del autor, nos devela qué supone interrogarse sobre la vida. El narrador acoge una segunda generación de sobrevivientes de la *Shoá*, y así lo expone refiriéndose a Anne: “Era una superviviente, y me había dado a mí el privilegio de poder ayudarla a recobrar sus fuerzas”. Anne cuenta su historia marcada por una madre que si bien fue liberada del campo de concentración, su historia no termina en el momento de la liberación: vive presa de las imágenes del horror y no logra volver al mundo de los vivos y sobrevivir a semejante atrocidad. Esta novela es un importante legado de cómo el acontecimiento de la *Shoá* marca la vida de los descendientes de sobrevivientes, la de sus hijos y la de tantos otros. *Surviving Anne* es una original y valiosa enseñanza de su autor, Gustavo Dessal, que obsequia a las generaciones de ahora y del futuro; es la enseñanza de un psicoanalista que se deja atravesar por la incertidumbre. Refiriéndose a Anne dice: “Me amenazaba con el puño cerrado, no a mí, por supuesto, sino a lo que yo representaba en ese instante: toda la injusticia del mundo

que ella debía enfrentar cada día, un mundo en el que no tenía cabida, que la expulsaba una y otra vez, un mundo donde le era imposible encontrar misericordia”.

Estas son algunas de las vivencias del sufrimiento que el narrador nos cuenta sobre Anne y de cómo las consecuencias de la experiencia concentracionaria se han trasladado a los siguientes familiares. De su infancia recuerda: “mi casa era eso, un funeral eterno en el que se velaba sin descanso a seres desaparecidos y que al mismo tiempo no se podían nombrar. Los desaparecidos retornaban casi todas las noches, y era lógico que lo hicieran, porque seguían reclamando una y otra vez una explicación para lo que les habían hecho. Y aunque no había conocido a ninguno de esos desdichados, era inevitable sentir que yo había nacido deforme, puesto que me faltaba algo. A mí también me habían privado de una parte de mi vida”.

Ahora bien, en el relato, como en la vida, hay un contrapunto. El Dr. Rubashkin es ese contraste que enriquece el relato, es esa otra voz distinta que completa al narrador, es el sabio Maestro que le abrió cauces para orientar a los personajes hacia la vida. Así lo expresa: “el doctor Rubashkin me enseñó el verdadero significado de ‘tomarse en serio la existencia’, como solía repetir citando una frase que su maestro Lacan había dicho en una ocasión. Tomarse en serio la existencia implica hacerse cargo de lo que solemos acusar a los otros, renunciar al vergonzoso placer de imaginarnos víctimas, reconocernos en las consecuencias de aquello que hemos decidido, o incluso de lo que no hemos decidido. [...] Los que tuvimos la fortuna de aprovechar su enseñanza, aprendimos una lección que nos valió para el resto de nuestra vida: no dar nada por sobreentendido, desconfiar de nuestros prejuicios, ir siempre un paso por detrás del paciente, no ceder a la tentación de convertirlo a nuestra imagen y semejanza, respetar la locura, respetarla hasta el extremo de reconocer en ella, incluso en la más extravagante y descompuesta, una fuente de sabiduría por la que siempre vale la pena dejarse educar”.

Libro difícil de clasificar, intenso, disfrutable, es una novela preciosa, sumamente conmovedora: *Surviving Anne* es dolorosamente lúcida. Me pregunto si los que tenemos la dicha de ser sus lectores somos capaces de tanta humanidad. Hay tanta luz, tanta pena, tanta sabiduría -de experiencia autobiográfica- en su mezcla de realidad y ficción, reunidas en esta novela, que bien vale recorrer sus páginas y buscarnos en las palabras del narrador-autor, ya que “son de mejor pronóstico los derrotados, los débiles, los que admiten su fracaso, porque al menos tienen el coraje de preguntarse a sí mismos la razón de ese conjunto de acciones insensatas que componen su vida”. Esta sola apuesta bien vale para recomendar su lectura.

SALA DE LECTURA

Las tres vanguardias. Saer, Puig, Walsh

Ricardo Piglia, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2016

Por Victoria Mora

Las tres vanguardias es el título del seminario que Ricardo Piglia dictó en 1990 en la Universidad de Buenos Aires. Eterna Cadencia editó por primera vez la transcripción de esas clases. Esta reseña recorre las clases de dicho seminario.

