virtualia

REVISTA DIGITAL DE LA EOL

SUMARIO

#33 Septiembre 2017

Editorial: Animarse al soplo de la vida
Beatriz Udenio

MALESTAR EN LA CIVILIZACIÓN

Renunciar a la soledad
Gustavo Stiglitz

El retorno de la vergüenza
Graciela Brodsky

Lo que está por venir
Santiago Castellanos

Sobre La muerte voluntaria
Alberto Silva

Entrevista a un ciudadano Cyborg
Julia Goldenberg

FREUD Y EL MALESTAR EN LA CULTURA

El malestar en la cultura actual
Luis Tudanca

Reflexiones sobre el Malestar en la Cultura
Horacio A. Barredo

ASUNTOS DE FAMILIA

¿Cómo recomponer los Nombres del Padre?
Eric Laurent

Adixiones en familia
Ernesto Sinatra

Descifrar la mujer
Mirta Berkoff

Notas sueltas del padre
Jorge Ricardo Rodríguez

ARTE Y PSICOANÁLISIS

La interpretación *ready-made*
Daniela Fernández

Borges y el *Tao* del analista
Gastón Cottino

Pasar por la ficción
Pablo Russo

FICCIONES Y FANTASMA

Un decir que, vaciado de mirada, deviene contingente
Kuky Mildiner

Construcción y atravesamiento
Laura Petrosino

Retratos de familia
Jacques-Alain Miller

CUERPOS

Del síntoma metáfora al acontecimiento de cuerpo
Maria Leonor Solimano

***Road movie:* del inconsciente a lo real**
Nora Cappelletti

Otra vuelta por la cuestión del cuerpo
Ana Cecilia González

Resonancias de goce: Trans-cripciones en el cuerpo
Paula Husni

¡Ey *parlêtre*, tu cuerpo se las toma! A propósito del "*fout le camp*"
Gabriela Rodríguez

SALA DE LECTURA

Bullying, acoso y tiempos violentos
Mario Goldenberg (comp.) | por Ezequiel Argaña

El adolescente contemporáneo: Problemas clínicos
Damasia Amadeo de Freda (resp.) | por Santiago Hormanstorfer

El Caldero de la Escuela. Nueva serie, Nº 25
por Cristian López

El gran teatro del género. Identidades, sexualidades y feminismos
Anne-Emmanuelle Berger | por Gerardo Ortega

El odio a la música
Pascal Quignard | por Miriam Pais

El reverso de la biopolítica
Eric Laurent | por Marcela Negro

Enlaces. Psicoanálisis y Cultura, Nº 22
por Giselle Canteros

Hasta que puedas quererte solo
Pablo Ramos | por Cecilia Parrillo

Mutaciones del sujeto contemporáneo
AA.VV. | por Esteban Stringa

Un esfuerzo de poesía
Jacques-Alain Miller | por Gerardo Arenas

Horizontes neoliberales en la subjetividad
Jorge Alemán | por Juan Carlos Tazedjián

Editorial: Animarse al soplo de la vida

Beatriz Udenio

¡Anímense con Virtualia 33!

Déjense envolver por su soplo vital. Porque estimula a seguir investigando algunos temas, porque resulta grato recorrerla en la variedad de recursos que utiliza y, sobre todo, porque hay que atreverse a entrarle a cada texto, a cada video, a cada imagen.

¿De qué trata este número?

Cada lector podría dar una respuesta diferente. Elegí la mía.

Este número de la Revista examina la vida contemporánea y sus consecuencias sobre los lazos, los sujetos y los cuerpos. Aborda esto con rodeos que atrapan pequeñas perlas surgidas de investigadores y artistas que analizan la ciencia y la cultura actuales. Pero también se ocupa de las investigaciones, lecturas y elaboraciones que los psicoanalistas pergeñan ante este estado de situación.

De entrada, la serie de imágenes elegidas se hace compañera de los textos, suavizando con sus tonalidades la fuerza de los trazos esbozados. Propicia de este modo el deseo de descubrir lo que hay en las entrelíneas de lo escrito y lo visual. Es una virtud.

Diría que este número es un llamado a la vida, si lo entendemos como un modo de afrontar el malestar actual de la civilización, tomado a lo largo de la publicación de modos variados, sutiles. Las soledades; las familias des-compuestas, que quizás apenas puedan componerse de un modo diferente; los padres, en plural, que solo puede considerarse uno por uno, como piezas sueltas. Transformaciones en los cuerpos que la ciencia permite, que la sociedad provoca, que el psicoanálisis acoge.

El cuerpo está presente en la mayoría de los trabajos. Ese cuerpo desconocido por nosotros mismos, ese cuerpo desposeído, del que nunca seremos propietarios, que no nos otorga identidad alguna, encuentra de la mano de la ciencia y en la multiplicación de géneros que el derecho propone, un fundamento a una supuesta identidad. Una identidad que escamotee lo *Un erkannt* en lo *heim*, lo que nunca logra hacerse idéntico a un uno mismo, en la propia "casa" del sujeto. Los trabajos lo nombran de modos diversos. Aquello que Miller nos invitó a reconocer como "éxtimo".

¿Qué ocurre con los cuerpos en una posible "digitalización de la vida"? Uno de los videos que "animan" la revista, nos sumerge en la falacia de lo inmaterial. Les sugiero seguir el desarrollo que da cuenta del proceso que se pone en juego para la transformación de lo material en inmaterial, y de sus consecuencias sobre la vida, interviniendo sobre los cuerpos y los sujetos. En otro, una cineasta problematiza el lazo entre intimidad e identidad. En el tercero, una breve obra experimental audiovisual nos enfrenta a lo que, en este arte, también nos resulta no conocido.

Hay otros aspectos que conciernen al cuerpo. Por ejemplo, lo que se desprende de algunos textos donde se hace referencia al amor –también el de transferencia- y sus alcances, pero sin olvidar el odio. Odio y amor son solidarios en los cuerpos hablantes. Y nada se puede sin odioenamorar. Sí, Lacan habló de ello, pero hallaremos otras referencias en la Revista. ¿Qué hacer ante esto? Tomar posición, nos dice un texto. Arriesgarse al odio-amor que es más real que el amor, a secas.

Podríamos decir que, según leemos, la sujeción a esta dualidad que nos habita logra una resolución tratando de hacer valer una libertad respecto al propio cuerpo.

Esta virtuosa Virtualia nos presenta al menos tres ejemplos de ello.

Uno de ellos, referido como inaceptable socialmente, es el caso de la muerte voluntaria. Es cierto, como nos dicen, que se trata de un acto que coloca al suicida fuera del mandato social. Pero también termina con el peso de soportar ese cuerpo *Un erkannt* –no reconocido.

Es un modo diferente al del cyborg donde la libertad respecto del cuerpo se juega en la creación de tecnología que permita extender los sentidos –vean la entrevista al respecto. ¿Nos convertiremos en cyborgs a gran escala?

Y uno más, el transexualismo, cuya convicción se hace posible de la mano de la ciencia operando sobre lo real del cuerpo junto a las leyes que definen que hay identidad de género. Cuestión que también comienza a constatarse en las consultas por algunos niños que quieren cambiar de sexo muy tempranamente –como nos dice otro texto.

Hay otros caminos, entre ellos el psicoanálisis, algunos textos también nos lo recuerdan, lo recorren, hasta plantear que ante aquello que llamamos agujero, vacío central, NO hay, lo que no se deja negativizar, lo realmente extranjero de cada quien, se drene hasta el punto tal que un sujeto se pliegue a esa pura percusión del significante en el cuerpo. Es otro modo de hacer, admitiendo ese desconocido que nos habita y constituye, esa Otredad radical.

No se llega allí de cualquier manera. Hay la vía propia al psicoanálisis: la interpretación, que es *ready-made*, como el de Duchamp, y que es también borgiana –al estilo oriental. Que va contra la soledad social, a la que hay que renunciar para integrarse a algún lazo con Otro. Y restituye la vergüenza a la dimensión que le diera Lacan, diferenciándola de la llamada "justicia expresiva", corriente del Derecho actual, afín a la sociedad de la transparencia que alimenta goce.

¿Logra el psicoanálisis recomponer algo de lo des-compuesto en la época? Hay que seguir esa línea con delicadeza. Tal vez a partir del acontecimiento de cuerpo, del sinthoma y de la aceptación de composiciones familiares únicas, cada una. Hay ficciones, sí, pero no hay ficciones compartidas. Quiero decir que cada vida sostiene una ficción. Cada familia es un asunto incomparable.

Aún los textos nos abren más preguntas: ¿Qué hacemos con esos restos del padre? ¿Y con esa Otredad radical del cuerpo? Es cierto, "el cuerpo se las toma" todo el tiempo, es un "objeto escurridizo. Y el padre también. Y la madre, en tanto mujer, aún da que hablar. Allí, varios textos nos indican que el acontecimiento de cuerpo es lo mejor que puede acontecer.

Una pequeña nota sobre los textos que invitan a leer otros textos: la "Sala de lectura". No son reseñas: cada uno de estos 10 textos – ¡sí, son 10 los libros/revistas comentados!- representa una elaboración inigualable, con marca propia. Con finos movimientos, podemos pasar de estudios críticos sobre el *bullying*, a la práctica posible con los adolescentes contemporáneos. Y luego encontrarnos interrogando las problemáticas de género e identidades; o recalando en el llamado al despadre sosteniendo un esfuerzo de poesía, o atreviéndonos a introducirnos en el reverso de la biopolítica. Y de allí al valor eminente de la música, sus mutaciones, sus relieves, para alguien que dice, precisamente, de su odio por ella. Para además dejarnos invitar a recorrer dos publicaciones de la EOL y una de un Departamento del ICdeBA. Y, finalmente, dejarnos abrazar por algunas frases imperdibles, como esta: "escribo porque busco, movido por una necesidad incontenible, las palabras que rompan el símbolo y lo traspasen".

Anímense a Virtualia 33 sin conformarse con lo tradicional: vayan y vuelvan, de un texto a otro, o a un video, mantengan dos ventanas abiertas a la vez; háganlos dialogar, sáquenles el jugo, y encuentren, vez por vez, ligazones, tensiones, preguntas, conclusiones, agujeros y sorpresas….

Retratos de familia

Jacques-Alain Miller

Este título, «Retratos de familia», me llegó de mis colegas cuando intentábamos inventar un programa para deshacernos un poco del pegoteo del cartel, en el cual semana tras semana nos ponemos de acuerdo -sobre no se sabe qué- para definir nuestros intereses, para conseguir centrar nuestras intervenciones de hoy, darles títulos, y cuando llegó mi turno, dejé que mis colegas me dieran mi título.

El peso de los personajes familiares

Este título vino a responder a una observación, entre las que intercambiábamos con mucha simplicidad, que hice sobre el peso de los personajes familiares en la historia de los pasantes -no hay que ir muy lejos-, sobre el hecho de que ese peso llegaba a hacerse evidente en la transmisión sin embargo indirecta. Incluso la carga afectiva parecía poder transmitirse a través del pasador -para una cierta cantidad de esos personajes- y especialmente la presencia del deseo de la madre, la incidencia de su relación al goce y, por otro lado, la determinación insistente recibida de la posición del padre en el orden de los valores. E incluso, se verificaba en la acumulación de esos testimonios esa disimetría entre, de un lado, el deseo de la madre y su relación al goce y, del otro, la posición del padre en el orden de los valores.

Es a menudo así cómo un pase se comunica, cómo llega al cartel, como la historia de una familia, como una serie de retratos de familia -a veces incluso completada por una galería de ancestros. Se verifica con regularidad que, cuando un secreto habita a la familia, -y todas las familias están habitadas por un secreto- cuando la relación de filiación es oscura, o está travestida, o según el pasante está desviada, un poco fuera de eje, esa torsión del entorno simbólico no deja de repercutir bastante lejos en la vida y en el análisis del pasante.

Dado que el pasante viene a testimoniar sobre una solución a su deseo, trae necesariamente el problema que ese deseo lleva. Cuando postula la entrada a la Escuela por el pase, no dice que terminó, trae el problema tal como se le formula en el presente, sin la solución. El análisis no suscita la formulación de un problema, suscita la demanda bajo la forma de la queja. El pase suscita la formulación de un problema y podemos decir que suscita la demanda de pase. La demanda suscitada por el pase toma la forma de un problema y, eventualmente, de una solución.

Si admitimos que el pase suscita la formulación de un problema, y si comparamos los pases -y lamentablemente, una parte de lo que se llama la clínica del pase está hecha de comparaciones, es un límite a pesar de todo-, constatamos que ese problema es de buen grado formulado en los términos de los complejos familiares. Se descubre que el fundamento que se nos presenta es bastante regularmente la relación de los padres, esa relación que casi siempre puede ser escrita, y que Lacan escribió bajo la forma típica de la metáfora paterna. El pase suscita una formulación del problema del deseo en los términos de los complejos familiares.

Se verifica siempre que toda modificación de la relación típica formulada por Lacan bajo la forma de la metáfora paterna se traduce por el síntoma, a punto tal que la metáfora paterna, así como Lacan la enunció, es la fórmula de un sujeto sin síntoma. Es especialmente evidente, a pesar de la transmisión indirecta -¿quizás el azar de las series hizo que fuera así?- cuando el deseo de la madre desborda el agarre del significante *padre*. Esto no quiere decir que esta sea la única modificación de la relación típica que haya. Es lo que dio la idea de estos retratos de familia. Hablábamos de las madres que, en la transmisión que nos llega por el pase, parecen su propia caricatura -las madres insaciables, descriptas en su goce, a veces poderosamente vital, goce bestial, animal, y otras veces goce mortífero, goce nostálgico, contenido, atado a adorar la falta, la pérdida, la desgracia.

Al lado de esa potencia, es un hecho -hablo bajo el control de mis colegas-, los retratos del padre parecen bien pálidos, en todo caso, muchos parecen lejanos, marcados por la distancia eventualmente del respeto, y algunos marcados por

el sello de la impotencia. Y cuando brillan, como sucede, se tiene siempre el sentimiento de que es, según la teoría, vía la madre, que es necesario que ella consienta y ocurre que ella retira en ese caso su goce a un jardín secreto donde lo cultiva intentando a veces retener al niño con ella.

Los hermanos y hermanas están ahí también en esas historias familiares y, casi siempre, sus funciones están muy precisamente distribuidas, formando sistema, preferencia y descuido por tal o cual niño, que marcan la historia del sujeto -uno condenado a lo intelectual, el otro a lo manual, uno a la fuerza, el otro al espíritu, uno a la belleza, el otro al trabajo ingrato.

Es como si el pase fuera esa mirada retrospectiva, esa mirada al sesgo que tendería a dar al fantasma del sujeto el giro de un verdadero fantasma familiar, de un sistema de la familia, y tan articulado que hasta se puede a veces notar lo que hace agujero en el discurso del pasante -el hermano del cual no habla, la abuela que queda a la sombra, a veces el genitor del cual no hay nada para decir.

¿Qué es lo propio de la clínica del pase?

Si se quiere, es un material rico. ¿Es distinto del que recogemos en el análisis? La cuestión es difícil. Lo es sin duda porque el analizante puede haber evocado de entrada ese material familiar para dejarlo atrás, mientras que al entrar al dispositivo del pase, que es una incitación a poner en forma su problema, es conducido a volver a ese fundamento familiar de su existencia. Es conducido, de algún modo, a recontextualizar el problema de su deseo y, entonces, a retornar a la familia, que eventualmente pudo haber dejado atrás en su análisis.

Ese retorno a la familia -no el retorno a Freud sino el retorno a la familia- es ciertamente inducido por el procedimiento del pase, que funciona quizá como un verdadero *empuje-a-la biografía*. Por cierto, con frecuencia los pasadores lo exigen del pasante. A menudo, exigen la biografía del pasante y una cierta biografía completa -y no le echemos la culpa a los pasadores porque pueden estar empujados por el jurado- los hechos, las fechas, una genealogía.

Una segunda historia completa la historia familiar, en general, y es la historia del análisis -el encuentro con el análisis, con el analista, cuyas circunstancias son articuladas a la vida del sujeto. Se conjugan entonces y se implican su vida durante el análisis y los acontecimientos del análisis mismo. Y, cuando el pasante expone la solución que habría encontrado, no se le pide que traiga como prueba o confirmación las transformaciones de su vida y si ocurre que eso falta, entonces los pasadores o el jurado no dejan de interrogarse en este punto de saber si la lógica de la cura pasó a la vida del sujeto y cómo, qué transformación produjo.

Muy bien, muy bien, pero ¿es esto lo propio de la clínica del pase? ¿Hay que encantarse con ese *empuje-a-la-biografía* y con esa refamiliarización del fantasma que es inducida por nuestra propia demanda de saber? Además, el hecho de que muchos pases no pretendan ser más que pases a la entrada, hace que toda una parte del material clínico recogido que no sea tan diferente de lo que el análisis enseña. Y si hubiera que entender por clínica del pase la del momento del pase, reconozcamos que no habría tanto material.

Hagamos un esfuerzo suplementario. Ahí donde el material abunda, en cambio, es aquel que concierne a una clínica de los obstáculos al pase. Tenemos mucho, mucho material después de eso. Por ejemplo, en los casos que no son los menos interesantes, se observa las salidas del análisis bajo el golpe de la primer o segunda revelación en el análisis. Vemos a sujetos declararse libres al primer impacto que revienta la pantalla de su cogitación, y el sujeto cae en la cuenta una vez recorrido el primer, el segundo ciclo de su análisis. Por ejemplo, asombrado por una revelación sobre la pulsión anal, entreviendo la equivalencia entre S y *a* en ese plano, hete aquí al sujeto que se evacúa él mismo simultáneamente del análisis, y aplaza la elaboración analítica que falta en ese momento en el procedimiento del pase. Más de una vez, observamos esta prosecución del análisis por otros medios, por los medios del pase. Cuando la elaboración analítica busca proseguirse en el pase, devolvámosle esto a los pasadores que, por lo general, lo perciben, ellos que son analizantes. Vemos también, en algunos de estos casos, el saber a extraer de la experiencia -de la que esperamos ante todo que el pasante lo extraiga- queda totalmente a cargo del Otro, al creer el pasante que alcanza a ese respecto con dar testimonio de una sorpresa que a veces no es más que la sorpresa de un *acting out*.

Con todos los embrollos que hice en esta exposición, ¿qué sería lo propio de la clínica del pase? No pretendo decirlo todo, completamente, eso propio, sino decir algo después de esto.

Un aparato imcomparable

El pase de todos modos es un aparato incomparable cuando se trata de verificar la permanencia del fantasma a espaldas del sujeto, y constatamos que el pasante demuestra fácilmente en el pase el fantasma que asegura haber atravesado. Lo más demostrativo es quizás la manera en la que el sujeto se ubica en relación al procedimiento, a los pasadores, al jurado al que no ve y en relación a la Escuela.

Para tratar de hacerme entender, voy a dar ejemplos, los cuales por lo general no doy.

He aquí *Alfa,* el *hijo de mamá convertido en hombre de mujeres.* Arrullado en su infancia por los gritos de la madre dirigidos al padre, y partidario de la madre, fue completamente impaciente en mostrar que los maridos son insuficientes para colmar a las esposas. Salió de eso, dice. Basta con que una tal abra la boca para denigrar a su marido para que él se movilice inmediatamente. Se esfuerza en satisfacer a su esposa. Todo está bien. Hace el pase. Todo está bien, ¿hay que creerle?¿Y por qué se esfuerza en el pase en seducir a la Escuela? ¿Y por qué, irrefutablemente, nace el sentimiento en el cartel que trata a la Escuela como una María acostáte acá? ¿No es en este pase de manera brutal que se denuncia el fantasma que lo anima, del cual él no se extrajo?

Beta, es otra, que cuenta la historia de su mortificación debida a su identificación a un hermano muerto, embalsamado en el recuerdo de los padres, especialmente de la madre. Su análisis es su renacimiento. Le es necesario, paso a paso, deshacerse del íncubo fraterno y, por lo tanto, de la falsa virilidad que inhibe su vida amorosa y de la muerte que corrompe incesantemente su goce. Todo está bien. Ella vive. Es mujer. Hace el pase. Pero, si está todo bien, entonces ¿por qué viene al pase tan triste, tan depresiva que sus pasadores temen por ella? ¿La marca ha sido borrada o solo camuflada?

Gama habla desde hace veinte años. Soportó, para hacerlo, tres análisis. No se aburrió un segundo. Los juegos del significante no tienen secretos para él. Apenas habla, los significantes se condensan y se sustituyen a cual mejor. El significante lo representa incesantemente para otro significante. En fin, hete aquí que se detiene. Está sorprendido. Quiere hacerlo saber. Pide el pase. Lo hace. Se terminó, sí, pero hete aquí que les pide a los pasadores nuevas entrevistas. Los llama. Aun encontró algo. ¿Se dieron cuenta?

Delta, ella solo amó a su padre y a sus hermanos. De la madre y las hermanas, hablaba con repugnancia. En su vida, valora solamente al hombre, no soporta a las mujeres. No obstante, ella es mujer, lo sabe. ¿Cómo podría aceptar esto fácilmente? Su división la conduce al análisis. Ella aísla su rechazo a la feminidad. Se reduce poco a poco. Se pasó al otro lado. Pide hacer el pase. Lo hace. El azar hace que tenga que encontrarse con un pasador hombre y una pasadora mujer. Cada uno da su informe al jurado. Ella se presenta muy diferente a uno y a otro. Notamos entonces que ella amaba a su pasador hombre y detestó a su pasadora mujer.

Épsilon tiene su vida marcada por el secreto. Su familia tuvo que esconderse para escapar a las persecuciones. La vida escandalosa de una tía, quizás de la madre, es objeto de bochorrno todos los días. Su deseo queda marcado por ese rasgo de clandestinidad, que consideramos más bien de buena gana femenino. Lo que tiene que hacer a plena luz es para él de poco interés. Eso le molesta. Va a lo del analista derribando muros. El manto de sombras con el cual está cubierto se reduce progresivamente, se agujerea, cae en pedazos, el murciélago no le tiene más miedo a la luz. Él cuenta en el pase ese camino hacia la luz. Es muy convincente. Pero, ¿por qué esa imprecisión, esa vaguedad, ese estilo de reticencia que señalan ambos pasadores, ese estilo de reticencia que marca todas sus palabras al punto de hacer pensar que querría pasar sin pagar, en la sombra?

Finalmente, *omega*, que siempre pensó que querían deshacerse de ella, y que no faltaron buenas razones para eso. Hizo de eso su fantasma, imponiendo el corsé de sus significaciones a todos los elementos de su vida. Ella se exilia de todas partes. El sufrimiento la fija con dificultad a un analista que elige por esa misma razón, que lleva un rasgo del exilio. Ella encuentra una patria, se acostumbra a su marido, acepta a sus hijos. Está contenta, hace el pase. Pero,

¿por qué tiene que decir que espera encontrar en la Escuela de la Causa Freudiana una nueva familia? Ella aún busca al Otro que la adoptará. Ella es siempre la huérfana.

La ingenuidad del pase

Esta es la ingenuidad del pase. El mismo desarrollo del pase es susceptible de repetir el fantasma bajo una forma que lo revela. El foco está puesto aquí sobre el pasante, el pasador también es evaluado en el procedimiento -el pasador que es de todos modos en primer lugar a quien el pasante se dirige. Sólo vale en el procedimiento si él, el pasador -en tanto es a él a quien se dirige el pasante- se plantea una pregunta, la pregunta por el propio pase, sólo si el pasador está bien motivado por la pregunta del pase. Sabrá entonces suscitar el dicho del pasante y traerlo como una respuesta posible al problema. Si el pasador está motivado por la pregunta del pase, de su pase, lo que justifica normalmente su selección, entonces él podrá decir si esa respuesta del pasante vale. Esto supone también que aquel a quien se dirige el pasador está habitado por la pregunta del pase. Si ese jurado se cree todo saber, tapona la enunciación y no solamente si se cree todo saber, de lo cual se cuida bien -creemos-, sino incluso si quiere todo saber. Y después, detrás del jurado, está la Escuela. ¿Qué quiere la Escuela? La Escuela quiere el saber. Es lo que consume. Es quizás a ella, a la Escuela, que podríamos decirle esas palabras de Lacan a propósito del libro: «come tu *Dasein*».

Traducción: Alejandra Antuña

NOTAS

* Intervención pronunciada en el marco de Las Tardes de los Carteles del Pase, el 26 de marzo de 1994. Traducción sobre el texto establecido por Catherine Bonningue, «*Portraits de famille*», publicado en *La Cause Freudienne*, *Revue de psychanalyse*, N° 42, Navarin, París, mayo de 1999, pp. 57-62.

"Cuando vuelvas vamos ir a comer a Cantón"

Un encuentro posible con las obras audiovisuales experimentales

Valeria Orsi

Espectadores habituados al discurso, los elementos y la temporalidad del relato cinematográfico, nos maravillamos, nos asombramos tanto como nos sentimos desorientados ante el encuentro con las obras experimentales audiovisuales. Algo de fascinación y algo de desconcierto ante las imágenes en movimiento que se suceden en la superficie de la pantalla, nos habita. Es que la experimentación audiovisual nos demanda otro tipo de experiencia. Acudimos -o podemos hacerlo tal vez, casi involuntariamente- al repertorio de experiencias conocidas. Probablemente, más allá de la memoria del hecho de vislumbrar un largometraje en una sala de cine, la experiencia ante la obra visual nos viene como referencia, como un anclaje posible. He aquí una clave: el trabajo en relación al relato que la obra produce está enfocado más en la génesis de sugestivas vinculaciones entre los elementos que componen el relato (imagen en movimiento, sonido, texto, en caso de existir) que en la producción de un relato ficcional, en el cual los elementos se funden a favor del nivel de la historia. La explicitación del dispositivo a través de diversos recursos tales como la insistencia de bruscos movimientos de cámara, por citar un ejemplo, la no linealidad del relato -que numerosas veces se traduce en una narratividad imposible- y el trabajo con la imagen sin sujeción a las convenciones de un género cinematográfico, aproximan a las obras audiovisuales experimentales a los ensayos y desarrollos que caracterizaron a las vanguardias artísticas históricas, en la búsqueda por ampliar los procedimientos, la experiencia de la praxis artística y la experiencia del espectador ante la obra.

La imagen en movimiento, el trabajo con ella, propicia -o se funda en- una expresión de libertad. Una libertad de invención que es potencia creativa interpelándonos desde la pantalla. Expresión que desorientándonos en una primera mirada, nos invita a transitar la configuración de otro lenguaje y a reconfigurar nuestro propio entendimiento del mundo. En este sentido, las producciones audiovisuales experimentales se instalan como un modo de resistencia a la estetización de la vida cotidiana, un aporte en relación a una mirada novedosa que indaga en las biografías, la afectividad, la subjetividad, las relaciones sociales y la política -entre otros- situado en la particularidad del relato, en la negativa a diseñar situaciones genéricas, en la posibilidad de apelar a la universalidad de ciertos temas a través del hallazgo de y del trabajo con aquello que define a la posición del artista, vuelta manifiesta en su particular manera de expresar. El encuentro con las obras siempre es una posibilidad de apertura a otras líneas de pensamiento, una oportunidad para construir otras versiones, otras miradas posibles.

* EOL-Urbana 2016.
Cuando vuelvas vamos a ir a comer a Cantón, **Andrés Denegri, Argentina, 2001**.
Video creado a partir de cuatro fotografías fijas y una voz que susurra el texto de una carta de amor.
Proyectado por Valeria Orsi durante su ponencia sobre video-arte y cine experimental en la VII Feria del libro-EOL Urbana, 17 de septiembre de 2016.

Renunciar a la soledad

Gustavo Stiglitz

El niño freudiano nunca nos deja completamente solos a la hora de pensar la encrucijada entre la infancia, la práctica analítica y las cuestiones de la época.

¿Cómo no evocar, en unas jornadas sobre las soledades en la infancia, el sueño en el que Juanito estaba solo con su amiguita Mariedl?

Lacan se interesa en la rectificación que el niño hace al padre cuando cuenta el sueño a la madre: "No estaba solamente con Mariedl, completamente solo con Mariedl" [1] y extrae de ella dos cosas.

Primeramente, la "observación evidente del tipo más clásico": Juanito podía estar completamente solo con su amiguita, es decir, sin tener que -como ocurría con su madre- soportar a la intrusa de su hermana que acababa de nacer hacía tres meses.

En segundo lugar, Lacan señala que si resalta ese "completamente solo con…", es porque parte de que -más allá de la situación en la realidad- el niño nunca está solo con la madre.

Incluso si madre e hijo están solos en el mundo, su relación se encuentra marcada por una referencia a la sexualidad femenina y el niño interviene allí como sustituto, como compensación a la castración en la madre.

El niño está en relación con su madre, pero no solo con ella, sino con ella y con su falta, mejor dicho, con la relación que ella tenga con su propia castración, a la que le aporta una satisfacción sustitutiva.

Es decir que para el niño la experiencia de la soledad de todo ser hablante se caracteriza porque nunca está del todo solo con su madre y, a la vez, está más solo que nunca ante aquello que se revela intratable por el significante, en sus diferentes presentaciones: ya sea la sexualidad femenina, la castración en la madre, la pulsión, el goce sexual y todo lo que de estos resta como opacidad de goce.

Es lo que llevó a Eric Laurent a decir que la sexualidad femenina es la cuestión preliminar a todo tratamiento posible con un niño.

Para el Lacan del *Seminario 4*, este puede venir al lugar de sustituto por dos vías: como metáfora del amor por el hombre, o como metonimia de su deseo de falo. No es lo mismo en sus consecuencias.

Estar a título de metáfora del amor por un hombre, abre a lo que en el 69 Lacan denominará ser "síntoma de la pareja parental", [2] posición permeable al análisis.

Estar en relación a la sexualidad femenina de la madre como sustituto metonímico de su deseo de falo, lo pone en la riesgosa situación de poder quedar fuera de juego en cualquier momento, reemplazado a su vez, por otro sustituto. Caído de su función de metonimia.

En ese punto ubica Lacan a la angustia como "correlativa del momento de suspensión del sujeto, en un tiempo en el que ya no sabe dónde está, hacia un tiempo en el que va a ser algo en lo que ya nunca podrá reconocerse". [3] Es el caso de Juanito, cuando la madre desestima su atributo fálico.

La angustia es índice de un real que emerge tras la caída de los velos del semblante, o de la caída del sujeto mismo de su lugar de tapón a la castración materna.

La clínica contemporánea, en la que la angustia pulula en detrimento del síntoma, da cuenta de cierta inestabilidad de ese lugar de sustituto, que cada vez es más metonímico.

La influencia de los discursos dominantes -ciencia y capitalismo- no es ajena a este cuadro de situación, en razón de la separación que producen entre el sexo, el amor y la procreación.

De metonimia del falo al objeto a liberado

El niño como metonimia del deseo de falo en la madre es parte de la tragedia más o menos clásica del siglo XX, edípica, que requiere del padre de la tradición. Pertenece a la época de la consistencia del Otro, pero prefigura el lugar de lo que más adelante, en el *Seminario 16*, Lacan ubicará como el lugar del objeto *a* liberado.

Se trata de una escala en el trayecto que va del padre del Edipo al padre de la *père-version*.

En la medida en que el primero declina, se revela su función de semblante que orienta el goce pulsional.

El padre de la *père-version* es esa función que va en contra de que el goce se reabsorba en la relación con el cuerpo de la madre, orientando el recorrido de la pulsión, es decir, transformando el goce autista que se satisface en el propio cuerpo, en un goce *otrista* que pase por el campo del Otro.

Como sea, para Lacan, la familia siempre fue un semblante que cubre la falta en el Otro.

Sabemos que el semblante articula dos registros, así podemos acentuar la cara de ideal en la familia -el padre del Edipo, la familia paternalista- o la cara objetal, en donde el niño descolla como el objeto que es para la familia, con su goce, el de él, el de sus padres, la familia y la civilización.

La novedad que esta última -la civilización- acoge, es que, por efecto de la ciencia, la técnica y el capitalismo, la llegada de un niño al mundo, hoy, está separada de los lazos familiares, amorosos y sexuales.

Al menos, estos no son estrictamente necesarios para la concepción.

Digo la novedad, pero Lacan ya había detectado este efecto en el caso de una mujer que, en los años 50, habiendo enviudado, se hacía inseminar cada diez meses con el esperma conservado de su marido muerto.

No sé nada del devenir de esos niños, pero nada nos impide pensar que hayan crecido dentro de lo esperable y que sus vidas hayan sido "normales".

En ese caso, padre real y padre simbólico ambos estaban muertos.

Lo que nos interesa es que a partir de allí, genitor, padre simbólico, madre, familia, niño, constituyen un cúmulo de piezas sueltas a ser ensambladas.

La familia tradicional estalla en los diferentes elementos que habrá que articular de nuevos modos para que la cosa funcione.

Esto nos permite entender la tensión existente en la actualidad entre el deseo a veces imperioso de niño y el lugar de objeto desamarrado del discurso familiar que le espera.

El niño ya no depende de las estructuras familiares tradicionales, está liberado de ellas, y por eso, Eric Laurent lo identificó con lo que Lacan llamó "objeto *a* liberado". [4]

Liberado del Otro, de su deseo y de sus síntomas. Liberado de los elementos que este le transmite para la construcción de su propio fantasma.

Pero nunca se liberará de las marcas que el traumatismo de *lalengua* infringe en el acontecimiento de cuerpo.

Uno siempre está solo ante el objeto de su fantasma, pero más solo aún se está ante el goce del cuerpo afectado por *lalengua* y sin el marco del fantasma.

Hemos seguido así el deslizamiento de un lugar tradicional -el de metonimia del falo- a otro, consecuencia de los discursos dominantes en la civilización, el de objeto *a* liberado. No son lo mismo.

El objeto *a* liberado, el niño en ese lugar, es efecto de lo que Lacan llamó en el *Seminario 21* "una incidencia de la historia". [5]

La idea es que la pérdida, la no relación, se soportaría por la dimensión del amor al significante, al Padre. Pero esa dimensión se ha visto sustituida por otra cosa, por la función del "nombrar para". [6]

"Nombrar para" es un orden que sustituye al del Nombre del Padre en el tratamiento de la no relación. Aquí la madre se las arregla sola pero Lacan dice que lo que es bien extraño es que "aquí lo social tome un predominio de nudo y que literalmente produzca la trama de tantas existencias". [7]

Es el tratamiento de la castración en la cultura lo que ha cambiado. La inundación de letosas no es ajena a esta toma del relevo en lo social del amor al padre.

Los objetos de la tecnociencia aparecieron en el mundo para aparejarse muy bien con el cuerpo hablante.

Un cuerpo que en Lacan, antes de sus últimas elucubraciones, aparece de la siguiente manera en su relación con el goce: "...nosotros hemos sostenido por primera vez que ese lugar del Otro no ha de tomarse en otra parte que en el cuerpo, que no es intersubjetividad, sino cicatrices en el cuerpo, tegumentales, pedúnculos que se enchufan en sus orificios para hacer oficio de tomacorrientes, artificios ancestrales y técnicos que lo roen". [5]

El cuerpo propio en su relación con *lalengua*, que viene de los otros, deviene cuerpo hablante. ¿Cómo se enlazan *lalengua* y el cuerpo?, por los pedúnculos que la primera enchufa en los orificios del segundo que ofician de tomacorrientes, es decir, que ancestrales o técnicos los artificios que allí se enlazan instilan libido, vida.

El niño, el goce y las tecnociencias

Los nuevos modos de tratamiento de la castración por la ilusión de un goce metonímico infinito dejan al niño frente a una variedad de soledades.

La de la infancia generalizada, promovida por los *gadgets*, dibuja un paisaje sin personas mayores, afectando la relación del niño y la responsabilidad ante su goce.

La soledad de ser el objeto para el goce del Otro, o sea, el niño mismo como *gadget*. Un niño hiper apreciado como objeto, no puede serlo como sujeto deseante.

La soledad ante su propio goce, en ausencia de la *père-version*.

El analista, un partenaire de la soledad

Miquel Bassols distingue el sentimiento de soledad del "estar a solas". El sentimiento de soledad "siempre miente un poco sobre la verdadera pareja del sujeto", [8] esa opacidad que lo acompaña cobijada en su imagen narcisista.

Y "estar a solas"... siempre es con algo, como nos enseñó Juanito que estaba a solas con Mariedl. Pero también se está a solas con algo, no necesariamente con alguien.

Algo o alguien -quizá sería mejor decir algo o algo en alguien- es la verdadera pareja del ser hablante, con quien se está a solas.

En las últimas jornadas de la Nueva Red Cereda América, presenté el caso de un adolescente que vivía a solas con su *partenaire*, la mascota de un videojuego. Cualquier cosa puede hacer de *partenaire*.

Aquí también la época marca una tendencia propia de la inexistencia del Otro y la incidencia de la tecnociencia. Ya no es tan seguro que ese elemento cualquiera que viene al lugar de *partenaire* produzca una ficción fija, *fixión*, que lo haga pasar de ser cualquiera a ser uno, necesario. En el estado actual de la civilización, ese elemento está afectado por la metonimia sin fin, en donde el sustituto del goce que no hay es rápidamente sustituido sucesivamente.

Por eso, la soledad que nos preocupa como analistas no es la soledad estructural. Es la falta de *partenaire* para tratarla. Sería la soledad ante la propia soledad del goce.

Como bien decía un analizante, "mi mujer es un desierto, es el amor el que me permite plantar allí una flores, un arroyo y relacionarme con ella".

El analista es el *partenaire* de la soledad, con toda la equivocidad de la expresión. Es el que lleva al analizante hasta la experiencia de soledad ante su verdadera pareja -su goce opaco-, y es el que encarna esa soledad como para que el analizante se desprenda de ella, al menos un poco, plantando sus plantitas y dibujando el recorrido de sus arroyos. Lo suficiente para el lazo social. Es el instrumento para el tratamiento de la soledad más radical.

Renunciar a la soledad: en la vida, en la Escuela

Un niño debe poder renunciar al estar a solas con su madre, a ser el único con valor fálico para ella, para acceder a su propio estar a solas con. Con su síntoma, con su fantasma, con su goce.

Un psicoanálisis tiene en su horizonte la renuncia, en parte, a estas segundas soledades, lo que permitirá estar más abierto a la contingencia y poder responder en el amor y en la vida.

Ese sería un niño lacaniano, el que renuncia a su soledad. Como Lacan, que renunció a la suya, a ser el único, para fundar su Escuela. "Mi soledad, es precisamente a eso que renuncio al fundar la Escuela". [9]

La Escuela es en sí un tratamiento de la soledad y es el invento que anuda la formación del analista, con su práctica. He ahí un punto de convergencia entre la Escuela y el tratamiento de la soledad en la infancia. Jacques-Alain Miller llamó a esto "la doctrina secreta de Lacan sobre la Escuela", [10] la íntima relación entre el análisis del analista y su relación con la Escuela, la conjunción inédita entre lo estrictamente analítico y lo institucional.

El *partenaire* analista en el tratamiento con un niño, adolescente o adulto -por algo decimos que hay un solo psicoanálisis- es el que con su presencia real y orientado por un "pesimismo lúcido", [11] que implica estar

advertido de la imposibilidad de borrar la no-relación sexual, podrá hacer de punto de basta a la deriva metonímica característica de la época. La función de ese punto de basta es la que abre a la posibilidad de que el analizante llegue a encontrarse a solas con la propia soledad, para poder renunciar a ella. Sacrificar la castración, decía Lacan en los años 50.

Nada garantiza que un ser hablante quiera eso.

NOTAS

* Trabajo presentado en la VI Jornada del Departamento de Investigación de Psicoanálisis con Niños del CIEC, Córdoba, 12 de noviembre de 2016.

1. Lacan, J., *El Seminario, Libro 4, La relación de objeto*, Paidós, Bs. As., 1996, p. 242.
2. Lacan, J., "Nota sobre el niño", *Otros escritos*, Paidós, Bs. As., 2012, p. 393.
3. Lacan, J., *El Seminario, Libro 4, La relación de objeto*, *op. cit.*, p. 228.
4. Lacan, J., *El Seminario, Libro 16, De un Otro al otro,* Paidós, Bs. As., 2008, p. 268.
5. Lacan, J., clase del 19 de marzo de 1974, Seminario 21, "Los Nombre del Padre", inédito.
6. Ibíd.
7. Lacan, J., "La lógica del fantasma. Reseña del Seminario de 1966-67", *Otros escritos*, *op. cit.*, p. 347.
8. Bassols, M., "Soledades", *El psicoanálisis*, Nº 17, Revista de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, abril 2013, p. 83.
9. Lacan, J., "Discurso en la Escuela Freudiana de París", *Otros escritos*, *op. cit.*, p. 281.
10. Miller, J.-A., "Política lacaniana. La doctrina secreta de Lacan sobre la Escuela", *El caldero de la Escuela*. *Nueva Serie* N° 24, 2015, p. 2.
11. Laurent, E., "Nuevas inscripciones del sufrimiento en el niño", *El goce sin rostro*, Tres Haches, Buenos Aires, 2009, p. 155.

El retorno de la vergüenza

Graciela Brodsky

El 6 de abril, el Sr. Nick Ingram, británico de nacimiento, se salvó momentáneamente de la silla eléctrica en la cárcel de Jackson, Georgia, EE.UU. El juez federal Horace Ward hizo lugar a una última y desesperada apelación de los abogados. La orden de detener la ejecución llegó, como en las mejores películas del género, cuando sólo faltaban 55 minutos.

"Para condenar a alguien a la muerte, antes debo mirarlo a los ojos" [2] fue el argumento que utilizó el juez federal. No sabemos qué habrá visto Horace Ward en los ojos de Nick Ingram, pero lo cierto es que pocos días después 2400 voltios se los cerraron para siempre.

Un joven de 16 años, recluido en un centro de detención por molestar sexualmente a su hermana de nueve años, para obtener su libertad debe probar ante los ojos de su familia que siente vergüenza. Avergonzarse no se trata en este caso de admitir la falta y disculparse ante su hermana, sino que debe, literalmente, arrodillarse. Las palabras no son suficientes, dice Cloe Madanes, director del Instituto Familiar de *Rockville*. Él tiene que entender que lo que hizo está tan mal que su cuerpo tiene que adoptar una postura que muestre el arrepentimiento. En nuestra cultura, sigue Mr. Madanes, se dice "lo siento" para disculparse por abusar de la hermana o por derramar la leche. El gesto físico es lo que marca la diferencia. Aunque el joven se mostró al principio reticente, los otros miembros de la familia sí se arrodillaron para disculparse ante la niña por no hacer visto los signos del abuso, pero luego de otra semana de detención, el joven cayó de rodillas ante su hermana. A pesar de que los procedimientos que involucran menores son confidenciales en *Maryland*, la familia del muchacho aceptó que la sesión se filmase en un video para que sirviera como herramienta educativa.

Estos casos, a los que podrían sumarse otros tales como colocar placas de licencia de colores brillantes para distinguir a quienes estuvieron detenidos por conducir borrachos, publicar en un diario, con el propósito de erradicar la prostitución, los nombres y fotos de aquellos que ofrecían o solicitaban sexo por dinero, otorgar libertad condicional a ladrones a condición de que sus víctimas pudieran entrar a sus casas y tomar lo que quisieran ante los ojos de los vecinos, no son más que ejemplos de una nueva rama de la justicia, actualmente en período de experimentación en algunos estados de los EEUU que se llama "justicia expresiva". Sus dos pilares son la vergüenza y el estigma, y el debate sobre sus pros y sus contras conciernen en estos momentos a jueces, ministros de la iglesia, sociólogos, psicólogos, etc. El *Newsweek* de hace algunos años le dedicó sus páginas centrales, y el entonces Ministro de Justicia de la República Argentina creyó necesario sumarse al debate mediante una nota editorial que publicó en su momento La Nación, donde reivindicaba la vergüenza como un sentimiento que lleva al arrepentimiento y rehabilita, aunque no deja de condenar la humillación que provoca.

¿Por qué no podríamos sumarnos los psicoanalistas a este debate? Ya hemos opinado abundantemente sobre la justicia distributiva y hemos aprendido, siguiendo a Lacan, la esencia misma del derecho. No está de más que digamos lo que tenemos para decir en este terreno que por ser el de la ley parecía reservado al registro de lo simbólico o incluso al de lo real cuando destacamos el carácter caprichoso y feroz de la ley superyoica. Pero ahora, en el templo de la justicia —ciega para sopesar sus decisiones sin mirar a las personas— vemos entrar las imágenes y las miradas.

Nada nuevo bajo el sol, podríamos decir. Es el gastado debate sobre las virtudes del gesto sobre las palabras para revelar la verdad. O podríamos verificar una vez más la actualidad de la presunta antinomia entre verdad y apariencia. También podríamos hallar aquí la oportunidad para reabrir la discusión sobre la circularidad de la historia, al comprobar que las llamadas "penas infamantes" se remontan a la antigüedad. La más célebre ha tenido como instrumento a la picota, y su predecesora ha sido, precisamente, la piedra de la vergüenza.

La picota admitía numerosas variantes: no solo se exponían personas vivas, las partes del cuerpo que eran separadas o cortadas se sujetaban también al poste de la vergüenza. Un cuadro con refrán de Bruegel, el viejo, muestra un poste y una mano, "Fue cortada a un malhechor —escribe— y está ahora expuesta al poste de la vergüenza para escarmiento".

La clave de la picota está en las palabras de Bruegel: "vergüenza para el escarmiento". Por eso la pena de la picota suponía la participación del pueblo en la acción punitiva. Se provocaba la cooperación de las masas eligiendo días de mercado y trayendo a los músicos. Era un espectáculo montado cuyo efecto punitivo radicaba en una contraposición del pecador con la comunidad. Como el delincuente estaba indefenso y se le impedía la huida, no tenían nada de extraño las noticias de casos en los que el pueblo atacaba o hería de muerte al condenado, pero también existía la posibilidad de que tomaran partido a su favor.

En realidad, la pena pública no estaba destinada al delincuente, sino que respondía a la búsqueda de un efecto ejemplificador sobre la comunidad. Si el sistema comienza a fallar es, como lo indica Foucault, porque el verdugo termina por ser visto como un criminal y el pueblo termina por descubrir la inesperada frecuencia de los delitos. Entonces la pena dejó de ser cosa pública: sentencia pública pero castigo oculto tras los muros de la prisión.

Acorde con la máxima utilitarista, el objeto general de las leyes es aumentar la felicidad total de la comunidad y, por consiguiente, excluir cualquier cosa que tienda a sustraerla. De este modo la perspectiva utilitarista, que predomina sobre la retribucionista inspirada en la ley del talión, sostiene la utilidad del aislamiento. De la ejemplificación se pasa a la protección. La picota es reemplazada por el calabozo, que cumple con la fórmula utilitarista mediante el encierro, la privación de la luz y el ocultamiento. Luego el moderno humanismo agrega al aislamiento el ideal de la reforma del condenado para su reinserción en la sociedad luego de cumplida la pena.

Pero el *Newsweek* nos alerta de que nuevamente algo ha fallado. Virginia Irick, cuya hija adolescente fue asesinada el año pasado en Filadelfia, dice: "Uno va a la corte y un tipo te está mirando como si dijera ´¿Cuál es tu problema?' '¿Qué hay si maté a tu hija?´". De las 1200 familias que reciben asistencia en las EE.UU. por haber perdido un hijo como la Sra. Irick, solo 10 han visto una señal de remordimiento en la persona que mató a su ser amado. Menos del 1%. La cronista clama entonces por el retorno de la vergüenza: no nos basta con nuestros rostros rojos de ira, queremos ver rostros enrojecidos por la culpabilidad, rostros de remordimiento, incluso de mortificación.

¿Es que ha vuelto la picota? Los periodistas del *Newsweek* se lo preguntan, pero los psicoanalistas podemos decir algo más sobre esta reivindicación de la vergüenza pública.

La moderna justicia expresiva no tiene, aunque se quiera retributiva, un propósito ejemplificador. Su efecto es buscado sobre el sujeto, pero ya no desde la perspectiva de la reeducación, y si en cierto sentido pone de manifiesto el fracaso de toda la perspectiva reformista del humanismo en materia de justicia, también es cierto que ante el fracaso del aislamiento y la rehabilitación, la justicia descubrió que el criminal es un sujeto y no un individuo igual a todos ante la ley, que en el derecho universal se esconde una paradoja, y que si se quieren abaratar los elevados costos que el Estado gasta en programas de rehabilitación a causa de las reincidencias, ya que este es el fin utilitario de la justicia expresiva, es mejor quitarse la venda de los ojos y saber algo más sobre "el origen de la desigualdad entre los hombres". La justicia expresiva parece haberse dado cuenta, por fin, de que no puede hacerse confesar al sujeto lo que no sabe, por eso no espera mucho del inconsciente. Eso le permitirá ahorrar en drogas de la verdad, máquinas de tortura y psicólogos en las cárceles.

No es esta la primera vez que la justicia quiere ver. Ya Jeremy Bentham construyó para ella una casa de penitencias, el panóptico, que con su solo nombre expresa su utilidad esencial: ver con una sola mirada todo cuanto se hace en ella. Pero en el panóptico la relación ver-ser visto se disocia. En el anillo periférico se es permanentemente visto sin ver jamás. En la torre central, se ve todo sin ser visto. Es la justicia de la mirada, y cuando los prisioneros son expuestos al público, lo hacen cubiertos por máscaras.

La justicia expresiva en cambio es la justicia de la imagen, mejor que la televisión, mejor que la realidad virtual, es la "justicia espectáculo" en vivo y en directo. En cierto sentido podría compararse con el teatro: no faltan los actores, el director de escena, el público presente, el que leerá el *Newsweek* y los que verán el video. Tampoco falta la cámara, ese elemento de la técnica que pretende resolver la dimensión irrepetible de la escena teatral. Sin embargo no es teatro, porque falta el texto, y en el teatro, aunque sea mudo, el texto está siempre supuesto y se lo trata de descifrar. Este es un teatro que se pretende libre de la ficción de las palabras. Es un teatro que además se quiere sin máscara, a cara lavada, colorada de vergüenza y con la platea iluminada *a giorno*. Un teatro donde actores y público deben mirarse a los ojos.

