Virtualia
Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

SUMARIO

#17 Enero / Febrero 2008

EDITORIAL
Por María Inés Negri

DOSSIER: EL EMPUJE AL HEDONISMO EN LA CIVILIZACIÓN CONTEMPORÁNEA

El sexo débil de los adolescentes: sexo-máquina y mitología del corazón
Por Serge Cottet

El reverso de la fiesta
Por Mónica Torres

El toxicómano es un sinverguenza
Por Ernesto Sinatra

Libertad, igualdad, fraternidad: lectura de Psycologies Magazine
Por Rose-Paule Vinciguerra

Del "hedonismo contemporáneo" como empuje al plus-de-gozar
Por Fabián Fajnwaks

El horizonte autista y mortífero del goce
Por Luis Dario Salamone

Las dos soluciones del hedonismo contemporáneo
Por Pascal Pernot

La adiccion al hedonismo
Por Dario Galante

El "sex appeal" del objeto técnico
Por Marcela Antelo

Hedonismo contemporáneo
Por Silvia Botto

Comunicación y consumo masivo: ¿bullymia mediática?
Por Astrid Álvarez de la Roche

La Globalización: Una "torre de Babel" contemporánea
Por Clara Holguin

Cuando los objetos suben a escena: el olor del caño
Por Maria Josefina Sota Fuentes

¿Euforia de la inconsistencia?
Por Stella Harrison

MISCELÁNEAS

Satisfacciones en el "Prefacio a la Edición inglesa del seminario XI"
Por Luis Erneta

El análisis por añadidura
Por Flory Kruger

La importancia del pase
Por Oscar Zack

Personalidad y marginalidad
Por Adriana Luka

El DSM y los trastornos de la personalidad
Por Juan Pablo Lucchelli

Segregación y racismo
Por Ernesto Derezesky

Psicoanálisis aplicado: nuevas formas de asistencia
Por Marta Goldenberg

Una predicción lacaniana
Por Fernando Vitale

Apuntes para una investigación sobre psicosis ordinaria
Por Nora Silvestri

OPINIÓN ILUSTRADA

Nuestro objeto *a*
Por François Regnault

Daisetsu Suzuki. La autoridad y su sombraw
Por Alberto Silva

El sujeto, lo real y el antihumanismo. Apuntes wittgensteinianos al Abandono del mundo de Samuel Cabanchik
Por Glenda Satne

Copyright Virtualia © 2008 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

Editorial

María Inés Negri

Hemos elegido para este número de Virtualia como tema del dossier "El empuje al hedonismo en la civilización contemporánea". Abordar está temática nos ubica en esa paradoja de nuestro tiempo, que los distintos autores sitúan con mucha precisión: se trata del deber actual a la felicidadque empuja hoy al sujeto contemporáneo a quedar preso de la pulsión de muerte en tanto él mismo se erige casi como un imperativo categórico. Ser feliz a cualquier precio, hace que el sujeto no advierta que el precio es su vida misma. Diferentes textos resaltan el lugar que tienen hoy las adicciones que "prometen" un supuesto placer inmediato, y desconocen lo que Freud señaló en Más allá del principio del placer, todo placer conlleva un más allá, en un giro moebiano caemos bajo la égida de la pulsión de muerte.

En Misceláneas, encontrarán textos cuyos autores abordan diferentes temáticas, de absoluta actualidad en la reflexión a la que nos vemos convocados los psicoanalistas de la orientación lacaniana.

La opinión ilustrada no está ausente. Contar con el texto de un intelectual generoso de la talla de François Regnault nos permite acceder a su reflexión en la que pone de manifiesto, con su modo sutil y agudo -cuyos lectores apreciamos- la consideración del lugar del judío en occidente.

Dado que éste es el último número bajo mi dirección restan mis agradecimientos.

A Alejandra Glaze, quien como sub-directora trabajó a la par mía y también se ocupó de todos los detalles del armado de la revista.

Destacar el trabajo incansable y sostenido a lo largo de estos tres años de Pedro Pablo Casalins, quien desde se función de coordinador sostuvo una colaboración y predisposición permanente al trabajo que han sido para mí un apoyo fundamental.