En pleno neoliberalismo, Piglia decide hablar de las vanguardias en literatura. Regresando a una Universidad a la que no volvía desde los tiempos de la dictadura del 66, este retorno significó aulas llenas y cientos de personas que querían escuchar su palabra. Una vez más el escritor argentino estuvo a la altura de las circunstancias. Basta leer hoy las páginas de *Las tres vanguardias* [1] para entender la fascinación del público. Editado este año, este libro reúne aquellas once clases.

La primera clase parte de la pregunta por la situación de la literatura argentina en esos tiempos. Para ello se plantea el análisis de las poéticas argentinas luego de haberse cerrado “el período constituido por las grandes poéticas argentinas de la novela, iniciado con la obra de Macedonio Fernández y que tiene entre sus figuras a Roberto Arlt, a Leopoldo Marechal, a Jorge Luis Borges, a Julio Cortázar”. [2] A partir de allí se pregunta cómo se componen lo que llama otras poéticas.

Los referentes que darán cuenta de esas otras poéticas y que se incluirán en el marco de la vanguardia serán los escritores Juan José Saer, Manuel Puig y Rodolfo Walsh. Cada uno a su modo han representado distintos momentos de lo que Piglia llama vanguardia argentina.

Hablar de las vanguardias requerirá de un recorrido que incluye referencias a la relación de la novela con los medios de comunicación, al problema de la periodización, al lugar que la novela a lo largo de la historia ha ocupado para la sociedad, y a cómo las sociedades han ido empujando al género a nuevas formas.

Ciertos ensayos de Walter Benjamin serán también un punto de apoyo para pensar qué se entiende por vanguardia. Retornarán a lo largo de las clases las referencias a distintos ensayos del filósofo alemán, que Piglia llama la teoría de la novela que Benjamin nunca escribió. Serán fundamentales, en esta línea, las menciones a Gombrowics, Henry James, Borges, Lukács, Nabokov, Flaubert, Victor Shklovski, Pasolini, entre otros, en los textos que ellos han producido sobre el arte de escribir.

El trabajo sobre estas conceptualizaciones ayuda a construir la poética desde la cual una novela fue escrita. “Esto significa preguntarse contra quién se luchó al escribirlo. Porque la construcción de una poética supone



una lucha con otras poéticas que la anulan. Lucha que, yo diría, define la historia de la vanguardia”, [3] dice Piglia.

La propuesta del autor no se reduce solamente a la posibilidad de definir lo que se entiende por vanguardia, sostiene además de manera permanente a lo largo de las clases la pregunta por la narración, por quién narra, desde qué lugar y en qué tradiciones se ha apoyado cada escritor a la hora de escribir.

Otras de las grandes preguntas que Piglia plantea es: ¿para qué sirve la ficción? Pregunta que resuena de forma esencial en la práctica del psicoanálisis. ¿Cuál es la función de la ficción para un sujeto? Así a lo largo del seminario no escasean las referencias al psicoanálisis. El escritor y crítico literario, una vez más, como en tantos ensayos y clases, enlaza sus referencias al psicoanálisis. La primera de estas menciones incluye los textos de Freud “Construcciones en el análisis” [4] y “Análisis terminable e interminable” [5] para poder, a partir de ellos, pensar la diferencia entre construir e interpretar una historia, así como para distinguir la posición del que narra frente a la historia narrada.

En la segunda clase toma a Joyce y su relación con la técnica psicoanalítica. Habla de Oscar Masotta y su lectura de los Happenings en los años 60, y especialmente, en relación a Puig y las notas al pie sobre la teoría de la sexualidad en *El beso de la mujer araña*. [6] Así como la idea de Puig de que el inconsciente tiene forma de folletín. Luego, hay cuestiones que Piglia plantea que si bien no se refieren directamente al psicoanálisis, invitan a un entrecruzamiento casi inevitable: la construcción del lugar del narrador, la pregunta por lo público y lo privado, el lugar de la verdad que encierran los relatos, entre tantos otros posibles de descubrir.