¿Qué papel le toca a cada uno?

El actor debe exhibir, por desplazamiento de abajo hacia arriba, sus "vergüenzas" en el rostro. Pero aquí la justicia expresiva se engaña. La vergüenza no es el signo del arrepentimiento, hay vergüenza porque se ve siendo visto. Esto aclara el papel público, dado que en una justicia que no tiene un propósito aleccionador ni ejemplificador, ¿para qué se lo convocaría?

Al público le toca rasgar el velo del pudor, a distinguir de la vergüenza. Esta concierne a la acción, el primero al juicio. Por eso el pudor, al que Lacan reconoce como la única virtud, [3] evita pasar vergüenza.

La justicia expresiva no solo descubrió al sujeto en el criminal, descubrió que además goza, y aunque en cierta medida todos podemos identificarnos con él porque somos culpables de un crimen primero, no es la identificación lo que le interesa, por eso no es ejemplificadora. Su interés es ese goce oscuro, enigmático, que el criminal debe sacrificar. La justicia expresiva es en cierto modo freudiana. Sabe que la reconciliación con la cultura requiere el sacrificio del goce. Los ojos del público —los ilotas de la justicia— serán el instrumento. Cuando se encuentren con los del criminal, podrán verse en su rostro los estigmas de la castración.

Pero algo pasa. Una imprevista alquimia se produce en la escena; lo que se ve no convence del todo al espectador. ¿Y si detrás del rubor el criminal todavía esconde algo? Quizás como en la historia de Alphonse Allais quieran despellejarlo un poco. El público está ávido, subyugado, envidia en el criminal, como nos lo explica Freud, esa posición libidinal que intuimos inexpugnable. [4]

La escena se ha invertido, y ante eso que sigue velado tras lo que se muestra, el espectador queda "perdido en el goce inefable de una imagen fascinante". [5] Años más tarde, Lacan hablará del goce del espectador devorado por los *gadgets* divertidos que la ciencia pone ante sus ojos. Pero lo que la justicia expresiva pone ante sus ojos no es un *gadget*, es un sujeto. Por eso, cuando el joven se arrodille y deponga su mirada, quizás resuene desde el escenario una voz en *off* que, dirigiéndose al espectador, haga escuchar "tú no me ves de donde yo te miro".

BIBLIOGRAFÍA

- Freud, S., "El malestar en la cultura", *Obras Completas,* Vol. XIX, Amorrortu, Bs. As., 1976.
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 7, La ética del Psicoanálisis*, Paidós, Bs. As., 1988.
- Lacan, J., Seminario 13, "El objeto del Psicoanálisis"(1965-1966), inédito.
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 17, El reverso del Psicoanálisis*, Paidós, Bs. As., 1992.
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aun*, Paidós, Bs. As., 1981.
- Dossier *"Le criminal et son crime", L´Ane*, N° 8, enero-febrero de 1983.
- Dossier *"Prisons: par dela les murs", L´Ane,* N° 21, abril-junio de 1985.
- Dossier *"Aujourd´hui le théâtre", L´Ane,* N° 5, mayo-junio de 1982.
- Marí, E. E., *La problemática del castigo,* Hachette, Bs. As., 1983.
- Miller, J.-A., "*La Machine Panoptique* de *Jeremy Bentham", Ornicar?,* N° 3, mayo de 1975.

NOTAS

1. Título de un artículo del *Newsweek* del 6 de febrero de 1995.
2. Diario *Clarín*, 8 de abril de 1995
3. Lacan, J., clase de 12 de marzo de 1974, Seminario 21, "*Les non-dupes errent*", inédito.

4. Freud, S., "Introducción al narcisismo" *Obras Completas,* Vol XIV, Amorrortu , Bs. As., 1979, p. 86.
5. Lacan, J., "*Fonctions de la Psychanalise en criminologie*", *Écrits,* Editions de Seuil, París, 1966, p. 149.

Lo que está por venir

Santiago Castellanos

1. Es el tercer testimonio que presento en las Jornadas Anuales de la ELP. Durante este tiempo he presentado más allá del testimonio inicial diferentes "piezas sueltas" orientándome con la idea de que ese trabajo pueda servir para algo a la comunidad analítica o producir alguna resonancia en aquellos que están comprometidos con la *causa y la práctica del psicoanálisis, es decir con aquellos que han consentido a ser lo* suficientemente analizados más allá de que se hayan presentado al dispositivo del pase o no, que como sabemos tiene un carácter voluntario. También con los analistas practicantes que continúan su análisis y mantienen una práctica regular de control y que no han olvidado que la posición del analista no tiene nada que ver con la infatuación y el saber sino que el analista simplemente opera como un objeto que causa el deseo del analizante más allá de las mieles de la transferencia.

El pase y la nominación de AE, como sabemos, es una apuesta y en el mejor de los casos algo de la enunciación de la experiencia del fin del análisis y del pase puede ser transmitido, algo del deseo del analista pueda ser captado y, por tanto, deducir algo de la posición del analista en cada caso.

El dispositivo del pase es de vital importancia para poder sostener el axioma lacaniano de que su práctica se orienta por lo real, más allá del Edipo y del sentido. Dicho de otra manera, la especificidad del psicoanálisis es su orientación por lo incurable del síntoma.

Sostenerse en una ética que vaya más allá de las exigencias de la época en la que la subjetividad tiende a ser normativizada, regulada, evaluada y encorsetada no es tarea fácil. Si el psicoanálisis de orientación Lacaniana no dispone de la posibilidad de una experiencia como la del pase en la que se pueda testimoniar y aproximarnos a lo que nos referimos cuando hablamos de lo incurable del síntoma, este caería en el abismo, en la magia o en la deriva a la psicoterapia. Es en última instancia la razón por la que Lacan vincula su concepto de Escuela al pase y a la clínica del final de análisis.

2. Consentir en el final del análisis a un imposible de decir no impide seguir hablando. Es a lo que un AE está convocado durante los tres años de ejercicio.

En mi caso, la crisis de los ideales y de la vida amorosa hizo posible el comienzo de la experiencia de un análisis. Una oportunidad de tratamiento de esa crisis subjetiva.

En aquellos tiempos la caída o el derrumbe del muro de Berlín, el muro de la vergüenza para otros, se llevó por delante parte de los ideales que durante mi época universitaria habían tejido una posición política y las identificaciones que la sostenían. Durante el primer análisis creí que intentar salvar a toda costa la relación amorosa en la que estaba "enredado" era parte de una posición subjetiva orientada por el fantasma de salvar o curar al Otro. Se trataba de la primera versión del fantasma del lado del Ideal.

Esto no fue sin angustia. La vida y la experiencia del análisis no fueron sin consecuencias. Pasé largo tiempo sin apenas poder hablar en el diván.

-"¿Y ahora que puedo hacer dado que no creo en nada?"

Y la analista me contestó:

-"Pero usted ha hecho la experiencia del inconsciente".

La analista me lanzó un salvavidas cuando me ahogaba en aguas turbulentas y a él me agarré como pude y durante ese tiempo, los primeros diez años, los efectos terapéuticos aliviaron las consecuencias de un goce ignorado y me permitieron ir a su encuentro.

Esta fue la experiencia del segundo análisis.

La elaboración de varios sueños durante el segundo análisis permitirán desbrozar la selva de sentido que la neurosis produce frente a lo real, es decir a esos momentos contingentes en la existencia de cada uno, en que se produce un ruptura, una discontinuidad, un agujero que no puede ser simbolizado y que serán la fuente que alimenta el engranaje del goce y de la repetición. De esos trozos de real, el fantasma hará la función de velo o de pantalla y su atravesamiento permitirá vislumbrar o tener una cierta idea de lo real que hasta entonces estaba excluido. A fin de cuentas, el estilo de goce de un sujeto estará, tanto para Freud como para Lacan, ligado a un acontecimiento del orden de lo traumático e inasimilable, a un acontecimiento de goce que afecta al cuerpo.

Dos escenas infantiles. En la primera, juegos sexuales que se repiten y que marcan el cuerpo y la mirada por un exceso de energía que no puede ser simbolizada. En la segunda, encuentro a mi padre caído en el suelo sobre una acera. Una extraña perturbación corporal me sacude.

Ahora podría decir que el goce de la mirada se perfilaba como una placa giratoria que incluye lo vivo de los juegos sexuales infantiles y lo mortífero desde el momento en que angustiado y aspirado por esa escena, en la que el padre está caído, me hago acompañar por ella. ¿Está vivo o está muerto? ¿Estoy vivo o estoy muerto?

¿Quién es el padre y quién es el hijo? Pregunta que aparece en el sueño que inicia mi segundo análisis y del que ya he hablado en otras ocasiones.

Transitando esa zona de sombras entre la vida y la muerte pude hacer de la medicina una vocación y después una profesión o un síntoma que de forma eficaz anudó lo real en juego. La dignidad del deseo de curar propio del médico me sumergió en la angustia cuando me inicié en la práctica del psicoanálisis y me daba cuenta de que se trataba de otra cosa. ¿Cómo orientar a un analizante hacia su incurable si todavía me encontraba lejos de tener una idea del propio? Mis inicios en la práctica analítica fueron difíciles y todavía no entiendo muy bien por qué continué haciéndolo.

Tal vez un enunciado materno que me acompañó siempre jugó su partida. Desde la más temprana infancia quería ser médico y un día en que le manifesté a mi madre mi vocación por la medicina, ella me contestó que yo era un niño especial pero que había algo que no me podía decir. En muchas ocasiones le pregunté por el enigma pero siempre se negó a contestar. En la búsqueda de ese algo que el Otro no puede decir, se jugó la partida de la transferencia y también una posición ética más allá del discurso de la ciencia.

3. La interpretación de un sueño reveló cómo el inconsciente, con sus medios imaginarios, me mostraba mi propio *deser.* Ese encuentro produjo un efecto de desconcierto, de cierta angustia y horror. De la oscilación pulsional que consistía en dejarse "caer" y hacerse ad-mirar por el Otro, solo quedaba una esencia que disipada de la significación envolvía un núcleo de goce, tal y como lo nombra J.-A. Miller. Esos trozos de real agujerean y sirven, al mismo tiempo, al funcionamiento de una modalidad singular de goce: un "tobogán" en el que la "caída" y el eyectarse de ese lugar funcionó como el engranaje de la repetición. Localizar ese modo singular de goce me ha permitido poder hacer de una mujer un síntoma en el que la partida del amor y del deseo puede jugarse de otra manera, por supuesto que no sin embrollos pero sin la consistencia cuasi-delirante del fantasma.

Esto pudo ser posible porque durante la experiencia analítica este lazo de la erótica de la mirada y la pulsión de muerte pudo desanudarse o al menos perder su consistencia.

Varios tiempos lógicos:

Primero, la escena infantil en la que mi padre está caído sobre la acera.

Segundo, en el sueño que inicia mi primer análisis yo estoy caído en suelo, también sobre una acera y le digo a los servicios de emergencia que no me lleven al hospital, sino a la consulta de mi analista.

Tercero, unos años más tarde ante la tumba de mi padre, pienso que nunca sabré por qué su vida tomó la deriva hacia el alcohol, pero que ahora se trataba de la mía. Algo imprevisto ocurre. Mi tía paterna, viuda y sin hijos, que se encontraba en ese momento en el cementerio con mi madre, me dice que había comprado tres

tumbas. En una estaba enterrado su marido, la otra era para ella y me ofrecía, como un regalo, la que quedaba vacía, justo al lado de la de ella y la de mi padre. Yo acepté y agradecí ese destino asegurado de la pulsión de muerte.

Cuarto, un sueño hacia el final del segundo análisis revela esa identificación primordial al goce mortífero del padre caído. En una reunión familiar informo a mi madre que no quería ser enterrado en aquella tumba. Un acto, ¡qué alivio! La contingencia es posible, el destino no está escrito en ninguna parte.

Quinto, hizo falta que el analista introdujera la inconsistencia y el sinsentido a través del acto para que se pudieran dar las condiciones de finalización del análisis en un momento en que giraba en redondo sin encontrar ninguna salida.

Jacques Lacan subraya en la lección del 11 de enero de 1977 del Seminario 24: "El inconsciente es que finalmente hablamos (…) solos. Hablamos solos porque no decimos nunca más que una sola y misma cosa –salvo si nos abrimos a dialogar con un analista. No hay forma de hacer de otra manera que recibir de un psicoanalista lo que perturba la defensa". [1]

Una pieza suelta se mostrará determinante en el horizonte del final del análisis. Desagregada por el analista a través del acto que descompuso el *puzzle* que yo trataba de montar tras veinte años de análisis.

Dejé de escribir en mi cuaderno de notas. Sesiones cortas, silencios, cortes…suturas.

Esos trozos de real convocaban al sentido cuyo tejido era una tela de araña que se rasgaría en un sueño. Después ya no había más.

En ese sueño aparecen cuatro letras y un guión cuyo significado no pude encontrar y es lo que da la clave del final. Tal y como he contado en otras ocasiones cuando intento hacer una búsqueda en Google no sé dónde poner el guión, no puedo escribirlo. La clave del final es que no hay ninguna clave.

Después de finalizado el análisis fallece mi tía paterna. En el cementerio los familiares preguntan acerca de lo que iban a hacer con esa otra tumba que quedaba vacía, colocada justo encima. Me mantuve en silencio, la sonrisa entre los labios.

Mi madre me preguntó a la salida por qué había tomado esa decisión. Le contesté que eran cosas mías, que no se lo podía decir. Una respuesta que queda por fuera del sentido para ella y que remite a lo que ella me dijo cuando era niño y que siempre me acompañó. Ella se convertía así en la receptora de su propio mensaje de forma invertida: lo que ella no me podía decir yo ahora tampoco podía decirlo.

Sin embargo, unos meses más tarde le volví a preguntar acerca de aquello que no me podía decir. Ella me contó una historia casi delirante. A los pocos meses de nacer me llevaron al médico porque tenía algunas marcas o úlceras en la boca. El médico les dijo que esas marcas eran la señal de que era un niño especial, pero que no se lo podían contar a nadie. Mis padres se lo creyeron y lo mantuvieron en secreto. Secreto que promovió un deseo a través del cual yo mismo encarné esa figura del médico de la que mi madre siempre habló con una fascinación que siempre me sorprendió.

Ahora sí pude reírme con ganas. Esto ocurrió después de dar por finalizado el análisis. Y ahora, ¿qué queda del mito edípico y de la novela familiar?

Alegría. Por el agujero del sinsentido se reordena otra posibilidad. Una identificación primordial al goce del padre puede ser desplazada aunque su relieve queda, lo vislumbro de vez en cuando.

Después hay un sueño que ya he relatado en otras ocasiones.

Estoy en la consulta del analista con el que solía controlar. Estoy tumbado en el diván y no puedo hablar. Experimento una serie de fenómenos raros en el cuerpo, fenómenos de fragmentación corporal. Me asusto y vuelvo la cabeza hacia atrás. El analista está haciendo movimientos muy extraños y pienso: "el analista está loco". Me levanto y salgo corriendo de la consulta. En la posición del analista hay un "toque de locura", me señalará el analista con quien realizo el control.

Es decir, si el punto de partida es para el ser hablante que todo el mundo delira, como dirá Lacan en su última enseñanza, tras la experiencia del análisis me reconcilio con la posibilidad de delirar aunque de forma advertida, un delirio que ya ha sido matizado por la experiencia del análisis. Ese es un efecto pero también está la posibilidad de poder escuchar y acoger los delirios de otros que quieren saber de su propia locura. Los delirios del fantasma y también las certezas delirantes. Es de lo que se trata en la posición del analista. El analista, como dirá Lacan, queda "disperso y descabalado" y con eso hace vínculo con la causa analítica.

Lo que me interesa es lo que está por venir. Un "toque de locura" con el que poder eyectarme de una manera más ligera de la pesada carga del goce en el que estaba fijado y hacer un uso del *sinthome* en sintonía con la causa analítica.

NOTAS

* Trabajo presentado en las XIV Jornadas de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis del Campo Freudiano - ELP "Crisis, ¿qué dicen los psicoanalistas?". Barcelona, 12 y 13 de diciembre de 2015.

1. Lacan, J., clase del 11 de enero de 1977, Seminario 24, "*L`insu que sait de l`une-bevue s`aile a mourre*", inédito.

Sobre La muerte voluntaria

Distancia y cercanía entre Japón y nosotros

Alberto Silva

I) ¿Dónde se inserta, culturalmente hablando, un libro como este?

¿Qué consigue atraernos en un libro como este, triplemente lejano (en el espacio: aborda un fenómeno que en el mismo Japón resulta peculiar; en el tiempo: fue publicado hace treinta años; en la procedencia: su autor fue un observador no japonés)?

Tal vez ocurre que, más allá de exotismos o modas *new age*, este libro no nos es ajeno: plantea una mirada sobre "el cuerpo" infrecuente, por lo aguda y descarnada, pero cercana a nuestra sensibilidad. Su investigación trata sobre "usos" de unos cuerpos vividos como instrumentos de soberanía. Esta afirmación cabe entenderla en un sentido doble:

- Una muerte voluntaria epitomiza el gran acontecimiento o *big bang* de la persona-máscara, que es su "vida corporal". Razonando en términos del Zen: lo que llamamos "cuerpo" resulta de la estrecha y original ligazón -*katto*: entrelazamiento de lianas- en la persona-máscara de su base anatómica, sus sentidos, afectos y palabras.

- Toda muerte voluntaria crea una urdimbre de significados que se reafirman en el momento preciso en que parecieran anularse. El suicidio "abole" el sentido supuestamente indiscutible del mandato social y permite que emerja la paradoja de una decisión irreversible libremente concitada, gesto de absoluta libertad.

El libro de Pinguet evoca "cuerpos vividos" (para hablar como Maurice Merleau-Ponty). Expone pesquisas y reflexiones apoyadas en *eso*, el cuerpo, asunto que constituye una experiencia singular llevada, en el caso del suicidio, a su más arriesgado borde articulable.

Fue el único libro que publicó. Le alcanzó para sumarse a la estirpe de la mejor antropología francesa de posguerra. Una que demandaba *observación participante*, complicidad entre investigador y objeto estudiado. Una que era vivida como reclamo ético y estético. No son casuales dos detalles de la obra de Pinguet: está dedicada "a la memoria de Roland Barthes" (lo atrajo a Japón como director de la Maison Franco-Japonaise de Tokio); se apoya en la obra de fervorosos visitantes de las islas que fueron amigos suyos, entre ellos Michel Foucault y Jacques Lacan.

II) Un epígrafe intrigante

Fascinado y a la vez aterrado por la masacre de Guernica, Paul Eluard escribía en 1937: "El miedo y el coraje de vivir y morir // La muerte, tan fácil, tan difícil". Estas palabras condensan la esquiva relación entre el impulso de *decir* lo vivo y la muerte que intenta truncarlo. Su compatriota y coetáneo Pinguet tomó el segundo verso como epígrafe del libro comentado. Claro que el contexto nipón de los años 80 era distinto del de la guerra civil española. Tanto que las palabras de Eluard inauguran otro sentido. El texto habla en general de la belleza y el horror de morir, aunque a la vez se centra en el suicidio en Japón. Observa ciertos modos de "elegir morir". Nos ayuda a considerar, tanto en Japón como entre nosotros, ciertos hechos que bien mirados contrarían tenaces estereotipos.

III) Libertad para elegir destino

La cultura nipona no envuelve sus muertes en los tonos melodramáticos con que amenizamos las nuestras. Ellos, japoneses, se impresionan con las gesticulaciones y alaridos de funerales barrocos, frecuentes todavía en el Mediterráneo, riberas sur y norte. Y se asombran cuando nos esforzamos por enmascarar algo que, como la muerte, *es* lo inevitable. Modos tan dispares de tomarla, especialmente si es voluntaria, marcan una cesura entre campos culturales que en otros aspectos se aproximan: Oriente y Occidente.

- En el archipiélago nipón, la muerte auto-infligida no ha sido en el pasado, ni es en el presente, considerada un acto reprensible. Esto choca con la tradición europea moderna, moldeada por *El suicidio*, libro en el que Émile Durkheim explicita posturas intelectuales y emotivas aún vigentes en sociedades del Oeste: el suicidio es tenido por un acto *aberrante*, propio de quien yerra al apartarse del sendero común (reitera la posición del perenne Aristóteles). Según Philippe Ariès, autor de otro clásico en la materia, "Morir en Occidente", en general la muerte "tiende a ocultarse y desaparecer". Al punto que hoy en día "se vuelve vergonzosa y es objeto de censura". Ni hablar de aquella que el humano se inflige a sí mismo.

- Del hecho de no ser mal visto se desprende otro rasgo del suicidio en el país asiático: es premeditado por gentes conscientes de la trascendencia del acto que emprenden y de las consecuencias que acarrea. Ocurren de forma individual, como el *aristocrático* y publicitado de Yukio Mishima en 1970 (*seppuku*: cortarse el vientre), perpetrado por el novelista y seguido del deceso de Masakatsu Morita, seguidor y escudero (*junshi*: "muerte de acompañamiento"). Otras veces este acto individual lo cometen, a solas y en silencio, adolescentes que intentan evadirse del infierno del *hijime* (acoso escolar). Y hay suicidios *populares* que toman forma grupal, como los que cada año sacuden la crónica nipona. Urdidos en *Facebook*, podemos seguir su desarrollo en portales de contenido explícito: aconsejan cómo *hacerlo bien*, a fin de alcanzar el objetivo.

IV) "Vivir y morir son actos libres"

Es delicado establecer qué factores explican tal apreciación de la muerte voluntaria en un país que, en materia de suicidios, parece líder (error que se corrige apenas uno decide consultar estadísticas internacionales). Sus raíces se hunden en el légamo de las orientaciones fundantes del país nipón: shintoísmo y budismo. Al no plantear incompatibilidad u oposición entre un ámbito sagrado y otro profano, la dinámica humana se resuelve en intercambios constantes y mutuas vertebraciones entre muerte y vida. De modo que en la práctica ambas se necesitan, se completan, se intercalan. El Zen, por ejemplo, constituye un discurso y una práctica orientados al *renacer* de la persona, desde un estado moribundo y aletargado por falta de conciencia y dinamismo. Lo vivo y lo muerto no constituyen polos contrapuestos: son partes inseparables (y condición de unidad) del mundo personal. El modo en que, en una persona, ambos hilos se enhebran (o, al contrario, se desatan) es materia de libre elección. Ante un suicidio, los deudos callan respetuosos: defienden la memoria de quien decidió abreviar sus días. Es la explicación que uno recibe cada vez en Japón. Recuerdo, de labios del hispanista Eikichi Hayashiya, esta reflexión: "vivir y morir en Japón son actos libres". ¿Estamos dispuestos a aceptarlo en Occidente?

V) ¿Suicidio? Abominable

La idea de quitarse la vida produce horror en el Oeste. La discusión sobre este *acto contra natura* ya existía en la época romana. La muerte voluntaria de Catón ("el Joven", siglo I a.c.) ilustra la distancia que separa esa decisión individual del sentir común. Miremos la escenografía de su muerte. Catón oculta su intención a los suyos. Cuando llega el momento oportuno, clava su espada en el estómago. Familiares y amigos se aperciben, corren a remediar. El médico interviene, remienda la herida. Pero Catón se desgarra el vientre con las manos, gesto brutal que lo fulmina. Aunque infrecuente, en Roma no sería el único caso: Bruto lo repitió; y Antonio. Pero el suicidio de Catón capturó el imaginario occidental, dejando en vilo a los pensadores: de San Agustín a Séneca, de Montaigne a Víctor Hugo, de un concilio al otro, de un código civil al siguiente, de una sociedad a su vecina.

¿Por qué resulta tan escandaloso *matarse*? Porque trama y ejecuta un acto que coloca al suicida fuera del mandato social. Un ciudadano romano se concibe a sí mismo y es aceptado como tal por el hecho de usufructuar unos derechos, luego de cumplimentar sus deberes. El primero es acatar todo el marco legal. Por lo que, al suprimir su vida, hace trizas la norma que lo prohíbe, desoye la función de obedecer y anula su condición ciudadana. El suicidio deviene un acto político de insumisión: afecta la unidad mental del paradigma y elude el autocontrol necesario para lo que Roland Barthes llamaba "vivir juntos". Manifiesta una libertad respecto al propio cuerpo que resulta inaceptable, como hace notar Michel Foucault, maestro reflexivo sobre tan radical modo de transgresión. Por eso, en la Roma antigua el castigo social es drástico: confiscan la herencia del suicida, deshonrando de paso a la familia. La reacción de familiares y amigos de Catón, según el relato de Plutarco, combina dolor e irritación. Se sienten arrasados por la pérdida; pero aterrados ante el dedo que los señala, tanto más cuando se empobrecen por un motivo que no comparten. Siglos antes, el suicidio de Sócrates expresa ese mismo sentimiento: inutilidad de vivir, por el hecho de haber tomado *la ciudad* rumbos perversos. El romano se alza contra César y la naciente institución imperial. El griego bebe cicuta al verse despojado (de modo antidemocrático) de la ciudadanía. Imposible para ellos vivir *ajenos* a la ciudad, carentes de libertad, condición fundante de toda ciudadanía.

VI) Oportunismo religioso

Como en otros aspectos, la esfera de lo religioso se aprovechó del paradigma mental y social de la civilización romana. A los argumentos políticos agrega los sobrenaturales: solo Dios otorga y retira el soplo vital. En el caso del catolicismo romano, la adecuación de lo religioso a lo político resulta tan estrecha que su análisis merecería una reflexión aparte (Ariès recorre decisiones vaticanas desde el Concilio de Arles, organizado en 314 por el emperador Constantino I, en adelante). En cuanto a cómo vivir y morir en concordia, el cristianismo revela hasta qué punto es una "religión política". Incluso lo hace mejor que el culto romano al emperador: es más afín al modo de organizar un *modus vivendi* del que, detalle no menor, Sócrates y Catón abominaban.

VII) ¿Y los nipones?

Contrariando el estereotipo de Japón como pueblo tan sólo obediente, la recepción benevolente de la muerte voluntaria delata el rechazo que, desde hace siglos, provoca en la población cualquier interferencia en el modo personal de decidir sobre el propio destino. El libro de Pinguet deja clara la variedad y riqueza simbólica de sistemas diversos para acabar con la propia vida. Es cierto que por momentos su reflexión escora hacia una forma peculiar de suicidio, el *harakiri* (lit.: evisceración), exclusivista tradición samurái, conocido como *seppuku* (término que alude al uso de la espada *katana* y al modo de ejecutar el tajo en forma de L). Pero

esta obra atractiva mantiene íntegra la tesis que hace falta: el eje de la neutralidad comprensiva del pueblo japonés hacia el suicidio no sigue un guión político o religioso. Es de carácter por así decir *existencial*. Sobre valores colectivos (que los japoneses aceptan y obedecen) se sitúa la inmanencia de todo lo creado (convendría revisar la lectura que François Jullien hace del *I Ching* [2]) y, por ende, la facultad individual de elegir su destino, con independencia de coerciones colectivas.

VIII) ¿Dónde está la clave de este libro?

Acaso en la transformación de la responsabilidad individual (*carácter nacional* nipón, si se puede emplear un término a menudo demonizado) en modo receptivo de tomarse la muerte (y por tanto la vida). No niega el autor el suicidio como síntoma psicológico. Pero centra su pesquisa en el suicidio como hendija para entender un estilo de vida dedicado a amaestrar (*maîtriser*) la muerte. Analiza el suicidio caballeresco (el *seppuku* samurái). Muestra cómo la difusión del *bushido* (código de honor) a los plebeyos generaliza la ideología de una casta que todavía domina demasiado el imperio nipón. Amén de caballeros, el catálogo de muertes voluntarias incluye toda suerte de plebeyos: mujeres y niños, jóvenes y ancianos, pobres y pudientes. Casos abstrusos se vuelven plausibles: muertes por vergüenza, desesperación o abandono, por culpa o *vendetta*, por patriotismo *kamikaze*. Todas relacionadas con algo que muchos descartan (por error) como potencial dimensión japonesa: libre disposición del cuerpo, soberanía de las emociones, elección de destinos con final incierto.

IX) Una reflexión que trasciende la demarcación Oriente/Occidente

En el estudio se utiliza a Freud quien, según Pinguet, "repatria el suicidio que tantos otros habían querido exilar en la insignificancia y en la aberración". En la visión del autor, el suicidio trasunta una intensa corporalidad (evidente en el caso de Mishima), una reapropiación del cuerpo que desvía de las consignas del budismo, el cual intenta sujetar a los nipones con su uso oportunista de la noción de interdependencia.

El suicidio constituye una reivindicación radical de *vivir su cuerpo* sin pedir permiso. Opción extrema, en ocasiones desesperada (como en el caso del escritor Osamu Dazai) o exhausta de la vida (le ocurrió a Kawabata). Opción que consigue eludir el peso que en Japón sigue teniendo el deber (*giri*: obligación): social, religioso, estamentario. En tal situación, para algunos la muerte voluntaria se torna camino de liberación.

NOTAS

* Alberto Silva es Doctor en Letras y Ciencias Humanas (Sorbonne) y Doctor en Ciencias Políticas (Madrid). Poeta, traductor y especialista en temas japoneses y transculturales. Entre sus libros se cuentan: *La invención de Japón* (2000), *El libro del Haiku* (2005), *El libro de amor de Murasaki* (2008)y la serie *Zen* (2012-2014)*: Ruta hacia occidente; ¿Qué decimos cuando decimos experiencia?; Zensualidad; El oficio de vivir.*

1. Pinguet, M., *La muerte voluntaria en Japón* (1985), traducción de Antonio Oviedo, Adriana Hidalgo editora, Bs. As., 2016.
2. Ver reseña en la revista Ñ: http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/leer-Ching-clave-filosofica_0_1585041492.html

Entrevista a un ciudadano Cyborg

Julia Goldenberg

Un *cíborg* (*cyborg* en inglés) es un ser formado por materia viva y dispositivos electrónicos, es decir, un organismo cibernético. Neil Harbisson nació con acromatopsia o monocromatismo, una condición que no le permite percibir los colores, solo ve en blanco y negro. En la universidad conoció a Adam Montandon, un joven licenciado en cibernética, con quien creó el ojo electrónico (*eyeborg*) ubicado a presión en su nuca. Este le permite percibir a través del cráneo frecuencias de luz en forma de frecuencias audibles y así interpretarlas en una escala de colores. El trabajo conjunto fue reconocido con el Premio Británico de Innovación otorgado por Submerge en Bristol (Inglaterra, 2004) y con el Premio Europeo en Interface Design (Viena, 2004). Actualmente es un reconocido artista residente en Barcelona que contribuye con la difusión de la cultura *cyborg* participando de festivales de ciencia y de arte en todo el mundo. Como respuesta a las cartas recibidas creó en 2010 la Fundación Cyborg (cyborgfoundation.com), con el fin de asistir a las personas interesadas en expandir sus sentidos gracias a la tecnología.

¿Por qué decidiste intervenir tecnológicamente tu cuerpo?

Porque nací con acromatopsia, es decir no puedo ver los colores, percibo en blanco y negro. Yo quería percibir los colores, y cuando estaba estudiando música fui a una conferencia de cibernética y comprendí que la tecnología podía ser utilizada para extender sentidos, entonces comencé un proyecto para extender mis sentidos. El resultado fue crear un ojo electrónico (*eyeborg*) que me permite percibir los colores a través de sus sonidos. En vez de ver colores los escucho, gracias a un sensor que detecta la frecuencia del color que tengo delante y envía esta frecuencia a un chip que está instalado en la cabeza; allí el chip transpone a través de cada color cuarenta octavas hacia abajo hasta que se pueda escuchar el color que tengo delante. Lo que detecta el ojo electrónico es la frecuencia de la onda lumínica. Simplemente detecta la frecuencia de luz y transpone la frecuencia de luz cuarenta octavas hacia abajo de manera que yo pueda escucharla.

¿Fue fácil acostumbrarse?

Las primeras cinco semanas tuve dolores de cabeza porque era mucha información de golpe, además era todo muy nuevo. Pero además tenía bloqueadas las orejas porque los primeros años debía usar auriculares para escuchar los colores. El problema es que estaba bloqueando mi capacidad auditiva, para poder percibir el color. Pero además tenía dolores de espalda porque debía cargar una computadora de cinco kilos. Luego de las primeras cinco semanas mi cuerpo se acostumbró, los dolores de cabeza se fueron, mi cerebro también se acostumbró a escuchar colores constantemente. Pero el gran cambio fue cuando dejé de usar auriculares, dejé de usar las orejas para comenzar a escuchar a través del hueso, de mi cráneo. En vez de bloquear un sentido para desarrollar otro, pude de esta manera crear un nuevo sentido.

¿Así lograste percibir todos los colores?

En un principio fue para percibir los colores que los humanos pueden percibir, pero cuando llegué al punto en que podía percibir los colores igual que los otros hombres decidí continuar extendiendo el sentido del color,

entonces incorporé los infrarrojos y los ultravioletas. Por lo tanto, ahora puedo percibir más colores que el ojo humano y mi objetivo es seguir ampliando este sentido de la percepción visual. Lo interesante es que con la tecnología puedes percibir mucho mejor que a través de tu cuerpo. Finalmente, mi objetivo se ha convertido en ampliar todos los sentidos en general. Por eso, hace dos años creé la Fundación Cyborg que es una fundación que se dedica a crear extensiones cibernéticas para ampliar los sentidos de quienes lo soliciten.

¿Cómo cambiaron los detalles?

Ha cambiado todo porque el color está por todas partes, en todos los campos, por lo tanto, no es solo la percepción del arte lo que cambia. Todo se modifica, desde la comida, la ropa, la literatura. Como cada prenda tiene una nota acorde a un color, cada mañana elijo las notas que quiero llevar, entonces puedo llevar un acorde mayor o un acorde menor. Puedo llevar una melodía o me puedo vestir de una canción si quiero, dependiendo de la cantidad de colores que pueda ponerme.

¿Cómo se define entonces un cyborg?

La palabra misma define el sentido. Viene de organismo cibernético, es cualquier organismo que use la cibernética como parte del organismo o cualquier elemento cibernético que se sirva de algo orgánico para su funcionamiento. Yo uso la cibernética como parte de mi organismo, no solo porque llevo un elemento incorporado en la cabeza sino también porque el *software* y mi cerebro se han unido y han creado un nuevo sentido. La unión entre el *software* y el cerebro ha creado un nuevo sentido que bauticé como "sonocromático". Este es el que me permite percibir el color como sonidos y percibir el sonido como colores.

¿En qué consisten tus retratos sonoros?

En vez de dibujar la cara de una persona, apunto las notas que escucho de la cara y de allí saco un acorde musical. Uno de los efectos secundarios de escuchar colores es que el sonido también se convierte en color. Cuando alguien habla, el tono de voz le corresponde a algún color, por eso puedo pintar música o puedo pintar el discurso de algunas personas. He transpuesto discursos políticos a color (como por ejemplo del famoso discurso de Martin Luther King) y reconocidas obras musicales a color. Eso te permite percibir el color dominante de una persona, o de una pieza musical.

¿En qué proyecto estás trabajando actualmente?

Estoy intentando conseguir pagar la operación para integrar el ojo electrónico al cráneo. He presentado esta operación a un fondo que subsidia desarrollos artísticos de inteligencia artificial. Estoy esperando a ver si me han seleccionado. Si me han seleccionado, podré comenzar la operación, y si no me han seleccionado, tendré que realizar algún proyecto de micro mecenazgo o algo así, para poder pagar la operación. El hospital ha aceptado hacer la operación y ahora solo me falta encontrar el dinero.

¿Cuál es el objetivo de la Fundación *Cyborg*?

Realizamos investigaciones, colaboraciones con universidades, para crear tecnología, para crearla en el cuerpo con el fin de extender los sentidos. Cualquiera puede acercarse y pedir una intervención porque todos los humanos tenemos los sentidos poco desarrollados, si nos comparamos con otras especies animales. Por ejemplo, los perros pueden escuchar mucho mejor que nosotros, las ratas huelen mejor que nosotros, hay pájaros que pueden ver más colores que los humanos, los delfines pueden escuchar a través de los huesos y los tiburones pueden percibir campos electromagnéticos. Cuando nos comparamos con ellos tenemos los sentidos menos desarrollados, entonces mediante la incorporación de cibernética en el cuerpo podemos despertar nuestros sentidos y ampliar la percepción de la realidad. La cuestión es que yo no creo que a mí me falte nada. Ver en blanco y negro no es una deficiencia en absoluto, es una condición visual diferente. Yo no estoy corrigiendo mi condición visual porque sigo viendo en blanco y negro, lo que hago es crear un nuevo sentido que es oír por vía ósea. Esto es algo que antes no podía hacer. Yo ahora escucho a través de mi hueso y estoy percibiendo algo que no puedo percibir visualmente. No estoy reparando, estoy agregando. La idea es extender mis sentidos. Hay mucha gente ciega que no quiere extender sus sentidos, y mucha gente que ve muy bien pero quiere extender sus sentidos. Nosotros diferenciamos a las personas que quieren expandir sus sentidos y las que no.

¿Existen actualmente casos que han sido atendidos por la fundación?

Bueno, ahora estamos trabajando con el caso de una chica que solicitó percibir detrás de ella el movimiento. Lleva un sensor infrarrojo en la nuca para detectar si hay movimiento detrás suyo, entonces no tiene que girar la cabeza para saber que hay movimiento a sus espaldas. El infrarrojo crea una vibración cuando hay movimiento detrás de ella, lo cual le da una percepción de 360 grados.

¿Crees que tu caso introducirá una apertura de los derechos civiles en el mundo?

En 2004 no me dejaban renovar el pasaporte porque llevaba un aparato electrónico. En el Reino Unido no te dejan aparecer en la foto del pasaporte con un dispositivo electrónico. Yo argumenté que el *eyeborg* no era un aparato electrónico, sino una parte de mi cuerpo. El problema es que ellos tenían que aceptar o no que lo que veían en la foto era una parte de mi cuerpo. Luego me pidieron más explicaciones, un certificado médico, etc. Entonces le pedí a mi médico que escribiera una carta contando mi caso. Él escribió que consideraba que el ojo electrónico no era un aparato electrónico sino una parte de mi cuerpo, una extensión de mis sentidos. Y que por lo tanto debería aparecer en mi foto del pasaporte. La universidad también escribió en apoyo a mi reclamo. Al cabo de unos meses aceptaron esta explicación, y en la foto de mi pasaporte aparezco con el *eyeborg*. Esto abre una nueva situación para los gobiernos, ya que sienta precedente. Ahora más gente puede reclamar por que se acepte un elemento electrónico como parte de su cuerpo. Pero al principio fue un problema que tardó meses en resolverse. Creo que no ha habido ningún caso más de este tipo. Tengo entendido que en 2014 en Europa se van a impulsar "leyes robóticas", donde seguramente aparecerán cuestiones relacionadas con los derechos de los *cyborgs*.

¿Qué límites presentan los Estados de todo el mundo frente a estos desarrollos?

Los gobiernos siempre están un paso atrás de los cambios que se producen en la sociedad. La sociedad siempre avanza más rápido que las leyes y la burocracia. Por eso es necesario que la sociedad luche, no solo los *cyborgs*, sino también todos aquellos que busquen defender sus derechos. En el caso de los transexuales, hay algo que compartimos y es que los humanos no siempre queremos ser tal como nacimos. Los humanos intervenimos nuestro desarrollo natural en muchos sentidos. Podemos nacer de una forma y morir de otra si lo queremos.

¿La afirmación "cuando empecé a soñar en colores y a sentir colores fue cuando sentí que el *software* y mi cerebro estaban unidos" a qué se refiere?

La unión y comunicación *software*-cerebro fue en tres etapas. Primero, se trató de cierto tipo de información, el *software* daba información a mi cerebro y yo tenía que procesarla. El segundo paso fue cuando ya no tuve que procesar y comenzó a ser automático. El tercer paso fue cuando comencé a sentir los colores y a soñar en colores y comencé a tener colores preferidos. Primero fue información, luego percepción y finalmente sensación. El hecho de que mi cerebro comenzó a crear los sonidos electrónicos fue lo que me producía sensaciones dormido. Los he interiorizado tanto que los sueño y mi cerebro los puede recrear.

¿Qué sucedería si ese *software* es creado por algún monopolio y eso se introduce en el cuerpo?

–Yo no creo que la gente vaya a comprar extensiones cibernéticas, por lo tanto, no hay peligro respecto del *software*. Creo que la gente va a crear su propio *software*, su propio código de chip. Lo único que necesitamos es la colaboración con médicos para hacer implantes. Por la parte técnica no creo que sea necesario comprar nada. De hecho, la idea de extender los sentidos es que tú mismo te diseñes un sentido, no que compres un sentido prefabricado. Este es el gran cambio que planteamos. No buscamos usar la tecnología como un elemento externo, o como un producto, sino como una parte de tu cuerpo y uno mismo es el que tiene que crearlo y extender el sentido propio. Los ojos electrónicos que nosotros creamos no los comercializamos. El código siempre está abierto, el *software* es gratuito. Entonces la gente tiene que desarrollar este ojo a su manera y modificarlo como quiera.

La historia muestra que el desarrollo de la tecnología es ineluctable, pero también demostró que el hombre ha utilizado la tecnología con fines siniestros. ¿No teme que este aporte traiga consecuencias desviadas?

Definitivamente esto puede ser mal utilizado. Pero creo que es como todo, un cuchillo se puede usar para cortar pan o para matar a alguien. En el caso de los *cyborgs* o cualquier otro tema, se puede usar bien o mal.

La tecnología tiene una capacidad masiva que pocos desarrollos tienen. En este sentido requiere de un análisis ético más profundo.

Nosotros creamos extensiones cibernéticas con el fin de extender los sentidos y la gente las aplicará de la forma que quiera. En todo caso las extensiones que creamos son sentidos que existen en el mundo, son sentidos que algunos animales tienen. No estamos inventando nada. Es que una cosa es la extensión cibernética y otra cosa es el uso. Yo no tengo ningún poder en esto.

NOTAS
* Entrevista publicada en 2012 en Página/12: https://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-206085-2012-10-22.html

El malestar en la cultura actual

Luis Tudanca

Introducción

Tomaré una vía para realizar mi comentario sabiendo que hay otras, no menos importantes.

Partiré de la definición que Freud da de la cultura sobre la que insiste en numerosos textos.

Abordaba la misma considerando que la cultura designa la suma de producciones e instituciones que sirven a dos fines: "proteger al hombre contra la naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí". [1]

Me aceptarán que esa última frase que Amorrortu traduce como "regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres" atañe al malestar en la cultura actual.

Me detendré un poco en esa definición pero adelanto que lo haré sólo para contar con elementos suficientes para interrogar cómo Freud intervenía en esa cuestión.

No me interesa tanto la descripción del malestar en la cultura como la manera en que Freud tomaba posición sobre ese tema cada vez que se le presentaba.

La cultura

Freud partía de la base que la comunidad, la aglutinación de los hombres en grandes unidades, tiene que tener mayor poder que el individuo.

Los ejemplos son simples: un vecino puede transformarse en enemigo o extranjero entonces… fracasó la regulación o los vínculos recíprocos.

Freud concluye: "esta sustitución del poderío individual por el de la comunidad representa el paso decisivo hacia la cultura", [2] y advierte que: "se necesitaría un equilibrio adecuado entre las reivindicaciones individuales y las colectivas". [3]

Mientras tanto va pasando revista sobre el fracaso de este ideal en: la natural aversión humana al trabajo, la felicidad como fenómeno episódico, la familia -que no está dispuesta a renunciar al individuo-, el divorcio entre el amor y la cultura, y llega a una reducción increíble del tema diciendo que la fórmula "bastarse a sí mismo" es lo contrario de la cultura.

A poco de andar el proyecto fracasa ya que: "…existen dificultades inherentes a la esencia misma de la cultura e inaccesibles a cualquier intento de reforma". [4]

El malestar

Circunscripto que la cultura conlleva malestar, Freud invierte el eje de su demostración y pasa de la cultura al individuo.

Muy avanzado el texto, en su punto VI, en su primer párrafo nos dice: "Ninguna de mis obras me ha producido, tan intensamente como en esta, la impresión de estar describiendo cosas por todos conocidas, de malgastar papel y tinta, de ocupar a tipógrafos e impresores para exponer hechos que en realidad son evidentes. Por eso abordo con entusiasmo la posibilidad de que surja una modificación de la teoría psicoanalítica de las pulsiones, al plantearse la existencia de una pulsión agresiva, particular e independiente". [5]

Lo del entusiasmo de Freud es una concesión al lector porque enseguida agrega que las consideraciones que seguirán demostrarán que su esperanza es vana. ¿En qué basa entonces su insistencia?

Nos recuerda que "en la completa perplejidad de mis estudios iniciales (Amorrortu traduce desconcierto en lugar de perplejidad) me quedaba cierta convicción íntima, indemostrable". [6]

¿Sobre qué? Sobre la pulsión de muerte.

¿Qué demuestra este texto según Freud? La autonomía de la pulsión de muerte que constituye el mayor obstáculo con que tropieza la cultura.

Esa es la "modificación de la teoría psicoanalítica de las pulsiones" que espera Freud y por lo que estudia el malestar en la cultura.

Tomar posición

Freud lo hizo en muchísimas oportunidades y nos dejó una enseñanza. Mencionaré algunas.

Con respecto a la guerra es lógico que después de escribir "El malestar en la cultura" afirme que la misma niega la cultura.

Pero su manera de argumentar es lo que me interesa. La pregunta que Freud se hace es si se justifica la indignación ante la guerra.

Y él reconoce que la respuesta le parece pobre, dice: "creo que la causa principal por la que nos alzamos contra la guerra es la de que no podemos hacer otra cosa". [7]

Freud agrega: "no se trata de una aversión intelectual y afectiva sino de una intolerancia constitucional". [8]

Con respecto a la educación y refiriéndose a la sexualidad infantil se pregunta ¿qué haría la cultura? Responde que "no se trata de yugularla ni de dejarla en completa libertad". [9]

Podría seguir pero prefiero resumir lo que llamé el tomar posición en pequeños detalles que aparecen a lo largo de toda su obra, a saber: Freud decía que prefería quedarse corto antes que pasarse, [10] que siempre debería haber interrogación, especialmente cuando planteó que el psicoanálisis no es una *weltanschauung*, que a veces se trata de "orientar la atención hacia otro estado de cosas", [11] que replicar, muchas veces, implica decir sí y no, [12] que se deberían evitar los sentimentalismos y restringirse a los argumentos, que conviene estar en contra de la instantaneidad del afecto.

Sólo indico algunas de sus ideas y concluyo este apartado con lo que Freud propone al final de "El malestar en la cultura" donde expresa que: "…habría que proceder (habla del psicoanálisis) con gran prudencia, sin olvidar que se trata únicamente de analogías y que tanto para los hombres como para los conceptos es peligroso que sean arrancados del suelo en que se han originado y desarrollado". [13]

La regulación de las relaciones de Freud con sus discípulos

Me detendré brevemente en la relación Freud-Jung. ¿Cuál era la posición de Freud?

Si consideraba que tenía que decirle algo sobre la teoría de la libido hablaba de consideraciones y no de refutaciones.

Siempre ubicaba algún error y/o confusión de su lado antes de entrar en tema.

Así, por ejemplo, refiriéndose al último encuentro entre ambos, reconoce que le había reaparecido un síntoma: una jaqueca no sin contenido psíquico "un pedacito de neurosis de la cual se debería uno preocupar desde luego". [14]

En un segundo paso comienza un intercambio teórico en el que dice: "Voy adoptando lentamente postura con respecto a este trabajo (el suyo quiero decir, se refiere al trabajo de Jung) y ahora creo que nos ha hecho usted en él donación de un gran esclarecimiento, si bien no de aquel que usted pretendía. Parece ser que usted ha resuelto el enigma de toda la mística, que se basa sobre la utilización simbólica de los complejos puestos fuera de servicio". [15]

¿Cuál fue la respuesta de Jung?

Le contesta a Freud: "Yo he tenido que sufrir, con usted, por ese pedazo" Y agrega: "El hecho de que usted, precisamente, y perdóneme la irrespetuosa expresión, no desprecie poco, sino muchísimo mi trabajo, se desprende de su observación". [16]

Freud ya no puede mantener su cortesía pero algo intenta, le contesta: "…que cada uno de nosotros se ocupe más celosamente de la propia neurosis que la del prójimo". [17]

A lo cual obtiene de parte de Jung: "no soy en absoluto neurótico, gracias a Dios". [18]

Es muy importante la reflexión de Freud en la que fue su última carta a Jung en la que afirma que los psicoanalistas "estamos de acuerdo en que nadie debe avergonzarse de su porción de neurosis". [19]

Dejo a ustedes decidir si ésta anécdota es actual o no.

Lacan con Freud

Se pueden establecer líneas de encuentro entre Freud y Lacan en la perspectiva que he denominado "tomar posición".

Lacan lo hacía y era su manera de intervenir en el malestar en la cultura.

Podía explicar, por ejemplo, que la denuncia refuerza lo denunciado salvo que la misma esté sostenida de un medio decir.

Así lo hacía Lacan en temas que abordó sin eludir la responsabilidad del "actual" que lo atravesaba.

Siempre hubo un "no es eso" perturbador en sus comentarios sobre el malestar en la cultura y un intento de abordar los temas sostenido en lo que él mismo llamó un bien-decir.

Usó el enigma, puede ser, pero para escapar del sentido, la eficacia indirecta, tal vez, pero para evitar el cierre, el intervenir de costado, quizás, pero para eludir la confrontación directa. De esa manera leyó los síntomas en la cultura.