A todos los miembros del Comité de Redacción: Patricio Alvarez, Gabriela Grinbaum, Lidia López Schavelzon, Raquel Vargas, que me acompañaron hasta el último número y también a los que por diversos motivos no pudieron continuar: Mónica Biaggio y Liliana Bilbao.

A los corresponsales de las distintas escuelas que acompañaron la realización de cada número con entusiasmo, convocando a colaborar con sus textos a colegas de cada una de sus escuelas: Sergio Laia, Fabián Fajnwacs, Débora Rabinovich, Lidia López Schavelzon, Lizbeth Ahumada, Marcus André Vieira.

A quienes colaboraron en las traducciones: Silvia Baudini, Liliana Bilbao, Marina Recalde, Pablo Russo, Silvia Salman.

A Mario Merlo por su cuidada edición y la celeridad en sus respuestas.

A Mario Goldenberg por su preciado asesoramiento.

A Flory Kruger, quien fuera Directora Responsable durante el primer año de mi gestión y a quien la sucedió, Guillermo Belaga. A ambos mi agradecimiento por su apoyo constante.

Y finalmente a todos los autores. La riqueza de sus textos permitió que Virtualia despertara el interés de su lectura.

No cabe duda que gracias al esfuerzo conjunto de todos los que colaboraron con Virtualia fue posible que cada vez se sumen nuevos lectores y sea mencionada como referencia bibliográfica en muchos textos de otras publicaciones.

Una vez más, a todos y a cada uno, Muchas Gracias.

Copyright Virtualia © 2008 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

DOSSIER

El sexo débil de los adolescentes: sexo-máquina y mitología del corazón

Por Serge Cottet

En la actualidad se perdió la posibilidad de seguir sosteniendo cómodas generalizaciones sobre las costumbres y problemáticas de los adolescentes, tanto en lo que hace a su relación con el placer como a su modo de vivir la disyunción entre sexo y manifestaciones afectivas. Por eso el psicoanalista no puede quedarse con la afirmación de los estados del alma invariables desencadenados en la pubertad. La declinación del poder de las normas paternas para afrontar estas cuestiones, junto con el hedonismo que predica el sistema, condiciona un panorama complejo y diverso en este terreno, por lo que es necesario detenerse en las condiciones de vida y valores que son afectados por los nuevos modos de afrontar el núcleo abismal de la sexualidad por parte de los diferentes grupos de adolescentes. En este trabajo el autor, además de contrastar la descripción de las últimas décadas de diferentes observadores, se detiene en particular en la experiencia diferencial de los jóvenes de las grandes ciudades y la de los suburbios.

El adolescente generalmente hace obstáculo al discurso convenido de la psicopedagogía. Un tipo de edad a una distancia también inestable de una generación a otra, y sobretodo cuyo franqueamiento es también incierto, desalienta el mensaje del educador más convencido. El cliché del estado de desarrollo o del pasaje crucial entre dos épocas palidece frente a la explosión de las normas aún encarnadas por la generación de sus padres, y sobretodo la de la norma sexual. La generación nacida en los años setenta, después, la posmoderna de los años noventa, son, cada una a su manera, reveladoras de la maldición sobre el sexo que la ideología de los años sesenta y ocho creyó poder superar.

Con relación a esta subversión, el psicoanalista no puede quedarse con la afirmación de los estados del alma invariables desencadenados en la pubertad. Recordemos, a título de indicación, los paradigmas con los cuales Anna Freud calificaba al adolescente, sin encontrar motivo para elevar la clínica psicoanalítica a la altura de los nuevos síntomas más bien inquietantes.