Este libro es una auténtica caja de Pandora, no solamente por la cantidad de textos a los que reenvía Piglia, sino por la magistral lectura que hace de estos tres autores emblemáticos de nuestra literatura. Autores no siempre reconocidos en la dimensión justa en cuanto al aporte que han hecho a nuestras letras, e incluso a la literatura de su tiempo.

NOTAS

1. Piglia, R, *Las tres vanguardias*. Saer, Puig, Walsh, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2016.
2. *Ibid.*, p. 13.
3. *Ibid.*, p. 23.
4. Freud, S, “Construcciones en psicoanálisis”, *Obras Completas*, Vol. XXIII, Amorrortu, Bs. As., 1998.
5. Freud, S, “Análisis terminable e interminable”, *Obras Completas*, Vol. XXIII, *op. cit.*
6. Puig, M, *El beso de la mujer araña*, Booket, Bs. As., 2011.

SALA DE LECTURA

Charlotte

David Foenkinos, Alfaguara, Buenos Aires, 2015

Por Ivana Bristiel

Foenkinos ha escrito varias novelas, las más conocidas: *La delicadeza* (2009), *Estoy mucho mejor* (2013) y su primera biografía novelada, *Lennon* (2014).

Sin embargo es su novela *Charlotte* la que inaugura un nuevo modo en la escritura del autor, e incluso diría que inaugura un nuevo modo de escribir biografías.

Es de una extremada belleza el modo en que Foenkinos logra inmiscuirse en la vida de Charlotte Salomón, pintora alemana, judía, muerta en los campos de concentración a sus 26 años, y en la huella imborrable que es efecto de esa vida: su obra.

Una vida que hace obra y una obra que inspira poesía.

Charlotte narra su vida en óleos y lienzos, con los colores de la angustia, la felicidad, el desarraigo, el amor, los abandonos, los encuentros, las muertes y suicidios. Foenkinos observa, disfruta e investiga cada pincelada para relatárnosla a ella, autorretratada en su ¿vida? o ¿teatro? [1]

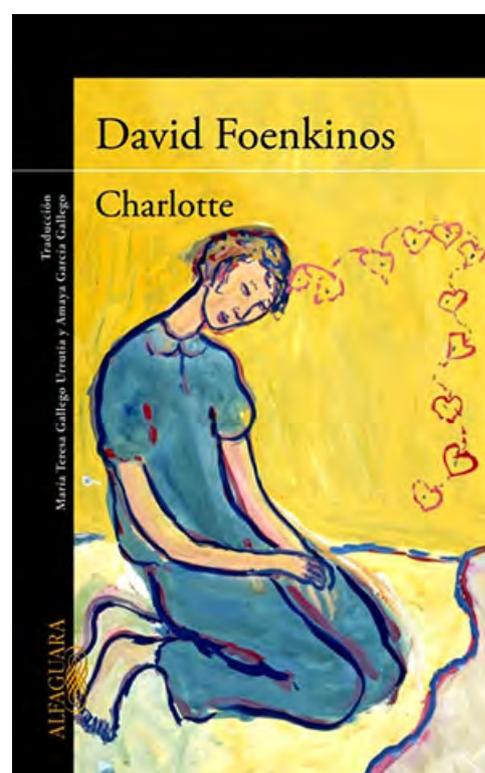
Charlotte es esa dulce y melancólica niña que crece bajo el arrullo mortífero de su madre y la ausencia de un padre que trabaja en exceso para no ver la sangre loca y oscura que corre por las venas de su mujer, y tal vez de su hija.

Su madre cumple la promesa de convertirse en ángel, y la niña se sumerge en un letargo gris hasta que una voz la despierta: la famosa cantante Paula Lindberg, ahora convertida en su madrastra, acelera la vida y el corazón de Charlotte. Crece en la joven una pasión incontenible y corrosiva, se obsesiona con Paula. Mientras las relaciones familiares se tensan, toda una nación los proclama sangre impura.

La cotidianeidad se ha vuelto asfixiante, furiosa, rencorosa. Charlotte se refugia en sus dibujos y ensueños.