Miller lo siguió en eso por ejemplo cuando afirmó que es propio del psicoanálisis: "que el bien-decir se funde sobre el saber leer", [20] y lo llevó lejos al decir: "no se analiza con el sí o el no, es sí y es no, y es también ni lo uno, ni lo otro". [21]

Retomando, Lacan se interesó por la incompletud pero le opuso la inconsistencia, por la decisión pero advirtió sobre lo indecidible, por la demostración pero para cercar lo imposible.

Describió la lógica del todo y la excepción, pero le sumó otra lógica: la del no-todo.

De las muchas cosas que podrían decirse de esa otra lógica señalaré una sola característica que hace a nuestro tema: está regida por el pudor.

Pero no es el pudor reducido a un afecto subjetivo, no es eso lo importante. El pudor tiene en cuenta al otro, al semejante, es más, el pudor es tener en cuenta al otro.

Es por lo tanto lazo pero se ejerce sutilmente. Es detalle y silencio pero también medio-decir y acto.

Para concluir: de cómo se encarne en cada quién esta lógica que hace a la posición del analista inducirá la manera en que se toma posición en el malestar en la cultura actual.

NOTAS

1. Freud, S., "El malestar en la cultura" (1930), *Obras completas*, Vol. III, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, p. 3033.
2. Ibíd., p. 3036.
3. Ibíd., p. 3037.
4. Ibíd., pp. 3048-3049.
5. Ibíd., p. 3049.
6. Ibíd., p. 3049.
7. Freud, S., "El por qué de la guerra" (1932), *Obras completas*, Vol. III, *op. cit.,* p. 3214.
8. Ibíd., p. 3215.
9. Freud, S., "Análisis profano" (1926), *Obras completas*, Vol. II, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, p. 2932.
10. Freud, S., "Aclaraciones, aplicaciones y observaciones", "Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis" (1932), O*bras completas,* Vol. III, *op. cit.,* p. 3187.
11. Freud, S., "El problema de la concepción del universo", "Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis", *op. cit.,* p. 3198.
12. Freud, S., "Análisis profano" (1926), *Obras completas*, Vol. II, *op. cit.*, p. 2915.
13. Freud, S., "El malestar en la cultura", *op. cit.*, pp. 3066-3067.
14. Freud, S., Jung C., "Carta del 29/11/12", *Correspondencia*, Taurus, España, 1978, p. 594.
15. Ibíd., p.595.
16. Freud, S., Jung C., Carta del 03/12/12, *Correspondencia, op. cit.,* p. 596.
17. Freud, S., Jung C., Carta del 05/12/12, *Correspondencia, op. cit.,* p. 600.
18. Freud, S., Jung C., Carta del 18/12/12, *Correspondencia, op. cit.,* p. 607.
19. Freud, S., Jung C., Carta del 03/01/13, *Correspondencia, op. cit.*
20. Miller, J.-A., "Leer un síntoma", EOL Postal, 18 de julio de 2011.
21. Miller, J.-A., Entrevista, *El Caldero de la Escuela,* Nº 16, EOL, Bs. As., 2011, p. 15.

Reflexiones sobre el Malestar en la Cultura

Horacio A. Barredo

Después de recibir la amable invitación de participar de esta mesa, que también parece ser una excusa para inaugurar la nueva sede, me preguntaba porque la elección de este artículo de Freud.[1] No me parece que la respuesta pudiera pasar solo porque los acontecimientos de la actualidad nos impusieran la necesidad de reflexión en torno al malestar en la cultura, aun reconociendo que está invitación fue próxima a la tragedia de Costa Salguero, y que este artículo ejemplifica dramáticamente una de las tantas maneras que recoge Freud para combatir el malestar, por medio de sustancias tóxica o embriagadoras, que producirían la dicha anhelada y aquí la muerte.

Siguiendo a Freud, creo, que no se puede pensar al malestar como algo contingente, entre los cuales, Costa Salguero es solo uno de los innumerables ejemplos que se producen casi a diario en nuestra civilización contemporánea, organizada por el discurso de la ciencia. Porque, el malestar también tiene un carácter estructural, es inherente a la cultura misma y está en todas las grandezas y miserias de los hombres.

Esa cultura, que en las primeras consideraciones aparece como el mayor impedimento para la satisfacción pulsional y la principal responsable de la infelicidad, dará paso a la concepción del malestar como una dimensión que le es inherente e indispensable para su existencia. Ya que el malestar no es solo causado por la imposibilidad de satisfacción del deseo, sino que es la consecuencia de la imposibilidad de mantener eternamente la insatisfacción, es decir, de no poder dejar de gozar para cumplir así con la exigencia obscena y feroz del superyó, bajo cuyo influjo se consuma el desarrollo de la cultura.

Como dice Daniel Gerber: el dispositivo clínico que Freud diseñó pone al sujeto a hablar para descubrir en qué medida no es dueño de sus palabras y está dividido entre la búsqueda de bienestar y el imperativo de la pulsión de muerte que le impone gozar más allá de toda medida razonable.

Nuestra clínica la del sujeto que habla se constituye en el campo del lenguaje y de la cultura, por lo tanto, esta última no es un tema secundario sino el referente esencial para dar cuenta de la constitución del sujeto.

La vida, dice Freud, nos es impuesta, resulta gravosa: nos trae hartos dolores, desengaños, tareas insolubles.

¿Qué es lo que los seres humanos mismos dejan discernir por su conducta, como fin y propósito de su vida? ¿Qué es lo que exigen de ella y en ella quieren alcanzar? No es difícil acertar la respuesta: la dicha, conseguir la felicidad y mantenerla. Esta aspiración tiene dos costados, una meta positiva y una negativa: por una parte, quieren la ausencia de dolor y de displacer; por la otra, vivenciar intensos sentimientos de placer. En su estricto sentido literal, dicha se refiere a lo segundo

Desde tres lados amenaza el sufrimiento, desde el cuerpo propio, desde el exterior debido al (hiperpoder de la naturaleza) y desde el vínculo con otros seres humanos, este último es el más doloroso por ser el más superfluo por la insuficiencia de las normas que regulan los vínculos recíprocos entre los hombres en la familia, el Estado y la sociedad.

La cultura es para Freud: una organización colectiva de expiación del asesinato primordial. Es la tentativa de saldar la deuda contraída por ese crimen y simultáneamente el eterno fracaso de este propósito, deuda insaldable, transmitida de generación en generación.

Expresión mítica de una violencia constitutiva, la violencia que el símbolo ejerce sobre lo real, cuyo efecto es abrir la dimensión de una falta en el campo de representación.

Texto esencial en la medida en que constituye el punto culminante del cuestionamiento freudiano acerca del fundamento -la estructura "libidinal"- de la civilización y sus instituciones y de los ideales e ilusiones que ella promueve.

El sujeto de la cultura no es ni individual ni colectivo es el sujeto del inconsciente que se constituye por la inserción del cuerpo viviente en el campo del Otro, el universo del lenguaje. Sujeto y Cultura son efectos de la estructura del lenguaje que al mismo tiempo que establece el orden social, la religión y la moral, genera el equívoco de una presunta oposición entre individuo y sociedad.

Es un fragmento de la realidad efectiva lo que se pretende desmentir; el ser humano no es un ser manso, amable, capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad.

En consecuencia, el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo. *Homo lupus homoni*, frase que Freud extrae de Hobbes, nos permite hacer la siguiente pregunta: ¿quién, en vista de las experiencias de la vida y de la historia, osaría poner en entredicho tal apotegma?

La existencia de un instinto gregario es para Freud una suposición insostenible. El lazo social es el efecto de una moderación de la agresividad que está instalada en el corazón mismo del deseo humano.

Hay una falta de sociabilidad natural en el ser humano. La hostilidad frente al otro es anterior a todo lazo social posible.

Para Freud la cohesión del grupo solo puede ser obtenida si sus miembros están hermanados en idéntica veneración al padre.

El grupo social se basa en una doble complicidad, en el crimen y en no querer saber nada de ese crimen. En el origen de la institución social hay una mentira compartida: el padre no está muerto.

El orden simbólico ejerce todos los esfuerzos posibles para anular la pérdida del padre. La creencia, efecto de la desmentida de lo real traumático del asesinato del padre, es el resultado específico de este esfuerzo. Creencia en el padre, elección de un significante paterno que pueda dar consistencia a un sistema de símbolos.

La muerte del padre indica el lugar vacío de la estructura de lo simbólico y la institución del padre, como amo absoluto para desmentir la existencia de ese lugar, es el resorte fundamental de toda servidumbre consentida.

La institución requiere que haya un objeto que tome el lugar del ideal. Imprescindible para el surgimiento del amor, cuya función es operar como cemento que cohesiona al grupo.

Todo amor es demanda de amor. Espejismo de un padre que ame a todos sus hijos por igual.

Padre como único objeto digno de ser amado. El amor depende de la creencia y no hay creencia que no sea en última instancia creencia en el padre, que es la pieza indispensable para concebir el orden simbólico como un todo, lugar donde está el objeto precioso que es el bien de todos.

El interés político de Freud es tratar el origen del dominio social y de las leyes de sumisión. El elemento esencial de su reflexión y que revela los mecanismos inconscientes que posibilitan el ejercicio del poder, es el sometimiento a la necesidad de concebir la existencia de un otro completo que contiene el secreto de la dicha que ese sujeto ambiciona y del que el padre es el aval.

Luego de estas reflexiones en torno al artículo y a modo de terminación, quisiera mencionar brevemente el tema de las creencias y las utopías. Sigo aquí a Yannis Stavrakakis, quien en su libro *Lacan y lo político* [2]trata de

mostrar que la teoría lacaniana brinda nuevas perspectivas con las que podemos reflexionar acerca de nuestra experiencia histórica de la utopía y reordenar nuestra imaginación política.

El creador del psicoanálisis fue el más firme sostenedor de una creencia que mantuvo hasta el fin y que defendió con una firmeza inigualable ante quienes intentaron desviarlo de su camino, como Adler y Jung, su creencia firme en la noción de inconsciente, que en nada se diferencia de la fe en la ciencia o en la religión, si la consideramos como la fuerza o confianza con que podemos sostener algo, pero diferente en cuanto al objetivo, para Freud será confrontar al sujeto con su falta en ser y no taponar.

Nuestra época es claramente una época de fragmentación social, desencanto político y cinismo abierto, caracterizada por la declinación de las mutaciones políticas del universalismo moderno. Un universalismo que reemplazando a Dios por la Razón, reocupó el terreno de una aspiración premoderna de representar por completo y de dominar la esencia y la totalidad de lo real. En el nivel político, esta fantasía universalista toma la forma de una serie de construcciones utópicas de una futura sociedad reconciliada. La fragmentación de nuestros presentes comporta el colapso de tales fantasías grandiosas.

Para algunos las construcciones utópicas aún pueden ser consideradas como resultados positivos de la creatividad humana en la esfera sociopolítica. Aquí la pregunta sería: ¿cómo podemos realizar nuestras utopías? Para otros que pretenden retornar a una sociedad no utópica, menos perfecta y más libre, la pregunta sería ¿cómo podemos prevenir su realización final? Si tenemos en cuenta que toda construcción utópica fantástica necesita de un chivo expiatorio para poder construirse, Freud dice: siempre es posible ligar en el amor a una multitud de seres humanos, con tal que otros queden fuera para manifestarles su agresión.

La operación utópica es un modo de representar y dar sentido al mundo. La experiencia humana es una batalla continua con lo inesperado, existe siempre la necesidad de representar y dominar esto inesperado, de transformar el desorden en orden. Se perfila un estado utópico futuro en donde el desorden será eliminado totalmente. Esta simbolización produce su propio resto, hay siempre una particularidad remanente por fuera del esquema universal. A este agente del mal se le atribuirá el desorden persistente.

La necesidad de un sentido utópico surge en períodos de fuerte incertidumbre, inestabilidad social y conflicto, en donde la esperanza parece haber sido reemplazada por el pesimismo o incluso por la resignación.

La existencia de la agresión significa que la sociedad está siempre atravesada por una escisión antagónica que no puede ser integrada en el orden simbólico. Uno de lo nombres de esta escisión puede ser lucha de clases, siempre y cuando, como menciona Daniel Gerber, este concepto no designe el sentido último, la referencia externa que da la significación de todo fenómeno social, sino el imposible constitutivo de la realidad social, ese imposible por el cual cualquier intento de totalización ideológica de la sociedad de reducir el proceso histórico a un campo de socialización unificado está consagrado al fracaso.

Algo diferente a esto se pensó el 19 de enero de 2004 cuando se realizó en la Facultad de Baviera, Alemania, un diálogo entre el filósofo alemán Jürgen Habermas y el Cardenal y luego Papa Benedicto XVI, Joseph Ratzinger, diálogo que se dio en llamar “entre la razón y la fe”.

Ambos coinciden en el poder sometido a la ley, para Habermas esto pasaría fundamentalmente por el derecho, el derecho positivo que actuaría como regulador y legislador. Haciéndose la siguiente pregunta: ¿cómo podrán vivir los pueblos estatalmente unidos, digo, solo de la garantía de las libertades de los particulares, sin un vínculo unificador que anteceda a esa libertad? El lazo unificador sería el proceso democrático mismo. O sea que el Estado de Derecho, articulado en términos de Constitución democrática, garantiza no solo libertades negativas para los miembros de la sociedad (que de lo que se preocupan es de su propio bienestar), sino que ese Estado al desatar la libertades comunicativas moviliza también la participación de ciudadanos en una disputa pública acerca de temas que conciernen a todos en común.

Para Ratzinger hay que encontrar fundamentos éticos que conduzcan su convergencia por el buen camino y puedan construir una fuerza común jurídicamente legitimada, de delimitación y regulación del poder. La ciencia como tal no puede generar una ética, dice Ratzinger. Reconoce el poder sometido a la ley. Encuentra que razón y religión tienen una relación correlativa y ambas son llamadas a depurarse. La diferencia estriba en que para Ratzinger esta depuración, esta cura y control de los excesos que ambas pueden tener solo se da por el sometimiento o por el acatamiento a una ley divina. Obviamente, Habermas se va a mantener en el plano secular, pero sí reconoce, la fuerza de unión entre los individuos que produce la fe y aspira a lograr esa misma fuerza de unión que da la fe para unir a la comunidad, quizás detrás de una utopía que pueda actuar de más allá, pero no divina.

Sin embargo, ambos, por diferentes caminos, sostienen una promesa de positividad absoluta, que promete cerrar la brecha entre lo real y la realidad, sin tener en cuenta que la construcción de un falso real imaginado está fundada sobre un origen violento/negativo, sustentada en la exclusión de un real no domesticado que siempre retorna a su lugar.

NOTAS

* Horacio A Barredo. Médico, Especialista en Psiquiatría. Psicoanalista Miembro Titular con función didáctica, de APdeBA. Y actualmente Presidente de APdeBA

1. Freud, S., "El malestar en la cultura" (1930 [1929]), *Obras completas,* Vol. XXI, Amorrortu, Bs. As., 1978.
2. Stavrakakis, Y., *Lacan y ló político*, Prometeo-UNLP, Bs. As., 2007.

¿Cómo recomponer los Nombres del Padre?

Eric Laurent

La reforma de la familia provoca menos pasiones que la de las jubilaciones. Sin duda se espera más, para el pacto de solidaridad entre las generaciones, de las distribuciones del Estado que de los circuitos interfamiliares. Como lo decía Freud: "lo que empezó con el padre, termina en las masas". [1] Las elecciones de la sociedad acerca de la forma de las familias no provocan más pasiones. Pero no siempre fue así, y aún recientemente existía la familia de derecha y la familia de izquierda. La señora Balladur y la señora Aznar no recibían a los divorciados, se decía en la prensa. Pero ahora que la familia del señor y la señora Sarkozy se recompuso después de muchas generaciones y que la señora tiene una oficina al lado de la de su marido, ¿cómo orientarse? "La derecha prepara con cuidado su divorcio. La falta persiste. Creación de una separación unilateral" es el título de *Liberátion* del 5 de marzo. En *Le Monde*, la Señora Jeanne Fagnani, directora de investigación del CNRS es formal: la familia de derecha se reconcilió con la mujer que trabaja y es la razón por la que la derecha va a proceder a un *aggiornamento*. [2] Se va a crear el subsidio único de ayuda al joven niño. No se trata más de subvencionar a la mujer en el hogar e incitar a la división de los roles preconizado por la Iglesia en otros tiempos. Se trata de actuar eficazmente sobre la "postergación del primer nacimiento" como lo recomiendan los especialistas de la política familiar. Se pone entonces a disposición una prestación única desde el primer hijo. ¿Esta prestación debe ser "universal" o debe ser modulada según los recursos para satisfacer a la equidad? El debate al respecto ha sido llevado entre asociaciones y responsables. Nada agitó los espíritus más allá de lo razonable. [3] La política familiar es un asunto serio y eficaz. La Francia incrédula dotada de una política familiar sabia da muchos más hijos que Italia del Norte, ideológicamente a favor de la natalidad, pero prácticamente desprovista.

En la izquierda anglo-americana, los "valores familiares" son examinados con nuevas dificultades. No es cuestión de dejarlo en manos de la derecha. La pareja Gore consagró el lapso que separaba el anuncio de la amarga derrota a la renuncia a una nueva candidatura, a la redacción de un libro sobre las nuevas familias *Joined at the Heart* (unidas por el corazón). [4] El éxito del libro no ha sido muy convincente y las lánguidas ventas no han jugado para nada en la decisión final de Gore de renunciar a su candidatura en 2004. Esto no prejuzga del interés del proyecto porque en los Estados Unidos nada bueno es considerado que pueda venir de un *loser*, contrariamente a los *come-back* a repetición de nuestros hombres políticos.

La nueva familia según los Gore es una familia abierta a su recomposición. La misma es multi-divorciada, abierta a las familias *gay* y lesbianas, como se dice allí "homoparentales". Se trata claramente de volver a dar esperanza a los espíritus de progreso en la izquierda americana que está, ella también, *groggy*. En las últimas elecciones de medio mandato, la única medida original propuesta por los demócratas fue el reintegro integral de los medicamentos para las personas de edad. Esta medida no llegó ni siquiera a entusiasmar a los jubilados de la Florida. Reconquistar el terreno de las familias en recomposición se revela con más razón urgente ya que la izquierda constata que la demanda de familia hizo progresos en todas las comunidades americanas. Se quieren familias como se quieren hijos. Frente a la familia de derecha, embarazada por las prescripciones de la *Christian Association*, las familias liberales están listas a satisfacer a todos aquellos que desean una familia recompuesta según las normas más variadas de sus anhelos y de sus comunidades. Se sospecha de un optimismo forzado, una "comedia de la recomposición". Stanley Cavel escribió, hace veinte años, una sutil reflexión sobre la "comedia del rematrimonio" tal como se extraía de las comedias hollywoodenses de antes y justo después de la Segunda Guerra Mundial (el re-matrimonio ante la re-guerra). [5] Aparecía un nuevo ideal, el de una conversación continua, de un re-matrimonio posible con la misma persona, perdida y vuelta a encontrar a través de la separación y el divorcio. Si fuera necesario rastrear esta "búsqueda de la felicidad" en el cine hollywoodiense de hoy, partiría de la comedia tan lograda de Woody Allen, *Everybody say I love you*. Woody Allen parte del matrimonio deconstruido, y subraya las inconsistencias del sujeto moderno, estructurado por la opinión. Haría falta examinar las series televisivas como *Friends, Coupling* o *Manchild* ya que ahora nos bañamos en un *continuum* video global. El sujeto, en este mundo, no vive en la esperanza. Quiere, actualmente, casarse y divorciarse muchas veces, tener hijos y separarse de ellos, rencontrarlos también. No se atiene menos al matrimonio y a la filiación. Todo reposa sobre él, sobre su energía, sobre su deseo. Es lo que Irène Théry llamaba el "desmatrimonio".

"Es el lugar social de la institución matrimonial que cambió con la transformación de las representaciones de la pareja: la cuestión de casarse o no, deviene *una cuestión de conciencia personal* y el matrimonio deja de ser el horizonte insuperable de las relaciones entre los hombres y las mujeres. Este fenómeno social se lo nombró el "desmatrimonio". […] El desmatrimonio, más que el rechazo o la crisis del matrimonio, designa la situación históricamente nueva ligada a la transformación del lazo conyugal en un sentido más igualitario, más privado y más contractual. Plantea problemas radicalmente inéditos para el lazo familiar". [6]

Compendio de recomposición

Una excelente descripción del estado en el que estamos a causa de la mutación del lazo familiar se lee en el examen de "La aventura de la paternidad" realizado en el número especial fuera de serie de *Le Nouvel Observateur* dedicado al tema. [7] Nos damos cuenta allí de todos los malentendidos que el "padre freudiano" pudo engendrar. La periodista Sandrine Hubaut, para introducir un conjunto de contribuciones, destaca que "por otra parte es singular que en los albores del 1900, la teoría psicoanalítica otorgue sus cartas de nobleza a la figura del padre que hace regir la ley, en el momento mismo en que el movimiento histórico lleva esta imagen a una declinación inevitable". [8]

En *Los complejos familiares...*, Lacan da cuenta en 1938 de esta singularidad. Fue necesario el fin del Antiguo régimen para que apareciera el padre en su facticidad. "…el sublime azar del genio no explica quizás por sí solo que haya sido en Viena –centro en aquel entonces de un Estado que era el *melting-pot* de las más diversas formas familiares, desde las más arcaicas hasta las más evolucionadas, desde las últimas agrupaciones agnáticas de los campesinos eslavos hasta las formas más reducidas del hogar pequeño burgués y las formas más decadentes de la pareja inestable, pasando por los paternalismos feudales y mercantiles– donde un hijo del patriarcado judío imaginara el complejo de Edipo". [9]

En este número de *Le Nouvel Observateur*, Louise Lambrichs extrae con mucha justeza de los trabajos de Francoise Hurstel la necesidad de reubicar la crisis de la paternidad en una amplia temporalidad. La misma debe partir de la Revolución francesa. "…el legislador trató de inscribir en la ley el ideal revolucionario según el cual 'los hombres nacen libres e iguales en derechos' –'hombres' aquí a entender en sentido genérico, que comprende las mujeres y los niños, lo que superaba quizás el pensamiento de los revolucionarios mismos. […] Para ir más rápido, demasiado rápido, se dirá que esos efectos han sido, entre otros, el acento puesto en los derechos de la mujer, luego en los derechos e intereses del niño. Una vez destronado el padre […] hay que admitir que su poder está regulado por las leyes de la República y que estas leyes tienen en cuenta con igualdad los derechos de las mujeres y el de los niños". [10]

Como lo nota Irène Théry, el "nuevo pacto de filiación" en la familia contemporánea permanece incierto. Sin embargo, la necesidad de ficciones reguladoras de la paternidad no insiste menos. La ficción que regía la filiación tenía un nombre: el "Padre". No se trataba de los padres en su diversidad, que siempre ha sido grande. El nombre de "Padre" no llegó así nomás. Llegó de los sistemas de parentesco profundamente reorganizados por el discurso teológico. La religión del padre, el Pentateuco, no nombra a Dios como "padre". Sin embargo, todo padre no obtiene su autoridad más que de la elección de Israel por Dios. El pueblo elegido puede, a veces, por la voz de los profetas, pensar su elección en analogía a la relación del padre al hijo. Jesús será no obstante el primero, en el movimiento de las sectas esenias, en designar a Dios como su "padre", [11] sin metáfora. Fundaba, entonces, la religión del hijo. La misma podrá absorber toda suerte de sistemas de parentesco, del mundo semita al mundo celta pasando por el mundo helénico-romano. El lazo entre Dios el padre y un padre está especialmente ilustrado por la figura de San José. El padre divino reduce lo humano a una posición de adoptante. La honra que se les debe a los padres pasa por su función de mediador. Hace "el objeto del primer mandamiento de la segunda tabla. Quizás en razón del ministerio de mediadores de la paternidad-maternidad divina que ellos asumen ante sus hijos", como dice el padre Joseph-Marie Verlinde. [12] Sabemos cuánto chocó esta distancia a China cuando encontró al catolicismo. "Para ellos, escribe Zhang Guangtian, cuando muere el padre o la madre, no ofrecen sacrificios ni erigen templos. Se contentan con reconocer que el Amo del cielo es nuestro común padre, mostrando pocos miramientos para aquellos que le han dado nacimiento y los consideran como sus hermanos". [13] El "pacto de filiación" surge en la perspectiva católica, del discurso teológico. Vela por la unidad del Nombre del Padre, para absorber la diversidad de padres. El punto

trascendente, fuera de línea, funda todos los linajes posibles. Es lo que la Revolución francesa vino a romper, e inició el doble movimiento de descomposición y de recomposición de los Nombres del Padre.

En principio hay descomposición porque hay ruptura entre el Nombre del Padre y los padres uno por uno. El Nombre del Padre no se acomodó bien con los Derechos del Hombre. El primer efecto de la reflexión es el de descomponer el "Nombre" en la multiplicidad de las diferentes funciones atribuidas al padre. Lacan llama la pluralización así efectuada "los nombres del padre". Se pasa del discurso sobre la esencia del padre al examen de los componentes de un "concepto de amplio espectro", como diría el filósofo Hillary Putnam.

Dos modos de recomposición de los nombres del padre

A partir de esta pluralización podemos intentar pensar la relación moderna a la paternidad como una recomposición "a la carta". Es el caso de la psicoanalista Geneviève Delaisi de Pairseval: "En las sociedades contemporáneas, todo pasa en realidad como si las cosas hubieran devenido borrosas cuando se trata de decir quién es el "verdadero" padre; como si la paternidad hubiera que reinventarla en cada caso, en cada transacción o juicio. […] cada uno entiende que pasa por su conveniencia y según sus intereses del momento, o bien del lado del orden biológico (natural) o bien del lado jurídico (ficción), o bien del lado de lo 'socio-afectivo'. […] Toda crisis que por naturaleza es ambivalente, puede leerse en el sentido de ruptura, de demolición, pero también se puede comprenderla como una fase de integración –a la manera de los estadios descriptos por Piaget para el desarrollo del niño". [14]

Esta autora ve una solución en esta "psicodinámica". El recurso está en un "devenir padre" que borra todas las especificidades de la paternidad y todo su enigma. "¿Qué dice el psicoanálisis psicodinámico del devenir padre? ¿El hombre es, en el fondo, tan diferente de la mujer frente a ese momento esencial de la vida que es el devenir padre? De manera paradojal, la experiencia de la paternidad puede ser vista como una serie de etapas psíquicas análogas a las de la maternidad…". [15] Ella concluye: "Existe una realidad psicosomática de la vertiente psíquica de la paternidad. ¡Esta no la remite, sin embargo, al campo o al ámbito de lo simbólico o lo legal –defecto lacaniano bien conocido-, como se pensó durante siglos!". [16]

Alcanza entonces con librarse del "defecto lacaniano" para que la dinámica del "devenir padre" nos permita tener del padre una versión innata, "psicosomática". Un esfuerzo más y se buscará el gen en el que "está escrito".

Jean Le Camus, profesor de psicología, no cuenta con una recomposición "a la carta". Él quiere enraizar la paternidad en la experiencia. Ser padre, para un hombre, es criar a un niño estando implicado en sus interacciones precoces con él. Esto le permite distanciarse que una perspectiva psicoanalítica evolucionista como la de Spitz. "A diferencia de los que continúan en circunscribir una 'edad de la madre', muy precoz y diádica, luego una 'edad del padre', más tardía (a partir de los tres años, a *grosso modo*) y tríadica, creo que el padre debe ocupar su lugar desde el inicio. Es decir, lo más temprano posible: durante la espera del niño, en el momento del nacimiento, en las semanas, los meses… siguientes y que están ocupados por las actividades de cuidados, lo que hay que, de ahora en más, llamar el paternaje (*caregiving* o *parenting* en anglo-americano)". [17]

Anhela también diferenciarse de la necesaria mediación de la madre: "A diferencia de aquellos que escriben que el padre solo puede intervenir si es reconocido y presentado por la madre, la mediadora inevitable, o que el padre está enteramente en la madre y no en otro lugar, creo que se debe de ahora en más evocar una implicación directa del padre". [18]

Anhela, finalmente, distanciarse de todo fundamento del padre en su "Nombre", en su función. Desea fundarlo en el *hic et nunc* de la experiencia de la paternidad como *Erlebnis*. "A diferencia de aquellos que limitan la función del padre a la introducción de la ley, al ejercicio de la autoridad y a la transmisión de la herencia cultural, creo que es necesario representarse al padre como pudiendo actuar positivamente sobre el niño en una pluralidad de dimensiones". [19] Nada debe escapar a la experiencia.

No hay necesidad de dato exterior. La dimensión simbólica de la paternidad es reducida a un lugar en un sistema de reglas y de normas. De manera muy coherente, el padre de la experiencia es instrumentado por reglas. El mismo es

definido como el trasmisor de las mismas. "…el padre hace figura de pasador, de iniciador en las reglas y de incitador a la integración". [20] Este padre puede también plegarse a todas las normas. "¿El modelo sigue siendo pertinente y válido cuando tomamos en cuenta las familias que no se inscriben más en el orden de la tradición, es decir las familias mono y pluri-parentales por una parte, las familias homoparentales por la otra? […] no vemos por qué la orientación teórica del modelo –momento de intervención del padre (o de la figura paterna), mecanismo de su acción y registro de su influencia– no sería transportable a las situaciones por fuera de las normas (ya parcialmente reconocidas por la ley)". [21]

Las dos perspectivas de recomposición que hemos aislado se oponen simétricamente. Para uno de los autores, la recomposición "a la carta" de la función del padre permite a cada uno elegir lo que necesita en el vasto aparato que lega la tradición. La unidad de esta caja de herramientas es en última instancia innata, psicosomática. Para la otra, cada uno se construye un lugar de padre según su experiencia. Elige en la diversidad de las reglas y en la evolución de las normas lo que necesita para dar cuenta de su experiencia. Todo es adquirido, incluso si uno se pregunta de quién.

La oposición de estas dos perspectivas enmascara, sin embargo, su profunda unidad. El Nombre del Padre es llevado a su utilidad. Es lo que Lacan terminó por llamar en su enseñanza de los años 70, el padre "herramienta", instrumento disponible para que el sujeto se sirva de él. Esta perspectiva tiene todo su valor en nuestra civilización utilitarista, y permite sin duda garantizar un lugar para el padre en los siglos de los siglos pragmáticos. Hace falta todavía tener una idea de lo que pasa cuando esta herramienta no funciona, cuando el padre no puede ser nombrado.

El Nombre en el abismo

En este número de *Le Nouvel Observateur*, el artículo de Jacques-Alain Miller se enlaza a esto. Lejos de lo innato y de la experiencia, él nos muestra el efecto producido por la ausencia de esta herramienta. El logro del sentimiento de la vida se encuentra alcanzado. El mundo como tal se encuentra *out of joint* (desencajado), como dice Shakespeare. Kafka, por su contra-ejemplo, permite captar lo que está en juego en lo que el "padre" viene a nombrar. Cuando deviene inutilizable, la acusación que es llevada contra él deviene "infinita" como lo afirma J.-A. Miller. El Nombre del Padre viene a recubrir un vacío no trascendente, sino infinito. Está, en el lenguaje, la herramienta por la cual se franquea el litoral infinito entre algo del goce, y lo que de la experiencia de un viviente sexuado puede venir a decirse. El segundo Wittgenstein sensible al hiato entre el sentido y la experiencia, quiso concebir un mundo sin Nombre del Padre. El sentido como tal no es para él garantizado más que por una comunidad de forma de vida. Nada prueba que sea posible sostener una comunidad de forma de vida humana sin el recurso a esta modesta herramienta del padre. Kafka testimonia de ello, él que se sintió para siempre separado de sus semejantes humanos. J.-A. Miller puede así decir: "El autor de *La metamorfosis* sabía que este 'sí mismo', el núcleo de su ser, no encontraría la paz ni siquiera en la tumba, que él no se sostenía en un nombre, aunque fuera inmortal, que tenía una forma de vida a-humana. Él sabía también que el padre solo tenía en común con él el mismo desamparo". [22]

Lacan, en su enseñanza de los años 70, subrayó la tensión entre el universal de la función y lo particular de la experiencia que tiene el sujeto de un padre como tal. "Es necesario que la excepción arrastre a quien sea para constituir por este hecho modelo. Esto es el estado habitual. Cualquiera alcanza la función de excepción que tiene el padre. ¡Se sabe con qué resultado! Es el de su *Verwerfung* o de su rechazo en la mayoría de los casos…". [23] El padre no se vuelve soportable, amable, más que a través de una mujer, no solamente una madre, que presenta el Nombre de la buena manera. No se trata de saber, como en la perspectiva evolucionista qué precede a qué, si hay una edad de la madre, después la del padre o viceversa. La función está ligada a una existencia que supone la articulación sexuada. "Él (un padre) no puede ser modelo de la función más que al realizar el tipo […] (de) la *perversión* paterna, es decir que la causa de su deseo sea una mujer que él haya adquirido para hacerle hijos y que a estos, lo quiera o no, les dé un cuidado paternal". [24] Este sorprendente recurso a la "perversión" para salvar al sujeto de la psicosis es la vía fecunda, es el caso de decirlo, para que se recomponga el Nombre del Padre en un mundo en que la excepción no es más trascendente. La misma arrastra por todos lados. Esta vía implica renunciar definitivamente al mito del padre de la horda. El Nombre del Padre "herramienta" no es el padre del "todo". Hay necesidad de una ficción reguladora para existir. La recomposición "a la carta" en el codo a codo de la tradición, o cualquier otra concepción

"formalista", tiene necesidad de una carne para subsistir. Los remito sobre esto a los desarrollos de J.-A. Miller en *Le Neveu de Lacan*. No hay ninguna necesidad de encontrar su fundamento en un hipotético fundamento psicosomático, o de poner todo en la experiencia del *parenting*, estrictamente pragmático. Lacan da un fundamento preciso a esta carne según un doble principio. En la existencia de una causa del deseo y en el amor que ella puede autorizar. La consecuencia hay que leerla en este sentido lógico: el que va de la pulsión al amor y no a la inversa.

Traducción: María Inés Negri

NOTAS

* Texto publicado en revista *Enlaces*, Nº 10, Grama, Bs. As., junio-julio de 2005. Versión en francés publicada en *Élucidation, Revue publiée à Paris*, Nº 8/9, Verdier, París, invierno de 2003-2004.

1. Freud, S., "El malestar en la cultura", *Obras Completas*, Vol. XXI, Bs. As., Amorrortu, 1980.
2. Palabras recogidas de *Le Monde* del 18 de diciembre de 2002.
3. Mathieu, M., «*Différents scénarios pour une politique familiale simplifiée*», *Le Monde*, 26 de febrero de 2003, p.8.
4. Gore, A., Gore, T., *Joined at the Heart. The Transformation of the American Family*, Henry Holt, Nueva York, 2002.
5. Cavell, S., *La búsqueda de la felicidad*, Paidós, Barcelona, 1999.
6. Théry, I., *Couple, filiation et parenté aujourd'hui*, Odile Jacob, París, 1998.
7. «*L'aventure de la paternité*», *Le Nouvel Observateur*, fuera de serie N° 49, diciembre-enero-febrero de 2003.
8. Hubaut, S., «*Regards croisés sur le père*», *Le Nouvel Observateur, op.cit.*, p. 23.
9. Lacan, J., «Los complejos familiares en la formación del individuo», *Otros escritos*, Paidós, Bs. As., 2012, p. 72.
10. Lambrichs, L., «*De l'art… d'incommoder les pères?*», *Le Nouvel Observateur, op.cit.*, p. 7.
11. Philonenko, M., *Le Notre Père. De la prière de Jésus á la prière des disciples*, Gallimard, París, 2001.
12. Verlinde, J.-A., «*L'inter-dit libérateur*», *Le Nouvel Observateur, op.cit.*, p. 72.
13. Gernet, J., *Chine et christianisme*, Gallimard, París, 1982, p. 253.
14. Dealise de Parseval, G., «*La paternité négociée*», *Le Nouvel Observateur, op.cit.*, p. 45.
15. Ibíd., p. 44.
16. Ibíd., p. 45.
17. Le Camus, J., «*L'invention du paternage*», *Le Nouvel Observateur, op. cit.*, p. 24.
18. Ibíd., p. 26.
19. Ibíd.
20. Ibíd.
21. Ibíd., p. 27.
22. Miller, J.-A., «*Parle avec lui*», *Le Nouvel Observateur, op. cit.*, p. 39.
23. Lacan J., «RSI», *Ornicar?*, N° 3, enero de 1975, p. 109.
24. Ibíd.

Adixiones en familia

Ernesto Sinatra

Miniseries

Una mujer en análisis –emblema de las antiguas, no de las *nuevas patronas*–, madre tradicional, casada con un hombre al que quería pero al que no aguantaba más y con el que ya no sabía qué hacer, de él decía: "cada vez que le pregunto algo, cualquier cosa, él se sube a un banquito y comienza a darme cátedra ¡de algo que no le pedí! Se me transformó en un especialista en todo…lo que a mí ya no me interesa". Sin solución de continuidad, siguió: "Me gustan *Los Sopranos* porque sus protagonistas resuelven sus diferencias sin vueltas. Unos cuantos tiros y ya está".Por las dudas, luego de escuchar esa posible solución a su situación conyugal, sancioné sus dichos con una carcajada, enmarcando su ocurrencia como un chiste. Me miró sorprendida y agregó, muy seriamente: "se dice de *Los Sopranos* que allí están todas las respuestas".

Otro analizante convocó a su familia para darles una primicia: su casamiento. Hay que destacar el revuelo que causó entre padres y hermanos, ya que hasta el momento no se le conocía *partenaire* –incluso la familia parecía desconocer el rumbo de su identidad sexual, por la que tampoco ninguno parecía preocuparse demasiado. La expectativa causada, prontamente se transformó en perplejidad: muy suelto de cuerpo les anunció que al mes siguiente se casaría… con Netflix. "Adicto a *Black Mirror*" como se designaba, presentaba con esa ironía a su *partenaire*-síntoma, ese con quien realmente compartía su forma de vida.

Hace ya muchos años –desde el Departamento del TyA– hemos lanzado una tesis, fundamento del empleo de las drogas en la civilización: *los individuos son el objeto real del consumo;* era ese el marco para otra tesis, la de la *toxicomanía generalizada* con la que intentamos situar la extensión de los tóxicos en la vida cotidiana. Hace ya un par de años hemos torsionado el concepto para obtener su versión posmoderna, lo hicimos a partir de un neologismo: *adixiones,* [1] con el que pretendemos resaltar el valor de goce que determina el curso de cada acción humana. La hipótesis de las *adixiones* se asienta en el valor adictivo, es decir: tóxico del goce, [2] y es una consecuencia mayor de la vertiginosa caída del padre y del concomitante ascenso del goce al cenit de la civilización.

Con el concepto de *adixiones* intentamos señalar la dependencia de cada individuo a las múltiples acciones que fijan sus condiciones de goce, más acá de la cuasi-infinita variedad de categorías que el Otro social no cesa de diseñar, para intentar reducir lo real a semblantes clasificatorios.

Adixiones muestra, con su *x* de *fixierung* en el orillo, que lo real del goce insiste en cada uno, en la iteración del goce en cada Uno.

Por ello interpretamos de este modo no solo la producción de nuevas drogas para el consumo, sino que –más allá del empleo de substancias– señalamos que cada acción humana es pasible de adquirir un valor adictivo. [3]

Parecería que hoy no solo las personas pueden ser "tóxicas", incluso familias enteras caen en la volteada demostrando sus variadas *adixiones:* distribuidas entre el consumo de bebidas y/o drogas varias; pasando por presuntas compulsiones sexuales (que se han ideado para desresponsabilizar infidelidades cometidas)… hasta el consumo de juegos compartidos –y/o repartidos– en familia, como series que no se pueden dejar de ver.

Por mi parte, en ocasión de un Encuentro Internacional, aproveché para confesar públicamente una *adixión*. Incluso sin avergonzarme y –a modo de reconocimiento de mi debilidad mental– agregué que no pocos de mis colegas y amigos participan de mi *adixión*. Sí, confesé mi *adixión* a las miniseries, ya que –entre nosotros, nadie nos ve ni nos escucha–, díganme ustedes: ¿acaso no comparten mi *adixión*? Ya no hay reunión, encuentro familiar o amistoso en la que no circulen nombres de series, lanzadas en un intercambio frenético… como si fueran substancias… Pero ¿acaso no lo son? Al menos es indudable que son objetos tecnólogicos –*gadgets*– que condensan goce escópico.

Las series –una por una–, esas que no pueden dejar de verse, encausan una *adixión* contemporánea que combina el goce escópico con Otro goce: el del *blá-blá-blá,* ya que no solo se trata de *mirar* miniseries, sino que se contabiliza –además– el goce de *mostrarlas*, de *contarlas*, de *comentarlas*, de *enumerarlas*, de *ofrecerlas* a los otros como producto puro, un producto de la mejor substancia.

Qué modulación del goce, qué es lo que se prioriza de estas diversas acciones, permitirá localizar el punto de fijación pulsional que se itera en la acción de cada Uno. Desde esta perspectiva las series que vemos, por más compartidas con los otros, siempre resuenan de forma singular.

Para terminar, quiero señalar una diferencia entre las dos viñetas presentadas y que –tal vez– permitan cifrar algo del destino de las familias contemporáneas.

Los Soprano junto con su precuela fílmica, *El Padrino,* constituyeron un síntoma de las familias del siglo XX ancladas en el fantasma del padre tradicional, en su "honorable" presencia; ellos ofrecieron "todas las respuestas" que satisficieron en el siglo anterior la interrogación sobre el enigma de la oscura autoridad del padre.

Black Mirror (a través de Charlie Brooker, su exitoso creador y *serial-new-dealer*) muestra tal vez el síntoma del siglo XXI: las nuevas segregaciones producidas por la "evaporación de las cicatrices del padre" en el marco de un empuje global a la pérdida de la experiencia –que hoy podemos considerar: paterna– reemplazado por su recaptura escópica.

Precisamente Brooker afirmaba en una entrevista "B.M. es un show preocupado por el hoy; procura mostrar cómo hemos pasado en solo diez años de andar por el mundo experimentando cosas, a estar todo el tiempo mirando una pequeña pantalla rectangular".

El mundo *omnivoyeur* hoy ha tomado la forma de las pantallas que nos miran y la poderosa realización de Brooker muestra en cada capítulo hasta qué punto los individuos del mercado, en cuanto tales, son el objeto real de consumo del mercado global.

En *Black Mirror* ya casi no hay familias, hay individuos solos atribulados por sobrevivir. Tal vez la única familia que se destaca en sus tres temporadas sea la del primer capítulo, en el que alguien secuestra a la Duquesa de Beaumont –miembro de la familia real británica– y, a cambio de su vida, exige que el Primer Ministro tenga relaciones sexuales con una cerda. Retransmitido en directo y en cadena televisiva para todas las familias del Reino Unido que se agolpan frente a las pantallas… y que nadie puede dejar de ver.

Quizás la descomposición final de la familia del Primer Ministro constituya para nosotros un signo inquietante del destino de las familias tradicionales en el siglo XXI, por lo pronto es la marca de que el futuro *fatherless* ya está aquí… Y *Black Mirror* –con su pantalla rota– muestra que no hay un "todas las respuestas", pues no existe *El* sentido por develar del enigma del Padre: ha dejado su lugar a la pura inconsistencia del Otro que estalla frente a nuestros ojos haciendo síntoma.

Monomanías

De la *pulverización* del padre a la pluralización de los goces

El concepto de *monomanía* fue acuñado en 1814 por Jean Esquirol, a partir de la "*manie sans delire*" de su maestro Philippe Pinel, para denotar una afección cerebral crónica caracterizada por la afección parcial de una de las capacidades mentales: el intelecto, el ánimo o la voluntad; cleptómanos, ninfómanas, ludópatas, querellantes, son algunas de sus categorías clínicas, las que llegan hasta hoy. El concepto fue aplicado luego al modo de ideación en ciertas paranoias focalizadas en una idea fija o una emoción prevalente; generalizado después a la preponderancia de una pasión que conduce a conductas irrefrenables.

Traducimos: caracterización de "una idea fija"–determinada por "una emoción prevalente"– la que conduce a "conductas irrefrenables". La impulsión del *goce*, en las variaciones de su extravío, nos permite así ajustar el concepto de monomanías a un uso actual.

En 1832 un abogado y un médico españoles acuñaron el concepto de *monomanía homicida* para dar cuenta de los crímenes inmotivados, esos que "escapan en cuanto a sus causas a la sagacidad de los hombres" [4]. Describieron de él dos sub-especies: en la primera, el asesino conserva sus facultades intelectuales pero es arrastrado por un impulso interior irresistible; en la segunda, el enajenado posee una locura considerable y evidente, a pesar de que su acción criminal obedece a una premeditación tan reflexiva como planificada.

Apliquemos ahora el concepto de *monomanía* actualizado en los –cada vez más– frecuentes asesinatos múltiples, perpetrados en lugares públicos causados ya sea por individuos que asemejan ser perfectamente normales (no solo sin motivaciones manifiestas de su accionar, sino asimismo sin antecedentes penales); o bien por aquellos otros, bien trastornados, los que planifican su acción pasional hasta el más mínimo detalle. Los periódicos se inflaman con la repetición de tales acontecimientos sin un sentido que tranquilice a los individuos.

Decíamos que el escenario actual de la civilización muestra la prevalencia globalizada del goce escópico (el empuje al "todo-para-ver") al que se yuxtaponen una pluralidad de goces, como veremos a continuación, a partir de una condición: el desenganche del goce de la función *decir-que-no,* consecuencia mayor de la pulverización posmoderna del padre y que hace síntoma en la pluralización de goces autistas, deslocalizados del cuerpo –es decir, sin función de *a.* Los denominaremos: *monomaníacos.*

Un ejemplo: allí donde la tradicional función del padre ha declinado socialmente se incrementan los juicios "contra todo"; allí donde el "no debes gozar" de la civilización ha sido reemplazado por "¡hay que gozar! –ascenso del objeto *a* al cénit social, es decir, que el ideal ha sido tragado por el goce [5]– los procesos de judicialización están a la orden del día ocupando el lugar que tradicionalmente correspondía al padre, infiltrando de goce a la operación: el goce querellante en la judicialización generalizada. Pero es aquí donde el "decir que no" muestra su fundamento superyoico, denunciando a su vez la raíz del asunto: si bien por un lado toda acción humana es capaz de producir goce, [6] leemos ahora su envés: toda acción humana es capaz de ser penalizada por la carga de goce que transporta; reencontramos aquí el fundamento del *goce querellante*.

A partir de un suceso –en apariencia anodino–, voy a sustentar la hipótesis de las monomanías, y su impacto en las nuevas configuraciones familiares.

Me refiero al tole-tole que se armó en torno de uno de los más curiosos casos de *cleptomanía*: la batalla judicial por la autoría de unas "*selfies*" disparada por un simpático mono (monita, al parecer) luego de haberle arrebatado la cámara a un experimentado fotógrafo, mientras éste se preparaba para reflejar los hábitos de una comunidad de macacos a la que nuestra –ya afamada– cleptómana, pertenecía. Lo que anunciaba ser una travesura, un mimético acto cleptómano de un mono, adviene un complicadísimo caso judicial que finalizó sentando jurisprudencia. Ya que ¿a quién considerar el propietario de los derechos de la foto? ¿Al fotógrafo, dueño del *gadget*? ¿Al mono, que disparó las *selfies*?

La contabilización del goce, cuando es atrapada en el campo del derecho globalizado, amenaza no distinguir entre sus usuarios, más acá de su condición ontológica: hombres o monos, daría lo mismo.

Finalmente, luego de un arduo debate judicial, el caso de "monomanía cleptómana" sentó jurisprudencia y sienta precedentes sobre los derechos de propiedad de las imágenes:

"La Oficina de Copyright de Estados Unidos establece que los trabajos 'creados por la naturaleza, animales o plantas' o 'supuestamente creados por seres sobrenaturales o divinos' no pueden estar sujetos a *copyright*. Es decir, son de dominio público. El documento, de 1212 páginas, crea un precedente y zanja –en Estados Unidos– el debate que se había abierto sobre la propiedad de la famosa autofoto del macaco negro crestado que dio la vuelta al mundo".[7]

Pero, entonces, y desde esta sanción: ¿quién estaría afectado del *goce cleptómano*: nuestro macaco o el mismo Slater?

Llegados a este punto, podremos situar con mayor precisión los alcances actuales de las monomanías que se vienen; ya que –sea como fuere en este caso–, el *goce cleptómano* no cesa (tal vez: ni cesará) de convocar al *goce querellante* –que empuja la industria del juicio– cada vez que se transite el litoral que el padre ha dejado vacante.

Por eso, el *goce querellante* amenaza llevarse puesto algo más que los derechos de autor de un simpático macaco: por ejemplo, aplicado a las consecuencias familiares, destaquemos la proliferación de juicios de abuso sexual en nombre de niños…contra sus propios padres. Sin deslindar responsabilidades y sin pretender discriminar entre lo que serían realizaciones materiales o fantasmatizadas, solo verifiquemos que se invierten de este modo los lugares entre padres e hijos: entre quienes han encarnado tradicionalmente la función del ejercicio culpable del goce –por un lado– y la de su interdicción –por el otro.

De todos modos, a partir de ahora quizás ya no sean necesarios –como lo eran antes– los cuentos que narraban los padres a sus hijos en familia para que se durmieran, ya que hemos despertado abruptamente del sueño del padre. Quizás tampoco serán necesarias las variaciones del mito del padre (del padre omnividente de la horda primitiva hacia el goce cleptómano de Prometeo) para comprender que el padre ha declinado en lo que era su función de semblante. Y que es el goce escópico que se extiende por doquier el que omni-vigila a cada uno –padres incluidos– a partir de las múltiples pantallas; entramado ahora con otras monomanías, es decir: con otros goces autistas –aunque *en apariencia* hagan lazo social– desarticulados de la función pacificante que cumple el objeto *a* cuando se halla determinado por el *–fi* de la castración simbolizante.