"Admito que es normal para un adolescente tener durante mucho tiempo un comportamiento incoherente e imprevisible, combatir sus pulsiones y aceptarlas, mantenerlas a distancia y ser desbordado por ellas, amar a sus padres y odiarlos, rebelarse contra ellos y depender de ellos, estar profundamente avergonzado de su madre ante los otros y, de manera inesperada, desear hablarle con el corazón abierto; complacerse en imitar a los otros e identificarse a ellos y sin embargo estar en la búsqueda incesante de su propia identidad; de ser más idealista, artista, generoso y desinteresado como no lo será jamás, pero también lo contrario: centrado en sí mismo, egoísta, calculador. Tales fluctuaciones entre los extremos opuestos parecerían totalmente anormales en cualquier otro momento de la vida".[1]

Estas palabras de alivio contrastan con los aspectos más dramáticos que la actualidad revela a lo largo del tiempo sobre los adolescentes, así se trate de los dramas del amor como de las formas modernas del síntoma: droga, sida, suicidio y otros pasajes al acto. Estamos incitados a considerar al adolescente más bien a partir de este real clínico. Este punto de vista había sido ilustrado por un número de *L'Âne*[2] de 1985, sin llegar, sin embargo, a las derivas de hoy.

Hace veinte años, yo mismo había endurecido el tema y puesto en cuestión esta "normalidad" teniendo en cuenta la posición de Freud: la mutación de la sexualidad a esta edad cambia la teoría simplista de la sexualidad infantil. Es decir que todo no se jugó a los seis años. El momento de la pubertad pone en juego un real del sexo sin precedentes que dejará marcas. Es con acentos sulfurosos dignos de Dostoïesvsky que, en "El hombre de los lobos", son descritos los desarreglos de la sexualidad del varón en la adolescencia, en particular bajo la modalidad de las tentativas de

seducción de la hermana. Más allá de la psicología de los estadios, la sociedad psicoanalítica de Viena consagró muchas de sus sesiones a esta cuestión con un cierto acento dramático, especialmente a propósito de *El despertar de la primavera* de Frank Wedekind y del suicidio de niños. En 1910, se comentaba el libro del doctor Abraham Baer[3] respecto a esta cuestión. La obra pone en evidencia los efectos del goce en los estados del alma de los jóvenes. La tesis higienista de Baer (1901) no fue bien recibida en la época porque la misma lo imputa a la sexualidad asimilada en esa época a una fuerza vital nietzscheana, a la responsabilidad de la autodestrucción: "Baer cree […] que el aumento de los suicidios de niños debe ser puesta en relación con la precocidad creciente de nuestra juventud hipersofisticada, que se hastió por el goce de toda suerte de placeres".[4]

Más allá de su ingenuidad, estas líneas son más elocuentes hoy que en la época de Freud, ya que las mismas presentan la maldición sobre el sexo como el reverso de los años locos. Nosotros seguimos a Christian Baudelot y a Roger Establet cuando afirman como durkhemianos: no es la sociedad la que aclara el suicidio, es el suicidio que aclara la sociedad.[5] Sin desarrollar acá la cuestión de los suicidios de los jóvenes, creemos, *mutatis mutandi*, que la sexualidad de estos últimos aclara la sexualidad contemporánea. La misma revela el impasse así como la caricatura trasmitida por "estos verdaderos niños que son los padres".[6]

El hiperconsumo y la sexualidad "viento en popa"

¿La permisividad de la época realiza finalmente el "gozar sin trabas" predicado por los mayores? ¿O bien es necesario descifrarlo en función del desencadenamiento del consumo de las sociedades contemporáneas? ¿Libertinaje o liberalismo?

Al modo de Jean Baudrillard, un observador atento al malestar contemporáneo caracteriza más bien la vida sexual por "el alineamiento del orden erótico sobre el orden económico".[7] Las características de la sociedad de consumo son aplicadas acá a la sexualidad, volviendo obsoletos los sintagmas fijos del psicoanálisis, connotados por la angustia y la represión.