Sus abuelos deciden llevarla a un viaje cultural por Italia. Aire fresco, bocanada de arte. A partir de allí Charlotte lo sabe: quiere estudiar en la Academia de Bellas Artes. Y lo logra, pero el odio controla también los pinceles y fracasa.

Ocurre entonces un acontecimiento en la vida de la muchacha, un hombre. Alfred Wolfsohn atrapa su mirada mientras perfecciona la voz de Paula. Un amor, "el" amor, ha nacido para Charlotte y ya nada será igual, ni siquiera ella misma.



La locura nazi avanza, solo queda el exilio.

Se despide de su amor, su familia, su infancia, su país, y su vida es un adiós infinito. No queda más que desolación, y recuerdos. Pinta para no olvidar. Pinta para no vivir su presente de cautiverios y sueños cansados. Pinta para ir hasta el fondo del miedo, salir a la superficie y ser eterna.

Y así la vemos, la leemos, ingrávida, en esta novela que es una de las mejores que he leído.

NOTAS

1. Charlotte Salomón, "¿Vida? ¿O teatro?", Wikipedia [en línea]. Consultado en https://es.wikipedia.org/wiki/Charlotte_Salomon
[Nota de la R.: recomendamos fervientemente conocer la obra de esta pintora vía Internet, puede captarse no sólo lo que cuenta Foenkinos sino una anticipación a la obra multimedia.]

SALA DE LECTURA

13 historias desaparejas y un desenlace...

Aníbal Leserre, Moglia, Corrientes, 2016

Por Nicolás Conde

En esta nueva producción literaria de Aníbal Leserre queda claro, ya desde el título, que la variedad es el sesgo que la caracteriza.

A medida que se van descubriendo las historias, nos encontramos con ficciones en las cuales los protagonistas enfrentan su destino, cada uno, de manera singular. Un suceso puede sacar a la luz una reacción inesperada en un tranquilo empleado bancario, como en "El testigo", [1] o puede dejar a alguien aferrado a su pasado, en "Me fui quedando". [2]

La locura, la venganza, la muerte, son abordados a través de relatos en los cuales el autor pasa de la ciencia ficción a la novela histórica, así como del amor a la tragedia, sin mayores inconvenientes. Todo esto haciendo uso de un humor y una ironía que seguro despertarán complicidad en el lector.

Los guiños varios a la cultura y a la historia, tanto porteña como argentina, vuelven cercanos a los personajes haciéndonos creer que podría sucedernos lo mismo que a muchos de ellos. Quizá por tratarse de la creación de un experimentado psicoanalista, estos cuentos, aun siendo breves, dejan la sensación de ser pequeñas historias de vida en las cuales un encuentro contingente se transforma en un acontecimiento vital a través del cual se puede hacer, como Malena en una de ellas, [3] una nueva versión de un tango triste.

Como un plus, encontramos "el desenlace...", en el cual el escritor retoma el final que él mismo había dejado abierto en su libro anterior; la celebrada novela policial-histórica *Contra el destino...* [4]

Para finalizar esta reseña voy a retomar las palabras del autor, esperando que las 13 historias desaparejas y el desenlace encuentren una nueva vida en cada lector. [5]

NOTAS

1. Leserre, A., *13 historias desaparejas y un desenlace...*, Moglia, Corrientes, 2016, pp. 9-16.
2. *Ibid.*, pp. 33-37.
3. *Ibid.*, pp. 43-47.
4. Leserre, A., *Contra el destino*, Catálogos, Buenos Aires, 2013.
5. Leserre, A., *13 historias...*, *op. cit.*, p. 32.



SALA DE LECTURA

El Niño –Centro Interdisciplinario de Estudios sobre el Niño. Publicación del Instituto del Campo Freudiano– Nro. 14

**¡A la salud de todos! / Niños saturados / Humor de amplio espectro-
Tratamiento prolongado**

Por Alejandro Daumas

La revista *El Niño*, publicación del CIEN, fue y es para mí una revista que siempre quiero tener en mi biblioteca.

El número 14 es ya el cuarto de la nueva serie, manteniendo un diseño constante que se ha modernizado sin perder ese elegante estilo de su fondo negro y fotografías de niños, niñas o jóvenes, entre los cuales se reconocen en más de una ocasión niños cercanos a algunos colegas.