El vértigo posmoderno encuentra en las monomanías una precisa nominación del rechazo del padre incidiendo de un modo decisivo en la configuraciones familiares que pasan hoy del padre a las *parentalidades*.

Fiestas electrónicas

¿Cómo fue posible que la adicción diera con la droga? ¿Por qué medio adquieren las sustancias psicotrópicas la reputación de ser "drogas" y hacer adictos? "¿Cómo pudo nacer la certificación objetiva de que hay sustancias que, como tales, son esclavizadoras del ánimo y productoras de adicción? ¿Cómo pudo generalizarse la certificación psicológica de que, por naturaleza, haya individuos propensos a la adicción?

Peter Sloterdijk [8]

Más allá de las necesarias consideraciones que no han dejado de hacerse sobre las causas del desencadenamiento de una tragedia ocurrida en una fiesta de música electrónica (complejo Costa Salguero, Buenos Aires, abril 2016), se tornan necesarias ciertas precisiones para caracterizar el luctuoso acontecimiento con el objetivo de apuntar a que *nunca más* –el término no es casual ni menos aún banal para los argentinos– vuelva a suceder otra desgracia semejante. A pesar de que pareciera políticamente incorrecto decirlo de este modo, no se trata para nosotros de 'demonizar' a las drogas sino de intentar despejar la función que ellas cumplen en la subjetividad actual, para entender no solo quienes las usan y por qué, sino sobre todo quiénes se aprovechan de ellas, pero no menos en qué punto de la subjetividad las drogas se instalan.

La época que nos atraviesa vuelve a mostrar uno de sus rasgos paradigmáticos que, hace ya muchos años, hemos caracterizado como *toxicomanía generalizada*; es decir, drogas para todos y de todo tipo ofreciendo no solo una satisfacción inmediata, sino además una promesa de felicidad al alcance de la mano. Por ello, e incluso más allá de las drogas, la operación del mercado es siempre una y la misma: hacer de los individuos, consumidores.

Desde esta perspectiva, todo consumo es tóxico, en consonancia con el empuje a las satisfacciones autistas que caracteriza la tendencia actual del mercado; es que el mercado ofrece siempre otro objeto –uno más y ¡aún otro más!– con el que nos promete colmar cada vez más ¡y mejor! esa falla que es constitutiva de nuestra esencia y que nos empuja a querer siempre *más*. Los especialistas en *marketing*saben hacer uso del equívoco fundamental que produce esa falla, que es el motor de la orientación del deseo humano, el que con sus variaciones constantes se desliza siempre buscando el objeto del que –finalmente– se lograría gozar a plenitud.

Hoy son las drogas de diseño las que potencian ese rasgo del mercado, produciendo substancias cada vez más variadas, incluso en "laboratorios" artesanales (es decir, cada vez más fuera de control), las que suelen ser comercializadas en fiestas electrónicas con íconos y nombres que evocan desde sempiternos super-héroes reducidos a diamantes, hasta emblemáticas marcas de autos poderosos.

Se hace evidente hasta qué punto los ídolos de ayer nombran satisfacciones de hoy; destapando crudamente que la contracara del ideal es siempre un goce al que es preciso identificar para hacer saber de sus riesgos: ya que en ocasiones, como las de Costa Salguero, ese exceso puede conducir a la muerte… aun sin el individuo proponérselo.

Y vaya esto contra el reduccionismo que indicaría que todos los participantes de las fiestas electrónicas serían *adictos*. Ya que afirmar tal enunciado implicaría negar lo que el psicoanálisis no deja de comprobar: que en condiciones precisas cualquier acción humana puede advenir una satisfacción. Y que mejor ejemplo de ello que el encuentro producido en las fiestas electrónicas de Uno-en-una-multitud, uno-solo pero con otros (con muchos otros) que forman un conglomerado que solo cobra entidad en la fugacidad, pero no menos intensidad, del compartir las fiestas electrónicas con la música que transporta sus cuerpos producida "en vivo" por los DJ, nuevos ídolos de una generación.

"¡Debes gozar!" constituye el imperativo categórico del nuevo milenio. Imperativo que muestra –al mismo tiempo que oculta– su faz sacrificial, al imponer a los individuos lo imposible disfrazado de lo que sería posible: no es simplemente que "puedes", sino que "¡Debes!".

Es la puerta abierta para que algunos, no todos, con o sin el suplemento de substancias tóxicas persigan *todas* las satisfacciones que pueden imaginar: desde aquél que solo quería sentir su cuerpo vibrar dejando que la música percuta directamente en él (ya sea haciéndose uno en la multitud o haciendo que mágicamente la multitud se desvanezca); hasta aquel otro que pretendía atravesar *todas*sus inhibiciones en el encuentro con el Otro sexo; o el que simplemente quiso derribar las barreras al contacto con sus amigos expresando de una vez por todas su afecto por ellos; hasta el que intentaba liberar –con la agitación que le producían las vibraciones sonoras– la mente, su implacable cancerbera…

Siempre, y una vez más, se pretende sentir el cuerpo como nunca antes.

El "¡debes gozar" empuja de este modo a una satisfacción inmediata que golpea el cuerpo una y otra vez. Pero el triunfo sólo es efímero: dura lo que dura la intoxicación y luego, como sostenía aburrido un analizante que proclamaba su *adixión* a las fiestas electrónicas "cuando todo termina… otra vez a la familia".

Pornomanía.

Love-dolls; Neko cafés; Barbies...

¿Qué es el porno sino un fantasma filmado con la variedad apropiada para satisfacer los apetitos perversos en su diversidad? No hay mejor muestra de la ausencia de relación sexual en lo real que la profusión imaginaria de cuerpos entregados a darse y a aferrarse. (…) De vuelta de Italia, tras una gira por las iglesias que Lacan llamaba bellamente una orgía, advertía en su Seminario Aun*: "todo es exhibición de cuerpos que evocan el goce" –este es el punto en que nos encontramos en el porno. Sin embargo, la exhibición religiosa de los cuerpos extasiados deja siempre fuera de su campo la copulación misma, del mismo modo que la copulación está fuera de campo, dice Lacan, en la realidad humana.* Jacques–Alain Miller [9]

Desde que Michael Douglas adujera frente a un juzgado su "adicción al sexo" para justificar una infidelidad conyugal, otra monomanía ha tomado forma de *adixión* contemporánea incluyendo –de un modo cínico– al goce sexual en el goce del juicio.

El Instituto Nacional de Sexología japonés considera "*sexless*" (es decir, "sin sexo") a las parejas que mantienen relaciones con una frecuencia menor de una vez al mes. En Japón entre el 60 y 70 % de las parejas de más de 40 años

no mantiene relaciones sexuales. La mayor parte de la actividad sexual se desarrolla en "hipermercados del porno". Japón cuenta con una floreciente industria del sexo que le supone al país el 1% del PIB (20.000 millones de euros) y, sin embargo, los japoneses ostentan el récord mundial de abstinencia sexual. Casi un tercio de la isla no hace el amor, y los que todavía lo practican lo hacen con la frecuencia más baja del planeta; un 37% de las mujeres se consideran a sí mismas asexuales, el porcentaje real es mayor. La tasa de natalidad ocupa el último puesto en el ranking mundial. [10]

"En un mundo en que los tabús no existen y en que en todas partes se alude a las relaciones sexuales (desde los anuncios hasta las series de televisión) quedan aún reductos de castidad. La reivindicación del derecho a no practicar sexo viene precisamente por ese bombardeo sexual al que estamos sometidos, y también por la concepción moderna que prima en algunos ambientes de que quien más liga, más éxito social tiene. Por ello, y cada vez más, diferentes personas o reductos de la sociedad declaran su derecho a no practicar sexo con asiduidad, o a no practicarlo en absoluto. Las personas asexuales no deciden deliberadamente obviar el sexo: simplemente, no sienten el impulso de relacionarse en ese plano con otras personas". [11]

La tribu urbana de los *herbívoros* se sostiene en una forma de vida que practica una receta de la felicidad que consiste en vivir cada uno solo, ya que consideran a la pareja un concepto obsoleto.

J.-A. Miller, en *Sutilezas Analíticas,* [12] afirma que "la teoría de la libido freudiana cree en la relación sexual, mientras que la teoría de las pulsiones de Lacan parte de la inexistencia de la relación sexual". ¿Cuál es la diferencia? Si se parte de que no hay relación sexual, no hay un goce que una vez hubo y que está perdido, sino que todos los goces son equivalentes y no habría un goce que convendría. Por ende el goce sexual –protagonista estelar del Edipo freudiano– queda reducido a ser uno entre otros, a perder su jerarquía.

Z. Bauman [13] cita a Houellebecq [14] en su distopía de los clones neo-humanos que fracasan al pretender imaginar qué era el sexo, para proponer que las relaciones sexuales podrían extinguirse. La mutua separación entre sexo y procreación llevaría al reciclaje del sexo en sextenimiento "apenas un entretenimiento placentero más entre muchos".

¿No es acaso la tribu de los herbívoros una consecuencia más en la vía del *sinthome*, la que privilegia lo singular del goce del Uno, sostenido más allá de la culpa y del castigo que patrocinaba el Edipo?

El imperativo del *¡hay que gozar!* de la cultura porno, articulado con la promoción del éxito social y la acumulación de dinero y riquezas lanzado por el mercado, es acompañado por la promoción de las más sofisticadas mercancías en un ritmo vertiginoso con una base maníaca de sustentación. Las *manías del consumo* hacen síntoma en la condición sexual humana, marcada por una grieta intrínseca en el goce: cada vez más variaciones autoeróticas, cada vez menos relación al Otro sexual, lo que afecta directamente a las relaciones sexuales, impugnándolas.

Los nipones parecen haberse visto abrumados hasta el extremo por el rol de la mujer liberada, y "estoy cansado" se ha convertido en la excusa nacional… ahora empleada por los hombres, frecuentemente sometidos a trabajos precarios y cuestionados por sus mujeres: una consecuencia más de las *cicatrices del padre* y el empuje al *declive de lo viril*.

La pasión por los *sex shops* refleja en Japón este síntoma social mostrando con crudeza la hipótesis que hemos emitido de la *soledad globalizada*.

Es el tiempo de la *porno-manía*, una de las más poderosas *adixiones* contemporáneas. El hombre japonés, otrora patrocinante de la erótica del Kamasutra se confiesa hoy adicto al sexo mecánico y por encargo. La vida sexual se refugia en las cabinas de los *vídeo-box*, salas pornográficas en las que hay un sofá de cuero negro, una tele y un dispensador de clínex. Los hombres acuden a ellas una o dos horas después del trabajo, y llegan a quedarse toda la noche si pierden el último metro.

"Con este panorama, no es extraño que más del 80% de los productos que se venden en las *sex shops* son para la masturbación. Pero quizá lo más sorprendente en este ámbito sean las muñecas sexuales, reflejo de que en el imaginario sexual japonés la frontera entre lo real y lo imaginario no está muy definida (muchas películas porno son de dibujos animados) (…) Las primeras muñecas aparecieron en Japón en los años 30, y eran de trapo. Pero en la actualidad son muñecas de silicona con cabello natural de las que se puede elegir el color de los ojos, el tamaño de los senos y la flexibilidad de la vagina. Según Nakamura, empresario de objetos eróticos, la muñeca ofrece innumerables

ventajas sobre la mujer de carne y hueso. 'La muñeca no dice "me haces daño" ni "para"', afirma el japonés, para terminar añadiendo: 'Nuestras muñecas no son complicadas ni pesadas, y por supuesto no hay que hacerles regalos'". [15]

La industria porno pretende, de este modo, algo más que producir complementos para el encuentro con el *partenaire*: aspira a sustituirlo por una mercancía.

Hay además otras muñecas en el documental, pero estas son de carne y hueso: jóvenes paseándose por las calles de Tokyo encarnando modelos inanimados, copiando sus fisonomías, ficcionalizando los cuerpos, replicando el fenómeno de los *animés*. Encontramos así otro rasgo actual que se despliega también en otras latitudes.

Valeria Lukyanova, la "Barbie humana" es una mujer ucraniana de 31 años que ha ido modificando su cuerpo hasta transformarse en una muñeca Barbie. De jugar con muñecas pasó a ser una de ellas, literalmente. Con solo un implante mamario y un drástico cambio en su forma de vida logró su objetivo, pero va por más, planea privarse de todo consumo: se sometió primero a una dieta extrema, luego ingirió solo líquidos y al considerarse un ser "cósmico" pretendió alimentarse sólo de luz y aire –plan que ha postergado por no considerarse aún preparada para hacerlo.

Resaltamos la paradoja de su aspiración a quedar por fuera del consumo, cuando ella se ofrece a ser consumida como objeto del mercado. En su aspiración a lo inanimado, se muestra irreal a la mirada del otro; y al desistir de los "placeres animales" Barbie actualiza el rechazo del cuerpo. Su objetivo real –comandado por la pulsión de muerte– es reducir lo vital hasta identificarse con lo espiritual, lo "cósmico".

Su discurso cósmico-delirante no precisa decodificarse para determinar su veracidad, el punto es que su imagen se ha transformado en un poderoso modelo identificatorio que se ha viralizado, especialmente en el segmento anoréxico.

¿Y qué destino para el *amor*, ya que la porno-manía se ha incorporado de tal forma en la cultura nipona reemplazando, incluso, a las mujeres con "*love dolls*"…?

El documental aporta un dato ilustrativo: la solución de la porno-industria son los Neko Cafés.

"Los Neko Cafés son lugares con gatos donde los solteros incapaces de comunicarse acuden y, por sólo diez euros la hora, acarician a los mininos. En Tokio existen unos cincuenta cafés de gatos donde los japoneses con carencias afectivas buscan contacto y relajación. En veinte años el número de solteros se ha duplicado y los animales domésticos se han convertido en los nuevos compañeros, pero no en casa sino en los Neko cafés, que ofrecen el contacto con gatos a la gente solitaria". [16]

La tesis de la *soledad globalizada* encuentra un vez más su verificación, equivocando desde nuestras comarcas dos usos del significante "gato".

El amor retorna en prácticas de ternura realizadas ahora con mascotas, mostrando hasta qué extremo el goce autoerótico ha forcluido la relación con el Otro femenino.

Fumiyo, un entrevistado que manifestó su preferencia por los video-box, justificaba su *adixión* aclarando que es el único sitio en el que puede estar tranquilo, ya que "si en casa estoy sentado sin hacer nada, me piden que colabore", y más aun "para obtener placer no tengo que hacer el amor. Me basta con eyacular. Si me preguntan por qué se me hace tan pesado tener que hacer el amor quizás sea porque, cuando hago el amor a una chica, no puedo evitar pensar en su placer. Al final, me pasa como con mi novia". Se evidencia que su *adixión* le permite tanto salir de la familia como desprenderse de los enredos del amor.

La ausencia del deseo sexual se ha magnificado, o para mejor decirlo se ha *manificado*, neologismo que designa la manía autoerótica [17] que conduce a la *pornomanía* en consonancia con la industria del mercado, patrocinando las *performances* de las *adixiones*contemporáneas.

NOTAS

1. La libido freudiana le permitió a Jacques Lacan situar un nombre de lo real: el punto de fijación de la pulsión en el desarrollo singular de cada Uno, eso que retorna siempre al mismo lugar. Miller en su curso "El Ser y el Uno" retomó el concepto de *fixierung* para indicar la "pura repetición, la iteración del Uno de goce". Por ello, empleamos un neologismo y hablamos de *adixiones* escritura que indica una "x" conformada por dos letras "c" enfrentadas, nombre que destaca de la fijación freudiana las marcas de la satisfacción de cada uno que se repiten de un modo inevitable.
2. Destacado desde los inicios del TyA por Mauricio Tarrab.
3. El secreto de tal generalización de las adicciones se sostiene, para nosotros, de esta premisa: a cada acción humana le corresponde una satisfacción. Esta hipótesis de trabajo: "nada es sin goce" destacada por Miller en *Sutilezas analíticas*, nos llevó en el Departamento del TyA a verificar en la práctica analítica sus diferentes modos de manifestación.
4. Peiró y Rodrigo, P. M., Rodrigo y Martínez, J., *Elementos de medicina y cirugía legal arreglados a la legislación española* (1832), Imprenta de Mariano Peiro, Zaragoza.
5. Siguiendo también aquí las puntuaciones de Jacques-Alain Miller en su Curso de la Orientación Lacaniana.
6. Destacado desde los inicios del TyA por Mauricio Tarrab.
7. Diario *La Nación*, Argentina, 22 de agosto del 2014.
8. Sloterdijk, P., *Extrañamiento del mundo,* Pre-textos, Valencia, 2008.
9. Miller, J.-A., "El inconsciente y el cuerpo hablante", *AMP/WAP* [en línea]. Consultado en http://wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=1
10. Esta información ha sido suministrada en un documental "El imperio de los sin sexo" producido por la Televisión Francesa y emitido por la TVE de España.
11. Ibíd.
12. Miller, J.-A., *Sutilezas analíticas*; Paidós, Bs. As., 2011.
13. Bauman, Z., Dessa, G., *El retorno del péndulo. Sobre psicoanálisis y el futuro del mundo líquido,* FCE, 2014, p. 81.
14. Houellebecq, M., *La posibilidad de una isla*; Alfaguara, Bs. As., 2005.
15. Miller, J.-A., "El inconsciente y el cuerpo hablante", *op. cit.*
16. Ibíd.
17. Manía autoerótica que –siguiendo a la letra a Sigmund Freud– podríamos denominar "proto-monomanía".

Descifrar la mujer

Mirta Berkoff

Cuando nos planteamos hoy, desde la orientación lacaniana, cuál es la relación del niño con la madre, no la entendemos sólo leyéndola desde la metáfora paterna, o sea desde la versión edípica de la madre, sino que entendemos que también se juega para el niño la relación con la mujer. El viraje que hacemos en la lectura de la relación del niño con la madre obedece al lugar que Lacan le da a los tres registros avanzada ya su obra. En su lectura, lo simbólico deja de tener preponderancia.

El viraje en la madre

La metáfora paterna formula lo que el Edipo ficciona: que hay un goce de la madre metaforizado por el Nombre del Padre. Lo que se plantea en la metáfora es una significantización. Se eleva a la categoría de significante algo que no lo es, se trata de la mortificación de la cosa por el significante.

En el *Seminario 11*,[1] Lacan se sirve del *fort-da* para mostrar cómo la madre se transforma en significante. La madre desaparece detrás del *fort* y del *da*; en esta operación se trata de su ausencia.

Más tarde en la obra de Lacan, a la altura de las *Dos notas sobre el niño*,[2] el niño se convierte en *partenaire* sintomático de la madre, siempre y cuando su discurso esté articulado en una pareja. De otro modo, puede tomar un valor especial en el fantasma materno. En el caso en que se identifica con el objeto en lo real, sin articulación al falo, entonces el niño realiza este objeto siendo su cuerpo el condensador de goce.

En el *Seminario 20*,[3] leemos que la madre tiene sus objetos *a* encarnados en sus hijos, con lo que hará de ello su perversión, pues la mujer no tendrá otros fetiches. O sea que, a esta altura de la obra de Lacan, la madre se hace a través del objeto *a* y ya no a través de una metáfora.

En *RSI*, [4] la madre estará lejos de ser solo un significante, sino que encarnará un objeto particular para un hombre. El niño está ligado a esa mujer que se presta al fantasma de un hombre, siendo este lugar de causa un punto en que su goce, el de ella, ya no responde al Nombre del Padre.

A partir de esta articulación Lacan deja en claro que la relación del niño no es solo con la madre sino con la mujer.

La madre del Edipo pasa a ser un semblante que debe ser articulado con la proposición de la mujer en tanto que real. La mujer no responde a la interdicción edípica.

¿Por qué se produce este viraje? Porque la última enseñanza de Lacan no parte de lo simbólico, para Lacan ya lo simbólico no hace más que enredar lo real. En este sentido la madre del mito edípico es un embrollo tejido en torno al agujero de lo real de la mujer.

A la idea de que un niño puede ubicarse como síntoma en relación a un discurso, o como objeto del fantasma materno, se le suma ahora la idea que la mujer, en tanto que real, constituye un síntoma para el niño.

Entonces, si se trata del embrollo edípico, el niño tiene relación con su madre, pero si se trata de ir más allá de la cuestión fálica, su relación es con la mujer.

A la pregunta de si el niño tiene la temprana percepción de la madre en tanto mujer, tenemos que responder que sí. El niño hace la temprana experiencia de un real de la mujer que no se articula en la madre. El niño no solo está enfrentado al deseo materno sino que tiene relación directa con la posición femenina de su madre.

La madre, partida de sí misma en su goce, extraviada, es siempre un horizonte a descifrar. El niño tiene que descifrar el real en juego en la madre, que no es su versión edípica sino un sinsentido radical.

No estamos en el terreno de un goce robado por el padre del Edipo, sino en el terreno de un goce que no tiene límite. O sea, no es el goce recuperado después de una pérdida -lo que planteamos obedece a otra lógica: es una lógica donde no todo es fálico, no todo tiene sentido.

Entonces, lo femenino es una zona de irremediable silencio de la existencia a la que responde todo ser hablante. Es un vacío que lo habita y lo hace hablar.

Es porque no puede decir la ausencia que el ser hablante teje a su alrededor; pero lo femenino no se deja dominar.

El niño y el extravío del goce

La cuestión es ¿cómo aborda el niño ese goce extraviado?

Lacan ha contestado esta pregunta puntualmente refiriéndose a los jóvenes. Los jóvenes, dice, se sirven de un sueño para abordar el despertar de la primavera. La pubertad los enfrenta con un goce que no pueden nombrar donde se pone a prueba el uso del fantasma. Solo a través del fantasma se podrá abordar lo indescifrable del Otro sexo, que es siempre la mujer.

Eric Laurent dice: "Es indispensable tener un sueño, creer que en lo real hay un mensaje a descifrar. Un mensaje que apunta a lo más íntimo de cada uno". [5] Tenemos sueños porque habitamos el lenguaje, el mundo es solo el sueño de cada cuerpo. Cada cuerpo que habita el lenguaje inventa su síntoma para bordear el agujero que se produce en el choque con la lengua.

Si bien Lacan ha ubicado los sueños en el despertar del joven, tenemos que decir que el niño no arriba a ese despertar sin haber tenido sus sueños de infancia. El niño construye sus ficciones con las que bordea ese punto de real, ese punto en que la madre está afectada por un goce que el Edipo no logra descifrar.

Tomemos como ejemplo la novela familiar del neurótico. En esa novela, dice Freud, el niño se imagina como adoptado porque encuentra una distancia entre lo que espera de los padres en términos de amor y lo que encuentra. Es así como los padres se vuelven extraños.

Freud agrega luego: "cuando el niño toma conocimiento de los procesos sexuales, se ha apercibido de la diferencia de los sexos esas primeras fantasías se ponen a la altura de los nuevos conocimientos". [6]

El niño comprende la incertitud del padre. El padre podría no ser su padre pero no duda ya del origen materno. La madre es *certissima*; sin embargo, caben dudas respecto de su goce. Se duda que la madre sea toda del padre, la fantasía incluye ahora en esta etapa la infidelidad de la madre.

La exaltación del padre incierto, que no es el genitor y la infidelidad de la madre que es no toda del padre. ¿Acaso esta ficción no es el intento de descifrar un goce en la madre que no condesciende al Nombre del Padre?

Dice E. Laurent: "En la madre hay la lengua del síntoma femenino". [7] Me atrevo a decir que toda la neurosis infantil, no solo, la novela familiar es la creencia de que en lo real del goce hay un mensaje a descifrar.

Si no estamos dispuestos a la creencia que Lacan llama debilidad mental solo queda el camino de la locura. La neurosis nos lleva por la senda de la creencia de que en el síntoma hay algo que descifrar.

La mujer se ha constituido en un síntoma a descifrar en la civilización, lo que se plantea desde la orientación de Lacan es que la mujer es incluso un síntoma a descifrar para un niño.

De estragos y feminizaciones

La cultura ha sido armada para controlar lo femenino, lo ha rechazado instituyendo el fantasma fálico. Ahora, en la época del Otro que no existe la atadura fálica está desprestigiada y parece dar lugar a cierta aspiración a lo femenino.

Como decía Miquel Bassols en una entrevista, estamos en un momento donde la presencia de lo femenino y de la mujer cambia los ejes de las coordenadas del sujeto contemporáneo en relación a su goce. ¿Cómo entender el nuevo lugar de lo femenino en la experiencia subjetiva?

Que no todo responde a la vertiente del Nombre del Padre es ley para todo ser parlante; sin embargo, el niño, como las mujeres, parece estar más cerca de ese real, más abierto a la incidencia de lo femenino.

En ambos su atadura al falo es laxa, aunque por motivos disimiles. El niño no está aún tomado totalmente en el discurso. Hay algo de ese operador del padre que aún no ha terminado de abrochar el goce al sentido común, por lo cual el niño está más cerca del fuera de sentido. Se ve cómo puede jugar más libremente con los sonidos y sinsentidos de la lengua, gozar de la materialidad del significante, del soliloquio, sin estar tan embrollado con la mentira mental.

La mujer, por su lado, tiene un modo particular de inscripción en el Otro, no-toda en la lógica fálica, como madre es "la que tiene", inscripta del lado masculino, como mujer está más abierta a una lógica del infinito y, por lo tanto, más abierta a un goce sin medida. Sin nada para perder, dice Lacan, está menos atada a sus bienes y puede llegar más lejos en su arrojo o también a una entrega sin límites en nombre del amor.

La mujer no-toda atada y el niño no totalmente encaminado aún por los surcos del sentido común, están más propensos al extravío, incluso, a expensas de un posible estrago.

Como sostiene Miller en *El lugar y el lazo*,[8] el estrago tiene íntima relación con el cuerpo. Es una devastación del cuerpo. *Ravage*, en francés, se traduce como rapto, rapto del cuerpo.

J.-A. Miller y E. Laurent han trabajado mucho este rapto del cuerpo en *Lol V. Stein*. En la novela de Duras la protagonista, al enfrentarse al desamor de su novio, queda desarropada de la mirada amorosa con la que la vestía. Se descubre, entonces, que su ser era ese vestido, pues ella queda sin cuerpo, raptada de cuerpo. Detrás del vestido que le otorgaba esa mirada, su cuerpo es un vacío.

El cuerpo no es algo con lo que se nace, el cuerpo se construye corporizando el significante. Lol no tiene cuerpo. Por eso, en su caso, sus ropas, fueron a parar al lugar de lo real. El vestido en el lugar de la carne. Al quedar desarropada solo le queda vagar cual cuerpo errante.

En la actualidad, ante la caída de los semblantes, ante el desprestigio del significante rector, asistimos a una falla en la corporización normada. Sujetos que no disponen del cuerpo inventan nuevas formas de corporizarse. Tatuajes, cortes, cirugías, deportes (en algunos casos extremos), son intentos de enlazar un imaginario no anudado, pues hoy el cuerpo no ancla tan fácilmente en la identificación narcisista especular.

Hallamos en la clínica actual que, mientras algunos sujetos buscan desvestir a la mujer hasta desollarla, otros buscan corporizarse a través de la imagen de la mujer. El cuerpo femenino -o sus vestidos y accesorios- podría, para algunos sujetos, ser la llave para develar el secreto de un goce que jamás será revelado.

Nos consultan hoy por niños que desean jugar con *Barbies*, vestirse de mujer, cambiar su nombre, colocarse en la fila de las niñas.

¿Es posible que la caída de los semblantes -o de los sueños- esté promoviendo en los niños una identificación con la imagen femenina? ¿Qué arrebato del cuerpo, qué devastación tiene allí lugar?

En estos casos, como describe Miller que sucede con Lol Stein, lo imaginario parece valer como real pues el vestido está en lugar del cuerpo. La imagen y el ser parecen estar confundidos. La demanda loca de cambiar de sexo sería, en

esos casos, no la elección de una posición sexuada sino una respuesta singular a la falla en la corporización propiciada por una sociedad que aspira a lo femenino tanto como a proveerse de un goce sin medida y a cualquier precio.

Como vemos, la clínica actual nos enfrenta a casos que no podemos clasificar con las viejas herramientas. Entonces, no pensar la relación del niño a la madre solo a través del universal del Edipo, o del padre de la metáfora paterna nos ayudará a cernir la singularidad de la respuesta de cada niño al goce innombrable de la mujer.

NOTAS

1. Lacan, J., *El Seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Bs. As., 1987.
2. Lacan, J., "Dos Notas sobre el niño", *Matemas II*, Ed. Manantial, Bs. As., 1991.
3. Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aun*, Paidós, Bs. As., 1981.
4. Lacan, J., clase del 21 de mayo de 1975, Seminario 22, "RSI", inédito.
5. Laurent, E., Conferencia "Las Mujeres, entre semblantes y síntoma" dictada en el marco de las *Primeras Conferencias Internacionales Jacques Lacan*, Barcelona, mayo 2016. https://vimeo.com/167547244
6. Freud, S., "*Family Romances*", *Standard edition of the complete psychological works*, volume IX, The Hogarth Press, London, p. 239. (Trad.: M. Berkoff).
7. Laurent, E., Conferencia "Las mujeres, entre semblantes y síntoma", *op. cit.*
8. Miller, J.-A., *El lugar y el lazo*, Paidós, Bs. As., 2013.

BIBLIOGRAFÍA

- Miller, J.-A., *El ser y el Uno*, inédito.
- Miller, J.-A., *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*, Colección Diva, Bs. As., 2002.

Notas sueltas del padre

Jorge Ricardo Rodríguez

Exordio

Las siguientes notas, sueltas, fragmentarias, solo tienen su forma si persisten en ser eso, y si a *prima facie* no se ajustan a pentagrama alguno, tienen su clave de sol: la estrella menguante del padre, para retomar el titulo de un escrito que destila el aroma de nuestro tiempo y el amanecer de otro –aunque estas vísperas son las de ayer... Notas sueltas del padre: frase equívoca al mostrar lo objetivo–subjetivo del genitivo, solo intentan poner en forma ese punto de almohadillado que producía la juntura de lenguaje y goce, y permitía el cifrado de este último, recuperando la perspectiva final en Lacan, quien no ceja en convertirla en una función variable desprendida de cualquier presencia paterna. Es decir: sueltas, más no del todo.

Exequias

Lacan en "La familia" [1] asociaba el declive de la *imago* paterna a la aparición del psicoanálisis juntoal lugar destacado que tenía en la causación de las neurosis contemporáneas.

Si decimos "tenía", es porque remarcando el pretérito pretendemos reabrir el tratamiento posible del malestar hoy, el que no parece estar asociado tan raudamente como en 1938 a formaciones neuróticas, ni solamente a la caída estrepitosa del padre. Si "la carencia se cita con el exceso", [2] aventuramos una cierta lectura: el déficit en lo simbólico hace recrudecer los exabruptos de lo real del goce.

¿No había captado lo mismo Max Weber cuando llamaba al proceso de racionalización instrumental propio del progreso modernizador "desencantamiento del mundo", señalando que su piedra de toque era la extensión de la dominación racional–legal con administración burocrática, y que esta última "se ofrece en forma más pura allí donde rige con mayor fuerza el principio del nombramiento de los funcionarios", agregando que será esta la "dominación de la impersonalidad formalista: *sine ira et studio*, sin odio y sin pasión, o sea sin 'amor' y sin 'entusiasmo', sometida tan solo a la presión del deber estricto"? [3]

Si agregamos allí: lo que se avecina se anuncia como el sendero hacia lo peor, es la instalación de ese orden rigidizado donde no será posible el ejercicio de ningún amor, el reino de la subjetividad marcada a fuego por la *verwerfung*, y constreñida cual ortopedia inmovilizante por ese "nombrar para" que viene al lugar del Nombre del Padre, que no hay… ¿no se puede aventurar que Weber era lacaniano sin saberlo?

Seguía Lacan:

"La familia aparece como un grupo natural de individuos unidos por una doble relación biológica: la generación, que depara los miembros del grupo; las condiciones de ambiente, que postulan el desarrollo de los jóvenes y que mantienen al grupo, *siempre que los adultos progenitores aseguren su función*". [4]

Cuando ellas no se aseguran, lo seguro es asistir al espectáculo de sus consecuencias. Recordemos cual era el lugar que le asignaba Lacan en "Nota sobre el niño" [5] a la función paterna: realizar las nupcias entre deseo y ley. Cuando el divorcio se consuma, lo esperable es que el goce estalle, fragmentado, sin regulación posible. Que se expanda como un cáncer. Así se entiende la idea zizekeana rastreable en *La metástasis del goce*,[6] donde se deja leer que en el capitalismo tardío el modelo hegemónico ya no es la familia patriarcal sino la pareja contractual. El hijo ya no sería entendido como un complemento que vendría a completar la familia, sino como un suplemento perturbador que debe ser desechado lo más pronto posible.

Decadencia del patriarcado pero también de la descendencia, la que recibe una sentencia previa.

Excéntrico

Del padre sotreta, de ese, se trata. Castrador, odioso y terrible en Freud, amén de prohibidor; nombre, donador, punto de capitón, carretera principal, Uno–en–más, solución posible al enigma insoluble en Lacan –¿hace falta decir que la lista dista de ser exhaustiva?–. Castrado y por ello amado por la histérica, soñado muerto por el obsesivo, faltante en Schreber, reemplazado en un porvenir (claro que el futuro llegó hace rato) por un "orden de hierro", su declive es silenciado por el neurótico, que echando mano a todos los trucos a su disposición, realiza todas las tretas necesarias para que se siga tratando de él.

Ese *pater* se transforma así en la cruz que carga el neurótico a cuenta de una deuda impaga y eterna, en el prócer desconocido de una batalla perdida al que se le dirigen los homenajes, y que es amado en el recuerdo sólo por haber estado ahí. Versiones todas del padre, que únicamente cumple su cometido si su verseo cubre fallidamente ese núcleo indecible y angustiante imposible de taponar, si en esa ficción anuda su deseo a una ley, y en el mismo movimiento, asume la marca que le corresponde. Para indicar un bello pasaje de nuestra época donde la imagen reina, lean el epitafio escrito sobre la tumba de Royal Tenenbaum en esa gloriosa escena final de *Los excéntricos Tenenbaum*: [7] "murió trágicamente rescatando a su familia de los restos de un buque de guerra destruido que se hundía"... en su relato se entenderá retroactivamente además porque la verdad no–toda puede decirse, se soporta de la mentira y tiene estructura de ficción.

Ese padre, sin dejar de ser sotreta, es además perverso. Claro, no menos que cualquier sujeto que consienta a dar lugar a un deseo –no prefijado, y por ello errante. Pero el deseo de ese padre, en tanto hombre, por una mujer que funciona como causa del mismo (y a la que intenta convertir en madre para su tranquilidad) es la *pére–versión* que se construye con esfuerzo un analizante a través de la cura, novela familiar mediante –¿pero no marcaba ya Freud que a ojos de los hijos los padres nunca dan la talla?

"Nadie puede decir que significa en verdad ser padre, salvo que es algo que de entrada forma parte del juego. Solo el juego jugado con el padre, el juego de gana el que pierde, por así decirlo, le permite al niño conquistar la vía por la que se registra en él la inscripción de la ley",dice Lacan en el *Seminario 4*. [8]

El film argentino *Kamchatka* [9] ilustra bien el asunto. Ubicada en los comienzos de la última dictadura militar, relata las vivencias personales de un niño que debe refugiarse junto con su grupo familiar en una casona suburbana ante el temor de que los padres sean "chupados" por los servicios de inteligencia.

Tenemos ya allí un primer desdoblamiento del padre: el padre simbólico, muerto, el Nombre del Padre, padre de la Ley que no goza, encarnado por su padre, quien por medio de ciertas estrategias fóbico–obsesivas intenta que su familia (y él mismo) no sea aprisionada –invadida por el goce del Otro (el padre primordial, amo del goce), encarnado por la junta militar y sus acólitos.

En esa situación se repiten ciertos momentos de esparcimiento entre el padre y su primogénito (quien da voz a la historia), quienes se enfrentan a través de un juego de mesa –el TEG: táctica y estrategia de la guerra–, en el que, vale decir, quien resulta victorioso es siempre el padre. En una sola ocasión ha estado el niño a punto de ganar, el cual, habiendo avanzado en sus posiciones sobre el mapamundi ha conquistado todos los países menos uno, el que aún esta en poder de su progenitor: *Kamchatka*. Este último, a pesar de estar virtualmente sitiado, no se da por vencido, y tras una fatigosa batalla resulta victorioso.

Cerca del final, y cuando la pareja, acorralada por los militares, decide dejar a sus hijos en casa de los abuelos, el padre se dirigirá al hijo y le dirá algo al oído, algo que se enuncia como un secreto para el espectador. En los momentos finales nos enteramos que esa ha sido la última vez que el protagonista ha visto con vida a su padre, y la palabra que le ha sido dirigida: *Kamchatka*. Es este mismo niño quien nos cuenta que durante mucho tiempo no comprendió el sentido de aquel mensaje, pero que ahora sabe lo que su padre le quiso transmitir: ese significante es para él el lugar donde resistir.

Resulta interesante resaltar que la narración argumentativa del film está construida retroactivamente (el protagonista principal cuenta lo que ya sucedió), por lo que el final de la historia (la muerte del padre) está de alguna manera pre–vista. En otras palabras, la historia del sujeto sólo (se) empieza a contar a partir de esa muerte, y de la transmisión posible: en efecto, el Nombre del Padre queda ubicado allí como puro significante que da lugar a la significación (fálica) en quien recibe el legado. Nos corregimos entonces: el significante *Kamchatka* hace las veces de nombre propio del padre, viniendo a metaforizar su presencia, imposible como tal.

Excomunión

1964, fecha que preanuncia una buena cosecha. La saboreamos aún hoy en el terreno sembrado por Lacan, quien recoge las vides freudianas con unas buenas tijeras que destellan un filo cortante: el de la verdad. La cita para la degustación se hace en el marco de exprimir los conceptos fundamentales de la experiencia analítica.

Miller indica que es en ese seminario donde se cumple para Lacan la noción de que le toca hacer fructificar el campo freudiano, lo que significa entre líneas que Freud está muerto, muerte que se percibe en los desvíos de la IPA. En este orden, Lacan da a leer que respecto a su audiencia no niega la incidencia transferencial que ella soporta, ya que a su entender es "constitutiva de la nueva alianza celebrada con el descubrimiento de Freud". [10] Y agrega que la causa del inconsciente debe ser considerada como perdida, como única posibilidad de ganarla. ¿No hay allí una nueva versión de ese "gana el que pierde" enunciado con anterioridad? ¿No está soportando el peso de ser consecuente con esa relación de filiación que mantiene con la obra de Freud? *Sotto voce*, nos indica que su expulsión ya estaba programada por el deseo del vienés, y por ello no resulta casual que plantee entonces la cuestión del deseo del analista. Nueva versión del retorno, donde el legado de Freud será subvertido.

El sin retorno marcado por el *ipeísmo* tiene una explicación lógica si recordamos el momento en que se produce. Basta para eso traer solo el titulo de ese seminariointerrumpido: "Los nombres del padre". [11] La pluralización denuncia la inexistencia del Nombre del Padre. La excomunión es el castigo que recibe como respuesta por haber osado decir que la tumba estaba vacía, por haber tocado al padre del psicoanálisis y al padre construido por Freud.

De manera palpable este desarrollo en la enseñanza ya se inscribía en un tiempo anterior, preanunciándose a partir de haber situado al padre en relación a un nombre, produciendo con ello una metaforización de su presencia.

Ese Nombre del Padre, ahora multiplicado, se concibe como una función vacía, una variable a ser ubicada en el uno a uno de un análisis. Ese plural imperdonable a ojos de los custodios del sepulcro introduce en una lógica donde el Nombre del Padre aparece como una función que puede ser sostenida por diversos enunciados, que en adelante desempeñará el papel de dicho nombre.

Jean–Claude Maleval expresa que la insistencia con que Lacan dijo que debió interrumpir su *Seminario*, y que éste iba a permanecer "en reserva", muestra una homologia estructural entre el contenido del mismo y el sacrificio de su efectuación. "La creación de Lacan exige el sacrificio de un *Seminario*". [12]

Miller detecta una cierta ambigüedad del deseo de Lacan que va contra el padre, pero al mismo tiempo se sirve de él. M.–H. Brousse postula algo parecido cuando manifiesta que en el *Seminario 17*, donde hay un claro reproche al Freud creador del sueño edípico, puede leerse entre líneas un reproche que Lacan se dirige a sí mismo por haberse detenido en el Nombre del Padre en su lectura del Edipo. [13]

Ir más allá del padre a condición de servirse de él, tal la postura lacaniana. Ir mas allá de Freud, pero valiéndose del mismo. ¿Tarea cumplida con Freud? La respuesta la tiene Lacan. ¿Y con este último? La tenemos nosotros, actuales cosechadores. Como ha dicho Miller: "que su nombre propio (el de Lacan) se haya vuelto ineludible en nuestro mito del psicoanálisis es más su fracaso que su éxito".[14]

Excrementos

Decadencia de la función paterna ubicable en el segundo tiempo de operativización de la metáfora que llama al padre, y consecuente debilitamiento de los ideales y emblemas del Otro. ¿Es una suerte de "Adiós al padre" lo que se percibe? No, porque quedan sus despojos, sus restos.

Nosotros, analistas, desnudos (no–todo) del padre, hacemos uso de sus semblantes para encarnar ese resto vuelto fecundo, el objeto *a*de la operación analítica, esa excrescencia que es necesaria extirpar para poder concluir.

El psicoanálisis situado en las coordenadas de la época debe ofrecer una respuesta diversa de las muchas soluciones posibles que se escuchan.

Las palabras de Eric Laurent nos orientan: la salida posible a la encrucijada actual es la de prescindir del padre "a condición de que encontremos algo que tenga el mismo uso, el de poder decir ¡no!" cuando lo insoportable acontece, "más allá de toda la significación que tuvo para cada uno el padre, siempre en falta". [15]

Llamado al sujeto para que despierte del ronroneo ofrecido por la aletósfera que reconstruye un simulacro técnico del Otro, que lo empuja a seguir durmiendo. Quizás en el encuentro con lo impredecible en el sueño se permita finalmente, despertando, caer en la cuenta que esa exclamación sostenida: "Padre, ¿acaso no ves que gozo?", no obtiene respuesta, y en soledad decida comenzar a saber sobre la vigilia.

NOTAS

1. Lacan, J., *La familia,* Argonauta, Bs. As., 1997, p. 93.
2. García, G., "La carencia se cita con el exceso", *Página 12* [en línea]. Consultado en: http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9–1352–2002–01–31.html
3. Weber, M., *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva,* Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 176–179.
4. Lacan, J., *La familia, op. cit.,* p. 13. El resaltado es nuestro.
5. Lacan, J., "Nota sobre el niño", *Otros escritos*, Paidós, Bs. As., 2012. p. 393.
6. Zizek, S., *La metástasis del goce,* Paidós, Bs. As., 2001.
7. *Los excéntricos Tenenbaum*, Wes Anderson, Estados Unidos, 2001.
8. Lacan, J., *El Seminario, Libro 4, La relación de objeto*, Paidós, Bs. As, 2001, p. 211.
9. *Kamchatka*, Marcelo Piñeyro, Argentina, 2002.
10. Miller, J.–A., *El banquete de los analistas*, Paidós, 2000, p. 116.
11. Lacan, J., *De los nombres del padre*, Paidós, Bs. As., 2005.
12. Maleval, J., *La forclusión del Nombre del Padre. El concepto y su clínica,* Paidós, Bs. As., 2002, p. 104.
13. Brousse, M.–H., *Los cuatros discursos y el Otro de la Modernidad,* Letra Viva, Calí, 2000, p. 35.
14. Miller, J.–A., *De la naturaleza de los semblantes,* Paidós, Bs. As., 2001, p. 29.
15. Laurent, E., "Los nuevos síntomas y los otros", *El Caldero de la Escuela, Nº 57*, EOL, Bs. As., noviembre–diciembre, 1997, p. 56.

Del síntoma metáfora al acontecimiento de cuerpo

Maria Leonor Solimano

Voy a hablar del síntoma que, para Freud, es estrictamente histérico, ligado al sentido, y que, a lo largo de la enseñanza de Lacan, este síntoma se transformará en *sinthome* y fuera de sentido. Para ello, sigo el texto de Eric Laurent, "*L'envers de la biopolitique*", [1] donde explica que el síntoma que leyó Freud hace hablar al cuerpo, habla la lengua del padre, ese padre que la histérica sostiene por amor. El síntoma como formación del inconsciente es una metáfora. Por el contrario, el síntoma del *parlêtre* es un acontecimiento de cuerpo, una emergencia de goce. El síntoma histérico habla porque está fundado en la escritura de un rasgo.

Lacan menciona la cadena significante hasta 1973. En la cadena significante el elemento destacado por Lacan es el punto de almohadillado, que es el abrochamiento entre el significante y el significado. En la diacronía de un discurso, el significante se desliza hasta el surgimiento de otro significante (S2) que detiene el deslizamiento y fija la significación.

En "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" expresa que es necesario que el significante interrumpa aquí y allá el deslizamiento por un fenómeno de anclaje para que dé lugar a la puntuación.

Lacan nos enseña que la significación se produce gracias a la metáfora y a la metonimia. En *El Seminario, Libro 4, La relación de objeto* lo formula del siguiente modo: para la madre, el niño puede ser la metáfora de su amor por el padre o la metonimia de su deseo del falo. Cuando el niño es la metonimia del deseo de falo de la madre, la sustitución metafórica no opera, quedando preso de la metonimia deseante de la madre.

En la primera clínica de Lacan, entonces, si el sujeto es neurótico o psicótico depende de que se produzca la metáfora paterna. Y de que haya significación fálica con sus efectos simbólicos e imaginarios. Un ejemplo: el síntoma de conversión de Isabel de R, su síntoma de parálisis en las piernas, su no poder *dar un paso,* se relacionaba con el significante *estar de pie* (*stehen*) que remitía a su dificultad para dar un paso en la dirección de su deseo, como en las dificultades que estaba su familia y su padre.

El segundo movimiento de la enseñanza está dominado por la noción de que el objeto *a* reemplaza a la significación. El significante tiene efectos de goce, como hasta entonces fue cuestión de sentido. Queda una parte fragmentada y redistribuida 'fuera de cuerpo', lo que Lacan ilustra con las sepulturas antiguas, en las que los objetos colocados cerca del muerto enumeraban las formas fuera del cuerpo del goce. Ese goce no es otro que el de la pulsión.

Es necesario franquear un paso para pasar del síntoma que habla al síntoma que se escribe en silencio. Es en los restos sintomáticos donde se revela la lógica fundamental del *sinthome* como lo que se escribe sobre el cuerpo y no pasa por la experiencia de la palabra y deja de interesar en cuanto al sentido.

El objetivo de Lacan en esta última enseñanza consiste en cernir el Uno, el goce a partir de los tres registros: real, simbólico e imaginario. Pero vayamos despacio y sigamos a Miller en *El ser y el Uno*. Hay un nuevo estatuto del significante que trae consigo un nuevo estatuto del goce. El goce no está muy presente en la primera enseñanza, puesto que figura como imaginario; este goce imaginario es lo que Lacan elaboró a partir del narcisismo y resulta insuficiente cuando se quiere hablar del goce del síntoma.

Se impone elaborar un nuevo estatuto del cuerpo a partir del cual el goce se retira del narcisismo. El goce es fundamentalmente Uno, es decir, prescinde del Otro. La significación fálica producto de la metáfora paterna

es el mejor ejemplo de que el goce era la significación. Entonces, el objeto *a* como real reemplaza la función imaginaria del falo.

El goce no es una significación, el síntoma no es un efecto de sentido, sino un acontecimiento de cuerpo y se opone al síntoma como advenimiento de significaciones, como figura en "La instancia de la letra en el inconsciente…".

Lacan habla por primera vez del síntoma como acontecimiento del cuerpo en la conferencia *Joyce el Síntoma*. El síntoma como acontecimiento de cuerpo remite a un encuentro contingente entre el cuerpo y *lalengua* materna que se inscribe y en el que se fija un goce.

La palabra es solo una modalidad de goce. Hay un cuerpo que habla que solo está vinculado a su propio goce, a su goce Uno. El cuerpo aparece entonces como el Otro del significante, en tanto marcado por él, en tanto el significante produce un acontecimiento allí, en el cuerpo. El goce del síntoma así concebido es un goce opaco al sentido y a la significación.

En su artículo sobre el fetichismo, Freud da cuenta de cómo *lalengua* fijó el goce en el cuerpo de un joven cuya condición erótica era cierto brillo sobre la nariz. Para descifrar esta fijación erótica, Freud debió recurrir a la lengua inglesa y no al alemán. En inglés era una mirada sobre la nariz. [2] Este goce de la primera infancia no cesaba de inscribirse y era su condición erótica para desear a una mujer. El cambio de mirada a brillo se había producido gracias a un equívoco homofónico entre *Glanz* (brillo, en alemán) y *glance* (mirada, en inglés).

Lo que era el primer síntoma, en Freud, porque estaba articulado al amor al padre, fundamento de la primera identificación, deviene ahora último resto.

En la conferencia de junio de 1975, con la que concluye *RSI,* Lacan diferencia el síntoma histérico del *sinthome*. La definición de *sinthome*con la que Lacan encara su última enseñanza dice que es la manera en que cada uno goza de su inconsciente en tanto que el inconsciente lo determina.

El cuerpo es sustancia gozante y eso no habla sino goza, goza fuera de sentido y se requiere del dispositivo analítico para que eso se ponga a hablar. Pero aquí se trata de lectura, es el escrito, no de escucha, porque lo que uno escucha son significaciones y evoca la comprensión.