Los años 2000, según los comentadores del malestar moderno y los psicosociólogos, son caracterizados por el hiperindividualismo, la permisividad, la interferencia de los roles y de las identidades. La precocidad de las relaciones sexuales se revela, especialmente en las niñas. La información en materia de sexualidad siguió todas las innovaciones tecnológicas e informáticas de estos dos decenios. La prensa people arroja sobre los adolescentes una relajación, un cinismo y una crudeza que rompe con los tabúes de la generación precedente. El "sexo" es condenado a sufrir la suerte del hiperconsumo y la ley de la economía del mercado: performance, rapidez, competencia, etc. Gilles Lipovetsky describe el imaginario sexual de las jóvenes generaciones como espejos que reflejan los clichés y los imperativos conductuales hoy "atalonados en las empresas y los deportes"[8] : el estallido del goce, la inconstancia y la inestabilidad de los sujetos, la fragmentación pulsional son asimilados a una "balcanización del consumo".[9]

Es tentadora la analogía entre el comportamiento "fragmentado, sin reglas, volátil" imputado a un consumo *patchwork*, y la inestabilidad afectiva.

Sin embargo el imperativo de una performance dictada por el amo es una simplificación. La lista de sentimientos –amistad, sexualidad, ternura, amor….- ciertamente fragmenta las elecciones de objeto. ¿No es más bien la ausencia de normas y de modelos lo que abre la vía a esta deriva de la pulsión? Un observador subraya "que a diferencia de sus mayores, no hay más vía legítima para entrar en la sexualidad".[10]

La banalización de la relación sexual tendría como consecuencia borrar al mismo tiempo el ideal amoroso. Esto lo verificamos en los adolescentes. Lipovetsky podía describir en 1983 una suerte de indiferencia en materia de amor, una apatía *new-look*, sin síntomas.

Contrariamente al *spleen* característico del nihilismo, ninguna desesperación sería el resultado de esto.[11] En la misma época, Françoise Dolto describía el "nuevo comportamiento amoroso" como intimidad platónica generada por la mixtura en un fantasma andrógino: "ellos se pasan su chicle con éxtasis, comparten tomando una coca-cola de la botella, intercambian el cigarrillo de marihuana, y todos se besan en las mejillas".[12] Esta versión *soft* del

compañerismo incluye ciertamente la cama pero, con pesar para el psicoanalista nostálgico, sin pasión ni "encuentro verdadero"."[13]

Es cierto que el hiperconsumo no parece encontrar su consagración en materia de sexualidad en los jóvenes, sino más bien su auto limitación.

Poco antes del sesenta y ocho, Lacan, muy conectado con el reverso de la vida contemporánea suscribía a esta evidencia: en materia de sexualidad las cosas han cambiado mucho. La sexualidad perdió algo del goce clandestino y transgresivo. Sólo se habla de eso: "La sexualidad es algo mucho más público".[14] Su atención se refería a la actualidad de una sexualidad "viento en popa".[15] Introducía allí un bemol: la pretendida libertad sexual de los jóvenes y de las jóvenes enmascara una defensa. Lacan escribe: Eso apunta a lo exual. ("*Ça visse exuelle*").[16]

¿En efecto, no se describe a los jóvenes como fijados, atornillados, a sus blogs, sus SMS, sus pantallas donde se negocia y se programa el no encuentro? No el encuentro imposible sino la indeferencia por éste como forma moderna de no relación sexual: hablar poco, hacerlo eventualmente, sacar la menor consecuencia posible. Hay algo muy diferente que un agotamiento del goce debido a la pretendida facilidad de acceso al cuerpo del partenaire. Ninguna prueba de verdad. Acá la sexualidad hace "agujero en la verdad".[17]

Más que un arte de vivir *new age*, la indiferencia de los jóvenes no sería sino una defensa contra ese vacío, entonces un síntoma. A la ficción de un acto sexual "que no tiene más importancia, diríamos, que beber un vaso de agua"[18] Lacan oponía, por otra parte, la angustia y la turbación suscitadas en esa ocasión.

Una fórmula análoga es aplicada específicamente a los adolescentes en el comentario sobre Wedekind. Pero ya no es más cuestión de verdad: esta vez, la sexualidad hace agujero en lo real.[19] En el mismo número de *L'Âne*, destacábamos que el comentario de "El despertar de la primavera"[20] de Lacan volvía sensible la turbación de la sexualidad confrontada, no a la prohibición, sino a lo real del traumatismo del encuentro, con la no relación. Desde entonces, este tema ha sido ampliamente confirmado por la experiencia analítica con los adolescentes. EL CPCT-Adolescentes constituye un laboratorio de elección a este respecto que rompe con la *doxa* media del mito de la permisividad. El defasaje del sexo y del sentimiento es acá llevado al máximo. La relación sexual entre chicas y varones, describe a menudo con crudeza, la falta de las mediaciones convenidas, de los semblantes de los discursos instituidos.