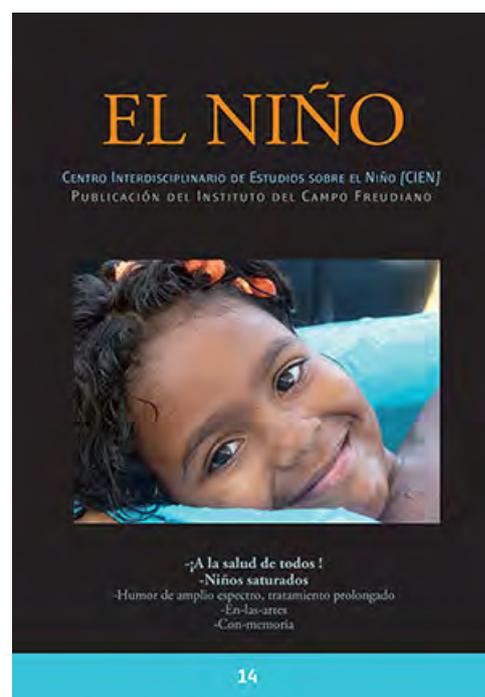
Pero este es sólo el comienzo del encuentro con un buen objeto, ameno, que se lee con placer -pese a los nudos de los sufrimientos subjetivos de los niños- y también se lee con placer el deseo en que se sostienen las experiencias de los Laboratorios.

La inter-disciplina planteada aquí no es una “querrela de las racionalidades” sino una apuesta diáfana a la singularidad de cada niño. Este número se ocupa fuertemente de ello, contraponiéndolo al “Diagnosticar y medicar”, ejemplo que me interesa señalar como un capricho disparatado de la medicalización de la existencia.

Para sugerir una lectura de esta edición, la palabra que cabe es “variaciones”, en su sentido musical: “Lo que liga a todas ellas no es una melodía común sino un fondo armónico común, las melodías pueden variar pero subyace siempre un tema constante”. Desde el placer del canto, “El gusto por el vaivén” de Beatriz Udenio, sostiene con voz firme la apuesta del CIEN. Un testimonio que se orienta por el rasgo de excepción, teniendo absolutamente anudados la relación a la política y a la práctica del psicoanálisis, junto con cierta virtud sofisticada de apostar al diálogo construido, así como a un “inter” o un “entre” que acoge en los bordes: “lo que permite hacer algo con lo insostenible”.

El excelente artículo de Miquel Bassols orienta con una indicación precisa: “Lo que hace singular a cada sujeto: cómo es tocado, de una manera excepcional siempre, en su cuerpo, por la lengua”, siendo fundamental entender que “devolverle al niño su condición de sujeto” hace a la singularidad del mismo.

Así, desde la pediatría, Elisa Giangaspro, propone “Otro modo de ser médico”: una indagación sobre el arte de hacer en pediatría donde el estatuto de sujeto es lo más presente frente a lo que acalla o estigmatiza al niño.



Los trabajos "Niños hipermodernos, niños medicados" y "Disruptivos, desadaptados y perturbadores...", nos muestran lo que el psicoanálisis quiere poner en primer plano, en una época de deriva hacia la medicalización de la infancia, donde el síntoma, tomado como un trastorno del organismo, queda limitado a las coordenadas de la biología o la genética. Criterios como desobedecer, enfadarse o engañar, son incluidos en el manual DSM y esto es, en definitiva, lo que hace que surja una nueva categoría clasificatoria: el desorden disfuncional del carácter con disforia. Una de las más peligrosas y pobremente concebidas sugerencias para el DSM5. Mal orientada medicalización de los exabruptos del carácter que, en el campo de la infancia, es devastador.

Los acordes de estas melodías muestran en su tensión la dureza y el estrago. Sin embargo, un tema constante se impone: el niño pone en evidencia la primacía de la relación del sujeto con el discurso del Otro, de manera tal que él muerde su época. Está tomado, enredado, en el destino que se ha figurado por el estilo de su época (no olvidemos que el niño es el sujeto contemporáneo por excelencia). Y ante este orden de cosas: los detalles, los impasses y el lugar para la invención en los casos trabajados, tanto en las Jornadas del CIEN como en los que recorren con un ajustado criterio cada uno de los Laboratorios.