Lacan, en *Aun*, dice: Yo hablo con mi cuerpo, y sin saberlo digo siempre más de lo que sé, Eric Laurent lo despliega diciendo: "Hay una emergencia de goce, un 'eso se siente' que es el traumatismo, que es un impacto de goce que se escribe como síntoma sobre la superficie del cuerpo" marcado por *lalengua*. A continuación, una palabra pasa al decir que no puede atraparse, en un principio, sin equívoco, entonces, no se sabe. "Después viene el tiempo del saber que no puede captarse más que en el *aprés coup* de los equívocos de la palabra", [3] es decir, en un análisis.

BIBLIOGRAFÍA

- Lacan, J., "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", *Escritos* 1,Siglo XXI, México, 1971.
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 4, Las relaciones de objeto*, Paidós, Barcelona, 1994.
- Lacan, J., "Joyce el Síntoma", *Otros escritos*, Paidós, Bs. As., 2012.
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aun*, Paidós, Barcelona, 1981.
- Lacan, J., Seminario 22, "RSI", inédito.
- Miller, J.-A., Curso de la orientación lacaniana "El ser y el Uno" (2010-2011), inédito.

NOTAS

1. * Texto presentado en el seminario "Hombres y mujeres: eróticas contemporáneas" del Departamento de estudios psicoanalíticos sobre la familia - *Enlaces*, el 30 de mayo de 2016.
2. Laurent, E., *L'envers de la biopolitique. Une écriture pour la jouissance. Ce qui fait symtôme pour un corps*, Navarin Le champ freudien, Paris, 2016.
3. Fuentes, A., *El misterio del cuerpo hablante*, Gedisa, Barcelona, 2016, p. 162.
4. Laurent, E., *L'envers de la biopolitique. Une écriture pour la jouissance, op. cit.*, p. 66.

Road movie: del inconsciente a lo real

Nora Cappelletti

"*Road movie:* del inconsciente a lo real" podría ser el modo de nombrar la travesía de un análisis que llega al final.

Y el pase, como la puesta a prueba de la "*hystorización*" del mismo, siguiendo a Lacan en el "Prefacio…" [1]

Respecto del final y de su puesta a prueba en el pase, me interesa intentar dilucidar lo que Miller define como "más allá del pase" en "El Ser y el Uno". [2]

Para esto tomaré algunos puntos de los testimonios presentados por Graciela Brodsky (G.B.) y Leonardo Gorostiza (L.G.).

1- En relación al pase establecido por Lacan, donde se trataría de que el pasante de cuenta de lo que logró hacer con la falta en ser a la que accede, en el *más allá del pase*, el sujeto deberá dar cuenta del encuentro con el *agujero*. Acá podríamos situar la dimensión que Lacan [3] retoma de Freud en relación al ombligo del sueño: *lo Unerkannt*, *lo no reconocido*, en tanto Lacan lo plantea como agujero, límite del análisis, y afín con lo real. Ubica lo *Unerkannt* en relación a la represión primordial: allí donde no habría nada más para extraer.

Lo que hace a la consistencia de lo real es un punto de opacidad: punto infranqueable, punto imposible. Modo de afirmar que lo real no se toca en el análisis, sino que se *demuestra*.

Miller plantea en la clase 5 de "El Ser y el Uno" que "lo real que se demuestra" marcaría la definición de "un nuevo pase". Y sostiene que el modelo de lo real, para Lacan, sería la formalización matemática, nivel donde "eso no quiere decir nada". [4] Considero que el testimonio de G. B. ubica claramente este punto al señalar como se presentó para ella el final del análisis: el encuentro con lo innombrable, lo imposible de saber; la palabra inexistente; "el nombre que falta en el mar de los nombres propios**".** [5]

2- Retomando lo planteado por Miller respecto de las "anfibologías de lo real" [6] podríamos situar otro modo de presentar lo real, en tanto aquello que resiste a la estructura, como un puro *Hay, Existe*. En este punto, señala Miller que se trata de "habitar" la prueba del pase -del que habla Lacan en la Proposición- [7] de un modo distinto, como un "más allá del pase": Más allá de los avatares del ser, existe un "Hay": *Hay Uno*, los *restos sintomáticos* que Freud destaca en "Análisis terminable e interminable". [8] Reducido el Otro de la verdad, el Otro del significante, el sujeto se confronta a la soledad del Uno. El Otro que se presenta al sujeto en el más allá del pase es el *Otro del cuerpo*, que no responde al deseo sino a su propio goce. Se tratará, entonces, de que el sujeto pueda dar cuenta no sólo de lo que hay, sino qué hace con eso, con lo que no se modifica. En el testimonio de L.G. podríamos ubicar este punto en lo que se presenta para él a partir del sueño de la pieza que no puede repararse y no hay otra pieza para reemplazarla. [9]

Surge entonces un nuevo uso para la misma pieza: usarla al revés. Se subraya aquí lo incurable del síntoma.

Quizás este punto del más allá del pase está también, de algún modo, anticipado por Lacan en el *Seminario 11* cuando se preguntaba: "¿Cómo puede un sujeto que ha atravesado el fantasma radical vivir la pulsión? Este es el más allá del análisis y nunca ha sido abordado". [10]

3- En relación al punto anterior, una dimensión que se destaca respecto de lo que se espera del testimonio del pasante en el *más allá del pase*, es la articulación de la *hystoria* con la satisfacción que se obtiene al final. Punto subrayado, a su vez, por Lacan en el "Prefacio…" "la satisfacción que marca el fin del análisis". [11] G.B.

subraya en su testimonio la satisfacción de hacerse oír, y destaca, también, un "lazo mucho más lúcido con el *partenaire*". [12]

Marca así una *nueva alianza* con lo que estuvo siempre, obteniendo de eso una *satisfacción*.

4- El "más allá del pase" se ubica en la perspectiva de la muy última enseñanza de Lacan, donde el goce es pensado en tanto *acontecimiento de cuerpo*. Se trata del *"goce como tal"*, por fuera de la maquinaria edípica, marcado por el régimen del goce femenino. [13]

L.G. sitúa el encuentro con la dimensión de lo femenino en el sueño donde frente a la lógica del todo: -el mismo tratamiento de quimioterapia para todos-, él se dirige a una mujer para expresar su malestar porque no se toma en cuenta lo singular de cada uno. Esto abrirá la perspectiva del *sinthome*, lo que se vislumbra en el significante nuevo, sin representación: el-calzador-sin-medida, en tanto "lo que no calza, lo sin medida", articulado al fuera de medida de lo femenino, frente a la locura masculina (el calzar todo con todo). Se ubica allí un goce imposible de negativizar: lo que del falo se conecta con lo "inconmensurable de la feminidad". [14]

Podríamos establecer una diferencia (diferencia que muestra los "dispersos descabalados", con que Lacan nombra a quienes testimonian del final de análisis) [15] respecto de lo que en G. B. fue el encuentro con la palabra *inexistente*, con lo intraducible, lo cual ubica como respuesta a su trauma infantil: el goce cuyo exceso marcó contingentemente su cuerpo (en la escena pos fiesta: risa padres-llanto) existe, pero no podrá nombrarlo, "no hay nombre para situar el goce como tal". El final del análisis la enfrenta, así, al goce femenino que había sido rechazado -subraya- "encarnizadamente"… [16]

5- El más allá del pase implicaría el pasaje de la *"ontología de Lacan"* [17], dominada por la noción del *ser y la falta en ser* (donde se inscribe el deseo, el Otro) a la *existencia*…Decir *pasaje* implica el paso necesario por los *avatares del sentido del ser*, para lograr vislumbrar en su horizonte que existe un *Hay,* existe el *primado del Uno*… *Más allá de la falta en ser persiste la existencia*, donde se *desinfla* la ficción del deseo sostenido en su relación al Otro (L.G.: El sueño donde es fotografiado mirando la hendija de una mujer -lapsus al decir "cópula" en lugar de "cúpula"- permite dilucidar la pulsión que había sido soportada y velada por el fantasma**).** [18]

Así, articulado al punto anterior, más allá de la resolución del deseo, el analizante tendrá que vérselas con el goce que persiste. [19]

6- El goce repetitivo que Miller llama "de la adicción", es el *sínthoma* en tanto sólo guarda relación con el significante Uno, con el S1 solo, el que introduce el disturbio del goce; cuya repetición "conmemora la irrupción del goce inolvidable"; [20] aquel a partir del cual se arma el "programa de goce" del sujeto (G.B. y L.G. testimonian del encuentro contingente con lo que fue el acontecimiento traumático para cada uno, y las respuestas singulares en relación al mismo).

El cuerpo cumple así las funciones de S2, el cuerpo será el Otro de ese S1. Esto orienta la experiencia analítica en relación al "goce opaco al sentido", al Uno del goce. [21] Que lo real sea sin ley -sostiene Miller- (en tanto no se enmarca en las leyes de lo simbólico, del significante) no implica que sea sin causa: la causa de lo real, en la experiencia analítica, es la conjunción del Uno y del goce. Así, en el más allá del pase, se descubre el más allá de la semántica del síntoma: la pura reiteración del Uno del goce. La raíz del síntoma es así, un puro *acontecimiento del cuerpo*: acontecimiento singular, único, con valor de traumatismo.

7- Entonces, *hay de lo Uno* implica que más allá del de-ser, existe el síntoma como acontecimiento de cuerpo. La consecuencia de esto es *No hay relación sexua*l: es el Uno el que marca el primado del goce en el cuerpo. [22]

Se tratará, en el más allá del pase, de la asunción de ese Uno que itera sin sentido, en el *sínthoma*. Sostiene Miller: "simplemente, hay un después".

Habiendo terminado con el Otro, persiste el Hay de lo Uno. Esto implica: no hay dos, es decir, no hay relación sexual, e implica también: hay el cuerpo. El cuerpo en tanto es el Otro del significante Uno. [23]

Más allá del pase se despeja la existencia: el encuentro con un goce que se *mantiene por fuera del sentido. Un resto que no pertenece al registro del* efecto de sentido, del Ser, sino al registro del Hay, de la existencia.

Pero también -y articulado a esto- el significante hace agujero, el cual viene a reemplazar la función edípica y todo el campo de las significaciones. [24] En este punto se da existencia al puro No Hay. (Articulación con el desarrollo del punto 1).

Para concluir:

El encuentro con el agujero, con lo que No Hay, cuando se logró reducir la cuestión del Otro, pone en juego la cuestión del Uno solo, e implica el ajuste del sujeto al Hay, al goce que no se deja negativizar. [25]

Lo real del síntoma a alcanzar -destetado del sentido- es la pura percusión del significante… en el cuerpo: es esto lo que se debería dar cuenta en el pase, en el tiempo del más allá del pase.

Eso sí: luego de haber transitado el "itinerario del inconsciente a lo real"... [26]

BIBLIOGRAFÍA

- Lacan, J.: "Prefacio a la edición inglesa del *Seminario 11*", *Otros Escritos*, Paidós, Bs. As., 2012.
- Miller, J.-A., Curso de la Orientación lacaniana, "El Ser y el Uno", inédito.
- Brodsky, G., Seminario: "Dirección de la cura: Conclusiones de la cura", Maestría: Clínica Psicoanalítica, IDAES-UNSAM, Bs. As., 2012, inédito.
- Brodsky, G., "Desenlace", *El orden simbólico en el Siglo XXI*, Grama, Bs. As, 2012.
- Brodsky, G., "La estructura clínica", *Lacaniana,* Nº 14, Grama, Bs. As., 2013.
- Gorostiza, L., "La temporalidad y los usos del síntoma", *Lacaniana,* Nº 13, Grama, Bs. As., 2012.
- Gorostiza, L.: "Del instante del fantasma al deseo del psicoanalista", *Lacaniana,* Nº 11, Grama, Bs. As., 2011.

NOTAS

1. Lacan, J.: "Prefacio a la edición inglesa del *Seminario 11*", *Otros Escritos*, Paidós, Bs. As., 2012, p. 601.
2. Miller, J.-A., Curso de la Orientación lacaniana, "El Ser y el Uno", inédito.
3. Lacan, J., "Respuesta a una pregunta de Marcel Ritter", *A.A.V.V., Estudios de psicosomática, vol. 2,* Atuel-CAP, Bs. As., 1994.
4. Miller, J.-A., clase 6, Curso de la Orientación Lacaniana, "El ser y el Uno", *op. cit.*,.
5. Brodsky, G., "Desenlace", *El orden simbólico en el Siglo XXI,* Grama, Bs. As, 2012, pp.197-199.
6. Miller, J.-A., clase 3, Curso de la Orientación Lacaniana, "El ser y el Uno", *op. cit.*
7. Lacan, J., "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela", *Momentos cruciales de la experiencia analítica*, Manantial, Bs. As., 1992, pp.18-19.
8. Freud, S., "Análisis terminable e interminable", *Obras Completas*, Vol. XXIII, Amorrortu, Bs. As., 1993, p. 231.
9. Gorostiza, L., "La temporalidad y los usos del síntoma", *Lacaniana,* Nº 13, Grama, Bs. As., 2012, p. 65.
10. Lacan, J., *El Seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales*, Paidós, Bs. As., 1995, p. 281.
11. Lacan, J., "Prefacio a la edición inglesa del *Seminario 11*", *Otros Escritos, op. cit.,* p. 600.
12. Brodsky, G., "La estructura clínica", *Lacaniana,* Nº 14, Grama, Bs. As., 2013, p. 103.
13. Miller, J.-A., clase 4, Curso de la Orientación Lacaniana, "El Ser y el Uno", *op. cit.*
14. Gorostiza, L.: "Del instante del fantasma al deseo del psicoanalista", *Lacaniana,* Nº 11, Grama, Bs. As., 2011, pp. 114-116.
15. Lacan, J., "Prefacio…", *op. cit.*, p. 601.
16. Brodsky, G., "*Horror feminae*", inédito.
17. Gorostiza, L., "Del instante del fantasma al deseo del psicoanalista", *op. cit.*, p. 111.
18. Miller, J.-A., clase 12, Curso de la Orientación Lacaniana, "El Ser y el Uno", *op. cit.*
19. Ibíd., clase 13.
20. Ibíd., clase 7.
21. Ibíd., clase 8.
22. Ibíd., clase 12.
23. Ibíd.
24. Ibíd., clase 13.
25. Ibíd., clase 14.
26. Ibíd., clase 13.

Otra vuelta por la cuestión del cuerpo

Incidencias clínicas de un viejo problema filosófico

Ana Cecilia González

El "giro corpóreo"

En la conferencia de clausura del X Congreso de la AMP en Río de Janeiro, Jacques-Alain Miller llamó la atención sobre el paralelo entre el recorrido de Lacan y el de dos pensadores destacados del siglo pasado, L. Wittgenstein y R. Barthes. Para cada uno de ellos se hizo necesario, en determinado momento, abandonar el sueño de "lo lógico puro". En el caso de Lacan, señala Miller, implicó abjurar de la fórmula "el inconsciente procede de lo lógico puro" para reemplazarla por "lo inconsciente procede del cuerpo hablante". Así, tal como lo había anticipado en su conferencia previa, pronunciada en París en 2014, adentrarse en lo que denominamos "última enseñanza", supone efectuar un trayecto teórico en el que, por decirlo de algún modo, todo los caminos conducen al cuerpo hablante.

Pero la cuestión va más allá del campo analítico y llega hasta nuestros días. De hecho, es posible afirmar que buena parte de la filosofía de la segunda mitad del siglo XX está marcada por lo que cabe denominar como "giro corpóreo", en contraposición al consabido giro lingüístico. En efecto, un linaje de "pensadores del cuerpo" va desde Nietzsche, pasando por la fenomenología y cobrando especial relevancia con los post-estructuralistas, para llegar a la actualidad con propuestas provenientes de los feminismos, la teoría *queer*, la estética y el arte, e incluso el intento de fundar una ontología *desde* el cuerpo. En las Ciencias Sociales la noción atraviesa autores y disciplinas, haciendo girar la noria de la producción académica hace ya unas décadas.

No obstante, el cuerpo es un objeto escurridizo, sobre el cual ninguna definición positiva alcanza a poner el dedo. El pensamiento occidental lo ha abordado con un doble gesto: por un lado, su degradación por oposición a la pureza del alma, la universalidad del sujeto, o cualquiera de los conceptos que la metafísica y su tradición de más de dos milenios han elevado a categoría transcendental; por el otro, su aprehensión por la vía de la imagen metafórica que lo coagula haciendo reverberar el sentido, taponando el real de la pregunta imposible por qué es un cuerpo[1]. Así, para Platón, figura iniciática de dicha tradición, el cuerpo es la tumba del alma, y el cristianismo prolongó esta idea bajo la noción de carne pecadora, confiriendo preeminencia ontológica al verbo, bajo el doble misterio de la Encarnación y el Cuerpo de Gloria.

En cierto modo, el cuerpo siempre estuvo en la punta de las narices, animando innumerables usos idiomáticos, en el centro del mundo y la percepción, sirviendo incluso como unidad de medida. Pero hizo falta el gesto locamente decidido de Friedrich Nietzsche para fisurar esa dura piedra llamada metafísica y extraer el cuerpo como significante reprimido. Su posición bien puede narrarse como anécdota: el 3 de enero de 1889, en Turín, el filósofo se topó con un cochero maltratando a un extenuado caballo y se arrojó, compungido, a abrazarlo entre sollozos. Milan Kundera –en *La insoportable levedad del ser*– sostiene que con ese gesto, que signó el inicio de su locura, Nietzsche le pidió perdón al caballo por Descartes.

La *Verwerfung* de Descartes

Descartes fue quien supo dar con una imagen de tanta pregnancia como la de Platón, destacada por Lacan al inicio de su enseñanza: el cuerpo, para este filósofo, es un reloj, es decir, un aparato hecho de partes desmontables, *partes extra partes*. Más tarde, en el seminario dedicado al acto analítico, el 10 de enero de 1968, define con precisión la operación cartesiana: "El rechazo del cuerpo fuera del pensamiento es la gran Verwerfung de Descartes, está signada por su efecto a reaparecer en lo real, es decir en lo imposible. Es imposible que una máquina sea cuerpo, es por esto que el saber lo prueba cada vez más poniéndolo en piezas sueltas". Que el cuerpo fuera rechazado del pensamiento, arrojado a la extensión y asimilado a una máquina, fue la condición de posibilidad para la constitución de saberes y prácticas, en particular la biología y la medicina modernas[2]. Desde "el nacimiento de la clínica"[3] con las primeras autopsias, a la biomedicina contemporánea, la escala ha pasado del nivel molar al molecular pero el principio subyacente es el mismo: la sustancia extensa –del cuerpo humano al mundo en general, pasando por el animal– es pasible de ser observada, medida, seccionada, manipulada, careciendo de principio de acción, reducida a las leyes físico-químicas de la materia. "Es imposible que una máquina sea cuerpo", dice Lacan, subrayando el retorno en lo real de la operación forclusiva: el cuerpo reducido a piezas sueltas o partes disjuntas. En consecuencia, el despedazamiento sigue su curso inexorable, y el mundo se parece cada vez más a un relato de ciencia ficción, en el que el trasplante de órganos, la fabricación de piezas corporales con impresoras 3D, y la crioconservación de gametos y embriones son cosas de todos los días.

Lo impactante de este proceso es que hace trastabillar la relación espontánea entre identidad, cuerpo y persona jurídica, relación que en adelante debe ser garantizada por un cada vez más sofisticado aparato jurídico, obligado a distinguir entre cuerpo humano y elementos y productos del cuerpo humano. De este modo, la biopolítica ya no es (exclusivamente) el poder sobre los cuerpos y las poblaciones –según las categorías de análisis de Foucault– sino el poder sobre el "material humano". Evidentemente, este proceso que toca el fantasma de cuerpo fragmentado tiene por correlato la angustia, verificable en la clínica del caso por caso, pero también en la proliferación de ciertos esfuerzos por contrarrestar la división del cuerpo, promoviendo un ideal que lo ubica del lado del ser. El auge de las filosofías y prácticas corporales orientales, en las que la unidad del cuerpo y el alma es preservada, puede interpretarse de este modo.

De los efectos subjetivos de la *Verwerfung* de Descartes tomaba nota Lacan cuando afirmaba– el 3 de marzo de 1965– que "luego del giro cartesiano, ya no sabemos cómo hablar del cuerpo". Sin embargo y, quizás por eso mismo, el siglo XX ha hablado de él sin cesar, y otras imágenes han venido a intentar contrarrestar el inmenso poder– en el doble sentido foucaultiano[4] del término– del cuerpo-reloj cartesiano.

Las imágenes contemporáneas del cuerpo o la impotencia del pensamiento

Frente al dualismo triunfante, la rebeldía de Nietzsche transmitió el ideal de una verdad del cuerpo y la creencia de que se podría pensar *con* o *desde* él. Bajo estas insignias, varios de los filósofos más destacados del siglo XX se han lanzado en una cruzada contra Platón[5] y Descartes, denunciando por diversas vías las graves consecuencias ético-políticas de la aproximación mecanicista, instrumental y normativa del cuerpo, del campo de concentración a la explotación animal y la degradación del planeta.

Los recursos con los que se ha procurado fundar otro modo de tratar el cuerpo, diferente del mecanicismo cartesiano y neocartesiano[6], pueden reducirse a tres imágenes, a mitad de camino entre el recurso retórico y el constructo teórico: el cuerpo-abyecto, el cuerpo-texto, el cuerpo-frontera. Enlazadas entre sí y enredadas en distintos debates, en ellas se basa todo lo que cabe englobar bajo el sintagma "estudios contemporáneos del cuerpo".

El cuerpo-abyecto proviene del campo del arte, tanto a nivel de las prácticas como de la crítica. La denominación se aplicó en principio para las prácticas más extremas del llamado *body art,* cuyo registro va desde la mostración del cuerpo herido y/o martirizado a la mera exposición de deshechos y fluidos corporales, pasando por el cuerpo informe. Por esta vía se cuela de modo más o menos subrepticio una concepción naturalista del cuerpo en tanto pura carnalidad pre-simbólica, incluso animal, que estaría más allá o más acá de los semblantes, pretendiendo alcanzar lo real. Este fantasma omnipotente expresa una variante posmoderna del "malestar en la cultura", que apela a lo horroroso, lo repugnante y lo informe, contra la belleza, la limpieza y el orden, esos requerimientos superfluos y no obstante caros a la vida cultural, según señalaba Freud.

El uso contra-cartesiano de la metáfora del texto supone un cuerpo dotado de agencia y maleable, que podría escribirse o reescribirse de modo más o menos voluntario. Un cuerpo de papel, acorde con el historicismo y el constructivismo nominalista a los que condujo el giro lingüístico. Su éxito es exponencial en el pensamiento feminista y los estudios culturales y poscoloniales, todos atravesados en mayor o menor medida por la teoría de género, con Judith Butler como referente más célebre. Elevada a paradigma dominante en el ámbito académico[7] de las Ciencias Sociales, esta teoría se apoya en la textualidad del cuerpo para configurar una suerte de subjetividad autobiográfica, que considera que el sujeto, reducido a la identidad, es producto de un discurso histórico-social determinado, y al mismo tiempo sostiene una ilusión de auto-transformación voluntaria, es decir, la creencia de poder resignificarse a sí mismo "performativamente".

El cuerpo-frontera es el corolario de la reflexión contemporánea sobre esta noción, el modo en que se ha intentado sortear tanto el *impasse* del cuerpo-abyecto pre-simbólico y naturalista, como el problema de la superficie de inscripción del texto. El cuerpo es definido entonces como un particular entre-dos, como la frontera entre el lenguaje y –aquí vemos reaparece un viejo espectro filosófico– la materia. Se trata de una posición que confiere preeminencia ontológica a la relación, sin jerarquizar los términos, cuyo principal exponente es la ontología "*desde* el cuerpo" de Jean-Luc Nancy.

Que todo el esfuerzo contemporáneo por repensar el cuerpo acabe por echar mano de la noción de frontera y tensión entre dos elementos heterogéneos, sin duda dejaría pasmado a Freud, que ya había definido la pulsión en estos términos, poniendo en jaque el dualismo cartesiano, a inicios del siglo XX. Sin embargo, no cabe confundirse, que se recurra a la imagen de la frontera no implica que se haya respondido a la exhortación freudiana[8] de extraer las consecuencias de lo descubierto por el psicoanálisis. Si los cuerpos de la filosofía contemporánea son cuerpos fronterizos, es sólo una vez lavados de toda sexualidad, es decir dejando fuera el problema de la satisfacción y las paradojas del goce. La sexualidad, para la academia actual, empieza y termina en la identidad de género.

En la clase del 12 de enero de 1955, Lacan realiza una suerte de diagnóstico terminal cuando afirma que la división cartesiana está hecha "sin remedio", a pesar de los intentos "de buena voluntad", como la fenomenología y la teoría de la Gestalt, y esa apreciación bien podría hacerse extensiva a las teorías antepuestas.

Mientras tanto, al decir de Kundera, el mundo le ha dado la razón a Descartes. Y no sólo en el plano de los saberes y prácticas tecno-científicas, en las que incluso la disparatada idea cartesiana, que situaba la unión del cuerpo y el alma en la glándula pineal, ha hecho fortuna y los neurocientíficos continúan buscando en el cerebro el punto inhallable de la conciencia, así como la localización de nuestras "facultades mentales" en las redes neuronales. También innumerables dichos coloquiales hacen del cuerpo una máquina que cada quien tiene y debe hacer funcionar. Se trata entonces un modo disponer del cuerpo, cuya faz clínica más general y evidente es el mandato superyoico de mantener la máquina en forma para gozar más y mejor.

En definitiva, frente al tsunami cartesiano, el pensamiento contemporáneo se muestra en su impotencia. Sobre todo cuando esas imágenes alternativas entran fácilmente en resonancia con el discurso de la ciencia, toda vez que las fantasías de maleabilidad, de pura carnalidad o de alguna clase de hibridación empujan a la intervención técnica para ajustar las cuentas con lo real de un cuerpo. De ello dan testimonio, por sólo dar algunos ejemplos célebres, las cirugías-performance de Orlan, o los cuerpos mutantes al estilo de Sterlac, que se pretenden en la frontera entre lo humano y el cyborg. También el cuerpo de Dennis Avner, conocido como "Satlking Kat",

récord Guinness 2009 por el mayor número de intervenciones quirúrgicas con la finalidad de parecerse a un tigre. Por esta vía la irreductible singularidad del goce es fácilmente capturada por la lógica del mercado, ya que la imposibilidad radical de la ausencia de relación sexual resulta escamoteada bajo el ideal de maleabilidad del cuerpo y el género, acorde con el empuje al goce sin restricciones del discurso capitalista.

La vía de Lacan

Sobre el trasfondo del panorama antepuesto que hay que situar, estudiar y defender la vía de Lacan, como la de quien, siguiendo a Freud, abrió una grieta que permite pasar a lo que Eric Laurent llama, con toda precisión, "el reverso de la biopolítica".

Lacan se ubicó en las antípodas de quienes buscan restaurar la unidad del viviente, pero al mismo tiempo sostiene un punto de disidencia radical con el filósofo del *cogito*, que expresa en la clase del 3 de marzo de 1965: "Descartes se desliza hacia la pérdida de algo esencial que nos es recordado por Freud, que la naturaleza oscura del cuerpo tiene algo que ver con lo que él introduce, lo que restaura como libido". De este modo abre el camino que le es propio, y a lo largo de su enseñanza avanza con(tra) Descartes, hasta arribar al punto de proponer una tercera sustancia, la "sustancia gozante", y formular una versión lacaniana del *cogito*[9]. Así, persistiendo en su recorrido, Lacan logró atrapar un real del cuerpo, diferente del de la ciencia en su raigambre cartesiana. En el vigésimo seminario lo anuncia con la cita archiconocida: "Lo real, diré, es el misterio del cuerpo que habla, es el misterio del inconsciente". Y, en adelante, los conceptos fundamentales del psicoanálisis serán reformulados en referencia al cuerpo[10].

A modo de conclusiones

Pero si el cuerpo hablante es tributario de la sustancia gozante, el problema clínico fundamental que inaugura esta perspectiva es el de la localización/deslocalización del goce. Lacan lo señala en "La tercera" cuando se refiere al ronroneo del gato, ese goce difícil situar en un lugar preciso, que "parece ser de todo el cuerpo", en definitiva, un goce enigmático. En el curso titulado *El partenaire síntoma*, Miller plantea que en *Aun* –con el advenimiento del cuerpo hablante al centro de la escena– hay un vuelco fundamental en la noción de goce: de su conceptualización clásica en el seminario 7, como un goce limitado, evitado, franqueado por una barrera y sólo accesible por transgresión, a la omnipresencia del goce, que supone su deslocalización. Fabián Naparstek sostiene que la distinción entre goce localizado y omnipresente, permite distinguir el cambio de época. En la era victoriana, el Nombre del Padre ponía el goce lo no permitido, y lo localizaba en el cuerpo como relativo a lo sexual, ordenado en función del Edipo y el falo. En cambio, hoy el goce está doblemente deslocalizado: es muy poco lo que queda bajo el signo de lo prohibido, pero además, los cuerpos están implicados en prácticas de goce que no pasan necesariamente por lo sexual, y que toman formas cada vez más extremas.

En definitiva, podríamos concluir que si bien lo real que se desprende "del decir de Freud" es que no hay relación sexual, el real estrictamente lacaniano es que hay el cuerpo hablante, o para usar su neologismo, el *parlêtre.*

Las implicancias son ante todo clínicas, pero también culturales y políticas. Clínicas, porque como propuso Miller, en pleno siglo XXI, estamos ya inmersos en la clínica del *parlêtre*, y hace falta dar cuenta de ella. Culturales, porque es igualmente necesario atender a la subjetividad de la época, haciendo inventario de los usos que el *parlêtre* da a su cuerpo en la era de la alianza férrea entre ciencia y capitalismo y la deslocalización del goce. Políticos, porque sólo es posible eludir la domesticación si sostenemos que los cuerpos no son *sólo* efecto del poder, ni de un determinado discurso socio-histórico. También, y ante todo, son cuerpos afectados por el

lenguaje de un modo absolutamente singular, lo cual preserva el margen de disidencia que da lugar a lo político en cuanto tal.

Se abre así un vasto programa de investigación que no hace más que comenzar. De acuerdo con el "Elogio" realizado recientemente por Miquel Bassols, "las psicosis ordinarias y las otras, bajo transferencia", son una vía regia para explorar el catálogo infinito de las invenciones de la sustancia gozante en el siglo XXI, "la época en la que el Otro se muestra tan incompleto como inconsistente a la hora de ordenar el goce del sujeto contemporáneo".

BIBLIOGRAFÍA

- Bassols, M. (2016): "Elogios de las psicosis ordinarias". Intervención en las Jornadas de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, Madrid, 20/11/2016.
- Freud, S. (1992 [1913]): "El interés por el psicoanálisis", en *Obras completas*, vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Iacub, M. (2002): *Le crime était presque sexual et autres essais de casuistique juridique*. Paris: Flammarion.
- Lacan, J. (1990): *El Seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en el Técnica Psicoanalítica* (1954-1955). Buenos Aires: Paidós. Capítulo IV y VI.
- Lacan, J: *Seminario 12, Problemas cruciales del psicoanálisis* (1964-1965) Inédito. Clase del 3 de marzo de 1965.
- Lacan, J: *Seminario 15, El acto psicoanalítico* (1967-1968). Inédito. Clase de 10 de enero de 1968.
- Lacan, J. (2006a): *El Seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J.(2006c): «La tercera», en *Intervenciones y textos II.* Buenos Aires: Manantial.
- Miller, J-A (2014): «El inconsciente y el cuerpo hablante». Presentación del tema del X Congreso la AMP. Paris, abril de 2014.
- Miller, J.-A. (2008): *El partenaire síntoma*. Buenos Aires: Paidós. Capitulo VIII.
- Miller, J-A (2016): «Habeas corpus». Presentación del tema del IX Congreso la AMP. Río de Janeiro, abril de 2016.
- Nancy, J.-L. (2010a): *Corpus.* Madrid: Arena Libros.
- Naparstek, F. (2016): "Nuevos cuerpos, nuevos goces", en Revista Virtualia #32, julio-agosto 2016, Año XV.
- Rose, N. (2013): "Las políticas de la vida en el siglo XXI" en Quintanas, A. (ed.) (2013): *El trasfondo biopolítico de la bioética*. Girona: Documenta Universitaria.

NOTAS

1. Lacan es taxativo al respecto cuando en la clase del 15 de marzo de 1977 afirma: "No se sabe lo que es un cuerpo viviente. Es un asunto para el cual nos remitimos a Dios".
2. También lo que Lacan –en el seminario 2– denomina "biología freudiana" se encuentra implicado en esta metáfora. El "aparato psíquico", axioma basal de la metapsicología, y la pulsión, definida como la "medida trabajo" que lo corporal impone a lo psíquico, dan cuenta del "mito energético" que Lacan advierte en Freud, perspectiva de la cual, por su parte, procuró distanciarse.
3. Obviamente hago alusión al trabajo de Foucault que lleva ese título en el que describe la condiciones de posibilidad que dieron lugar a la medicina moderna.
4. Hay (al menos) dos paradigmas del poder en Foucault: el poder disciplinar que recurre a dispositivos capilares de normalización de los cuerpos y cuadriculación del espacio, y el poder productivo, que genera cuerpos y subjetividades "a medida", según la configuración contemporánea del poder que el filósofo denominó "biopolítica".
5. Por sólo dar un ejemplo, Foucault invierte la intuición platónica cuando en *Vigilar y castigar*, afirma que "el alma es la prisión del cuerpo".
6. Como señala Paula Sibilia, el proceso de descomposición/recomposición mecanicista del cuerpo humano culmina a nivel molecular con el desciframiento del código genético y su decodificación y recodificación mediante herramientas digitales. Se configura así un neocartesianismo "high-tech", en el cual la distinción tradicional entre cuerpo y alma se transforma en el par hardware/software.
7. De hecho, la teoría de género, en la que el cuerpo queda íntegramente tomado por el saber, se adecúa perfectamente al discurso universitario formalizado por Lacan, en el cual el saber ocupa el lugar de agente y se dirige al objeto *a* que ocupa el lugar del trabajo.
8. Decía Freud en "El interés por el psicoanálisis": "En particular, la postulación de las actividades anímicas inconscientes obligará a la filosofía a tomar partido y, en caso de asentimiento, a modificar sus hipótesis sobre el vínculo de lo anímico con lo corporal a fin de ponerlas en correspondencia con el nuevo conocimiento".
9. Al respecto, un artículo de Leonardo Gorostiza, titulado "El *cogito* lacaniano" publicado entre los papers del Congreso de la AMP de 2016, disponibles en la web.
10. La angustia es esa sospecha que nos embarga de que nos reducimos a nuestro *cuerpo*; el síntoma es acontecimiento de *cuerpo;* la pulsión es el eco en el *cuerpo* de que hay un decir; lo imaginario, en tanto consistencia, es la *corpsistance*; la interpretación analítica es el forzamiento que hace resonar, en el *cuerpo,* otra cosa que el sentido; *parlêtre* es el neologismo que nombra la condición del que por hablar *tiene un cuerpo*.

Resonancias de goce: Trans-cripciones en el cuerpo

Paula Husni

Crear esas palabras únicamente para que el juego continúe
como si cierto mar que no existe
esperara a la vez
ciertos peces que no existen
y ciertas olas que sin embargo existen.
R. Juarroz – Poesía vertical

1. Cuerpos - Marcas

En su prólogo de 1951 [1], Ray Bradbury presenta a un hombre abrumado por su existencia. Carga con un cuerpo plagado de imágenes, ilustraciones, historias escondidas en cada pliegue de su piel, en cada rincón de su cuerpo. Imágenes que devienen relatos vivos. Quiere quitárselas de encima; intenta con lijas, cuchillos, ácidos. Imposible. Esas ilustraciones son parte de su cuerpo vivo y viven en él. "Todo está aquí en mi piel, no hay más que mirar".

Recientemente, el artista marsellés, Thomas Mailaender ha implementado para su última serie del libro *Ilustrated People* (Gente Ilustrada) el uso de la piel como material fotosensible; es decir que revela imágenes fotográficas sobre el cuerpo humano. Efectivamente, apoyando un negativo fotográfico sobre la piel de un modelo dispuesto a las altas temperaturas, aplica luz de rayos ultravioletas y… *voilá!*, un relato en la piel compuesto por una serie de imágenes de varios negativos. Tan gráfico como efímero, dura lo que una quemadura playera sin protector solar.

"Todos tenemos una imagen, un recuerdo, una fotografía en la mente que, al cerrar los ojos, vemos casi físicamente. Mi intención fue trasladar esa tesis a una forma literal, táctil. Que, de tantas figuras que acumula una vida, algunas comiencen a manifestarse en el cuerpo", [2] explica Thomas.

Por su parte, el fotógrafo, artista, y profesor de Artes Visuales y Escénicas de la Universidad de Arcadia, en Pensilvania, June Yong Lee, ha hecho una serie de inquietantes fotografías denominada *Serie de Torsos*. Se trata de una serie de fotos de cuerpos desnudos en los que extrañamente se vislumbran sus formas en 3D, con bordes y relieves. Sus modelos –vivos– giran ligeramente mientras él toma hasta treinta fotos que más tarde empalma y une, completando una visión 360º del cuerpo que "permite observar la carne en todo su esplendor: con cicatrices, marcas de nacimiento, estrías, tatuajes (de haberlos), flacidez y, en palabras de la crítica, vulnerabilidad". [3]

"Cuando se mira a una persona, se observa más que su forma: también se registra la superficie de su piel, sea el color, sea lo que lleva allí inscripto; detalles que acarrean su identidad de manera interesante", dice June.

Este juego de imágenes contemporáneas dan cuenta, por un lado, que cada vez se hace más evidente que no hay relato sin cuerpo, pero por otro, dejan marcado en la piel –usemos su paroxismo– que sería posible –imagen mediante– capturar lo simbólico y lo real por lo imaginario.

"Escribir es aullar sin ruido", dice M. Duras de un modo mucho más desgarrador, haciéndose eco de que cuerpo y escritura no pueden sino estar intrincados. Pero se trata aquí de una escritura que delata que, donde el dolor del cuerpo y de sus marcas son traducidos a una escritura, algo queda perdido: "Escribir también es no hablar. Es callarse. Escribir es aullar sin ruido". [4] Y por eso se escribe. "Escribir es lo desconocido de sí, de su cabeza, de su cuerpo". [5]

Un cuerpo desconocido.

El *troumatisme de lalangue*, como lo nombra Lacan, es el traumatismo de *lalengua* sobre el cuerpo. El lenguaje impacta en el cuerpo y lo signa como tal en el mismo movimiento. Pero es en tanto un goce se pierde que las marcas de esa pérdida pueden comenzar a dibujar su historia.

Marcas que se hacen cuerpo y *son* el cuerpo. Marcas que cobran vida y resultan parasitarias aun para el sujeto que habita ese cuerpo. Lo más íntimo se vuelve extranjero. Juntura paradójica que Freud situó en 1919 como lo *Unheimlich,* [6] lo más familiar que se torna extraño. *Extimidad* que sanciona el desencaje de la presencia del objeto en el cuerpo como resultado de ese choque fundante, que "es para nosotros una fractura constitutiva de la intimidad". [7]

Lacan se refiere de un modo muy preciso, en su conferencia sobre el síntoma en Ginebra, a ese órgano del cuerpo que toma vida propia con Juanito y su *wiwimacher,* cuando establece que para Juanito el encuentro con su propia erección es de lo más *hétero* que hay. [8] Irrupción de goce frente a la cual el sujeto tendrá que arreglárselas. Eso es lo parasitario del goce.

Se trata del saldo de ese choque de *lalengua* sobre el cuerpo, la libra de carne con la que el sujeto paga su sujeción al significante:

"En otras palabras, –señala Ram Mandil– la incidencia del significante sobre el cuerpo, instaura para el *parlêtre* la cuestión de su consistencia corporal. (…) Esa consistencia solo se torna 'un misterio' a partir del momento en que 'el signo recorta la carne', cuando 'el cuerpo se muestra apto para figurar, como superficie de inscripción, el lugar del Otro del significante'". [9]

Ese quiebre, la imposibilidad de definirse como un ser, es lo que posibilitará *tener* un cuerpo, como enseña Lacan con Joyce. Es porque lo tiene que puede, cada tanto, *levantar campamento*. [10]

Tiene un cuerpo que sin embargo no le pertenece del todo, soportado en esa no identidad consigo mismo.

Hacia el final de "*Lituratierra*",Lacan habla del *bunraku*, teatro japonés donde, por un lado, aparecen las marionetas maniobradas por hombres visibles, los cuerpos agitados y, en otro lugar del escenario, se encuentran los recitadores, la voz, la exclamación. [11]

¿No es esta acaso la máxima expresión de la disyunción estructural entre el cuerpo y el sujeto que habla? ¿Qué operatorias encontrará el sujeto para arreglárselas con esta disyunción, con este *delay* en el cuerpo? Encrucijada que abre una pregunta crucial: ¿cómo se las arregla un sujeto con las marcas de goce que resuenan en el cuerpo, lo habitan y le resultan perturbadoras en su costado éxtimo y parasitario?

Esos *rayos que redistribuyen cuerpo y carne,* como sitúa Lacan en "Radiofonía", [12] dejan sus restos.

Y eso retorna. Y es con eso con lo que hay que arreglárselas. Y no deja de retornar. No cesa de no escribirse.

2. "*Perversación*" generalizada

¿Qué sucede en la época con estos cuerpos de goce?

J.-A. Miller advierte en su texto "Una fantasía" [13] que se trata de la época del empuje al goce en tanto se vislumbra un ascenso al cenit del objeto *a*, objeto que se impone a un sujeto sin brújula. Lo singular del goce de cada quien se vuelve público, se visualiza, se viraliza –utilizando términos de la época que ilustran esta proliferación, cual virus, de escenas tan propias como cotidianas. La intimidad se confunde permanentemente en una exterioridad sin velos propicia a normativizarse y legislarse.

La declinación del Nombre del Padre como ordenador tiene consecuencias sociales y subjetivas respecto al modo de tratamiento del goce.

Señala Eric Laurent: "Poner un freno al goce es también poder abrir al sujeto una vía que no sea la de un empuje a gozar mortal, autorizar una relación fiable al goce, diferente que un empuje al hedonismo contemporáneo. En el presente hay, ciertamente, una paternidad pacificada, pero el problema de la autoridad se trasladó al exterior. El único problema es que es imposible definir una relación entre los sexos, homo o hétero, que fuera la buena. Con el goce, eso jamás es posible. Ninguna norma llega a estabilizar el empuje a gozar…" [14]

Phillip Sollers, en la entrevista "¿Dónde está el sexo?", [15] sitúa que "hay dos funciones que no pueden ser el objeto de una democratización, Dios y el sexo".

Y presta una suerte de neologismo para precisar la época: *perversación generalizada;* condensación entre perversión y malversación. "Para hablar en términos clásicos, –señala– es decir marxistas, el valor de intercambio sigue su camino fuera de toda referencia al valor de empleo". Es decir que el predominio del intercambio de lo más propio de cada quien (goce), en tanto concierne a la perversión singular, pierde la referencia al empleo. Y el empleo de la *pere-versión*, en términos de lo que Lacan establece en RSI, el "buen uso" de la *pere-versión*, no es otro que el síntoma.

La *paternidad pacificada* produce sin duda efectos, alentando, entre otras cosas, a una elección voluntaria de sexo. Es lo que S. Zizek ha denominado una *participación ficticia.* [16] Esta idea de Zizek es absolutamente resonante con la idea del sujeto del inconsciente, cuya elección sexuada está signada por sus marcas de goce y su respuesta frente al *traumatismo de lalangue*.

En términos de lo que plantea G. Musachi: "Se insta a desidentificarse para hacer aparecer una identidad (lesbiana, por ejemplo) como sujeto político". [17]

Es factible entonces reformular la pregunta: ¿la *ilusión de una elección voluntaria de sexo* no consistiría en sostener una desidentificación permanente con el trasfondo de una identidad posible?

Movimiento que sesga la época produciendo un giro de la identificación a la identidad. "Es en el hiato de la identidad consigo mismo donde se concibe que el sujeto se identifique." [18] El auge actual del término *transgénero,* [19] aboliendo la dicotomía hombre-mujer que conllevan las teorías de género, ¿no podría pensarse en estos términos: una identidad que permita *desidentificarse* constantemente?

Es en este mismo movimiento que los discursos de la época no dejan de toparse con aquello que el psicoanálisis advierte ya desde Freud: la existencia de un malestar insubsumible, propio del sujeto de la cultura. [20] Esto atañe sin duda a la relación entre los sexos.

J.-A. Miller en su intervención en el senado francés en el 2013, cuando se debatía el *Matrimonio para todos*, señalaba que "Sin excepción, los seres hablantes tienen que inventar su relación sexual (…). Es para los seres hablantes como si allí hubiera un agujero en el programa". [21]

Es decir que, frente a un agujero en el programa que es *para todos*, la modernidad "está atravesada por la búsqueda del goce que sería el adecuado, el último", [22] dificultando el uso de las marcas del padre en tanto facilitador de una impronta y de un uso singular respecto al modo de goce. Síntoma que siempre será uno por uno.

¿Cómo pensar entonces el síntoma como función necesaria en el malestar de la cultura y la singularidad del discurso, vez por vez, en la época de la inconsistencia del Otro?

3. Transexualismo como síntoma de una época

En su libro *Ensexo: Ensayo sobre el Transexualismo*, C. Millot 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". [23]

Es sobre esta concepción, casi clásica del transexualismo, que F. Ansermet se pregunta si el transexual hace realmente una elección, ya que se trataría más bien de un hecho: "Cabría decir, paradójicamente, que el transexual es quien más cree en la diferencia entre los sexos: cree en ella tan fuertemente que está dispuesto a cambiar de sexo". [24]

C. Millot agrega, en ese mismo texto, que la demanda del transexual : "es una convicción nueva, ya que supone una oferta que la suscita, la que hace la ciencia, pues sin cirujano ni endocrinólogo no hay transexual". [25]

Es decir que refuerza la idea de una convicción y hace de ésta una posibilidad de operatoria sobre lo real del cuerpo que solo es posible de la mano de la ciencia, en tanto se sostenga en una ley que haga de las teorías de género un fundamento que defina la identidad.

Si volvemos al concepto de *extimidad*, Miller señala que se trata de lo que el sujeto cede o sacrifica y "esto es tan radical que imagina que puede huir". [26] Es en este intento de huida donde se toma de la mano de la ciencia. "En el fondo –agrega J.-A. Miller– esa es la ambición científica: carecer de *extimidad*". [27]

Si las teorías de género sostienen que la identificación sexuada es producto de una construcción social, el atolladero con el que nos encontramos es que esto deja por fuera la noción de inconsciente que da sustento al psicoanálisis mismo.

¿Cómo pensar entonces desde el psicoanálsis al transexualismo en una época que parece estar signada por hacer de la referencia al orden simbólico una banalización extemporánea?

Si es desde el orden simbólico que puede decirse que algo falla, en lo real no falta ni sobra nada. Es en esa ruptura que el transexualismo se instala en la época, tal como lo plantea C. Millot, como un síntoma de la civilización. [28] Solución fallida –como todo síntoma– que expone un cuerpo maleable –gentileza de la ciencia– dispuesto a transformarse en pos de terminar de una vez y para siempre con lo disruptivo del goce.

"Hay entonces un malentendido fundamental cuando se cree poder intervenir sobre la identidad sexual mediante una intervención sobre el órgano –asevera F. Ansermet-. Esto no basta para que el cuerpo se ponga a hablar otra lengua". [29]

Es lo que Lacan establece en *…ou pire*, cuando sitúa que el yerro del transexual es "querer forzar mediante la cirugía el discurso sexual", y su pasión es la locura de querer liberarse del error, del "error común". [30]

En términos de E. Laurent: "No hay un goce último que pueda aliviarnos definitivamente de nuestra angustia: tal es el imposible al que se confronta el discurso del goce". [31]

Si es el lenguaje lo que resulta mortificante para el sujeto, el goce propicia –con lo disruptivo de su presentación– una función vital.

La pregunta que nos interpela es cómo establecer una práctica frente a la subjetividad de la época, que cree posible erradicar la falla de la existencia y el retorno disruptivo de lo *hétero* del goce.

Se tratará en todo caso de sostener una práctica que se oriente por la ética del síntoma, que sin ir a contrapelo de la época pueda acompañar sus movimientos sin perder los principios fundamentales de una práctica que no es sin la presencia de lo real del cuerpo y tiene efectos sobre el mismo.

En su testimonio "*Après coup*",Graciela Brodsky relata un sueño en el que al mirarse en el espejo descubre con horror que le faltan los brazos. "Me desespero pensando cómo voy a hacer para abrazar al hombre que amo". En el mismo sueño se percata que la Venus de Milo tampoco tiene brazos y que sin embargo… "Despierto entusiasmada –agrega– pero sin saber cómo ella se las arregla". Y concluye: "Para arreglármelas con el rechazo a lo femenino, (…) la mejor solución es, sencillamente, dejarme abrazar". [32]

Solución única y singular que no es sin los brazos que faltan.