¿Y el discurso psicoanalítico?

La rectificación que Lacan opera en 1973, en "Televisión", relativa al impacto del psicoanálisis, vuelve a acentuar la responsabilidad de éste en la ideología de la liberación del deseo. El error consistía en un contrasentido hecho sobre la represión. No es la práctica sexual que es reprimida, sino el bien decir sobre el sexo que es imposible. Lo real, es la imposibilidad del encuentro no con el objeto, sino con el partenaire complemento del sujeto. Una maldición que, pese a la multiplicidad de las relaciones, genera dos afectos específicos en los jóvenes: el tedio y la morosidad[21]; no son extraños al refugio en una oscura espiritualidad que eventualmente toma formas inquietantes.

Flores azules

Queda por saber si, como lo cree Lipovetsky, el liberalismo sexual "engendra un neo pauperismo tanto libidinal como afectivo".[22] Observamos, por otra parte, que en el 2006 el sociólogo rectifica significativamente su descripción post-moderna de la apatía en provecho de valores que consagran un "hedonismo moderado", suerte de suspensión del desencanto amoroso. Don Juan está, parece, fatigado. La apatía seductora masculina correspondería a "El empuje de una cultura que privilegia lo relacional, la autenticidad, la escucha de sí mismo, la comunicación intimista."[23] Ya Françoise Doltó constataba lo mismo en 1988 en la serie de emisiones de televisión consagradas a los adolescentes: los jóvenes quieren la amistad, la fidelidad y la complicidad más que nada. En esa época, los interlocutores de Dolto estaban impactados por este conformismo del "narcisismo de a dos".[24] Lipovetsky lo confirma: "Los jóvenes aspiran cada vez más temprano a vivir en pareja "instaladas" y fieles". La trasgresión no es más lo que era. Al "desencanto del sexo" por la banalización de la libertad sexual sigue el desmoronamiento del imaginario controversial. Agreguemos a

Copyright Virtualia © 2008 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

esto la ideología del compañerismo en lugar de la pasión sexual; de lo que resulta un serio debilitamiento de la relación sexual. Como lo dice Françoise Dolto: "el sentido se pierde y los sentidos* no son más aguzados como eran".[25]

De todo esto resulta un "hedonismo moderado", alejado del modelo de fusión de la pasión, que preserva sin embargo, el ideal amoroso. "Los adolescentes mismos no pueden escapar a una referencia, aunque sea leve, al sentimiento y al amor, para velar la desnudez de la pulsión, las jóvenes expresando el deseo que los jóvenes reconocen, expresando con las palabras, lo que ellos sienten".[26] Nada nuevo bajo el sol. Salvo que el sentimiento amoroso viene a hacer "bloqueo* al consumo-mundo".[27]

Así se encuentra controvertida una versión *hard* e hipermoderna del empuje a gozar contemporáneo para todos. Bajo la vestimenta ilusoria de la libertad sexual, encontraríamos lo invariante de lo sentimental.

Obscenidad de lo sentimental

No se trata entonces de la muerte de la afectividad ni el supermercado del goce en los jóvenes. La permanencia de una disyunción entre el sexo y el sentimiento forma parte de los clichés obligados a los cuales recurre todo observador.[28] Este binario se sostiene de otro idealizado, ciertamente no perimido, pero en declinación. Constatamos, sino la era del vacío, al menos al fin de la educación sentimental. La ruptura es grande respecto a la trasmisión paterna de los valores en materia de sentimientos.

Este binario, si se confirma, no recubre completamente el clivaje paradigmático del romanticismo para el varón: o sea, el ideal femenino y "el frecuentar asiduamente burdeles".[29]

Este tema novelesco está destinado a una larga duración, aunque variantes y mutaciones históricas lo jalonen. La historia del primer y del segundo romanticismo francés destaca los avatares del ideal amoroso y del desencanto.[30]

El fantasma del tercero excluido en el tumulto de las pasiones en la juventud, la disputa de las ideas de la época según las generaciones – 1820, 1830, etc. -, acentúan tanto la exaltación conquistadora como la depresión del neurótico.