Nos encontramos con el humor, el arte, las lecturas recomendadas y la sorpresa de aquel detalle que despierta.

Destaco la firme posición de Mariana Weschler y Miguel Gallardo, que, al modo de una suite musical, saben hacer escuchar con valentía la forma tan singular en que han alojado a sus hijas. No hay duda: sus libros son una lectura que desprendo como recomendación a todo aquel que trabaje con niños.

Este número de *El Niño*, como así también la apuesta de los Laboratorios, incluye muy diversas prácticas, desde la enfermería hasta las residencias, siendo sus participantes quienes dan testimonio de cómo el psicoanálisis ha contribuido a arreglárselas con el oscuro lugar en que la civilización sumerge a los pequeños *parlêtres*. Es así que la revista se lee y se disfruta en su sonoridad, en sus variaciones tonales, en cierta polifonía que, de alguna manera, muestra que: "No se trata de lo que hacemos aquí, sino de lo que sucede en el mundo en que vivimos. Que en él se profiera un ruido bastante vulgar, no es razón para que no escuchemos." (Jacques Lacan)

Una revista que le hace frente al ruido del mundo ofreciendo melodías, risas, voces que enseñan... o que piden la dignidad del silencio (Entonces: shh!), así como en alguna ocasión, muy al inicio de este camino del CIEN, hace ya 20 años, fue al compás de otro ritmo y por otras razones: el hip hop, su modalidad de canto.

Leer *El Niño*, interesarse en sus artículos, entender sus detalles, hace a una rica experiencia contemporánea, "viendo" o escuchando entre sombras y tratando de influir sobre ellas.

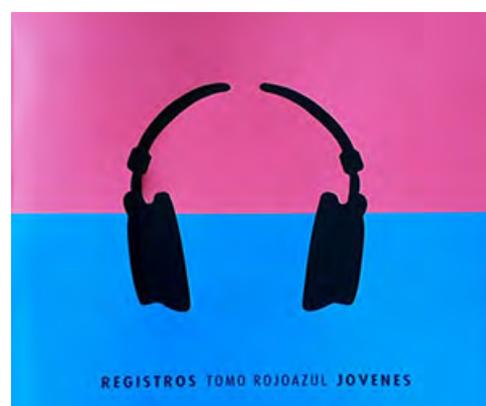
SALA DE LECTURA

Revista Registros. Tomo RojoAzul. Jóvenes

Dirigida por Gabriela Grinbaum y Débora Rabinovich, Buenos Aires, 2016

Por Ludmila Malischevski

El último tomo de la revista *Registros* versa sobre los jóvenes, y en esta perspectiva comienza con un preciso texto de J. A. Miller titulado «En dirección a la adolescencia». Se trata de un escrito muy orientador respecto de las problemáticas que atraviesan los adolescentes, leídas con Freud y Lacan. Además, el autor articula, sirviéndose de los desarrollos realizados por analistas del Campo Freudiano, las coordenadas de la adolescencia hoy. Entre otras cosas, nos habla de la prolongación de la misma, de la incidencia del mundo virtual ligada a una relación autoerótica con el saber, de la decadencia del patriarcado y la destitución de la tradición cuyo correlato fundamental es el efecto de desorientación en los adolescentes. Y frente a este fenómeno advierte que el Islam como discurso opera una solución en la medida en que “tiene en cuenta que la sexualidad hace agujero en lo real, que coagula la relación sexual y que organiza el lazo social sobre la no relación”. [1] Muchos de estos temas son retomados a lo largo de la revista.



A continuación hay una serie de entrevistas a distintos analistas de la AMP, en las cuales, en un clima de entusiasmo y bajo la rúbrica del bien decir, se abordan los problemas cruciales para la juventud y las distintas respuestas que jóvenes y analistas inventan. Mencionaré algunas cuestiones.

Ram Mandil ubica los *impasses* de los jóvenes en la relación con el deseo, la falta de orientación, la dificultad para consentir al amor, incluso al amor de transferencia y lo que el análisis puede ofrecer en la lógica del caso por caso.