BIBLIOGRAFÍA

- Ansermet, F., "Identidad Sexual", *Scilicet. El Cuerpo Hablante. Sobre el inconsciente en el Siglo XXI,* Asociación Mundial de Psicoanálisis, Grama, Bs. As., 2015.
- *Colofón, Boletín de la Federación Internacional de Bibliotecas de la Orientación Lacaniana,* Nº 33, *Cuerpos que hablan*, Gramas, Bs. As., 2013.
- *Colofón, Boletín de la Federación Internacional de Bibliotecas de la Orientación Lacaniana,* Nº 22, *Clínica de la sexuación y (no) clínica del género,* Granada, noviembre de 2002.
- Freud, S., "El Malestar en la cultura", *Obras Completas*, Vol. XXI, Amorrortu, Bs. As., 1991.
- Freud, S., "Lo Ominoso", *Obras Completas*, Vol. XVII, Amorrortu, Bs. As., 1991.
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 19, …ou Pire*, Paidós, Bs. As., 2012.
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aun*, Paidós, Bs. As., 2001.
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El Sinthome*, Paidós, Bs. As., 2006.
- Lacan, J., "Conferencia en Ginebra sobre el Síntoma", *Intervenciones y Textos* 2, Manantial, Bs. As., 2006.
- Laurent, E., "Un nuevo amor por el padre", *Transformaciones. Ley, diversidad, sexuación,* Grama, Bs. As., 2013.
- Mandil, R., "*Parlêtre* y consistencia corporal", *Congreso AMP 2016* [en línea]. Consultado en: http://www.congressoamp2016.com/area.php?id=8
- Miller, J.-A, "Intervención en el Senado francés" , *Transformaciones. Ley, diversidad, sexuación*, Grama, Bs. As., 2013.
- Miller, J.-A., *Extimidad*, Paidós, Bs. As., 2010.
- Miller, J.-A., "Una fantasía", Revista *Lacaniana de Psicoanálisis,* Nº 3, EOL, Bs. As., agosto de 2005.
- Millot, C., *Ensexo. Ensayo sobre el transexualismo*, Paradiso, Bs. As., 1984.
- Morel, G., *Ambigüedades sexuales. Sexuación y psicosis,* Manantial, Bs. As., 2002.

NOTAS

* Texto publicado en *Desvíos. Revista del Centro de Estudios Psicoanalíticos de la UNSAM,* Nº 3, bajo el título "Cuerpo, época y transexualismo" .

1. Bradbury, R., *El hombre ilusrado*, Planeta, Bs. As., 2009.
2. "Marcado en la piel", *Radar*, suplemento del diario *Página 12*, 19 de julio de 2015.
3. "Escrito en la piel (del torso)", *Radar*, suplemento del diario *Página 12*, 29 de noviembre de 2015.
4. Duras, M., *Escribir*, Tusquets, Bs. As., 2014, p. 30.
5. Ibíd., p. 55.
6. Freud, S., "Lo Ominoso", *Obras Completas*, Vol. XVII, Amorrortu, Bs. As., 1991.
7. Miller, J.- A., *Extimidad*, Paidós, Bs. As., 2010, p. 17.
8. Lacan, J., "Conferencia en Ginebra sobre el Síntoma", *Intervenciones y Textos* 2, Manantial, 2006, p. 128.
9. Mandil, R., "*Parlêtre* y consistencia corporal", *Congreso AMP 2016* [en línea]. Consultado en: http://www.congressoamp2016.com/area.php?id=8
10. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El sinthome*, Paidós, Bs. As., 2006, p. 64.
11. Lacan, J., "*Lituratierra*", *Otros escritos* Paidós, Bs. As., 2012, p. 28.
12. Lacan, J., "Radiofonía", *Otros escritos, op. cit.*, p. 432.
13. Miller, J.-A., "Una fantasía",Revista *Lacaniana de Psicoanálisis,* Nº 3, EOL, Bs. As., agosto de 2005.
14. Laurent, E., "Las nuevas inscripciones del sufrimiento del niño", *El goce sin rostro*, Tres Haches, Bs. As., 2009.
15. Entrevista a Phillip Sollers, "¿Dónde está el sexo?", *Registros, tomo Dorado, Sexos*, Colección Diálogos, Bs. As., 2008.
16. "La forma consensual de la política en nuestro tiempo es el sistema bipolar que ofrece el aspecto de una posibilidad de elección cuando no hay esencialmente ninguna… Es un hecho muy conocido que el botón para cerrar las puertas es un mero placebo inoperante en la mayoría de los ascensores, cuando en realidad, si pulsamos ese botón, la puerta se cierra al mismo tiempo que si pulsamos sólo el botón del piso".

Zizek, Z, "¿Por qué a todos nos encanta odiar a Haider?", *New Left Review* [en línea]. Consultado en http://newleftreview.es/authors/slavoj–zizek
17. Musachi, G., "GLTTBI", *Patologías de la identificación en los lazos familiares y sociales. XV Jornadas Anuales de la Escuela de la Orientación Lacaniana*, Grama, Bs. As., 2007, p. 54.
18. Miller, J.-A., cap. II, *Extimidad, op. cit*.
19. El término transgénero se aplica a una variedad de individuos, conductas y grupos que supone tendencias que se diferencian de las identidades de género binarias (hombre o mujer) y del rol que tradicionalmente tienen en la sociedad. Suele interpretarse como una forma de expresión del género de una persona que no se corresponde con lo que la sociedad le ha asignado. Es el estado de la identidad de género (identificarse como hombre, mujer, ambos, ninguno, etcétera), que no se corresponde con el asignado en función del sexo genético o genital.
20. "Buena parte de la brega de la humanidad gira en torno de una tarea: hallar un equilibrio (…), dispensador de felicidad, entre esas demandas individuales y las exigencias culturales de la masa; y uno de los problemas que atañen a su destino es saber si mediante determinada configuración cultural ese equilibrio puede alcanzarse o si el conflicto es insalvable". Freud, S., "El Malestar en la cultura", *Obras Completas*, Vol. XXI, Amorrortu, Bs. As., 1991.
21. Miller, J.-A, "Intervención en el Senado francés", *Transformaciones. Ley, diversidad, sexuación*, Grama, Bs. As., 2013, p. 133.
22. Laurent, E., "Un nuevo amor por el padre", *Transformaciones. Ley, diversidad, sexuación, op. cit.*, p. 27.
23. Millot, C., *Ensexo. Ensayo sobre el Transexualismo*, Paradiso, Bs. As., 1984, p. 14.
24. Ansermet, F., "Identidad sexual", S*cilicet. El cuerpo hablante. Sobre el inconsciente en el siglo XXI,* AMP, Grama, Bs. As., 2015, p. 153.
25. Millot, C., *Ensexo…, op. cit*.
26. Miller, J.-A., *Extimidad, op. cit*., p. 22.
27. Ibíd., p. 21.
28. Millot, C, *Ensexo…, op. cit*.
29. Ansermet, F., "Identidad sexual", *op. cit*., p. 153.
30. "Para acceder al otro sexo hace falta pagar el precio de la pequeña diferencia, que pasa engañosamente a lo real a través del órgano, debido a lo cual deja de ser tomado como tal y, al mismo tiempo, revela lo que significa ser órgano; que sólo es instrumento por mediación de lo que todo instrumento se funda, que es un significante. El transexual no lo quiere en calidad de significante. En eso padece un error, que es el error común. Su pasión es la locura de querer liberarse de ese error. (…) Su único yerro es querer forzar mediante la cirugía el discurso sexual que, en cuanto imposible, es pasaje a lo real". Lacan, J., clase del 8 de diciembre de 1971, *El Seminario, Libro 19*, …o*u pire,* Paidós, Bs. As., 2012.
31. Laurent, E., "Un nuevo amor por el padre", *Transformaciones. Ley, diversidad, sexuación, op. cit.*, p. 189.
32. Brodsky, G., "*Aprés coup*", *Revista Lacaniana de Psicoanálisis,* Nº 18, EOL, Grama, Bs. As., junio de 2015.

¡Ey parlêtre, tu cuerpo se las toma! A propósito del "fout le camp"

Gabriela Rodríguez

Como cantaba Ediht Piaf, en aquella vieja canción contra la guerra: "*Et toute la terre qui gronde, bonne saison pour les volcans, on va faire sauter le monde, cramponnez-vous, tout fout l'camp!*", [2] todo puede esfumarse, incluso la tierra en la que estamos parados: "Y toda la tierra truena, los volcanes están en temporada vamos a hacer explotar el mundo, agárrense ¡Todo se va al carajo!". [3] Jacques Lacan siguiendo la pista de James Joyce canta la canción del *parlêtre* y su cuerpo: *l'on l'a, l'on l'a de l'air, l'on l'aire, de l'on l'a,* "se tiene, se tiene del aire, se aíra, se lo tiene", [4] basculando entre el aire y el tener, el cuerpo del *parlêtre*está sujeto a una peculiar condición, a cada momento podría *"fout le camp"*, levantar campamento, como figura en la traducción propuesta para la edición castellana del *Seminario 23.*

La tierra pudo ser el arquetipo de la esfera, la esfera celeste que con su poder de encantamiento ocupó por siglos la reflexión filosófica. Comienza siendo la pura y simple unidad que representa para cada uno, el propio cuerpo, el hombre había comenzado por ahí, señala Lacan en el año 76 en sus Conferencias Americanas. [5] Para hacerse una idea del mundo, de esta esfera que llamamos la tierra –*se faire*: hacerse y *sphère*: esfera, Lacan juega con la homofonía en francés–, el hombre no tiene más que imaginarla a partir de la unidad que representa para él su cuerpo, mediatizada por la función del semejante. Sobre la esfera del mundo que habitamos, proyección torpe de nuestro cuerpo, se cierne una amenaza de la mano del propio hombre, en la canción de la Piaf, sobre el cuerpo que el hombre cree tener, el que compromete un sentido especialísimo de la propiedad, del que este escrito se ocupará, parece que también. Pero la comparación comienza a perder fuerza a la hora de situar la especificidad de ese *"fout le camp"* que afecta al cuerpo, implicado en el párrafo del *Seminario 23* en el que se lee la expresión. [6]

Una lectura contextualista comenzaría por ubicar la expresión en el marco del parágrafo en el que se inscribe, incluso considerando la puntación que introducen los títulos propuestos por Jacques-Alain Miller para las clases del *Seminario.* Así es como "La pista Joyce" provee la orientación y el párrafo en cuestión, un pequeño marco. Inicialmente se podría desplegar el campo semántico que la expresión pone en juego: es el cuerpo el que "levanta campamento" lo que hace alusión a su evaporación con lo que esto tiene de desvanecimiento, de presunta huida que pone en juego la idea de fuga, y hasta de su desaparición, matices que tendrán que ser calibrados según la singularidad del *parlêtre.* Ahora bien, lo que se desvanece, se fuga o puede desaparecer, es expresado de un solo golpe con la feliz expresión "*fout le camp*", pero a qué del cuerpo refiere.

En el *Seminario,* la expresión la encontramos atrapada como en una suerte de pinza, por decirlo de algún modo, escoltada por dos argumentos. Por una parte, la tesis de la adoración del cuerpo y, por la otra, la evidencia de que el cuerpo se degrada sin cesar, en cuanto prometido a la muerte, cabe decir entonces, entre una tesis epistémica y una evidencia fenomenológica. Respecto de la tesis de la adoración del cuerpo, es de notar que Lacan no utiliza esta palabra a la ligera, la adoración compromete una conexión íntima con aquello que se adora, marcada por la alabanza, el culto y/o la reverencia –que comportan entonces toda una plétora de tratos que se le dan al cuerpo y que en lo contemporáneo se ha vuelto más patentes, como lo supiera leer Graciela Musachi en el síntoma de época ubicado por Paul Valéry: "adoración, culto de la máquina de vivir" [7]. Esta tesis, pone al cuerpo en el sitio en el que las religiones ubican a la deidad, la adoración es la única relación que el *parlêtre* tiene con el cuerpo en tanto es lo que "cree tener" y, precisamente, la clave pasa por el estatuto de creencia que Lacan le confiere a ese tener. La creencia en el tener un cuerpo, implica, como toda creencia, dar algo por cierto, siempre bajo un cierto margen abierto a la duda en oposición a la certeza. La creencia, subsidiaria de la tesis de la adoración, implica el hecho de que mediante esa creencia el cuerpo será entronizado, por así decir, dándole

una existencia, lo que confirma el hecho de que no se es el cuerpo que se tiene. Distinción entre el ser y el tener de larga data en la enseñanza de Lacan y que ahora toma una nueva operatividad en relación al cuerpo. Como afirmará Lacan en su *Seminario*, a diferencia de Dios –al que se adora sin necesidad de que tenga por ello ninguna mentalidad, léase dar prueba de su existencia–, el cuerpo adorado conduce a plantear el problema de su consistencia, es decir, lo que lo mantiene junto y le da una permanecía, en tanto parece sostenerse de esa pura creencia. Lacan le asignará siguiendo este planteo el estatuto de "consistencia mental", lo cual introduce un nuevo campo de problemas.

Del otro lado de la pinza, nos encontramos con la referencia al "tiempo de su consumación", que habla de la marcha inexorablemente del cuerpo, organismo vivo, hacia su degradación, la que culmina en su extinción biológica. Esto supone la entrada de otro tipo de consistencia, que ciertamente no es mental y que apunta a la materialidad física de ese cuerpo vivo –identificable con la sustancia extensa cartesiana–. Es por eso que leemos a renglón seguido que Lacan puede afirmar lo que parece una flagrante contradicción con lo planteado en el párrafo anterior si no se lo lee con atención, y es que "ciertamente, el cuerpo no se evapora", es en este sentido que el cuerpo es consistente, redobla Lacan, tal y como se lo puede observar en los animales. Queda así planteada una paradoja que atañe al cuerpo: "no se evapora", pero "levanta campamento a cada instante".

Jacques-Alain Miller, quien ha retomado este parágrafo más de una vez, en consonancia, incluso, con los desarrollos hechos por Lacan unos meses antes del comienzo del *Seminario 23* en la Conferencia "Joyce el síntoma", [8] toma nota de la complicación, e intentará sortearla oponiendo la consistencia física [9] a la "consistencia mental". Luego de citar el parágrafo *in extenso*, según entiende es "físicamente que a cada rato el cuerpo levanta campamento, se deshace". Y agrega, que el cuerpo subsiste el tiempo que le toma destruirse, el "no se evapora" queda así puesto en relación a la temporalidad del cuerpo. Tenemos entonces, por una parte, la consistencia mental del cuerpo hecha de pura creencia y, por la otra, la consistencia física que Lacan no menciona allí, pero de la que se ha ocupado por ejemplo en "Psicoanálisis y medicina". [10] La "realidad física" del cuerpo, que la ciencia aborda por el número y el mecanicismo reduciendo el cuerpo a un montaje, es el expediente del cuerpo máquina cartesiano. Si seguimos el desarrollo de Lacan en esta intervención, la reducción del cuerpo a su realidad física exilia una dimensión del cuerpo que descompleta este régimen y lo arruina en su funcionamiento, dimensión que representa la verdadera naturaleza del cuerpo vivo, se trata del cuerpo que está "hecho para gozar de sí mismo", un cuerpo anticipado por Freud con el nombre de autoerotismo.

Así las cosas, todo el asunto dependerá de cómo se entienda esta objeción que hace Lacan a la realidad del cuerpo como cuerpo físico, porque si bien es seguro que la caducidad física del cuerpo puede acercarnos a la idea de su desvanecimiento incesante, de allí el levanta campamento, no es del todo seguro que el *"fout le camp"* refiera solamente a ella. En un curso anterior, Miller [11] se había referido a la cuestión señalando sin embargo que el nuevo valor que Lacan le asigna al cuerpo y su consistencia en la última parte de su enseñanza no implica un giro hacia lo concreto –lo cual fuerza a precisar lo que sería la llamada "biología lacaniana"–, puntuando además que es en el marco del análisis donde tomamos noticia de la adoración que el *parlêtre* tiene por su cuerpo, la que depende exclusivamente de la experiencia de su consistencia, consistencia que es imaginaria, agrega, lo que hace eco al "mental" de Lacan y no desplaza entonces a ese registro que se distingue de la realidad física. Continua: "en lo tocante a su materia", léase órganos y sistemas, "es increíble que pueda mantenerse unido durante cierto tiempo", lo que sin duda entraña una alusión a lo que en el psicoanálisis llamamos el cuerpo fragmentado, estatus primario del cuerpo en su diferencia con la buena forma que el *parlêtre* adora, repartiendo las aguas de lo que sería la consistencia imaginaria –unidad del cuerpo– y la inconsistencia corporal –agregado de órganos.

Hacia el final del mismo curso, Miller vuelve a hacer comparecer la "consistencia del cuerpo", esta vez para captar la novedad de la perspectiva que el *Seminario El sinthome* introduce, en esa dirección acentúa que en tanto la "consistencia" había sido definida por Lacan como aquello que mantiene unido –en el marco de su elucubración sobre los nudos, una definición que no está lejos de la de los diccionarios–, la cuestión ahora pasa por destacar que ese mantenerse unido del cuerpo no viene de lo simbólico sino de lo imaginario, imaginario que había otorgado una primera unidad, con la asunción de la imagen por identificación en el estadio del

espejo. No obstante, cabe aclarar que la relación de pertenencia señalada por el "tener el cuerpo" no se funda en la asunción de la identificación fundante del yo (*moi*), lo que abre un interrogante respecto de esta relación de pertenencia.

Para considerar esta relación de pertenencias, será útil detenerse en una distinción que hace Eric Laurent, [12] la que oficia de preámbulo necesario para aproximarse a esta dimensión original del "tener un cuerpo". Laurent establece dos niveles en relación a este tener, y con esta distinción consigue esclarecer lo que viene de la mirada, que involucra la puesta en función de la imagen, y lo que viene del decir, que apunta a una operación lógicamente anterior, la que compromete la fundación de lo corporal por el impacto de *lalengua*sobre el cuerpo, tal y como Lacan lo había introducido en *Radiofonía*. Si bien es cierto que en un primer nivel al cuerpo se lo tiene, Laurent aclara que esto no supone ningún tipo de posesivo, se trata de un "tener" un tanto original, porque contradice el significado que está implicado en el verbo mismo, un tener que no da acceso a la libre disposición de eso que se tiene, quedando entonces a distancia del dominio, pero sin embargo está abierto al usufructo, al uso de goce, en tanto el empleo del término uso no deslice hacia el ejercicio de una potestad, por así decir. Luego vendrá un segundo nivel del tener, se diría derivado de aquella primera atribución solo imputable al lenguaje –un primer tener sin posesión–, que entraña, ahora sí, la posibilidad de la apropiación del cuerpo en términos de un "mi cuerpo". De esa segunda operación procederá la posibilidad de hacerse una idea de los objetos –otra vez el *sphère*– a partir de la esfera que preside al yo (*moi*), en tanto forma. Un estudioso del arte como Pere Salabert [13] advierte en este sentido que es el lenguaje el que delata que el cuerpo nos es esencialmente ajeno en la inconveniencia, cuando no en la imposibilidad, de sostener un enunciado como: "soy cuerpo", en su lugar "mi cuerpo" como enunciado posible, no hace más que admitir que me pertenece, sin por ello llegar a ser yo, consistir en un yo.

Entre un nivel y el otro, elucidados por Laurent, se consuma lo que Miquel Bassol [14] denomino "corporización de la imagen", apuntando al acto por el cual la imagen del cuerpo adquiere una consistencia imaginaria, de tal modo que ese será el cuerpo que el *parlêtre* tiene sin confundirse con él. Margen signado por la creencia, que introduce una diferencia con los animales, los que también están sujetos a los efectos de la imagen, sin por ello identificarla con un yo.

Una vez situada esta distinción: ¿será que la adoración que califica la relación del *parlêtre* con su cuerpo en tanto imagen, la que oficia de velo unificador, cubre este tener primero del cuerpo, que instala una relación del *parlêtre* con el cuerpo marcada por la desposesión, pero signada por las marcas de *lalengua*?, ¿y la consistencia corporal, –si es que fuera posible de sostenerse–, la que imaginamos solo podría venir de esa coordenada fundante del cuerpo inoculado por *lalengua*, residirá en ese estatus del cuerpo, que ya no es solo la pura fragmentación que aprehendimos a concebir como antesala del estadio del espejo, sino acontecimiento del cuerpo, hecho del eco en el cuerpo de que hubo un decir? En relación con este último interrogante puede leerse el desarrollo propuesto por Ram A. Mandil, [15] quien apunta que la consistencia del cuerpo que se podría obtener por el *sinthome,* aunque no dispense de lo "mental", incluye de otro modo la inconsistencia propia del cuerpo acontecimiento, lo que daría un peso original al cuerpo propio. Es la operatividad del *sinthome,* puesta de relieve por la pista Joyce, lo que hace a un cuerpo diferente del cuerpo que se adora, un cuerpo sustancial cuya consistencia es una consistencia de goce, lo que reclama seguramente un nuevo desarrollo en otro escrito.

NOTAS

* Este texto retoma la conversación que se diera a continuación de la Presentación de *Scilicet – El cuerpo hablante. Sobre el inconsciente en el siglo XXI* en la que participaron: Gerardo Arenas, Cristina Coronel y Cecilia Fasano, con la coordinación de Manuel Zlotnik por el Comité de Acción de la Escuela Una, en EOL Sección La Plata, el día 30 de marzo de 2016.

1. El título alude a una anécdota histórica en la que la intrépida Mme. du Barry, amante de Luis XV de Francia, le espeta una frase al Rey quien había olvidado, entretenido por los encantos de su amante, el café que le gustaba preparase él mismo: "¡Hey Francia! Tu café se las toma» (*France, ton café fout le camp)*. En la metáfora, el orgullo de Francia, del Rey, aparecer burlado en el café que se evapora poniendo al desnudo su debilidad. Piaf, E., *Tout fout l'camp,* https://youtu.be/uBo53odVDHo.
2. Según la traducción que me sugiriera Laura Petrosino, a quien agradezco.
3. Lacan, J., «Joyce el síntoma II», *Uno por uno* Nº 45, Eolia, diciembre 1997, p.13.
4. Lacan, J., «Conferencias y charlas americanas», Massachusetts Institute of Tecchnology, 2 de Diciembre de 1975, inédito.

5. Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El sinthome,* Paidós, Bs. As., 2006, p. 64.
6. La sentencia se puede leer en los *Cuadernos* de Paul Valéry y es destacada por Graciela Musachi en «Pobres de nosotros». Musachi, G., «Pobre de nosotros», *Coloquio-Seminario sobre el Seminario 23 de J. Lacan. El sinthome,* Grama, Bs. As., 2007.
7. Lacan, J., «Joyce el síntoma», *Otros escritos,* Paidós, Bs. As., 2012.
8. Miller, J.-A., *El ultimísimo Lacan*, Paidós, Bs. As., 2013, pp. 108-109.
9. Lacan, J. «Psicoanálisis y medicina», *Intervenciones y textos I,* Manantial, Bs. As., 1993.
10. Miller, J.-A., *Piezas sueltas*,Paidós, Bs. As., 2013, pp. 36-37.
11. Laurent, E., «Hablar con su cuerpo-escabel», *X Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis* [en línea]. Consultado en https://www.congressoamp2016.com/uploads/c3f71dd82a4b49810fe36b590cfa03275c9ac77d.pdf
12. Salabert, P., *La redención de la carne. Hastío del alma y elogio de la pudrición*, CendeaC, Murcia, 2004, p. 59.
13. Bassols, M., *Scilicet. El cuerpo hablante. Sobre el inconsciente en el siglo XXI,* Grama, Bs. As., 2015, p. 12.
14. Mandil, R. A., «*Parlêtre* y consistencia corporal», *X Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis* [en línea]. Consultado en https://www.congressoamp2016.com/uploads/89b3b16288fa7423c38c6633db7787f27a14b353.pdf

La interpretación ready-made

Daniela Fernández

La frase de "La tercera" que voy comentar es la siguiente: "La interpretación debe ser –como gracias a Dios aquí lo dijo Tostain apenas ayer- el *ready-made* de Marcel Duchamp. Que al menos Uds. entiendan algo de ella. Nuestra interpretación debe apuntar a lo esencial que hay en el juego de palabras, para no ser la que da de comer sentido al síntoma". [1]

Elegí esta frase, por un lado, porque me parece lo suficientemente compleja como para someterla a la disciplina del comentario; por otro lado, porque puede aportar un granito de arena a la propuesta del Consejo de la EOL de intentar "poner de relieve la práctica del psicoanálisis que se puede extraer de 'La tercera'". Y además porque en dicha frase, Jacques Lacan menciona a Marcel Duchamp, que Jacques-Alain Miller evocó en la presentación del último Congreso de la AMP,[2] para preguntarse si dicho artista no sería el James Joyce de la pintura.

Para reconstruir el contexto de la frase que voy a leer, utilicé sobretodo el Seminario 22 de Lacan, "RSI"."La tercera"data de un mes antes del comienzo de dicho seminario, en el que Lacan redefine la práctica analítica a partir de su instrumento: el nudo borromeo. "La tercera" sería entonces una especie de *avant-première* de"RSI", y es en esta perspectiva que yo leí la frase elegida.

En la lección del 13 de enero de 1975 de "RSI", Lacan se pregunta: "¿Qué implica que el psicoanálisis opere?" Sabemos que si Lacan no tuviera la respuesta, no se haría la pregunta, como él mismo lo indica en dicho seminario. [3] Entonces, solo nos resta leer "La tercera" con "RSI" para elaborar una respuesta a esta pregunta que anima toda la enseñanza de Lacan y que postula al psicoanálisis como "operación".

El ready-made de Marcel Duchamp

Comencemos por elucidar la primera de las dos indicaciones que da Lacan en la frase en cuestión: la interpretación analítica "debe ser el *ready-made* de Marcel Duchamp".

Duchamp es el artista que ejerció la influencia más decisiva en el arte de la segunda mitad del siglo XX y particularmente en el arte contemporáneo. Consideraba a sus *ready-made* como la única idea verdaderamente importante a rescatar de su obra.

Aparentemente no manifestaba ningún interés por el psicoanálisis, pero sí por los juegos de palabras. Se dice que asistió a una clase del *Seminario 5*. Parece que Lacan y Duchamp se encontraron tres veces en 1958. Según Dorothea Tanning, esposa de Max Ernst, fue Lacan quien pidió encontrar a Duchamp. Sobre el último encuentro en la casa de los Ernst, ella escribe: "Marcel escondía su juego, permaneció enigmático en sus conversaciones con Lacan. Parecían dos jefes de Estado que evitan el conflicto". [4]

Antes de "La tercera", Lacan ya había hecho referencia al *ready-made* de Duchamp: en su *Seminario 10*, [5] a propósito de la relación de la mujer con el objeto *a* y el fantasma, y en su Seminario 13, [6] a propósito de lo que es heterogéneo a la representación.

Pero ¿qué demuestra el *ready-made* que pueda servirnos para la interpretación analítica? ¿En qué consiste la operación de Marcel Duchamp?

Más de cien años nos separan del nacimiento del primer *ready-made* en París, cuando en 1913 Duchamp tiene la feliz idea de fijar una rueda de bicicleta sobre un taburete de cocina y mirarla girar. En 1915, compra en una ferretería de New York una pala para nieve, graba alrededor del mango la frase: "En previsión del brazo roto", la firma y la suspende verticalmente en la pared, dando lugar a su primer *ready-made* norteamericano. Es en New York, que Duchamp descubre la expresión inglesa "*ready-made*", que significa "ya hecho", y que se aplica corrientemente a productos listos para usar. En diciembre del 2002, el término *ready-made* entra en el diccionario de la Academia Francesa.

El *ready-made* es un ataque a la definición de obra de arte. La palabra "arte"significa fabricar, hacer con la mano. Por el contrario, el "*anartista*" [7] (como le gustaba llamarse a Duchamp) no es un hacedor, sus obras son más bien actos. ¿Cómo opera un *anartista*?

Tomemos como ejemplo el *ready-made Fountain.* Para comenzar, Duchamp adquiere un objeto manufacturado cotidiano (un mingitorio), lo retira de su contexto originario (el baño o la casa de sanitarios), lo modifica de maneras diferentes (niega su función colocándolo horizontalmente, inscribe la fecha de realización, agrega su firma). Y luego, lo recontextualiza (introduciéndolo en un museo o una exposición). El *ready-made* resultante no es algo nuevo, inaugural y excepcional que aparece por primera vez, sino al contrario, algo ordinario y familiar que reconocemos de inmediato.

El *ready-made* se basa en la "elección" que hace el *anartista* de un "objeto neutro", desprovisto de cualidades estéticas. Duchamp realiza una operación de "anestesia" sobre el objeto, ya que su elección "está fundada en una reacción de indiferencia visual, combinada con una ausencia total de buen o mal gusto." [8] Tomemos como segundo ejemplo *Rueda de bicicleta, ready-made* compuesto por una rueda, que fue separada de la serie industrial de ruedas. En efecto, es la elección del *anartista* lo que convierte a este objeto en una rueda diferente del resto de las ruedas. Además, al haberla fijado a un taburete, dicha rueda se vuelve diferente de sí misma. La fecha y la firma, que el *anartista* inscribe, no hacen más que acrecentar esta desidentificación de la rueda. Además, con el agregado de la firma, este objeto industrial -en principio anónimo- pasa a tener un autor.

En los *ready-made*, el acento está puesto en el gesto del *anartista* más que en la obra de arte. En un Congreso de la NLS, J.-A. Miller indicaba que "el gesto de Duchamp puede compararse a la definición que Lacan da del psicoanálisis, cuando dice que este es el tratamiento dado por un analista. Es necesario ser analista para que aquello que se hace sea un psicoanálisis. Con Duchamp, el artista se sustituye a la obra de arte". [9]

La interpretación por el equívoco

Como el *anartista* con sus *ready-made*, el analista con su interpretación, se sirve de los dichos del analizante como de un *prêt-a-porter*para su operación analítica. "Aquel que hace el verdadero trabajo en análisis –dice Lacan en una entrevista contemporánea de 'La tercera'- es aquel que habla, el sujeto analizante" y "el analista provee una interpretación". [10] Para ello, este último retoma los dichos del analizante, operando entonces sobre algo *ya hecho*.

La interpretación *ready-made*, tal como Lacan lo indica en "La tercera"debe jugar con el equívoco. [11] En su Seminario 23 acentúa aún más esta indicación, cuando dice que: "Es únicamente por el equívoco que la interpretación opera. Debe haber algo en el significante que resuene". [12] Un ejemplo: la analizante dice "estoy harta de creer que *un hombre* va a salvarme". Jugando con el equívoco, la analista interpreta: "*un nombre* va a salvarme", produciendo en la analizante un efecto de sorpresa y la interrupción del plus de goce que esta producía relatando sus numerosos desencuentros amorosos. "Un nombre va a salvarme" es un *ready-made*, producto de una intervención analítica que introdujo pequeñas modificaciones sobre un material significante *ya hecho* por la analizante.

Cabe señalar que el modo de interpretar es siempre correlativo de la concepción que tengamos del inconsciente, y entonces del lenguaje. En "La tercera", Lacan dice que "la interpretación opera con *lalangue*, lo cual no quita que el inconsciente esté estructurado como un lenguaje". [13] En este momento de su enseñanza, Lacan concibe al inconsciente como "un saber que se articula a partir de *lalangue*". [14] Es a nivel de *lalangue,* allí donde se deposita el goce, que la interpretación por el equívoco tiene efectos. [15]

La interpretación perforadora

Pasemos a la segunda indicación que da Lacan respecto de la interpretación *ready-made*: "La interpretación debe apuntar a lo que hay de esencial en el juego de palabras, para no ser la que da de comer sentido al síntoma". ¿Qué es "eso esencial" que hay en el juego de palabras, y a lo que la interpretación analítica debe apuntar?

Exploremos los tres elementos que introduce la frase: juego de palabas, sentido y síntoma. Comencemos por el primero.

Marcel Duchamp manifestaba un gusto especial por los juegos de palabras. Su gran referente fue el escritor Raymond Roussel. [16] No sé si cuando Lacan escribió "La tercera", en 1974, había leído el libro *Apariencia desnuda* que Octavio Paz había publicado un año antes. Allí, justamente, el poeta postula al *ready-made* de Duchamp como el "equivalente plástico del juego de palabras", [17] al cual define como "un mecanismo maravilloso, porque en una misma frase exaltamos los poderes de significación del lenguaje, sólo para un instante después abolirlos completamente". [18] En el juego de palabras, cada palabra es, a la vez, animada y arruinada, colmada y vaciada. De este modo, va cavándose un agujero.

En "RSI", Lacan pone en evidencia este agujero como "lo propio de lo simbólico". [19] Así, lo simbólico gira alrededor de un agujero "inviolable", [20] irreductible, equivalente al *Urvendrängt* "que Freud designa como lo inaccesible del inconsciente". [21] Entonces, el lenguaje no es simplemente un tapón del agujero de la no-relación sexual, sino más bien: aquello en lo cual el agujero se inscribe. [22]

El *ready-made* –al igual que el nudo borromeo- [23] constituye un verdadero "*objet dard*" [24] (retomando el neologismo homofónico de Duchamp), que crea un agujero:

-Por un lado, las inscripciones que el *anartista* agrega a los *ready-made*, como por ejemplo la inscripción "En previsión de un brazo roto" en la pala para nieve, contribuyen al vaciamiento del sentido. Dicha inscripción, como dice Duchamp, "en lugar de describir el objeto como lo habría hecho un título, está destinada a llevar el pensamiento del espectador hacia otras regiones más verbales. No quiere decir nada". [25]

-Por otro lado, al extraer el objeto industrial de su dominio práctico o utilitario, el *anartista* lo vacía de su valor de uso, y entonces de su sentido (por ejemplo, cuando atornilla al piso un perchero de pared, dando lugar al *ready-made Trebuchet*). En su libro *El objeto del siglo*, Gérard Wajcman acentúa esta dimensión de la operación duchampiana que consiste en introducir el vacío. [26] Los *ready-made* muestran el vacío esencial que habita y sostiene todo objeto. *Pala para nieve* se presenta sin nieve; *Portabotellas*, sin botellas; *Fountain*, sin orina. Ya en su *Seminario 20*, Lacan indicaba que la esencia del objeto es el fracaso. [27]

Al igual que el *anartista*, el analista, al extraer un *S1* de la cadena significante, aislándolo de toda articulación, lo vacía de su valor de uso, haciendo emerger ese "objeto insensato" que es el objeto *a* y que Lacan sitúa como "atrapado en la trabazón entre simbólico, imaginario y real del nudo". [28] En "RSI", Lacan señala que el analista opera a partir del sentido, pero solo para reducirlo. [29] Así, el equívoco produce sentido y, al mismo tiempo, un efecto de agujero.

El nombre del agujero

Exploremos en este momento de la enseñanza, los otros dos elementos que la frase que intentamos elucidar introduce: síntoma y sentido. En "La tercera" leemos que el síntoma es "lo que viene de lo real" y que "se presenta como un pececito cuya boca voraz sólo se cierra cuando tiene sentido donde hincar el diente". [30] En "RSI", Lacan ubica el sentido entre lo simbólico y lo imaginario, siendo lo real "la aversión del sentido". [31] Además, señala un parentesco entre el efecto de sentido y "la buena forma" que rige en lo imaginario. [32] Este efecto de sentido "esférico" [33] produce la ilusión de comprender. Por el contrario, Lacan concibe al goce como algo distinto al sentido y lo sitúa en otro registro. [34]

Entonces, ¿cómo opera el analista para lograr alcanzar el goce sin sentido del síntoma? La interpretación *ready-made* debe jugar con el equívoco, para poder cavar un agujero en la buena forma del sentido imaginario y así producir lo que Lacan llama "un efecto de sentido real". [35]

Notemos que al vaciar al significante de su valor de uso, la interpretación *ready-made* apunta a la distinción entre significante y letra. Efectivamente, la interpretación por el equívoco consiste en leer de otro modo. En "RSI", justamente, Lacan define al síntoma como "lo que se escribe por medio de una letra". [36] Constatamos que el analista "letrado" de 1958 [37] y el sujeto "supuesto saber leer, supuesto poder aprender a leer" del *Seminario 20* [38] siguen en vigencia.

Otro buen ejemplo de interpretación *ready-made* se encuentra en el testimonio de *A.E.* de nuestro colega Bruno de Halleux. [39] Del relato de un sueño, el analista-analizante aísla el significante *twingo* del resto de los significantes, y jugando con el equívoco, interpreta: ¡*Twin-go*!, tocando así algo del goce del *parlêtre* en mantenerse frenado y en la sombra.

Para terminar, señalemos que Lacan no nos deja en el agujero de la no-relación sexual, al que la interpretación analítica debe apuntar. En "RSI", advierte que: "un agujero se arremolina, o más bien engulle, pero también hay momentos en que escupe. ¿Qué escupe? Un nombre". [40]

NOTAS

* Texto redactado a partir de la intervención hecha en el Coloquio Seminario sobre "La Tercera" de J. Lacan. Disciplina del comentario, en la EOL, el 24 de octubre de 2015.

1. Lacan, J., "La Tercera", *Lacaniana* N°18, Grama, Bs. As., 2015, p. 22.
2. Miller, J.-A., "*L'inconscient et le corps parlant*", *La cause du désir* N°88, Navarin, Paris, 2014, p. 111.
3. Lacan, J., clase del 10 de diciembre de 1974, Seminario 22, "RSI", inédito.
4. Marcade, B., *Marcel Duchamp*, Libros del Zorzal, Bs. As., 2008, p. 433.
5. Lacan, J., *Le Seminaire, Livre 10, L'angoisse*, Seuil, Paris, 2004, p. 234.
6. Lacan, J., clase del 25 de mayo de 1966, Seminario 13, "El objeto del psicoanálisis", inédito.
7. "Estoy en contra de la palabra 'anti' porque es algo así como 'ateo' comparado a 'creyente'. Un ateo es casi tan religioso como un creyente, y un antiartista casi tan artista como un artista. (…) *Anartista* significa no artista en absoluto. En realidad, yo quiero ser un *anartista*". Duchamp, M., "Entrevista para la BBC", N.Y., 1959, inédito.
8. Duchamp, M., *Duchamp du signe. Ecrits*, Flammarion, París, 1994, p. 191.
9. Versión en castellano: Miller, J.-A., "Soledades posibles", VI Enapol [en línea]. Consultado en http://www.enapol.com/es/template.php?file=Textos/La-solucion-por-el-arte-moderno_Ruzanna-Hakobyan.html
10. Lacan, J., "*Entretien au magazine* Panorama", *La cause du désir* N°88, Navarin, Paris, 2014, p. 168.
11. Lacan, J., "La Tercera", *op. cit.*, p. 18.
12. Lacan, J., *Le Seminaire, Livre 23, Le sinthome*, Seuil, Paris, p. 17.
13. Lacan, J., "La Tercera", *op. cit.*, p. 18.
14. Ibíd., *p. 19.*
15. Lacan, J., "El fenómeno lacaniano", *Lacaniana* N°16, Grama, Bs. As., 2014, p. 20.
16. Houssez, J., *Marcel Duchamp. Biographie*, Grasset, Paris, 2006.
17. Paz, O., *Apariencia desnuda – La obra de Marcel Duchamp*, Era, México 1973, p. 31. En 1975, C. Lévy-Strauss también compara a los *ready-made* con las palabras, *Cf.* Charbonnier, G., *Arte, lenguaje, etnología*, Siglo XXI, Bs. As., 1975, p. 85.
18. Ibíd., p. 19.

19. Lacan, J., clase del 18 de febrero de 1975, Seminario 22, "RSI", inédito. Lacan postula el agujero como lo propio de lo simbólico, la consistencia como lo propio de lo imaginario y la exsistencia como lo propio de lo real.
20. Ibíd., clase del 11 de marzo de 1975.
21. Ibíd., clase del 18 de febrero de 1975.
22. Ibíd., clase del 17 de diciembre de 1974.
23. Ibíd, clase del 21 de enero de 1975. Lacan dice: "sin agujero no hay nudo".
24. Marcade, B., *Marcel Duchamp, op. cit.,* p. 399.
25. Duchamp, M., «*A propos des Ready-mades*», *Duchamp du signe. Ecrits, op. cit.,* p. 191.
26. Wajcman, G., *L'objet du siècle*, Verdier, Paris, 1998, pp. 78-90.
27. Lacan, J., *Le Seminaire, Livre 20, Encore*, Seuil, Paris, 1975, p. 55.
28. Lacan, J., «La Tercera», *op. cit.,* p. 13.
29. Lacan, J., clase del 10 de diciembre de 1974, Seminario 22, «RSI», inédito.
30. Lacan, J., «La Tercera», *op. cit.,* p. 15.
31. Lacan, J., clase del 11 de marzo de 1975, Seminario 22, «RSI», inédito.
32. Ibíd., clase del 21 de enero de 1975.
33. Ibíd.
34. Ibíd., clase del 17 de diciembre de 1974.
35. Ibíd., clase del 11 de febrero de 1974.
36. Ibíd., clase del 18 de febrero de 1975.
37. Lacan, J., «La dirección de la cura y los principios de su poder», *Escritos 2*, Siglo XXI, Bs. As., 1987, p.621.
38. Lacan, J., *Le Seminaire, Livre 20, Encore, op. cit.*, p. 38.
39. De Halleux, B., «Twingo», *Lacaniana* N°18, *op. cit.,* pp. 114-118.
40. Lacan, J., clase del 15 de abril de 1975, Seminario 22, «RSI», inédito.

Borges y el Tao del analista

Gastón Cottino

Más de una vez me pregunto qué le puede enseñar la literatura al psicoanálisis. Y, a pesar de tener mucha libido puesta sobre las letras, más de una vez no sé cómo responderla.

La complicación me surge de incluir al psicoanálisis como algo que avanzaría gracias a lo que nos proponemos indagar. Tal como podría desprenderse de Lacan en el "Homenaje a Marguerite Duras...". [1]

Aunque claro que puedo leer esto en varios pasajes de la obra del mismo Lacan, de Jacques-Alain Miller o de Eric Laurent, entre algunos otros. Inclusive, como verán, me valdré de algo de esto.

Pero quiero comenzar destacando que estos desarrollos se miden por su alcance en los efectos de formación del analista, lo cual es uno por uno. Entonces, sí, el psicoanálisis avanza ya que cada analista lo puede hacer en el camino (que en este trabajo, anticipamos, será el *Tao*) de su *praxis* y su formación.

Como es conocido, Borges se queda ciego desde 1953 y al poco tiempo asume como Director de la Biblioteca Nacional. En alguien que no vacila en decir que desde niño sabe que su destino sería literario, ocurre que gradualmente se le apagan todos los colores, excepto el amarillo.

¿Qué destino le espera a este destino, en medio de una enorme "biblioteca ciega"?

Tal vez esta pregunta, ahora, nos parezca trivial. El lugar que tiene Borges en nuestra cultura no admitiría la virtualidad de conjeturar qué sucedió ante esa contingencia que instaló un real ineluctable en su cuerpo y en su relación al Otro.

Claro, no solamente siguió escribiendo sino que, según nos dice Ricardo Piglia, su estilo se perfeccionó notablemente.

¿Cómo fue esto posible? ¿Lo atribuiremos a qué, a un Yo fuerte, a la "resiliencia" del maestro….? La ceguera no pasó sin pena ni gloria y tenemos pruebas literarias de ella en *El hacedor,* [2]de 1960; su primer libro desde aquella pérdida. Cualidad que nos habilita a recorrer sus páginas en busca de algo que nos puedan enseñar.

En su "Epílogo" encontramos que "De cuántos libros he entregado a la imprenta, ninguno, creo, es tan personal como esta colecticia y desordenada *silva de varia lección*" [3] (el destacado es del autor).

La "*silva de varia lección*"[4] define a la enciclopedia barroca, esas que tanto le gustaban, según Pedro de Mejías, en 1541. Así también será *El hacedor*, cuya heterogeneidad va desde micro-ficciones de la década del 20, afines a Macedonio, hasta ensayos aparecidos en *La biblioteca* o *Sur,* [5] junto con cuentos y poemas escritos para especialmente para este libro, entre otras procedencias y estilos.

Léase entonces lo barroco en la configuración de su libro más "personal".

El final del "Epílogo" reza "Un hombre se propone la tarea de dibujar el mundo. A lo largo de los años puebla un espacio con imágenes de provincias, de reinos, de montañas, de bahías, de naves, de islas, de peces, de habitaciones, de instrumentos, de astros, de caballos y de personas. Poco antes de morir, descubre que ese paciente laberinto de líneas traza la imagen de su cara". [6]

Esta magnífica prosopopeya, que metaforiza su ser de letras, confluye con otras tantas líneas que nos hacen sentir como Borges se escribe en sus poemas. Pueden constatar esto en "Borges y yo" [7], presente en este

mismo volumen; o en su autobiografía de 1970, "*An Autobiographicial Essay*", [8] en donde adjetiva de "ensayo" a su propia historia.

Si el "paciente laberinto" de letras adviene semblante, máscara: ¿qué queda por detrás?

Para responder esto consideraremos la referencia menos conocida de Lacan a Borges, que data de "Introducción a *Scilicet* como título de una revista" de 1968: "Que haya sido Shakespeare el que tenía el papel de *ghost*en *Hamlet* es quizás el único hecho capaz de refutar el enunciado de Borges: que Shakespeare era, como dice él, nadie (*nobody, niemand*)". [9]

Lacan parece hablar de otro relato de nuestro texto, llamado "*Everything and nothing*", el cual concluye con la voz de Dios: "Yo tampoco soy, yo soñé el mundo como tú soñaste tu obra, mi Shakespeare, y entre las formas de mi sueño estabas tú, que como yo eres muchos y nadie". [10]

Entonces, al barroco trazado de su imagen le corresponde el vacío. Tal como, si damos un salto y nos encontramos con Miller, al barroco del goce que habita en el analizante, le corresponde el vacío del lado del analista. [11]

Este vacío se trata del Velo de Maya de Schopenhauer, que utilizaran tanto Lacan como Borges. El primero para hablar del síntoma en 1955 [12] y el segundo en varios pasajes de su obra, desde 1934.

Podemos citar aquí, por ejemplo, el libro escrito en colaboración con Alicia Jurado, sobre las conferencias que Borges diera en el Colegio Libre de Estudios Superiores, *¿Qué es el budismo?*,[13] editado en 1976. Este libro, anclado fuertemente en las distintas doctrinas orientales, pone en serie algunos postulados de distintos filósofos del siglo V: Confucio, Lao-Tse, Pitágoras y Heráclito.

Aquí no se puede pasar por alto uno de los momentos más sublimes de su retórica, también de nuestro *El hacedor*, llamado "*Le regret d'Heraclite*": "Yo, que tantos hombres he sido, no he sido nunca/ aquel en cuyo abrazo desfallecía Matilde Urbach". [14]

Se hilvanan allí, con la sutil melancolía barroca y el estilo del haiku, las ideas de Lao-Tse y de Heráclito.

Por no hablar del budismo zen y la intuición instantánea, el *satori*, provocado por esa intervención radical, el *koan*. Podría dar aquí varios ejemplos, pero solo a condición de considerar que las soluciones para obtener la satisfacción del *satori* no son metafóricas, ya que el *koan* deja por fuera toda lógica.

"Te-Shan, antes de su revelación, había elegido como maestro a Ch'ung-Hsin. Se alojó en el monasterio; al anochecer, estaba sentado meditando cuando Ch'ung –Hsin le preguntó: '¿Por qué no entras?' Te-Shan respondió: 'Está oscuro'. El maestro volvió con una vela encendida y cuando el discípulo iba a tomarla la apagó; Te-Shan intuyó inmediatamente la Verdad". [15]

Y bien, aquí uno puede sentir que en lugar de escribir trabajos como este a los fines de poder concluir algo que enseñe, etc., ¿por qué no nos dejamos inspirar más por los *koan*, que entre sus opacidades y sus actos permiten alcanzar algo que no se alcanza por las palabras…?

¿Pero qué sería para nosotros, analistas, esta intuición súbita, el *satori*?

Para ensayar una respuesta haremos un breve rodeo por el Lacan oriental, aquel que trabajara con François Cheng y cuyas referencias podemos encontrar, principalmente, entre 1971 y 1975, entre "Lituraterre"[16] y el Seminario 24 [17].

Eric Laurent habla del camino, del *Tao*, desde Cheng como "aquello que no tiene nombre, y aquello que sin embargo puede nombrarse". [18]Occidentalmente, podríamos realizar el contacto con el griego "aporía" (*α-πόρος* , la partícula privativa seguida de "pasaje"); lo que en la pluma de Kafka sería: "no existe el camino, aquello que llamamos camino es vacilación". [19]

Cheng comenta que el interés del Lacan por el *Tao* comienza por cierto equívoco que se produce en francés: "La vía y la voz. El *Tao*significa, al mismo tiempo, un orden de vida y un orden de palabra. Vemos en este punto aquello que le pudo interesar a Lacan". [20]

Luego, de este vacío original se sigue que para que el Uno y el Dos, o el Ying y el Yang, no sean estériles se precisa del soplo, del vacío central. Son estas las cuestiones centrales que figuran en *Le livre de la Voix et de savertu* (*Daodejing*) [21] de Lao-Tse, aquel que Lacan estudiara con Cheng.

Este vacío intermedio era para Lacan un equivalente al litoral obtenido gracias al agujero que cava la letra, entre saber y goce. He aquí entonces una primera aproximación a nuestra respuesta: una traducción oriental de nuestra doctrina.

Recordemos que la letra es un resto que se deja caer como objeto *a*, lo cual produce un agujero que posibilita las variantes del borde entre saber y goce. Dicho por Lacan sería: "Entre centro y ausencia, entre saber y goce, hay litoral que solo vira a lo literal si pudiesen, a ese viraje, considerarlo el mismo en todo instante". [22]

Así llegamos a la interpretación que Lacan le lanza amistosamente a Cheng, cuestión que luego cotejaremos con aquello que podemos extraer de nuestra conjetura sobre Borges.

"Querido Cheng, usted ha conocido varias rupturas en su vida. Podrá transformar estas rupturas en *vacío-intermedio* actuando y uniendo su presente con su pasado, estará finalmente en su tiempo". [23]

Es decir que aquello que fue producido, agujereado, decantado, mediante una ruptura, dejando un resto y una letra operando sobre el lenguaje, puede tener su chance de ser reactualizado. Liberando la primera letra que hace de litoral entre sentido y real, permitiéndole otra circulación en su historia, otra forma del destino.

De allí que el camino/voz, el curso que no tiene nombre pero los acepta, el encuentro entre Heráclito y Lao-Tse, se vuelque sobre la contingencia disyuntiva aristotélica, según la lectura que Mario Perniola realiza del filósofo japonés Kito.