Podríamos confrontar *Le Lys dans la vallée* (1836) de Balzac con *Volupté* (1834) de Sainte-Beuve para no confundir el espíritu de una época con un síntoma obsesivo. Si buscamos el peso del gusto que afecta la esfera sentimental en los jóvenes, se subrayará el momento en el que, en la historia de los sentimientos, la jerarquía de los sentimientos se invierte. Roland Barthes lo describió bien al considerar que la indecencia del sexo ha sido reemplazada por "la obscenidad de lo sentimental".[31] Lipovetsky no suscribe a esta mutación, lo que no es falso en el plano de lo observable. Retengamos, sin embargo, que Barthes no se refería a la desaparición del sentimiento, sino a la obscenidad de su mediatización. Constataba la extrema soledad del sentimiento amoroso "abandonado por lenguajes próximos", es decir despreciado o burlado por ellos. Una verdadera transmutación de los valores caracteriza históricamente nuestra época: "No es más lo sexual lo que es indecente, es lo sentimental."[32]

La exhibición pública y mediática de la intimidad tomó proporciones aún desconocidas en esta época. No es que el sentimiento amoroso se haya debilitado, pero el amor se ha vuelto obsceno "es por esto precisamente que él pone lo sentimental en el lugar de lo sexual".[33] De esto surge un impasse específico, el obstáculo en los adolescentes que caracteriza la imposible confesión amorosa, particularmente por parte de los varones, no que por el pudor o el ideal viril deban excluirlo, sino porque las palabras no existen más.

El análisis de Roland Barthes es bastante flaubertiano. Consagra la estupidez propia de las palabras de amor. No es por azar que el héroe de *Novembre*, escrito en 1842 a la edad de veintiún años, es un adolescente que no habla frente a una puta sentimental. Los roles están invertidos. Es ella quien habla, le dice que lo ama, pero él se calla.

En *El idiota de la familia*[34], Sartre remarcaba la opacidad de los nombre de La Mujer en el hombre joven, el misterio que constituían para él las palabras: "amante, mujer, adúltera". Esta vacilación del significante frente al enigma del significado deja al joven hombre sin apoyo en una época donde sin embargo el ritual de la pérdida de la virginidad está perfectamente codificado. Frente a la ausencia de una inscripción en lo simbólico, lo indecible del goce de la

mujer tiene ya para el joven Flaubert acentos bovaristas: "este misterio de la mujer por fuera del matrimonio, y más mujer aún a causa de eso mismo, me irritaba y me tentaba con el doble atractivo del amor y la riqueza."[35]

El sentimentalismo provinciano es el de los colegiales de la época de Flaubert con relación a la capital: "las últimas expansiones del romanticismo llegan hasta nosotros […] comprimidas por el medio provinciano hacen en nuestros cerebros extrañas efervescencias."[36]

Sartre comenta destacando un desfasaje, una alteración del mensaje, un malentendido que hace que el romanticismo, elaborado en la capital, pero debilitado después, fue vivido con violencia en las Provincias. Veamos si nosotros podemos aplicar estas distorsiones al clivaje ciudad/suburbios de hoy donde el hedonismo moderado no parece ser la regla. Extrañas pasiones se codean allí con los clichés precedentes.

Suburbios bajo castración

Es el momento de precisar que el clivaje ciudad/suburbios se impone como discriminando las costumbres sexuales de los adolescentes.[37]

Encontramos allí una curiosa mezcla de sexismo arcaico, sentimentalismo obsoleto, impulsos de cortesía y de cinismo obsceno y violento, a veces en los mismos, como si el estallido y los embrollos del sexo provocaran para ellos mismos jerarquías y exclusiones.