Philippe Lacadée elucida la forma de hablar de los adolescentes, especialmente los insultos. Piensa al insulto como intento de traducción en palabras de “lo indecible del ser” en tanto el surgimiento de cierto goce en el cuerpo confronta a los adolescentes con un agujero en lo real. Bajo esta óptica, aloja las invenciones, soluciones y saberes que los jóvenes traen y comenta su experiencia con el *rap*, el *hip hop* y los poetas de la calle, quienes «traficando la lengua elevaron la riña a la dignidad de una rima». [2]

Por su parte, Marina Recalde define a los jóvenes como aquellos en quienes habita una “llama deseante”. Para ella se trata de una posición subjetiva ligada a la causa del deseo. A su vez, pone de relieve la importancia de soportar una enunciación propia y el respeto absoluto por la singularidad. Finalmente, propone el análisis como el espacio que ofrece un lazo y un compromiso con la palabra en el cual importa que “algo del orden del amor suceda”. [3]

Luis Salamone ilumina aspectos ligados al uso que los jóvenes hacen de la tecnología, ubicando como eje la relación que el sujeto tiene con el objeto, sea este tóxico o no.

Inés Sotelo comparte su experiencia de transmisión del psicoanálisis en la facultad y los efectos que registra en su práctica. Efectos singulares, marcas que son inseparables de un estilo de transmisión que implica poner la voz, el cuerpo, en otras palabras, la encarnación de un saber.

Luego está la metáfora musical de Yves-Claude Stavy quien nos lleva a escuchar la partitura del analizante con la finalidad de favorecer una sintomatización inédita y de tratar de aislar “la existencia del Uno, un pedazo de lengua escuchada que ha marcado lo vivo de un cuerpo”. [4]

Seguidamente está la animada conversación de siete jóvenes analistas de la EOL (Andrea Brunstein, María Eugenia Cora, Lucas Leserre, Carlos Rossi, Paula Szabo, Gabriela Grinbaum y Débora Rabinovich) quienes tratan con humor una variedad de temas muy interesantes sin perder la rigurosidad. Conversan sobre el lazo entre jóvenes y Escuela, y cuestiones de la clínica que atañen al amor, al deseo y al goce, entre otros. Finalmente, hay también un registro del chat del CIEC sobre la relación de los jóvenes con las series de TV coordinado por Jorge Assef y un apartado en el cual Damasia Amadeo de Freda, Guillermo Belaga, Jorge Chamorro, Bruno de Halleux, Rómulo Ferreira Da Silva, Marina Frangiadaki, Mariana Gómez, Cecilia Rubinetti, Ricardo Seldes y Marta Serra responden las siguientes preguntas: ¿Los jóvenes de la época consultan a los psicoanalistas? ¿Podemos ubicar algo que se repita en sus demandas? ¿Qué respuestas puede dar un psicoanalista? ¿Se ven efectos sobre los cuerpos de los jóvenes por el reinado de lo digital?

Las respuestas son ricas y variadas según el estilo y el saber hacer de cada analista. No obstante, todas ellas resultan fundamentales a la hora de pensar la clínica con jóvenes. En lo que concierne a la estética, la publicación se viste de fotografías en blanco y negro, imágenes de películas o series que al modo de puentes deslizan el tema que se abordará e introducen aire en la lectura. Por otra parte, para quien no las haya visto vale como recomendación, es un acierto en términos de originalidad y creatividad. Para concluir, considero que la experiencia de leer *Registros* no solo enseña y transmite conceptos muy valiosos y de actualidad en psicoanálisis sino que esencialmente transitarla causa el deseo en el lector. Es, en una palabra, imprescindible.

NOTAS

1. Miller, J.-A., “En dirección a la adolescencia”, *Registros. Tomo RojoAzul. Jóvenes*. Colección Diálogos, Bs. As., 2016, p. 18.
2. Bertoni, B., Entrevista a Philippe Lacadée, “Insulto”, *Registros, op. cit.*, p. 41.
3. Grinbaum, G., Rabinovich, D., Entrevista a Marina Recalde, “Jóvenes en análisis”, *Registros, op. cit.*, p. 48.
4. Bertoni, B., Entrevista a Yves-Claude Stavy, “La partitura del joven analizante”, *Registros, op. cit.*, p. 82.