"En la contingencia se ve la nada detrás de la realidad del término disyuntivo realizado en el ahora del presente; y se es tomado por sorpresa. Y esta sorpresa es, para la existencia, la notificación del destino". [24] Sorpresa que toma la forma del *witz*.

Así pasamos de la célebre ironía del "Poema de los dones": "Nadie rebaje a lágrima o reproche/ esta declaración de la maestría/ de Dios que con magnífica ironía/ me dio a la vez los libros y la noche". [25]

Al simple *witz* que se produce con el "lenguaje del alba", "Al iniciar el estudio de la gramática anglosajona": "Alabada sea la infinita/ urdimbre de los efectos y de las causas/ que antes de mostrarme el espejo/ en el que no veré a nadie o veré a otro/ me concede esta pura contemplación/ de un lenguaje del alba". [26]

Lenguaje de lo que se propone aprender, siguiendo la línea de sus antepasados, y lenguaje al que nacía al no poder leer ni escribir, a no ser dictando, repitiendo y poniendo en forma, saboreando, sus propios versos en la memoria.

Se trata de un acto que, introduciendo lo real del presente, discontinúa la relación entre pasado y futuro.

Sencillamente, Borges habría podido transformar su máxima ruptura, su ceguera, en ese vacío intermedio actuando que implica estar en su tiempo, y no en el del destino trágico.

¿Qué saca un analista con todo esto? ¿Habrá en las letras de Borges, y más en las de Lacan, y en las de cada uno, escritas sobre la arena del inconciente, ese *koan* indescriptible que llegará a operar en la juntura entre saber y goce?

NOTAS

1. Lacan, J., *Otros Escritos,* Paidós, Bs. As.. 2012. pp. 209-216.
2. Borges, J. L., *Obras Completas II,* Emecé, Bs. As.. 1996, pp. 157-232.
3. Ibíd., p. 232.
4. Ibíd.
5. Me refiero, por ejemplo, a los primeros tres números de la revista *La biblioteca* (dirigida por el propio Borges) o a los números 247, 257 y 260 de *Sur.* Cito solamente algunos casos, el análisis de archivo postulado por la crítica genética excede en mucho los límites de este trabajo.
6. Borges, J. L., *Obras Completas II, op. cit.*, 1996. p. 232.
7. Ibíd., p. 186.
8. Borges, J. L., *The Aleph and other stories 1933-1969,* Bantam Books, Nueva York, 1979.
9. Lacan, J., *Otros Escritos,* Paidós, Bs. As., 2012, p. 306.
10. Borges, J. L., *Obras Completas II, op. cit.,* p. 182.
11. *Cf.* Miller, J.-A., *Introducción a la clínica lacaniana,* RBA, Madrid, pp. 335-347.
12. *Cf.* Lacan, J., "Función y campo de la palabra en psicoanálisis", *Escritos* 1, Siglo XXI, México, 1976.
13. Borges, J. L., *Obras Completas en colaboración,* Emecé, Bs. As., 1991.
14. Borges, J. L., *Obras Completas II, op. cit.,* p. 230.
15. Borges, J. L., *Obras Completas en colaboración, op. cit.*, p. 774.
16. Lacan, J., *Otros Escritos, op. cit.*, pp. 19-32.
17. Lacan, J., Seminario 24, «*L'insu que sait de l'une-bévue s'aile*», inédito.
18. Laurent, E., *Síntoma y nominación,* Colección Diva, Bs. As., 2002, p. 163.
19. Kafka, F., *Obras completas,* tomo 1, Emecé, Bs. As., 1960, p. 101.
20. Cheng, F., «*Lacan et la pensée chinoise*», *Lacan: l'ecrit, l'image,* Flamarion, Paris, 2000, p. 135. «La Voie et la Voix. Le Tao signifie donc un ordre de la vie en même temps qu'un ordre de la parole. On voit su ce point ce qui a pu intéresser Lacan» (La traducción es nuestra).
21. *Cf.* Cheng, F., «*Lacan et la pensée chinoise*», *op. cit.*
22. Lacan, J., *Otros Escritos, op. cit.*, p. 25. Esta frase es claramente explicada por Miquel Bassols en «Retales» en *Latigazo* [en línea. Consultado en http://www.latigolacaniano.com/assets/retales-pdf.pdf
23. Laurent, E., *Síntoma y nominación, op. cit.*, p. 172.
24. Perniola, M., «*Shūzō Kukiil problema della contingenza*», *Ágalma,* Università di Roma, Roma, septiembre de 2003, p. 8. (Agradezco la traducción a Natalia Paladino)
25. Borges, J. L., *Obras Completas II, op. cit.*, p. 187.
26. Ibíd., p. 217.

Pasar por la ficción

Pablo Russo

"… lo que la escritura pone en cuestión no es tanto la expresión de un sujeto que escribe cuanto la apertura de un espacio en el que el sujeto que escribe no cesa de desaparecer: «La huella del autor está sólo en la singularidad de su ausencia; al escritor le está asignado el papel del muerto en el juego de la escritura»".[1]

"… escribir es convertirse en un extraño, en un extranjero: tienes que empezar a traducirte a ti mismo. Escribir es hacerse pasar por otro, es dejar de querer ser un escritor…".[2]

Compagnon plantea que "los estudios literarios deben y pueden reparar la fisura entre la forma y el sentido, así como la enemistad artificial entre la poética y las humanidades".[3]

Hace poco, Piglia planteaba que la ficción crea, inventa los problemas, y que el pensamiento y los conceptos llegan después.[4]

En una clase del seminario *Enlaces*, Alejandro Daumas definía la escritura –sin diferenciarla tanto de la del análisis, *cuando lo escrito hace letra*– como signo de la *vida* y como puesta en acto de la *sutil singularidad*.[5]

Ficciones y no relación

A partir de que Lacan tempranamente proponía recurrir a las ficciones para aquellos acontecimientos o afectos que para las experiencias subjetivas restan en el campo de lo fugitivo –que llamaré *inatrapable*–,[6] lo que no ha cambiado demasiado hacia su última enseñanza –pues tomará a Joyce para formalizar sus últimos inventos conceptuales, los nudos y el *sinthome*–, recurriré a la literatura de Alessandro Baricco –y en especial a su novela *Mr. Gwyn*– para proponer que tanto en un análisis como en el psicoanálisis y su transmisión, las ficciones son necesarias. Aún luego de un análisis o en el pase, aún luego de haber reducido las ficciones a una letra-sínt(h)oma –pasar de una vida de fición/es, a escribir-inventar una ficción para la vida–, se tratará inevitablemente de volver a inventar –una y otra vez– una ficción que pueda nombrarla, transmitirla, (re) escribirla –siempre en el campo de la verdad mentirosa–; se seguir tratando –inatrapablemente– de *pasar* por la ficción.

Miller recientemente definía *hystoria*, como "un saber que es una elucubración, y pertenece al registro de la verdad por cuanto esta tiene estructura de ficción".[7]

Puede ser útil pensar si es posible situar "tipos" de relatos, de *hystorizaciones*, de testimonios que, si bien se sirven de la palabra, del lenguaje, de la representación y a fin de cuentas, de cierto grado de ficcionalización, no velan (al contrario de novelar) la hiancia, el fracaso, el agujero, que lo no determinado e imposible de escribir de la relación entre los seres sexuados, deja siempre como océano completamente *inatrapable*; así como los posibles usos para el psicoanálisis de (aplicándolas desde el arte o la clínica) servirse de dichas ficciones.[8] En ocasiones la escritura literaria le puede no sólo llevar la delantera (como Duras a Lacan) sino enseñar en particular al psicoanalista. Baricco muchas veces produce o logra eso. Recurre a varios de los caminos posibles para que se cuele y se transmita algún real en sus ficciones –aunque sean muy fluídas de leer.[9]

Hystorias *mínimas*

Alguien que participa de cierta escritura, con un nombre que no se sabe si es exactamente el suyo, al que es difícil de ubicar (dónde está?, dónde vive?, qué es de su vida?), que pretende que se invente-escriba un rasgo singular que represente lo mejor posible a algún otro (quien así lo desee, pida, acepte), otro que de reconocer ese rasgo como propio, como íntimo y que dice casi todo sobre sí, podría llevárselo consigo y darle un uso inédito como quien recupera un trozo fundamental de su vida, para que finalmente aquel especie de "escritor" se esfume de la escena, desaparezca o caiga (de su lugar o función), sustrayéndose no sólo del posible reconocimiento que puedan devenir de los rasgos o textos producidos, sino también de su autoría y uso.

Tal vez ese alguien se parezca mucho a lo que quede de un analista al final de un análisis o a lo que queda de un "autor" (de "cierto tipo" de ficciones) cuando el "lector" termina de aprehender una historia, una vida, una obra, produciendo su lectura, haciéndola suya.

Jasper Gwyn ya no quiere *ser* escritor, sobre todo respecto del peso público que eso tiene para él. Quiere en todo caso un ejercicio privado y singular de la escritura, aunque finalmente de algún modo quiere hacer llegar algo de eso a algún otro, pues no puede dejar de escribir pero no sabe qué o cómo hacer con eso que insiste –imagina que escribe, por ejemplo. Y entonces desafía genialmente, desde un lugar "incómodo" y con premisas "absurdas" (que Baricco suele inventar y explorar, y con enorme fluidez, en sus ficciones), "ante la sospecha de que si uno le arrebataba a la escritura la posibilidad natural de la novela, algo haría ella para sobrevivir".[10]

Jasper se propone, a partir de un tiempo de zozobras y del encuentro con un vívido cuadro que ha visto por azar en una galería, hacer retratos de lo más singular, del rasgo o marca que podrían "definir" a alguien, pero escribiéndolos; retratos escritos. Y lo logra!, produciendo una especie de destitución subjetiva y nueva disposición o uso de ese rasgo en sus retratados, y… desaparece!

Pero al final, en un viraje de su mayor o mejor lectora o discípula (o de quien esperaba tenga un efecto su escritura) y también de la novela –y metáfora de la escritura o del escritor o de Baricco mismo–, nos brinda, con un invento dentro del invento dentro del invento…, con su increíble galería de personajes magistralmente dibujados en pocas pero significativas pinceladas, ¿qué?: un *fascinante mosaico de vida real y perdida*.[11] Lo que llevó a la crítica a plantear que Baricco demuestra en esta ficción que "cada uno puede elegir su propia existencia (…) la posibilidad de desaparecer con el objetivo de reencontrarse".[12]

Desajuste

A pesar de las pérdidas (incluso la muerte de su editor y amigo), y tal vez la de algún amor o de cierta soledad, esta ficción nos deja con un efecto de embriaguez, de búsqueda de un rumbo para el siempre lejano y borroso horizonte del deseo más allá de lo evidente o ya sabido, y a la vez *en* lo más propio y singular; de ser capaces de sumergirnos en el mar incognoscible con el deseo de atrapar algo.

He tomado en otras ocasiones,[13] como Haruki Murakami presenta en *1Q84* "… el papel de las historias de ficción (…) a grosso modo *presentar una cuestión bajo una forma distinta*, y dependiendo de las características y de la transformación que sufría aquella cuestión, la solución quedaba sugerida (nunca hay en los bosques o mares de la ficción o de ciertas ficciones, certeza completa y cerrada como proponen el universo y el discurso de las matemáticas o de las ciencias). El conjunto permanecía incomprensible, pero lo que aparecía (y brindaba un alivio, incluso una utilidad y una satisfacción a quien de ella se sirviera) era que se albergaba una (nueva) *posibilidad*".

Para el real de cada uno, sólo disponemos de la ficción. Trabajamos con las ficciones –hasta un acotado retrato?, pero seguro en tanto caja de resonancia para orientarnos hacia lo inatrapable– que pueden contar de diversas maneras, tantas y tan singulares como los modos de goce o de vida, pues el uso variable de dichas ficciones (en tanto incluyen un desajuste, un vacío, el agujero), a partir justamente de su no unicidad, permitiría la "introducción" –cuando no invento y/o escritura–, también o aún variable, de nuevas perspectivas o miradas o posibilidades sobre la propia vida y su real. Llamamos en ocasiones al resultado de dicho uso nueva escritura del sínt(h)oma.

Sería analista, según Miller, "alguien a quien su análisis le habría permitido demostrar la imposibilidad de la *hystorización* (…) que habiendo podido legítimamente concluir (la/una) (…) podría testimoniar la verdad mentirosa bajo la forma de ceñir el desajuste entre la verdad y lo real".[14]

NOTAS

1. Enrique Vila-Matas (citando a Foucault), en *Exploradores del abismo*, Anagrama, Buenos Aires, 2007, pág. 280.
2. Vila-Matas, E. (tomando a Justo Navarro), *El viento ligero en Parma*, Sextopiso, México, 2004, pág. 32.
3. Compagnon, Antoine, *¿Para qué sirve la literatura?*, Acantilado, Barcelona, 2008, pág. 19.
4. Piglia, R., en sus clases públicas sobre Borges, hace no mucho en *Tv Pública*, inéditas.
5. Daumas, A., clase en Seminario anual del Departamento *Enlaces*, "Escrituras", del 7-10-13, inédita.
6. Lacan, J., *El Seminario, Libro 10, La angustia*, Paidós, Bs. As., pág. 59; comentado por Miller al comienzo de *La angustia lacaniana*.
7. Miller, J.-A., *Sutilezas analíticas* Paidós, Bs. As., 2011, pág. 134. En cap. "El pase del parlêtre", también publicado como artículo en *Enlaces* Nº 16.
8. Por ejemplo, los diversos usos que plantea Eric Laurent en "La erosión del sentido y la producción del vacío", *Enlaces* Nº 11, Grama, junio 2006, pp. 9-10; precisamente dentro de la sección "Ficción y real".
9. Especialmente en *Océano mar, City* y la que se toma aquí, tal vez no tanto en *Seda, Esta historia* y *Emaús*, por nombrar sólo algunas; en sus ensayos lee desde ese lugar y con ese estilo, muy lúcidamente, nuestra época.
10. Baricco, A., *Mr Gwyn*, Anagrama, Bs. As., 2012, pág. 65.
11. Ibid, pág. 178. Las itálicas son del autor.
12. Ibid, en contratapa. Aquí y en nota anterior se ubican las coordenadas más misteriosas que finales de *Mr. Gwyn* que luego retomó Baricco en su *nouvelle* de relatos *Tres veces al amanecer*.
13. En el Seminario anual de *Enlaces*, especialmente sobre "Ficción y real".
14. Miller, J.-A., *Sutilezas analíticas, op. cit.*, pág. 135. Las itálicas son del autor y es también muy pertinente el párrafo inmediatamente anterior.

Un decir que, vaciado de mirada, deviene contingente

Entrevista a Kuky Mildiner por Laura Petrosino

Laura Petrosino: En uno de tus testimonios decís algo que me gusta mucho: "El silencio vaciado de la mirada toma cada vez un valor otro, a veces un valor erótico, a veces un valor de palabra, a veces remite al silencio del analista. *Ci–mi–no* contornea un silencio vacío allí donde Otro resulta hétero". Empiezo por el final, por este punto de llegada: "El silencio vaciado de mirada" que, decís, da lugar a lo hétero. Sin embargo, el camino que te llevó hasta ahí fue largo. Situás primero la construcción del fantasma: "Si hablo me matan"…

Kuky Mildiner: Sí, "la niña del secreto" fue el nombre de goce que encontré al comenzar mi último análisis, recortaba una boca cerrada frente a la mirada del Otro. En un primer análisis lo había llamado: "la cajita de cristal". Mi modo de enlazarme al Otro era hacerme ver con buenos ojos. Hablando de lo que sabía, en el esfuerzo siempre presente de ocultar mi secreto, en el análisis cité el *Seminario 10* en francés y apareció, entonces, un equívoco que dio lugar a lo invocante: "*fermer la bouche*". Surgió, así, el "hacerse la muda". En el silencio me hago la muda frente a la mirada del Otro. Lacan dice en el *Seminario 11*que el inconsciente es una hiancia por donde la neurosis empalma con un real. En el equívoco, ahí donde en la neurosis intentaba hacerme ver con buenos ojos, apareció algo de lo real en mi silencio.

El silencio pareciera ser la forma en la que lo invocante aparece en tu caso. ¿Podríamos decir que este equívoco es un primer paso hacia la separación con el objeto, una localización del objeto voz?

Sí, hay un primer vaciamiento cuando aparece algo de lo real del silencio. Empiezo a hablar de más.

Tiempo después aparece el significante *Clandestine*…

Clandestine surge en un sueño escrito en la arena. Fue el S1 que el inconsciente escupió en francés, la lengua del analista. S1 que signa mi modo sintomático de goce.

Y luego el trauma…

Sí, se aloja el silencio del analista en la sesión y aparece la angustia, fenómeno de cuerpo: falta de aire, "los pulmones llenos", así lo refería. En ese momento hay un punto de separación máxima entre el cuerpo y el lenguaje. En medio de tanta desolación el recuerdo de un relato del primer año de vida encontró un lugar preciso. Es el que se refiere a una bronquitis a repetición a los seis meses (según el relato familiar) que llevaron a la consulta de un pediatra experimentado que indicó como remedio sacar a la beba una vez por día a pasear, al aire libre. La intervención del analista fue nombrar eso como el trauma.

Pareciera que el pasaje por el trauma permitió llegar al silencio vaciado de mirada, es decir, la caída del objeto y al "*Ci–mi–no*", letra del *sinthome.*

"*Ci–mi–no*", esas letras que quedan escritas sobre el final en un sueño, al modo de un oxímoron, es un significante que no estaba en la lista de los nombres que como perlas se habían extraído en el análisis, sino que se añade a ella y la atraviesa. Es un significante real que indica una nueva alianza con el goce.

Tu recorrido da cuenta, a mi entender, de una lógica en la cual se va de la localización de lo real del silencio por medio del equívoco, al alojamiento de ese silencio en la sesión con el silencio del analista, luego el agujeramiento a partir de la localización del trauma y finalmente el vaciamiento, la cesión del objeto, la separación, que da lugar al *sinthome* que permite que el silencio se vuelva contingente…

Sí, es interesante plantearlo así.

"La niña del secreto", "Cajita de cristal", "*Clandestine*", serían diferentes nombres que van surgiendo a lo largo de tu análisis… nombres que se van vaciando de significación… hasta llegar al "*Ci–mi–no*".

"*Ci–mi–no*" es un nombre a distancia de cualquier significación. O dicho de otro modo, es un borde entre la significación y el goce sin límite. Letra, borde de semblante. A mí me gusta mucho lo que dice Lacan en el *Seminario 24*, la clase del 16 de noviembre. Empieza preguntándose: "¿A qué se identifica uno al final del análisis?" Y concluye proponiendo que se trata de la identificación al síntoma no sin "cierta distancia". Me interesa la idea de "distancia" del propio síntoma. Diría que el silencio vaciado de mirada permite ubicar el propio punto de vista, una enunciación que al final del análisis es un decir de otra manera.

El silencio se vacía de mirada. El Otro deviene hétero. Y el decir, contingente, "a veces sí, a veces no", "*Ci–mi–no*"… ¡Muchas gracias Kuky, ha sido un placer!

Gracias.

Construcción y atravesamiento

Entrevista a Cecilia Gasbarro por Laura Petrosino

Laura Petrosino: Tu testimonio enseña mucho sobre el objeto mirada. Presenta diversos estatutos del objeto en un recorrido que va de la localización hacia la separación…

Cecilia Gasbarro: Sí, el objeto mirada está muy presente a lo largo de mi análisis. En un comienzo aparece en la construcción del fantasma cuando descubro que el saber está dedicado a una mirada que tiene un velo de tristeza. El velo es el fantasma. En ese momento surge un enunciado que constituye un primer paso hacia la separación del objeto. En las vueltas dichas del análisis, el sintagma "una mirada triste" se fue plasmando como la reducción a una fórmula que englobaba muchísimas situaciones de la vida, desde el encuentro con la mirada del padre a la elección del *partenaire* amoroso; varios sueños en los que aparecía de manera notable la mirada triste, generalmente de un hombre.

¿Entonces este enunciado "una mirada triste" sería una fórmula que lograría localizar el objeto mirada en el fantasma?

Así es. Luego, otro momento importante de mi análisis está signado por un sueño que me despierta sin angustia. Atravieso varias habitaciones vacías hasta llegar a una en la que hay solamente una pequeña pizarra, con unas palabras escritas nítidamente con tiza y en cursiva: "*eyes* dolorosos". Aquí aparece el equívoco translinguístico que es leído casi inmediatamente luego del despertar: "*eyes*" equivoca con "hay" y eso me remite a una frase, una broma completamente olvidada hasta ese entonces: "*Ai spous q'nscn trsts*". Un juego de fonemas intraducible, porque parecía estar dicho en inglés ¡pero no! "*Hay* sapos que nacen tristes", proposición en la que aparece el síntoma "ser un sapo de otro pozo" junto a la tristeza fantasmática, tocada a partir de entonces por un efecto de inconsistencia. "*Eyes* dolorosos", aunque tiene su estatuto de *non-sense* (traducible como tontería en inglés, y a la vez como no-sentido) tiene un cabo de sentido que permite jugar con el equívoco, a la vez que permite introducir un agujero en el enunciado como tal.

¡Muy interesante! En el *Seminario 20*, al final del capítulo III, Lacan dice: "En el discurso analítico ustedes suponen que el sujeto del inconsciente sabe leer. Y no es otra cosa, todo ese asunto del inconsciente. No sólo suponen que sabe leer, suponen también que puede aprender a leer". [1] ¿Podríamos pensar que este sueño y la lectura que hacés de él dan cuenta de un analizante que ha aprendido a leer?

Sí, claro. Es la lectura de la letra. Produce a la vez sentido y un agujero en el sentido, como te decía antes. Como comenta Juan Carlos Indart en el libro *De la histeria sin Nombre del padre I* [2] surge el recurso a Otra lengua, que permite decir algo de lo indecible. Es interesante, además, pensar el estatuto del cuerpo en este sueño: una pizarra –pura superficie de inscripción- en la que se inscribe una frase que equivoca el enunciado fantasmático.

El analizante ha aprendido a leer y el cuerpo ha devenido superficie de inscripción… En otro testimonio hacés referencia a otro sueño posterior que pareciera dar un paso más…

Sí, se trata de un sueño en el que un miembro del cartel del Pase (yo era pasadora en ese entonces) me muestra una foto de un hombre, en la que se destacan particularmente los ojos. Veo en uno de ellos una minúscula mancha azul, casi imperceptible. Salvo esto, esos ojos nada me dicen. Asocio después ese azul con *blue,* que en inglés quiere decir tanto azul como triste. La mancha da cuenta de una reducción de la tristeza. La mancha es una cicatriz.

La mancha sería un paso más hacia la separación. Es inevitable pensar en la referencia que hace Lacan en el *Seminario 11* a la mancha cuando dice que el punto tíquico, la *tyche*, en la función escópica, se encuentra

al nivel de la mancha. [3] ¡Es un sueño *holbeiniano* en el que la tristeza ya no tiñe todo el cuadro sino que, reducida a la mancha, pareciera volverse contingente! Dejar de creer en el fantasma permite que la tristeza deje de ser necesaria y se vuelva contingente, es decir, más real.

¡Completamente de acuerdo! Esto se podría decir que se verifica en otro sueño –ya en el pleno período post-analítico- en el que hablo por teléfono con una amiga muy querida que ha muerto poco tiempo atrás. Un real que irrumpió en la vida dejándome una impronta de tristeza inexorable. En el sueño, sólo una frase de ella: "estoy muerta"... y silencio, al que consiento. El sueño prosigue: me muestran un pedacito de gelatina *azul*. ¡Digo que es un ojo separado de un cuerpo al que se le ha extraído el humor acuoso!

¿Podríamos pensar que ese sueño daría cuenta de una separación, de un vaciamiento? Una mirada vaciada de tristeza que -parafraseando a Lacan cuando habla del amor- podríamos decir que da lugar a una tristeza más digna…

Sí, es una linda manera de decirlo. El atravesamiento del fantasma permitió otra tristeza.

Como diría Jacques-Alain Miller en una fórmula muy poética: "Un análisis consiste en aprender a soñar". Tu recorrido demuestra, a mi entender, una transformación en la manera de soñar. De los sueños que "muestran" una mirada triste a los sueños a ser leídos "*eyes* dolorosos". De los sueños a ser leídos a los sueños que dan cuenta de una reducción, en la mancha, y luego de una separación, en la gelatina sin humor acuoso. ¡Muchas gracias Cecilia, ha sido un placer!

Gracias.

NOTAS

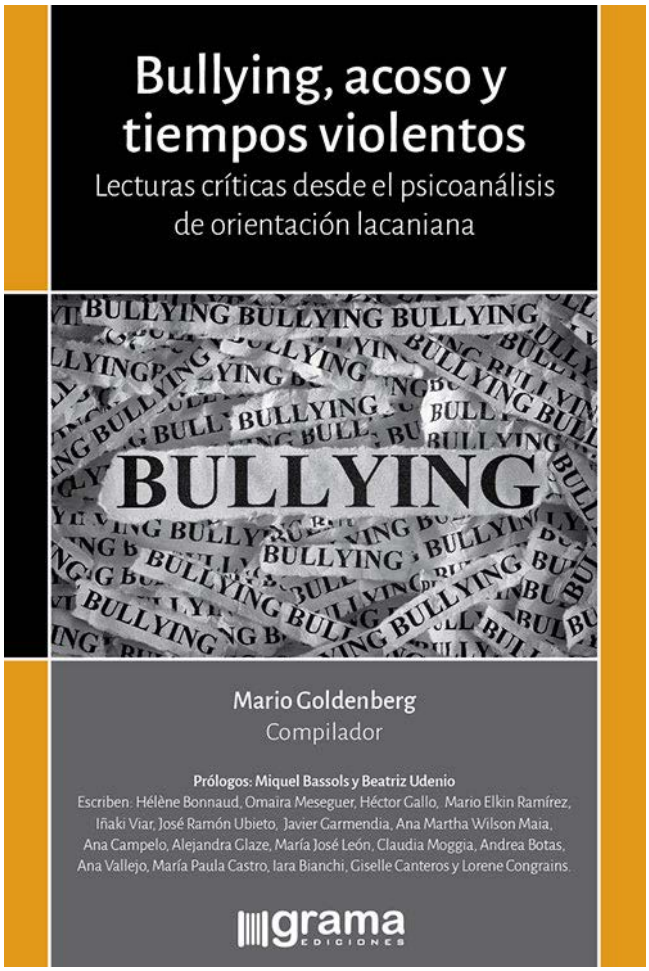
1. Lacan, J., *El seminario, Libro 20, Aun,* Paidós, Bs. As., 1991, p. 49.
2. Indar, J. C., Benito, E., Gasbarro, C., Klainer, E., Rubinetti, C., Vitale, F., *De la histeria sin Nombre del Padre I*, Grama, Bs. As., 2014.
3. Lacan, J., capítulo Vi, "La esquizia del ojo y la mirada", *El seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis,* Paidós, Bs. As., 1986.

Bullying, acoso y tiempos violentos

Lecturas críticas desde el psicoanálisis de orientación lacaniana

Mario Goldenberg (comp.)

Grama, Bs. As., 2016



Escriben: Iara Bianchi , Hélène Bonnaud, Andrea Botas, Ana Campelo, Giselle Canteros, María Paula Castro, Lorene Congrains, Mario Elkin Ramírez, María José Figueroa León, Héctor Gallo, Javier Garmendia, Alejandra Glaze, Mario Goldenberg, Omaïra Meseguer, Claudia Moggia, José Ubieto, Ana Vallejo, Iñaki Viar y Ana Martha Wilson Maia

Este libro compila trabajos de analistas lacanianos que abordan desde diferentes perspectivas la problemática del llamado "*bullying*", el cual se ha instalado como un significante habitual en la lengua corriente remitiendo a un síntoma social de absoluta actualidad.

Al inicio, usted se encontrará con las "Palabras Preliminares" de Miquel Bassols [1] que propone una clave de lectura freudiana para abordar las variaciones de sentido del término *bullying* a través del tiempo y nos conduce por el sendero de "la lógica que el inconsciente impone a los usos del significante y a sus efectos sobre cada sujeto". [2] Por esta vía, sorprende al lector al indicar cuál es la demanda –ignorada– que pone en juego el acosador en su acto: "¡Quiéreme!". [3] En esa demanda de amor paradójica se juega un imperativo de satisfacción que, en ocasiones, llega hasta la destrucción del objeto. Bassols, con un estilo riguroso y simple, propone una lectura crítica del *bullying* que, distanciándose del discurso común y los prejuicios sociales, reubica a las figuras del acosador, del acosado y del grupo –como tercero observador– en una lógica que incluye la responsabilidad subjetiva y el goce de los participantes.

Luego, la "Presentación" de Beatriz Udenio [4] hace hincapié en el tratamiento posible del *bullying*, y destaca cómo los trabajos proponen vías "para salirse de lo reiterado, buscando un punto de reflexión donde echar un haz de luz sobre el asunto" para "no alimentar la boca voraz del *boom*". [5]

Mario Goldenberg analiza diferentes hechos de violencia [6] ocurridos en varios países en los últimos años. Más allá de las características propias de cada hecho, puede leerse conjuntamente en el contexto de la declinación de los semblantes de autoridad y los particulares modos de la subjetividad contemporánea, donde coinciden y se

anudan el empuje al *entertainment* y la inscripción mediática en la *web* de actos horrorosos que dan cuenta del carácter de *show* donde un sujeto con dificultades en el lazo social tiene posibilidad de ser reconocido.

Los autores realizan un exhaustivo trabajo que ofrece herramientas para leer el *bullying* como síntoma social. Lo que al decir de José Ubieto [7] implica dos niveles de lectura: lo propio de la época y lo atemporal. Siendo la satisfacción sádica lo que no cambia en las diferentes épocas, interroga: "¿Qué habría de nuevo en nuestra época para explicar las formas actuales que toma este fenómeno?" [8] La pregunta es abordada desde tres interesantes perspectivas.

Siguiendo esta línea, Héctor Gallo plantea la complementariedad entre la crisis actual de la autoridad −representada por el Otro inconsistente− y la proliferación del *bullying*.

Reducir la violencia escolar al *bullying* es tomar este fenómeno desde la perspectiva de víctima y victimario, que no permite responsabilizar a los actores de estos episodios. [9] Así, Ana Campelo muestra al *bullying* como un constructo que expresa la conjunción entre un discurso patologizante y un discurso criminalizante de la infancia y de las relaciones escolares, [10] y destaca el paralelo entre el interés mediático, la visibilización de este fenómeno y su inclusión como patología en los DSM.

El sesgo que sostiene este libro es el de leer el síntoma. [11] Encontrarán, más allá del llamado *bullying*, los síntomas contemporáneos, influenciados por la tecnología, el empuje a la diversión y al espectáculo en confluencia con la declinación paterna. Estos síntomas exhiben la intolerancia al goce del Otro y la transparencia absoluta, así como también, los atentados a la intimidad que se reproducen en las redes y la progresiva instalación del pánico como otro S1 actual.

La compilación comporta, además, una articulación con viñetas clínicas, casos reales conocidos por los medios, y también ficciones actuales plasmadas en películas y libros. Goldenberg destaca diferencias entre la época en la que se filma la película *Elephant*,[12] de Gus Van Sant, de aquella en la que se filmó la emblemática *The Wall*,[13] de Alan Parker. En la actualidad, el asesinato puede ser un entretenimiento con la estética del *videogame* y elevar al cenit social la ausencia del padre como S1. Así, "se producen nuevas identidades en la búsqueda de desembarazarse de la palabra del padre, de los ideales que vienen de una sociedad que claramente rechazan, o en la que no encuentran la manera de nominar aquello que pasa en su cuerpo. Un goce sustraído de la maquinaria edípica, reducido a ser un mero acontecimiento de cuerpo. Un goce indefinible e intraducible por estructura". [14]

El silencio también es un síntoma. El silencio del acosado frente a la situación que padece, o el resguardo del nombre del asesino para no darle fama. En la época de la transparencia, entonces, hay invisibilización.

Un libro de importancia para el analista puesto que, "las contingencias que emergen de la experiencia escolar ayudan a que el sujeto vaya moldeando ese presupuesto inconsciente, pues no todo está determinado por su vivencia infantil con sus padres". [15]

La orientación de la lectura lo conducirá del síntoma social al singular.

NOTAS

1. Bassols, M., "Palabras preliminares", *Bullying, acoso y tiempos violentos. Lecturas críticas desde el psicoanálisis de orientación lacaniana*. Grama, Bs. As., 2016, pp. 9-11.
2. Ibíd., p. 10.
3. Ibíd.
4. Udenio, B., "Presentación", *Bullying, acoso y tiempos violentos…, op. cit.*, pp. 13-14.
5. Ibíd., p. 14.
6. Goldenberg, M., "Notas de prensa sobre violencia y el acoso escolar en el diario *La Nación*", *Bullying, acoso y tiempos violentos…, op. cit.*, pp. 15-28.
7. Ubieto, J. R., "Bullying: sustraer lo singular", *Bullying, acoso y tiempos violentos…, op. cit.*, pp. 29-51.
8. Ibíd., p. 31.

9. Goldenberg, M., "Notas de prensa…", *op. cit.*, p. 26.
10. Campelo, A., "Bullying: criminalización y patologización de la infancia", *Bullying, acoso y tiempos violentos…, op. cit.*, pp. 131-147.
11. Goldenberg, M., "Notas de prensa…", *op. cit.*, p. 26.
12. *Elephant*, Gus Van Sant, Estados Unidos, 2003.
13. *The Wall*, Alan Parker, Reino Unido, 1982.
14. Glaze, A., "Dos formas de violencia adolescente", *Bullying, acoso y tiempos violentos…, op. cit.*, pp. 153-156.
15. Ramírez, M., "Agresividad y violencia en el acoso Escolar", *Bullying, acoso y tiempos violentos…, op. cit.*, pp. 83-94.

El adolescente contemporáneo: Problemas clínicos

Damasia Amadeo de Freda (Responsable), Verónica Berenstein, Omar Buamden, Magdalena Inés Chiappini, Débora Nitzcaner, Virginia Notenson

Grama, Buenos Aires, 2016

En el cruce entre el refuerzo del empuje pulsional, como un nuevo real y la declinación del Nombre del Padre se ubica *El adolescente contemporáneo: problemas clínicos*. Un libro que recoge las enseñanzas extraídas del trabajo realizado entre 2012 y 2014 en el Ateneo de Investigación homónimo del ICdeBA . [1]

Con Freud, consideramos a la adolescencia como aquel pasaje que se abre entre el niño y el adulto, en el cual se trata de superar al padre y reemplazarlo por figuras que lo sustituyan, es decir, que vengan al lugar del ideal que este representa. Este movimiento suponía al padre como una sólida referencia por la cual orientarse o incluso ante quien rebelarse. [2]

Es a partir del más allá del padre propuesto por Lacan y su declive, formalizado por la orientación de Jacques-Alain Miller, que sabemos que adolescentes (y analistas) no podemos contar con esta referencia. Este es el problema clínico que ponen a trabajar los integrantes del ateneo y enfrentarlo los lleva al encuentro de nuevas manifestaciones que en la época de le égida del Padre no existían y que podemos ubicar en varios niveles de lectura.

Al nivel de la psicología de las masas, nos encontramos con nuevos grupos de pertenencia que se caracterizan por ser masas que dejan vacante el lugar del líder, del Ideal, lugar que puede ser ocupado por una nominación, que en el caso de los "Ni-Ni" [3] es una nominación paradójica ya que es una inscripción a partir de la desinserción en el Otro. Esfuerzo de inscripción que nos permite hacer una lectura que enfatiza el rasgo singular de un fenómeno social.

A nivel de la singularidad, nos encontramos con variaciones en las formas de la demanda dadas por la modificación en la relación con el saber. [4] También son otras las presentaciones sintomáticas que pasan a primer plano y que se leen a partir de los discursos imperantes. La falta de vergüenza, el estrés, el insomnio, la anorexia propios del discurso capitalista, y las compulsiones y depresión como síntomas universitarios y que se oponen a los síntomas propios de las coordenadas edípicas (culpa, vergüenza, conversiones). [5]

A nivel del lazo social, nos topamos con el fenómeno del *hikikomori* como paradigma del aislamiento y rechazo del encuentro cuerpo a cuerpo, o del recurso al artefacto tóxico [6] que pone en evidencia la ruptura con la transacción del goce fálico en beneficio de la satisfacción pulsional autista. [7]

Es en este contexto que la clínica psicoanalítica con el adolescente contemporáneo se presenta como un desafío. [8] Los invito a que recorran los distintos capítulos de este libro y descubran las invenciones de recursos que cada analista puso en marcha para poder extraer de este desafío una enseñanza.

NOTAS

1. Brodsky, G., "Prologo", *El adolescente actual: problemas clínicos*, Grama. Bs. As., 2016.
2. Amadeo de Freda, D., "Introducción", *El adolescente actual…, op. cit.*
3. Amadeo de Freda, D., "Los Ni-Ni", *El adolescente actual…, op. cit.*
4. Notenson, V., "La adolescencia en la era del pos-Edipo" *El adolescente actual…, op. cit.*
5. Berenstein, V., "Adolescentes contemporáneos" *El adolescente actual…, op. cit.*
6. Notenson, V. "La adolescencia en la era del pos-Edipo", *El adolescente actual…, op. cit.*
7. Buamden, O., "El padre tóxico", *El adolescente actual…, op. cit.*
8. Chiappini, M., "Invenciones que toman cuerpo", *El adolescente actual…, op. cit.*

El Caldero de la Escuela. Nueva serie, Nº 25

Publicación de la Escuela de Orientación Lacaniana

Grama, Bs. As., 2016

La última enseñanza de Lacan y el concepto de *partenaire,* paso lógico de la teoría del sujeto del inconsciente al concepto del *parlêtre* y el *sinthome*, marcan el recorrido de las presentaciones y trabajos incluidos en la revista

El *hacker* del inconsciente y el síntoma analítico

Miquel Bassols nos conduce a pensar los efectos de la época en los sujetos a través del concepto de *hacker*en dos aristas. Una, entendiendo al inconsciente mismo como aquel que *hackea*al sujeto en los lapsus, sueños y fallidos; y otra, entendiendo al analista como ocupando ese lugar, el que encuentra contraseñas para entrar en el inconsciente del sujeto. Diferencia lo propiamente simbólico del síntoma y aquello más ligado a la última enseñanza de Lacan en relación al inconsciente real. Lo traumático, en su vertiente silenciosa, que no cesa de no inscribirse como uno de los modos de presentación de los sujetos en la actualidad. Es el cuerpo hablante que marca un límite real al intento de cierre de lo imaginario y los esfuerzos del significante por darle un nombre a aquello propiamente inabordable por él. Ubica una paradoja, lugar desde donde se produce el trabajo de un análisis, en no buscar soluciones definitivas sino efectos de creación ante lo insoportable del goce. La interpretación acude, si es oportuna, a atrapar en la contingencia en la que se produce algo de eso que no cesa de no inscribirse. Remarco este "algo" que da cuenta de una imposibilidad de estructura, real ubicado en la relación sexual que no existe.

La presencia real del analista como lugar que soporta un vacío para que se aloje el discurso del sujeto se ve cuestionado en la actualidad por los nuevos modos virtuales y nos deja una pregunta dirigida a los efectos de creación propios de un análisis: ¿se puede pensar un análisis vía lo virtual?.

Conversación sobre la teoría del *partenaire*

En esta sección encontramos cuatro trabajos presentados en la Primer Noche del Consejo de la EOL de este año, propuesta de trabajo en referencia a "La teoría del *partenaire*" [1] de Jacques-Alain Miller.

Andrea Berger desarrolla el concepto de embrollo ligado al síntoma y sus consecuencias clínicas, ubicando que el mismo se da al querer alcanzar lo real por medio de la palabra, en donde, por estructura, el significante Uno es ya un intento fallido de querer inscribirlo. La solución del uno por uno, no en alcanzar un saber inconsciente sino en un *saber hacer ahí* con el material-parásito, goce que habita al sujeto, serían los efectos de desembrollo en un análisis.

Este *saber hacer ahí* es retomado en el trabajo presentado por Osvaldo Delgado teniendo este el sesgo de poner en relación lo individual y lo social en los síntomas. Diferencia lo proveniente del Otro como transmisión de significantes, que harán marca en el cuerpo del *parlêtre,* y como efecto pulsional. Siendo esto último inalcanzable por medio de lo simbólico, a la par que transmite una imposibilidad real, no existe la relación sexual. Ubicando lo real como perforando la pretensión neoliberal de completud, en la hendidura entre esta falla estructural y lo que los síntomas sociales no logran recubrir, se ubican los síntomas propios de cada sujeto.

La marca sin representación, efecto de la inexistencia de la relación sexual, es lo real con lo que el sujeto jugará su partida y el goce de un cuerpo viviente, como lo que sí hay y las respuestas singulares del *parlêtre* ante esto, es lo que nos presenta Andrea Zelaya en su trabajo. Ubicando al concepto de *partenaire* como bifronte, marca ilegible de lo que no cesa de no inscribirse a la vez que hace suplencia en el *sinthome* con un *saber hacer ahí* con lo traumático. Siguiendo esta lógica el analista es con quien el sujeto jugará esta partida cuando lo insoportable del goce que lo habita haga síntoma, nos dice Irene Kuperwajs.

Entrevista a María: una monja de clausura

En la entrevista realizada por Gustavo Slatopolsky, con preguntas que se ubicaron en relación a Dios, la soledad, el sacrificio y la sexualidad, nos permite escuchar el discurso de un sujeto en relación a lo religioso, la certeza y el modo de hacer consistir un Otro que en su raíz es justamente inconsistente. Es en ese agujero donde se aloja, parafraseando a M. Bassols, la vivencia de una soledad infinita, la del goce del Uno en su expresión *éxtima*. Nos deja M. Bassols una preciosa consideración en relación al trabajo de un análisis y la lectura de síntomas llamados sociales: "…nunca como ahora es tan decisivo saber devolver la palabra al Otro para que no quede suspendida en un silencio eterno sin llegar a ser respondida, para que ese espacio del goce del Otro (si existiera) no quede librado al pasaje al acto más mortífero". [2]

La revista cierra su presentación con el argumento de las Jornadas Anuales de la EOL "Hiperconectados. Los psicoanalistas frente a los lazos virtuales" que se dieron cita el pasado octubre de 2016. Allí Alejandro Daumas y Ricardo Seldes dan el puntapié para considerar el lugar de los analistas ante los nuevos lazos virtuales que marcan la época y los cuerpos de los *parlêtres*.

No sin dejar de lado las excelentes imágenes que acompañan la revista del artista Manuel Archain que remiten al tema de las jornadas "Hiperconectados…", añado: cada uno en su nube.

Sin más dejo al lector el deseo de una ¡buena lectura!

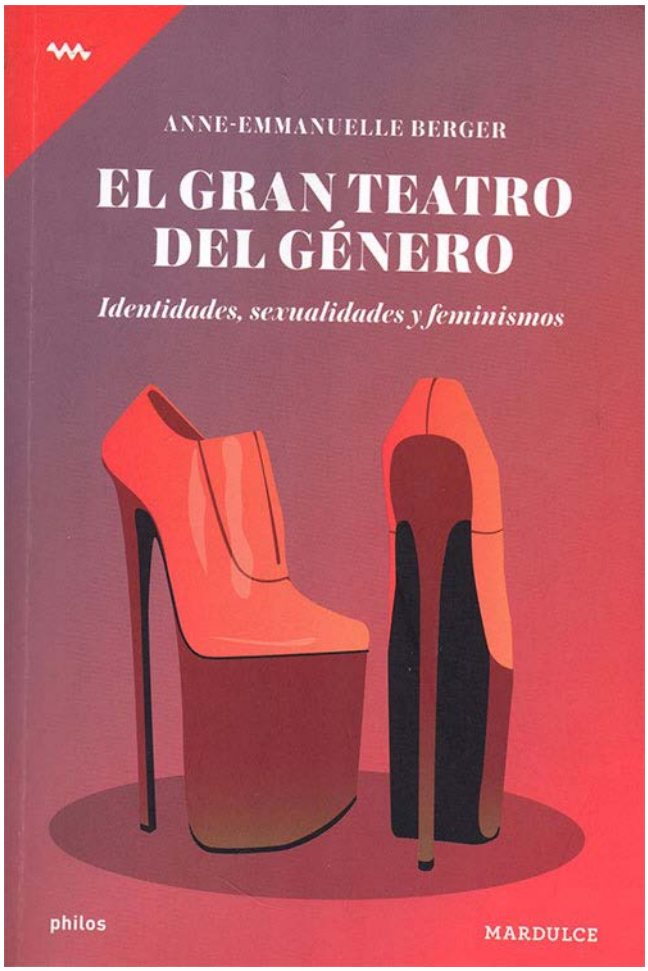
NOTAS

1. Miller, J.-A., "La teoría del *partenaire*" , Revista *Lacaniana de psicoanálisis*, Nº 19, Grama, Bs. As., octubre de 2015, p. 31.
2. Bassols, M., "La soledad como medio", Revista *El Caldero de la Escuela. Nueva serie,* Nº 25, Grama, Bs. As., 2016, p. 45.

El gran teatro del género. Identidades, sexualidades y feminismos

Anne-Emmanuelle Berger

Mardulce, Bs. As., 2016



Berger dirige actualmente el Centro de Estudios de Género de la Universidad de París VIII. En el presente libro toma como marco referencial la teoría *queer* señalando que la misma es autoreflexiva: interroga las propias categorías de análisis tomando como blanco sus propios presupuestos en un ejercicio de crítica inmanente.

Según una de sus representantes más conocidas en lengua hispana, *queer* no solo es una teoría, también es una política que mantiene una posición de crítica atenta a los procesos de exclusión y marginalización que genera toda ficción identitaria. Se opone a las categorías no solo de hombre y mujer sino también de heterosexual y homosexual, rechazando todas las tentativas de normativización y normalización. [1]

Es aquí donde surge el dilema que ocupa un lugar central en el libro de Berger: ¿cómo entender que los movimientos de las minorías sexuales busquen establecer modelos identitarios produciéndose una inflación de los mismos en lugar de una merma? Estos modelos en muchos casos más que cuestionar el binarismo sexual lo toman como base y lo resaltan. Así han aparecido por ejemplo nuevas identidades y "géneros gays": en la homosexualidad femenina han surgido la figura de la *butch*, la lesbiana que intenta encarnar el tipo ideal masculino, y la *femme*, que en cambio muestra una marcada feminidad. Por el lado de la homosexualidad masculina, el fenómeno de la *drag queen*, sujetos gay que representan la feminidad de un modo exaltado, tiene como contrapunto el surgimiento de las comunidades *bear* y *leather* que manifiestan formas hiperbólicas de la virilidad. Lejos de producirse una desidentificación se ha generado una hiperidentificación a códigos de conducta, vestimenta y hasta características físicas.

Berger no se conforma con las explicaciones que señalan que se trataría de una repetición paródica que pone en cuestión el binarismo sexual. Esa es la posición de Butler quien sostiene que nos encontramos frente a un "desplazamiento permanente (que) conforma una fluidez de identidades que propone abrirse a la resignificación y la recontextualización; la multiplicación paródica impide a la cultura hegemónica y a su crítica confirmar la existencia de identidades de género esencialistas o naturalizadas". [2]

Contra este argumento puede contraponerse el testimonio de los propios protagonistas de estas comunidades quienes negarían en muchos casos un intento paródico. Además la misma Butler en una publicación posterior relativizará su posición al afirmar que estas representaciones de género, como el travestismo, tienen "una postura subversiva problemática" y que exponer comportamientos de género desnaturalizándolos (por ej. que alguien biológicamente masculino manifieste un comportamiento femenino) no impide que se reidealicen las normas heterosexuales sin cuestionarlas. [3] En efecto, ¿el travesti pone en cuestión los géneros o, por el contrario, los reafirma idealizando lo femenino?

Berger intentará responder a este *impasse* sosteniendo que no hay experiencia del deseo si no es a través de una puesta en escena y cierta teatralización de representaciones generizadas, de allí el título del libro *El gran teatro del género*, y sostendrá que no hay sexualidad ni posibilidad de seducción si no se concibe "un lado y otro" o sea el binarismo remarcando el poder de atracción erótica de estas nuevas identidades. [4] Recurrirá al concepto psicoanalítico de semblante para fundamentar su posición aunque en su análisis permanece en un nivel imaginario tomándolo, según sus palabras, "como una lectura zoo-antropológica o etológica del juego de los géneros". [5] En este sentido semblante no se distingue del cortejo sexual animal con comportamientos más o menos ritualizados.

El camino que se abre al intento de revisar y entrecruzar la teoría de la performatividad con la categoría de semblante se anuncia fecundo. Quizás allí puedan encontrarse algunas respuestas a los atolladeros que encuentra la teoría *queer* en el abordaje de las así llamadas identidades de género. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que el concepto de semblante en Lacan cobra realmente peso cuando deja de ser examinado en su estatuto puramente imaginario y se lo pone en relación a los otros dos registros: el semblante en tanto esfuerzo que parte de lo simbólico para aprehender lo real del goce. Sostendrá Lacan que "el goce sólo se interpela, se evoca, acosa o elabora a partir de un semblante". [6]

Frente al descreimiento de ciertos teóricos *queer* frente a los semblantes, no es el caso de Berger, cobra valor la pregunta que se realiza Miller: "¿Quiénes son los desengañados? ¿De qué están desengañados? Están desengañados de los semblantes; por conocerlos como tales, creen poder prescindir de ellos. Sin embargo, no utilizar los semblantes es estar engañado de otra manera". [7]

La proliferación de los semblantes es quizás un signo de su fracaso, pero también de su insistencia, para elaborar lo real en juego. El retorno de los viejos semblantes bajo una nueva forma debe encontrar una explicación mejor que la sola referencia a la inercia de una estructura de dominación. El pensamiento de la autora es un paso prometedor en esa dirección.

NOTAS

1. Preciado, B., "´Queer: historia de una palabra", *Parole de queer* [en línea], consultado en http://paroledequeer.blogspot.com.ar/2012/04/queer-historia-de-una-palabra-por.html
2. Butler, J., *El género en disputa*, Paidós, Barcelona, 2011, p. 269.
3. Butler, J., *Cuerpos que importan*, Paidós, Bs. As., 2015, p. 325.
4. Berger, A.-E., *El gran teatro del género*, Mardulce, Bs. As., 2016, pp. 140 y 99.
5. Ibíd. p. 124.
6. Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aun*, Paidós, Bs. As., 1989, p. 112.
7. Miller, J.-A., *De la naturaleza de los semblantes*, Paidós, Bs. As., 2002, p. 15.

El odio a la música

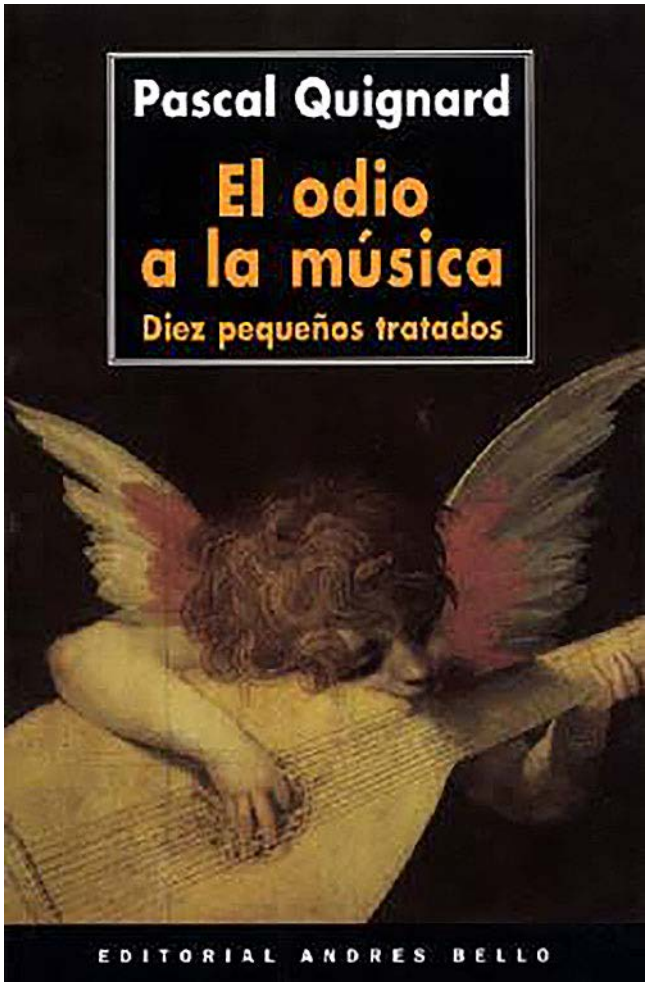
Pascal Quignard

El Cuenco de Plata, Bs. As., 2012

Gracias […] *por la música,*
misteriosa forma del tiempo.
J. L. Borges [1]

La música desvanecida...

Pasión de Quignard



"Rodeamos de lienzos una desnudez sonora, extremadamente herida, infantil, que permanece sin expresión en lo profundo de nosotros. Esos lienzos son de tres tipos: las cantatas, las sonatas, los poemas. Lo que canta, lo que suena, lo que habla.". [2]

Así, sin preámbulo, nos planta Quignard de inmediato, en el umbral de la travesía que nos propone. Son las letras iniciales del libro. De todos modos, ya el arrebato sin tregua, adorna la tapa, "El odio a la música" aclama el escritor, sin concesiones. Tal Adorno, que denunciaba la poesía devenida en barbarie tras el Holocausto, fundado en el mismo hecho histórico, este culpa de colaboracionista a la música y la arrincona a una pasión.

Digo "travesía", y recuerdo la consideración del escritor respecto a la lectura. Él sostiene que es una práctica solo para algunos, exige una decisión. Leer es vagar, sosteniendo una espera que no busca resultado, dispuesto al peligro, a la sorpresa. Alejado de los cánones convencionales de escritura, del *mainstream* dispuesto a lecturas livianas y ligeras, resueltamente te confronta a la decisión de aventurarte o no.

Lo que canta, lo que suena, lo que habla, son velos. Ya está dicho. Una desgarradura fundamental que avergüenza, pide a gritos que se acalle, y se encubre, para uno y para otros. El derrotero del libro se propone correr el telón, encontrar la causa…

Definitivamente, se trata de un ensayo… singular ensayo, su forma es elíptica, fragmentaria, lógica propia que hace a su rasgo. Diez tratados en 189 páginas, que exhalan poesía en su extensión, y yo, no puedo evitar el psicoanálisis que deja oír tal música de fondo…

Interesa el resto, va al fondo del ánfora en busca del sedimento de vino, el cadáver, el muerto propio. Así, periplos que nos remontan a épocas remotas y más cercanas. Historias, él sabe, ficciones… Me resuena borgeano, otra entonación de la "Esfera de Pascal". Ontología, mitología, filología, etimología, las artes; se sirve de ellas en la empresa que se propone, hallar el grano de arena donde se funde y emerge la perla humana. Ir más allá del lienzo que vela, hasta lo demasiado humano. Y arroja "la castración humana puede definirse como la domesticación neolítica de la voz". [3]

"Más allá de lo semántico reside el cuerpo del lenguaje: es la definición de la música", [4] en otro giro, anterior, dirá que la música puede ser definida cómo algo que sedimenta lo ruidoso, una pizca de sonoro ligado, y en su nostalgia pretende habitar lo inteligible, pero al fin un trozo de sonoro semántico desprovisto de significado. Una memoria no lingüística que toca el cuerpo, excede el logos. Bordea constantemente en un afán de asir un origen. Se vale de un antiguo verbo francés, *tarabust*, que concierne a ritmos y sonidos, que desequilibran al pensamiento racional, una memoria que concierne al cuerpo. Resuena en mí *lalengua* lacaniana. Dirá, el *tarabust* es la molécula sonora involuntaria que acecha, que atormenta, que punza.

Entrañas del sujeto humano, de uno en uno

Lacan en el *Seminario 16*, rescata a la música de las artes defectuosas. La distingue como una de los artes supremas, en tanto cobra fuerza al recoger lo que se hunde allí donde se produce su desvanecimiento. Como el resultado máximo en lo basal que produce la relación del número armónico con el tiempo y el espacio, en tanto incompatibles. El número armónico no retiene ni uno ni otro. Orientación que sirve al vagar de Quignard. Lacan toma esto, en la introducción de su *Seminario De un Otro al otro*, y luego advierte, nos indica recordar "la esencia de la teoría psicoanalítica es un discurso sin palabras". [5]

Hay de la música que arropa, vela, divierte al dolor, apacigua lo que pasa en el fondo del corazón, embellece, seduce. Pero Quignard es claro, y no escapa a decir lo que se propone. Él quiere indagar sobre las relaciones de la música y el sufrimiento, ese es el propósito del libro.

La biografía no explica al artista. Pero en este caso me es necesario recalar en un aspecto. Surge del libro, allí da cuenta de que su odio a la música se corresponde a que ella fue lo que más amó por sobre todas las cosas. *Odioenamoramiento* confeso. El odio paga al amor, pero la ignorancia no se perdona. Eso puja, y causa la obra. Pascal Quignard es músico. Violonchelista gustoso de la música barroca. Fundador del Festival de Ópera y Teatro Barroco de Versalles. En el año 1994 abandona la dirección del Festival, así también su cargo en Editorial Gallimard. Se aleja de la urbe, se recluye en el campo, con el sólo propósito de escribir. ¿Un santo?... Dos años después edita el libro que hoy nos convoca.

Como ese canto de las Sirenas que para Ulises llena el corazón del deseo de escuchar. Si te sumergís en el mar de letras de Quignard, te conmina a leer, deseas leer y leés avatares de una elegía. Y volvés, necesitás volver, y el encuentro de algo nuevo cada vez.

Vale la pena, vagar por allí

Hechos que asolan en sufrimientos, o peor… La música para él se dirime entre centro y ausencia.

Sus letras hilvanan una historia de amor, él sabe. "Desencantar", que es su penúltima posta, se explaya en un resuelto ensayo de exorcista. Desencantar, dice, es hacer mal al mal, un conjuro. Cierra el libro con el tratado que lleva por título "El fin de una relación". Es el ocaso, el desvanecimiento. Resuelve concluir, y allí deja a la dama arrojando su señuelo, aún…

"Si Dios no conoce el odio, para Empédocles es clarísimo que sabe menos que los mortales […] después de todo, amor sin odio, menos ama". J. Lacan [6]

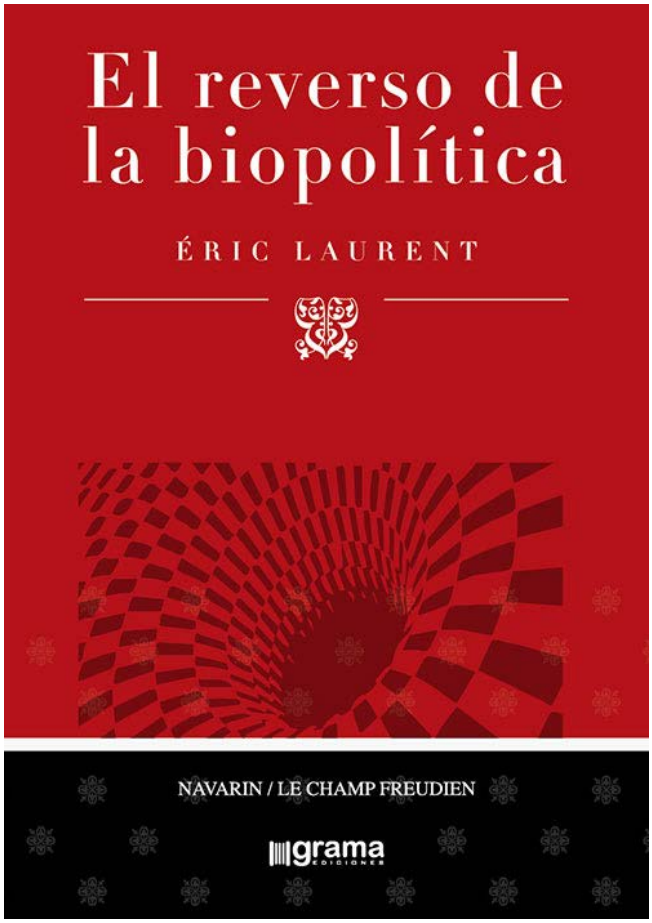
NOTAS

1. Borges, J. L., "Otro poema de los dones", *Obras Completas*,Emecé, Bs. As., 1984 , p.. 936.
2. Quignard, P., *El odio a la música*, El cuenco de plata, Bs. As., 2012, p. 9.
3. Ibíd., p. 98.
4. Ibíd., p. 161.
5. Lacan, J., *El Seminario, Libro 16, De un Otro al otro*, Paidós, Bs. As., 2008, p. 14.
6. Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aun,* Paidós, Bs. As., 1981, p. 108.

El reverso de la biopolítica

Eric Laurent

Grama, Bs. As., 2016.



En estas páginas, Eric Laurent hace un invaluable aporte del cual poder servirnos para extraer las consecuencias de la última enseñanza de Lacan, siguiendo la orientación de J.-A. Miller. El propio autor dice de él: "Este libro quiere mostrar que Lacan propone para el psicoanálisis una orientación acerca del estatuto del cuerpo en nuestra civilización del goce. Entre el cuerpo como conjunto vacío y la adoración de la imagen que lo hace desaparecer como falsa consistencia, puede depositarse un saber sobre el traumatismo del goce". [1] Y con este propósito, recorre una serie de puntos neurálgicos: habla tanto del malestar actual en la cultura, como de la teoría, la clínica y la práctica que corresponden a la concepción del *parlêtre*.

Laurent resalta la puesta en situación del estado actual de la dirección de la cura que sostienen los analistas de la orientación lacaniana hecha por J.-A. Miller, según la cual analizar al *parlêtre* es lo que ya hacemos y solo nos falta poder decirlo. Laurent atrapa la apuesta y es lo que despliega en este libro, en el que nos transmite la urgencia de concebir el cuerpo como sede de goce y no como máquina orgánica, puesto que el discurso de la tecnociencia, en el que todo es controlable y calculable, "mata el deseo y sus posibilidades". [2] Opone a ello que "…la lengua del cuerpo, que es la del goce, (…) Obliga a enfrentar su real". [3] Por eso, nos enseña que *el reverso de la biopolítica es elacontecimiento de cuerpo*, y nos instruye explicando que el psicoanalista debe poder "hablar *lalengua* del cuerpo de la buena manera" [4] indicándonos que, para ello, debe tener en cuenta que "una interpretación solo es analítica si tiene efectos incalculables". [5]

Este es un texto que nos enseña el estatuto de lo que llamamos cuerpo en psicoanálisis, y de la necesidad, para el psicoanalista, de hacerse una cabal noción de ello, puesto que vivimos en una época signada por su rechazo; un rechazo sostenido de su recorte como mera imagen y como función controlable por la ciencia. Por la vía de dar una lectura psicoanalítica respecto del trato que la biopolítica da al cuerpo-organismo, Laurent nos introduce por un camino en donde nos lleva al cuerpo-goce.

En sus páginas nos encontramos, con un recorrido impecable sobre lo que hace síntoma para un cuerpo, al concebirlo "como consistencia de goce". [6] Luego de lo cual, establece la forma lógica fundamental del síntoma "como aquello que se escribe en el cuerpo y no habla", [7] y nos formula los tiempos lógicos de su constitución. Marca la distinción, para una mujer, entre ser síntoma del síntoma de otro y ser síntoma del cuerpo de otro y nos ofrece una explicación sobre la distinción entre el goce del cuerpo-escabel y el goce del *sinthome*. También

propone considerar la oposición síntoma/*sinthome* en relación a los tipos clínicos pensados desde la perspectiva del *parlêtre* (debilidad, delirio, embaucamiento). Y nos deleita, en un capítulo indispensable para nosotros, los analistas de la orientación lacaniana, llevándonos a pensar la actualidad de la transferencia, de la interpretación, del control, del fin de análisis y del pase. Por último, como cierre, nos da una concepción del *parlêtre* político.

Estos son solo algunos de los temas que aborda Eric Laurent en este, que sin dudas será un libro de cabecera para muchos, un texto imprescindible para la formación del psicoanalista, que nos interpela a dar "la batalla del *parlêtre*".

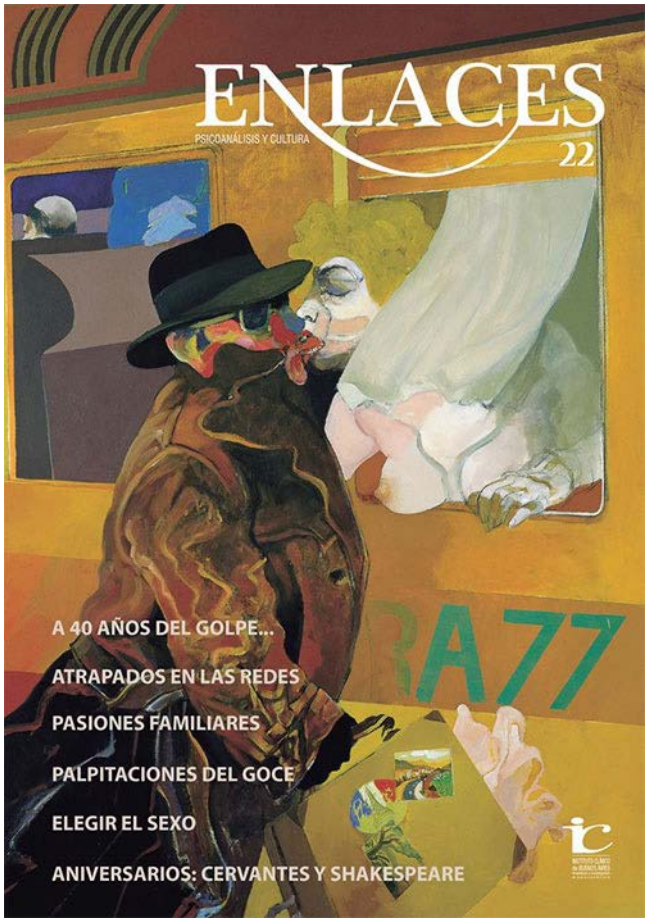
NOTAS

1. Laurent, E., *El reverso de la biopolítica*, Grama, Bs. As., 2016, p. 23.
2. Ibíd., p. 249.
3. Ibíd., p. 11.
4. Ibíd., p. 267.
5. Ibíd., p. 223.
6. Ibíd., p. 54.
7. Ibíd., p. 52.

Enlaces. Psicoanálisis y Cultura, N° 22

Publicación del Departamento de estudios psicoanalíticos sobre la familia – Enlaces

Grama, Bs. As., octubre de 2016.



¿Cómo dar cuenta de todo lo que *Enlaces 22* nos ofrece, nos invita a leer? Seguramente no-todo podrá ser dicho aquí en estas líneas.

"Eran tiempos donde el acceso a la información era complicadísimo. Cada libro de música o disco nuevo era un tesoro" [1] dice Ernesto Snajer, músico y compositor, refiriéndose al golpe del 76.

La sección Coyunturas, A 40 años del golpe, resonará en cada lector/a. Palabras y testimonios de diferentes artistas logran transmitir qué se respiraba o más bien, todo el aire que faltaba por aquel entonces. ¿Qué decir de las conmovedoras ilustraciones del pintor Carlos Alonso?: ¡erizan la piel! Las mismas nos acompañan al tiempo que recorremos las páginas de la revista. Esa extraña conjunción entre el horror y el espanto y un saber hacer allí con el dolor. "*Manos anónimas* es el nombre elegido para la serie destinada a Paloma, su hija desaparecida. Manos anónimas son las que en este país han digitado las peores crisis económicas. A este invisible, el artista antepone sus propias manos. Manos que hacen poesía ahí donde la muerte nos angustia". [2]

En la sección Atrapados en las redes, Mónica Torres de un modo elocuente nos dice que ahora el gran Otro es el Facebook, y se pregunta a quién se dirige el sujeto cuando sube o comparte información. Asimismo en otro texto plantea las modalidades de la erotomanía histérica y las nuevas virilidades en los tiempos que corren, y se pregunta si estos aparatos condensadores de goce impiden el contacto con el otro.

Un muy interesante texto de Graciela Musachi nos habla del sujeto distraído y de la temporalidad instantánea propia de esta época sirviéndose de referencias en Freud y en el lúcido Walter Benjamin. A la vez que augura que vendrán otros tiempos cuando nos hartemos de los *gadgets*. Le siguen otros textos que causan e invitan a pensar los lazos en las redes, la posición del analista, la escritura y el habla, entre ellos, Aníbal Leserre, Ana Ruth Najles.

La sección Elegir el sexo tiene toda su pertinencia para una revista de psicoanálisis, pues tal como se lo pregunta Fabián Fajnwaks: ¿dónde se sitúa el psicoanálisis lacaniano en el debate actual entre constructivismo y esencialismo respecto de la sexuación de un sujeto y cómo considerar, a la luz de ese debate, el término "elecciones del sexo"? [3] Allí varios textos que ameritan una lectura minuciosa.

Como si todo esto fuera poco, contamos para leer con una maravillosa clase del Seminario de Jacques-Alain Miller de 1985-1986 dedicado al texto de J. Lacan, "La dirección de la cura y los principios de su poder", que titula "Un trío de melodrama", donde analiza detalladamente el sueño de la Bella Carnicera. Asimismo Eric Laurent en la sección Malestar en la civilización nos recuerda que la felicidad es un ideal verdaderamente contemporáneo, pero el goce siempre hace obstáculo a cualquier definición común de felicidad.

Por otro lado, la sección Pasiones familiares es de imprescindible lectura para pensar nuestra posición como analistas, como dice E. Laurent, frente a la hipermodernidad y a sus efectos. Allí otros textos de mucho interés que servirán de bibliografía hacia el VIII ENAPOL "Asuntos de familia, sus enredos en la práctica".

Acorde a los tiempos que corren además de todo el contenido que podrán encontrar en la revista impresa, pueden también transitar (¡vale el clic hacerlo!) por las Lecturas on-line en: www.revistaenlaces.com.ar, allí la experiencia de lectura continúa…

Por último, pero no por ello menos importante, la sección exquisita de Literatura, incluido el Homenaje a Shakespeare y el Quijote, Cine y Artes Visuales: ¡Atrapa!

Silvia Hopenhayn en la entrevista realizada por Ivana Bristel entiende la experiencia de lectura como una forma de escribir el propio libro, el que se va subrayando con los ojos. [4]

Leer *Enlaces 22* es una experiencia que recomiendo hacer. Los subrayados serán según los ojos y resonancias de cada quien. Yo por mi parte, me guardaré los míos.

NOTAS

1. Snajer, E., "A 40 años del golpe", *Enlaces,* N° 22, Grama, Bs. As., octubre 2016, p. 60.
2. Domínguez Neira, A., "Manos, y no anónimas", *Enlaces,* N° 22, *op. cit.,* p. 72.
3. Fajnwaks, F., "Invenciones del sexo", *Enlaces,* N° 22, *op. cit.,* p.50.
4. Bristiel, I., Entrevista a Silvia Hopenhayn, "A propósito del Quijote", *Enlaces,* N° 22, *op. cit.,* p. 91.

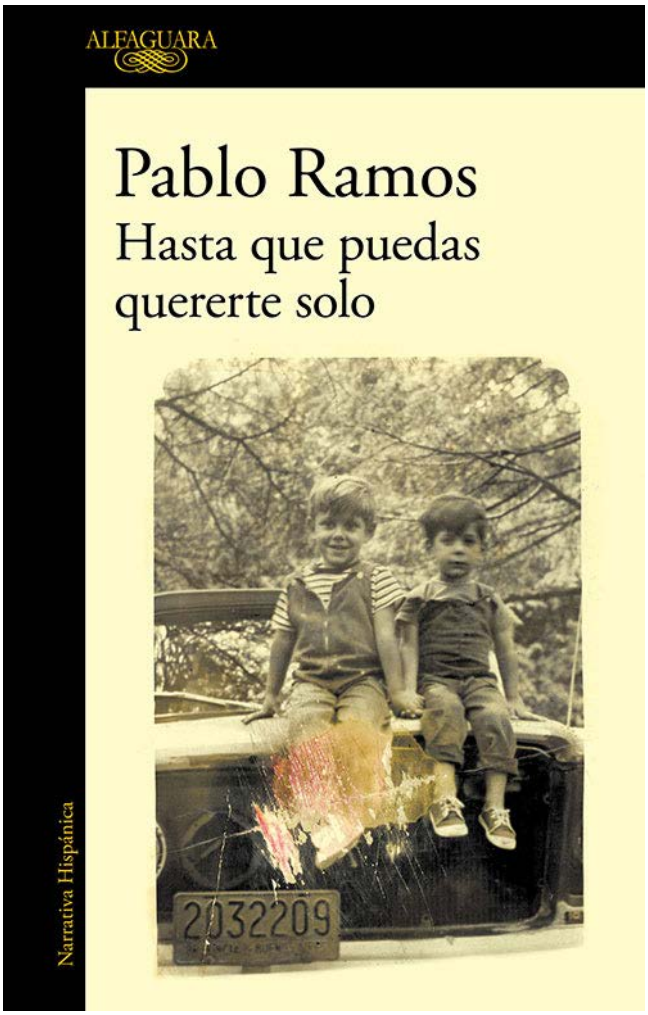
Hasta que puedas quererte solo

Pablo Ramos

Alfaguara, Bs. As., 2016.

El que tiene sed de escribir

Con total seguridad, supe que cualquier puerta iba a ser "esa puerta" y que sin duda me llevaría a uno de esos lugares horribles que existen en determinadas dimensiones del Universo y que están ahí, cerca, a una botella de distancia. Pablo Ramos [1]



Este libro está tejido por varios hilos de los cuales podría servirme para entramar un comentario. Podría adentrarme en la cuestión de los grupos de "Alcohólicos Anónimos"; en la cuestión de las adicciones; en las referencias a escritores como Hemingway, Borges, Abelardo Castillo, San Agustín, Liliana Heker, Conrad, Cheever, entre otros; en su adoración al cineasta Herzog y al flaco Spinetta; o en las alusiones místicas. Pero no voy a detenerme en ello. Elijo cernir algo de lo que es la literatura para Pablo Ramos.

Este libro es el último de una serie de novelas y cuentos -tales como *El origen de la tristeza* [2] y *La ley de la ferocidad* [3]- que recorren la vida de un mismo personaje, llamado Gabriel, y lo que conlleva el goce mortífero de sus adicciones, con un fuerte tinte autobiográfico. En este libro se nombra como Pablo, corre un poco el velo de la ficción y nos devela algunos secretos de los relatos anteriores. Sitúa el origen de Gabriel del siguiente modo: "Mi hermano: el origen de mi literatura, la persona que usé para crear el personaje principal de casi todo lo que llevo escrito. Usé sus dos nombres, Gabriel y Alejandro, y sus características más blandas que, sumadas a mis miedos, mis carencias y mis defectos, formaron el Gabriel literario". [2]

También hallamos aquí una nueva versión del padre, donde le resta ferocidad y le suma cierta ternura. Tal como él señala: "Escribir para luego corregir, y corregir para corregirse. Y corregirse para volver a escribir desde ese ser mejorado (…) que yo escriba es la prueba de esto. Creo que la Ternura es el hecho estético por excelencia, porque es la inminencia de una revelación que no se produce (…) no se trata de llegar a ella sino de 'moverse hacia ella'; hacia el otro. Otro punto de vista, otro mar, otras tierras, otros cielos". [3] Podemos preguntarnos si

es un intento de ir más allá de sí mismo, de construir un Otro sin certeza absoluta; permitirse creer en un "Dios hecho a imagen y semejanza de la duda". [4]

A su vez, es interesante lo que plantea en relación al vacío. "Había algo que estaba vacío y que pensábamos que debíamos llenar". [5] "El vacío, ese hueco que intentamos llenar porque suponemos que todo debe estar lleno. Y es ahí donde entra la droga para acompañar, completar y anestesiar la soledad (…) la cocaína es mientras se la consume y se la tiene, un alma artificial". [6] Podemos situar aquí una relación ente el vacío y el acto de escribir, como aquello que permite restar algo del goce mortífero.

A mi entender, hallamos -en su estilo de relatar y describir los personajes- su pasión por la escritura y la ficción, más allá de la marca autobiográfica, su sed de escribir. Como si la misma literatura de Pablo Ramos fuese una droga que le resulta necesaria para seguir viviendo. Tal como él dice: "escribir es, entre otras cosas, civilizar el dolor" [7], "Escribo porque busco, movido por una necesidad incontenible, no una descripción metafórica, sino las palabras que rompan el símbolo y lo traspasen". [8]

Concluyo la reseña con unas frases del escritor que terminan de dar luz sobre el lugar que para él ocupa la escritura y aquello que la ficción posibilita. "Fue nomás poner la hoja en la máquina y saber que yo podía, en esa pieza de pensión y a partir de ese momento, hacer lo que quisiera en esa hoja, podía ser quien quisiera, podía odiar mucho más a los que odiaba, podía amar mucho más a los que amaba, podía triunfar en el odio y en el amor. Podía escribir sobre la realidad y modificar todo lo que no me gustara o me hiciera sentir traicionado por ella". [9] "Yo cambié, no mi literatura. Porque mi literatura siempre estuvo ahí (…) Y decidí escribir en serio. No escribir para ver qué pasa, sino escribir para ver qué me pasa". [10] "La única fe posible para un hombre como yo es la fe de las palabras escritas". [11]

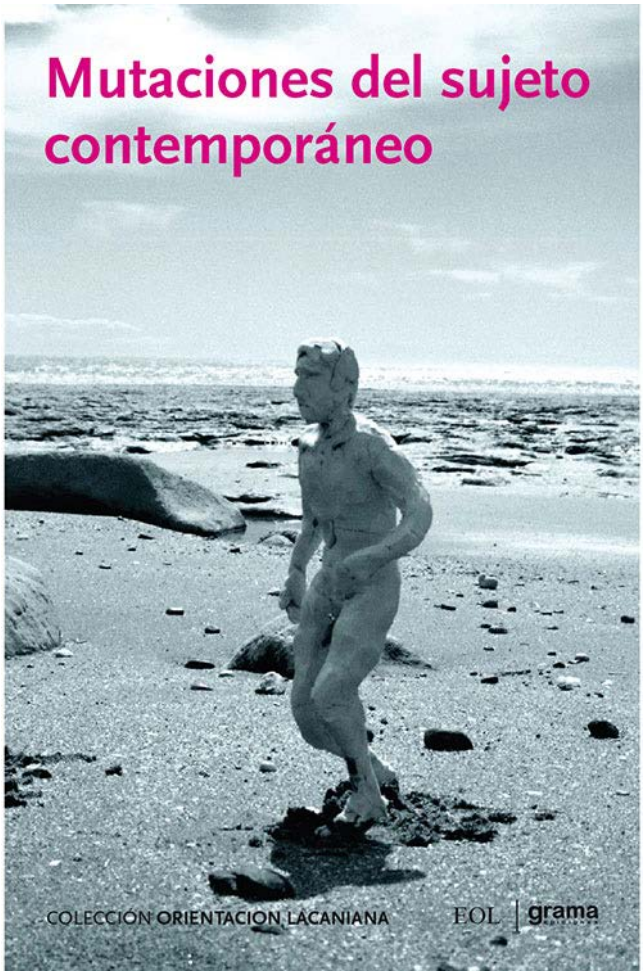
NOTAS

1. Ramos, P., *Hasta que puedas quererte solo*, Alfaguara, Bs. As., 2016, p. 40.
2. Ramos, P., *El origen de la tristeza*, Alfaguara, Bs. As., 2004.
3. Ramos, P., *La ley de la ferocidad*, Alfaguara, Bs. As., 2007.
4. Ramos, P., *Hasta que puedas quererte solo, op. cit.*, p. 52.
5. Ibíd., p. 33.
6. Ibíd., p. 46.
7. Ibíd., p. 54.
8. Ibíd., p. 55.
9. Ibíd., p. 11.
10. Ibíd., p. 56.
11. Ibíd., p. 153.
12. Ibíd., p. 156.
13. Ibíd., p. 157.

Mutaciones del sujeto contemporáneo

Gabriela Basz, Eric Laurent, Miquel Bassols, Leonardo Gorostiza, Silvia Ons, Marcelo Barros, Paula Vallejo, Hugo Mujica, Graciela Musachi, Jorge Assef, José Luis Tuñón, Gastón Cottino, Samanta Schweblin

Colección de la Orientación Lacaniana, Bs. As., 2016.



Es un libro a ser leído –tal como se nos sugiere en el prólogo en la línea de "El malestar en la cultura". [1] Las mutaciones de la subjetividad contemporánea de la que se ocupan los autores son tratadas a partir de las características de dos modos de nombrar la época. La posmodernidad, entendida como el declive del padre y las identificaciones que sostenía, que lleva a sujetos representados por sus maneras de gozar. Y la hipermodernidad que acentúa la conceptualización de los fundamentos de la modernidad: individualismo, mercado y tecnología. El libro apuesta –nos dice G. Basz– a dar lugar a la mutación subjetiva que Lacan llamó deseo del analista.

Está dividido en tres apartados. En el primero, "Cicatrices del Padre", el texto de E. Laurent –producido un mes después de los atentados de París (noviembre de 2015)– se pregunta si el hecho de que haya causa no nombrable de los atentados, un verdadero objeto causa, habilita a decir que los terroristas son simplemente "normales". Sitúa, además, el lugar de la comunidad a partir de la religión islámica en la sociedad de los hermanos, una fraternidad del goce, ya no un lazo común al padre. En el mismo apartado, M. Bassols en su texto plantea que si el Nombre del Padre es un semblante más, no puede disolver la experiencia de malentendido traumático entre los sexos haciendo que la pantalla del fantasma sea cada día más tenue. Deja, así, al sujeto más cerca del pasaje al acto. La violencia de género y los atentados que producen experiencias traumáticas de masa son dos de los ejemplos contemporáneos que toma de los efectos de lo real imposible de simbolizar.

En el segundo apartado, "Un orden de hierro", L. Gorostiza, a partir de una experiencia y una novela del psicólogo conductista B. Skinner, encuentra un paralelo entre una comunidad ideal guiada por los principios del conductismo y la entronización actual del discurso universitario. Que todo pueda ser previsible y controlable por los expertos es también acorde al discurso capitalista que rechaza la imposibilidad en la que se funda todo discurso. S. Ons, desde su experiencia clínica, localiza nuevos fenómenos de masa a escala discreta en las fiestas electrónicas. Allí lo común no es el líder o una idea rectora sino, con la ingesta de pastillas, experimentarse hermanados en una percepción corporal del sonido. El texto de M. Barros hace visible que, cuando el Nombre del Padre declina, lo único que queda es lo que Lacan llamó un orden de hierro responsable de los fenómenos de violencia que irrumpen en el capitalismo tardío. P. Vallejo trabaja las mutaciones a partir de los discursos, en

especial el capitalista. El desafío para el psicoanálisis es el tratamiento de un sujeto que prescinde del Otro sin haberse servido de él. El apartado culmina con un reportaje al poeta y sacerdote H. Mujica.

En el tercero, "Entornos del vacío", G. Musachi, a través de la literatura y la arquitectura, se pregunta quién es el nuevo protagonista de la ciudad y qué es lo que hace comunidad. En su bello texto dice que entre los fantasmas que aflojan lazos y el padre transformado en síntoma se juega la existencia de huraño y la ciudad. Pero, aclara, ninguna identificación masificante lo llevará más allá de lo que su síntoma permita. J. Assef, tomando las películas de zombis y su versión actualizada, el hiper-zombi, ubica el retorno ominoso del empuje al exceso de nuestra cultura: seres que no se vinculan entre sí, que son producto del exceso tecno-científico y tras su objeto de consumo. J. L. Tuñón postula que ante los cambios surgidos en el régimen del arte tal vez ya no sea el artista el que lleve la delantera al psicoanalista en su materia pues este ha aprendido a hacer algo con su condición de desecho. El artista parece tener solo para ofrecer la presentación de su propio cuerpo. G. Cottino en su texto formula la hipótesis de que, a diferencia de la escritura moderna que se apoyaba en el inconsciente estructurado como un lenguaje, la literatura actual se presenta como una escritura de goce cuyo texto imposible solo puede ser alcanzado, no interpretado, por otro texto de goce. El apartado culmina con una entrevista a la escritora S. Schweblin.

NOTAS

1. Freud, S., "El malestar en la cultura" (1930), *Obras completas*, Vol. XXI, Amorrortu, Bs. As., 2001.

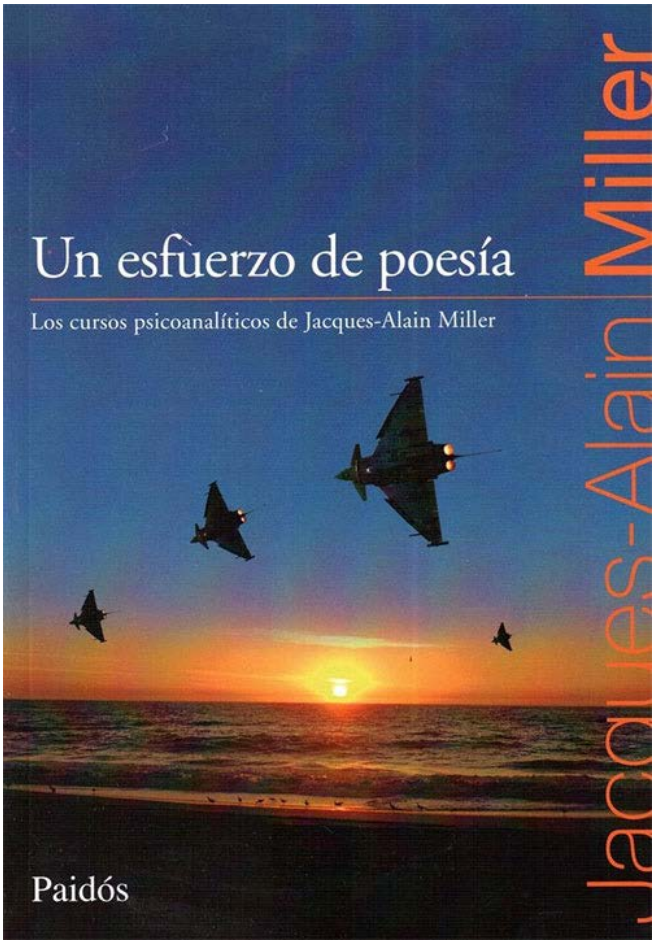
Un esfuerzo de poesía

Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller

Jacques-Alain Miller

Paidós, Bs. As., 2016.

Un esfuerzo de *despadre*



Poco más de un año ha pasado desde el atentado contra las Torres Gemelas, y el *cowboy* George W. Bush –refutación viva de la tesis de que el Otro no existe– prepara la guerra de Irak. Asistimos, pues, a un retorno sensacional del discurso del amo, entonado a dos voces. El psicoanálisis, obligado a abandonar su enclave, responde mediante la fundación del primer CPCT, y el propio Jacques-Alain Miller, como analista ciudadano, además de viajar en moto para dar su curso, responde publicando artículos en diversos medios y escribiendo *Le Neveu de Lacan*. [1]

En este clima y contexto se desarrolla *Un esfuerzo de poesía*. Su título balzaciano admite una primera traducción: ¡Poesía o muerte! De hecho, Miller parte de una inquietud manifiesta por la desaparición del psicoanálisis puro, una desaparición que sería perfectamente compatible con la expansión territorial del psicoanálisis como epidemia. En la era de la ciencia, que pone en peligro la esencia poética del lenguaje, el psicoanálisis hizo revivir la palabra de los oráculos, pero el moderno culto de la utilidad directa, responsable del desencantamiento del mundo, extingue toda virtud oracular. ¿Cómo reavivar el fuego de la lengua poética y devolver al psicoanálisis el carácter escandaloso que tuvo con Freud?

Ante todo, cada sesión de análisis debería ser un esfuerzo de poesía. A esto apunta Miller cuando revisa la estructura de la interpretación y, con ello, la relación entre el goce y el sujeto supuesto saber –es decir, Dios. Este desarrollo le posibilita leer la tensión entre el discurso analítico (apoyado en la singularidad del síntoma) y el discurso del amo (que es el de la identificación), y también le permite mostrar el cambio que el capitalismo ha introducido en la lógica del sacrificio.

Debido a que, en la civilización de hoy, todo lleva a homogeneizar la religión y el psicoanálisis, la última parte del curso se aboca a estudiar este fenómeno. Con un rigor en el cual el detalle no impide ver el panorama, Miller

estudia los escritos que Freud dedica a la religión, señala las diferencias que al respecto introduce Lacan, y, en busca de lo que el psicoanálisis aún conserva de religioso, lo descubre en ciertos remanentes de la nostalgia por el padre como agente real de la pérdida (prohibición, castración) de goce.

Así, este esfuerzo de poesía finalmente se convierte en el trampolín para un llamamiento dirigido a nosotros, los psicoanalistas: ¡Un esfuerzo más para ser lacanianos! En la práctica, si aspiramos a no embrollarnos con los asuntos de familia, deberemos hacer "un esfuerzo de *despadre*" y aceptar la imposibilidad radical que Lacan condensa en la fórmula "No hay relación sexual".

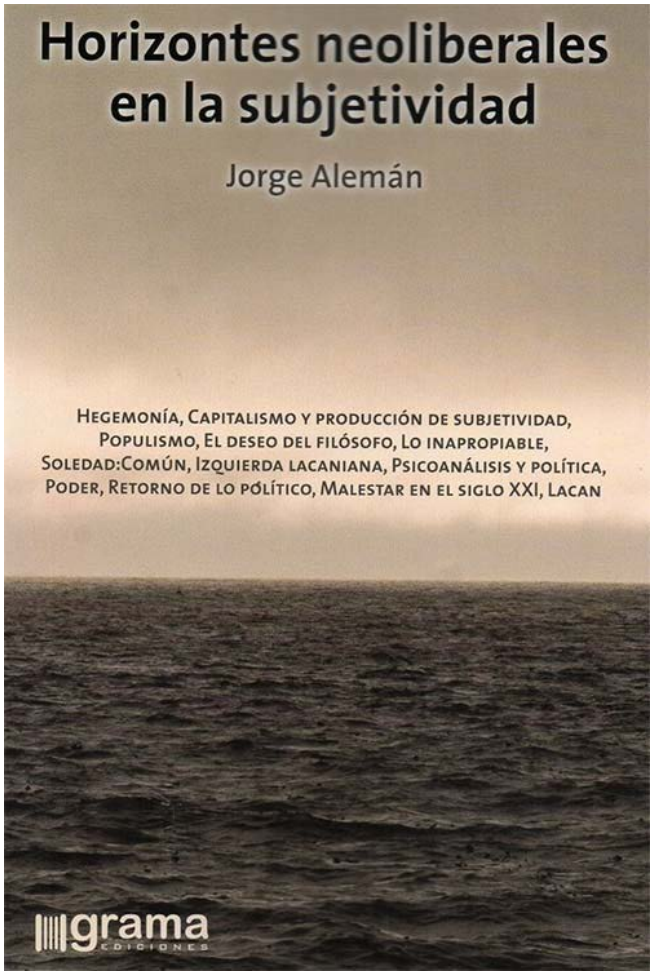
NOTAS

1. Miller; J.-A., *Le neveu de Lacan. Satire*, Verdier, París, 2003.

Horizontes neoliberales en la subjetividad

Jorge Alemán

Grama Ediciones. Buenos Aires, 2016.



Lo primero que me evocó el título es aquel enunciado de Lacan: "Mejor pues que renuncie quien no sepa unir a su horizonte la subjetividad de su época" [2] Los significantes "horizontes" y "subjetividad" permiten abrochar ambos enunciados y producir un punto de capitón que oriente la lectura, especialmente la que haga un psicoanalista. Porque un filósofo, un militante político del campo popular, un politólogo, lo que se reconoce como un "intelectual", incluso un lector simplemente preocupado por los tiempos que le toca vivir, se orientarán fácilmente sin tropezar con otro obstáculo que algunas referencias difíciles de entender si no se está familiarizado con la lectura de Lacan o de alguno de los filósofos con los que Jorge conversa. Mientras que un psicoanalista se verá confrontado muchas veces a la aparente incompatibilidad entre el "uno por uno" de la práctica analítica y el supuesto "para todos" de los discursos de la política, que parece que es de lo que hablamos cuando decimos "neoliberalismo". La pregunta sería ¿de qué nos habla un psicoanalista, cuya práctica se ejerce sobre cada uno, uno por uno, cuando gran parte de sus capítulos, hablan de…¿ política? ("El retorno de lo político y la política", "Capitalismo y Hegemonía: una distinción clave", "Apuntes sobre la emancipación", "Neoliberalismo: totalitarismo y democracia", "Terrorismo y movimiento circular capitalista"…

Esta aparente incompatibilidad está basada en dos prejuicios que tenemos los psicoanalistas, y no sólo nosotros. El primero de ellos, es que eso del "uno por uno" es exclusividad del psicoanálisis. El segundo- es que la neutralidad del analista, debe salvaguardarlo de inmiscuirse en otra política que no sea la del síntoma, y resulta que tanto capitalismo como neoliberalismo parecen no tener nada que ver ni con el síntoma ni con el psicoanálisis.

Respecto al primero *uno por uno* no es lo mismo que *"singularidad"*: el neoliberalismo es: "el mejor dispositivo que sabe atender el uno por uno, que le hace creer a cada uno que ese libro está destinado a él, cuando se vendieron 48 millones de ejemplares, y que lo que ha leído palabra por palabra está escrito para él, hasta que el circuito de rendimiento y goce se agotan, y resulta que la infelicidad aumentó" Está claro que habla de autoayuda.

En cuanto al segundo prejuicio, sólo está nombrado una vez como al pasar. Sin embargo todo el libro está atravesado por su desmentido. Hablar de capitalismo, de neoliberalismo, de revolución, de emancipación, de

poder, incluso de populismo y de izquierda, puede ser hablar de psicoanálisis. Se trata de un libro literalmente lacaniano, en tanto el autor ha tomado a la letra la sentencia: unir a su horizonte la subjetividad de la época. Pero no es que sea lacaniano porque hable del objeto "a", del goce o de la diferencia absoluta- que sí- sino también cuando habla de emancipación, de capitalismo, de neoliberalismo y hasta de revolución. Hay un capítulo que se llama precisamente así: Revolución

Es necesaria la tarea de ir desentrañando lo que de psicoanálisis hay en cada significante que parce "otra cosa". La revolución- en el libro- no es la toma del palacio de invierno, sino aquello que "vuelve siempre al mismo sitio". La emancipación, no es liberarse del FMI, el Banco Mundial y las multinacionales – que también- sino de las servidumbres voluntarias que nos llevan a someternos a lo que nos destruye, por un imperativo de goce del superyó. El capitalismo no es sólo una forma de organización social de la economía basada en la propiedad privada de los medios de producción y la explotación de la fuerza de trabajo- que sí- pero también una forma de simulación de lazo social que oculta la ausencia de todo lazo y crea un círculo de demanda y satisfacción imparable donde no existe ningún tipo de imposibilidad.

Se oye y se lee sobre la difícil y problemática relación entre psicoanálisis y política."Es una relación que de entrada no encaja" nos dice Alemán . Yo diría que será difícil para él- en tanto pionero en esta aventura teórica y ética- pero para quienes lo leemos, uno no se pregunta cómo hace para articular psicoanálisis y política sino ¿cómo poder hablar de psicoanálisis sin pensar en lo político? Pero lo interesante y novedoso es que está empezando a ocurrir también la inversa: ¿cómo dilucidar algo de lo que está ocurriendo en la política de España , Europa y el mundo, si no recurrimos al psicoanálisis? Que la ex presidenta argentina, lo haya citado en uno de sus discursos- no es una simple anécdota- los políticos no suelen hacer citas (¡y menos aún de psicoanalistas!), tampoco que sea convocado a foros de política internacional- *en tanto psicoanalista*- ni que su libro lo haya presentado el secretario general de la tercera fuerza política española. Esto está mostrando que la Izquierda Lacaniana ha dejado de ser una simple conjetura, como en algún momento la llamó Jorge, para transformarse en una realidad que se va afianzando cada día. ¿Es esto una buena noticia? Sí y no. Que la política tenga que recurrir al psicoanálisis parece señal de que "la época", como la llamaba Lacan, no es muy prometedora. Pero, de todos modos, ése es el destino del psicoanálisis: ser solicitado donde la cosa no anda.

Los horizontes

En el libro de Jorge leo la palabra "horizonte" como esa línea imaginaria que une el cielo con la tierra o el mar, allí donde en verdad no hay tal unión. Una subjetividad entre cuyas figuras describe el "empresario de sí mismo", "el deudor"" y el "in- empleado estructural".

En la sentencia lacaniana, en cambio, la significación de "horizonte" es metafórica, aquello a lo que se tiende, lo que se persigue, el punto de mira. Es decir, el analista debe tener en cuenta en su práctica, la subjetividad de la época. Pero no para unir sino para separar. Ésa es la operación del deseo del analista: separar el Ideal- otro de los nombres de dicha subjetividad- del objeto causa de su deseo.

Las malas noticias del psicoanálisis

Así las llama en muchos de sus escritos. Son lo común a toda existencia hablante, sexuada y mortal: No hay Relación Sexual, no hay Otro del Otro, no hay universal que no tenga excepción.

Pero "malas noticias" no es igual a pesimismo. Hay formas de lazo social que Lacan teorizó como discursos, que tienen en cuenta esos tres "no hay" y el agujero que ello produce, imposibilidades que en psicoanálisis se llaman castración.

Sin embargo, hay lo que Lacan irónicamente llamó *discurso capitalista*, que no es una forma de lazo social sino lo contrario. Es una manera de goce solipsista donde no existe ninguna imposibilidad- no hay la castración- y sí la promesa de la satisfacción mediante el consumo del objeto caduco que necesita ser reemplazado constantemente.

No hay imposible. Incluso aquello que en principio parece imposible, con el capitalismo se presentará como posible más adelante.

Sujeto y subjetividad

Esto no constituye al sujeto, ya que, por su propia definición, ontológicamente, está sometido, más aún, se constituye gracias a las tres imposibilidades. Por ello quizá, Lacan anuncia que este pseudo discurso está destinado a su consunción, que es como lo traduce Jorge.

Y es aquí donde intervienen los horizontes neoliberales. Esas líneas imaginarias que unen lo imposible de unir, subjetividades producidas por el neoliberalismo, para evitar la consunción del discurso capitalista y lograr su vigencia. Horizontes que se quedan en eso, en algo a lo que el neoliberalismo pretende llegar, pero no lo logra. El sujeto no es un producto.

Esa diferencia es la que permite que el neoliberalismo no logre lo que Jorge llama *"el crimen perfecto"*. Hay algo del sujeto no colonizable, algo que impide el asesinato de la poesía, pero también del psicoanálisis e incluso del sujeto. Y que- al tiempo- permite la emergencia de momentos igualitarios en los que surge el pueblo no como una masa sino como "colectivo de singularidades", una bella forma de nombrar "Soledad: Común", el más importante de sus conceptos ya que es sobre él que se sostiene tanto lo que escribió antes, desde "Para una Izquierda Lacaniana", hasta éste, su último libro…por el momento.

NOTAS

1. Presentación en el Seminario del Campo Freudiano en Valencia 28 de octubre de 2016.
2. Lacan, Jacques "Función y campo de la palabra y el lenguaje" en Escritos 1, Siglo Veintiuno Editores, Bs. As., 1988, p. 309.