El binario del sexo y del sentimiento se halla complicado por los diferentes objetos femeninos que discriminan hoy los jóvenes de los suburbios: una pluralización que corresponde a varias funciones tanto de iniciación como de consumación. El objeto encuentra su lugar en una jerarquía entre los dos. Se distinguirá a las vírgenes y las otras, y entre estas últimas las cerdas, las perras, las puercas (las grandes y las pequeñas), las viciosas. [38] Al lado de esto, está el flirt.

La historia "del flirt", particularmente en los adolescentes, muestra la persistencia de su independencia con relación a la sexualidad, su autonomía con relación al placer preliminar. "Menos del 15% de los adolescentes hacen las primeras caricias a la persona que ha sido el partenaire de su primer beso, y un porcentaje más débil aún practica el coito con esta persona. La apuesta del *flirt* no es pues en lo inmediato el acceso a relaciones genitales, sobretodo para los adolescentes".[39]

El psicosociólogo está perturbado por la importancia que le dan los jóvenes de las ciudades a la clasificación de las jóvenes "en un contexto histórico en que las jóvenes generaciones borraron los límites sobre los que se fundaban las prohibiciones e interdicciones". Los códigos sexuales parecen hipersocializados, empujando a los jóvenes a buscar contactos en el exterior. Se conserva entonces el binario: permanencia y revolución.

Volvamos a la pretendida apatía, esta está contrabalanceada por afectos y comportamientos más inquietantes tales como la droga y el alcoholismo de los jóvenes, sobre todo cuando su rol es establecido en los pasajes al acto suicidas, la violencia y los maltratos sexuales. Cinismo y sadismo cautivan hoy a jóvenes verdugos de quince años. Difícil de inscribir los virajes en el hiperconsumo. La indiferencia a la gravedad de la violación no proviene ciertamente de las teorías sexuales infantiles. Las jóvenes, pareciera, se comprometen en lo mismo, sumergidas en la envidia, los celos, el odio al alter ego y llegan hasta torturar a sus vecinas. Es probable que lo que resulta de la fiesta no alcanza para la catarsis del plus de gozar; estos desbordes son sin ley.

En contraste con la pareja *unisex*, hay observadores que ponen ahora en evidencia asimetrías que, en su gran mayoría, no son a favor de los varones, especialmente "menos educados".[40] A uno le gustaría tener datos como Durkheim sobre el grado de celos en unos y otros. Parece que los roles se han invertido a este respecto: los varones enamorados "son confrontados a situaciones que eran típicamente las que se imponía a las mujeres: ser abandonados un poco brutalmente o ser 'compartidos'."

Este cambio de las costumbres pone a los varones en una situación inestable, se vuelven celosos como tigres. Aún más en la medida que el discurso femenino los lleva a esto. O el macho se resiste o se civiliza. Hay estadísticas sobre este tema. En los varones, se cree saber, "el amor que era enunciado como el motivo de las relaciones sexuales en el 40% de los casos en 1970, lo es cerca del 65% de los casos en 1990."[41] ¿Habrán sido escuchadas las jóvenes?

Apreciaremos las declaraciones de una jovencita de un monoblock: "en general, lo que ellos (los hombres) quieren, es que estemos por debajo, vamos. No quieren que seamos iguales".[42]

Un film interesante, *L'esquive* de Abdellatif Kechiche, describe admirablemente el contraste entre la performance del sentimiento amoroso y la ausencia de todo discurso en el cual inscribirse. Donde la acción se sitúa, la retórica romántica no corre por las calles. El drama es que, por una parte, la misma sobrevive en los libros, y que por otra parte, no es reemplazada por nada.

Jóvenes musulmanes escolarizados son enrolados por un maestro en un grupo de teatro. Actúan una obra de Marivaux. Las jóvenes no se desenvuelven mal, una de entre ellas, especialmente, exagera su coquetería con un talento natural mezclándolo con la retórica más aguda del hablar suburbano. El defasaje es perfecto: una verdadera coqueta de suburbio se desdobla y hace semblante de coquetería en los juegos del amor y del azar sin comprender bien lo que ella dice. Un joven adolescente perdidamente enamorado de ella, poco locuaz, cree deber tomar el lugar que ocupa su rival en la escena de teatro y recitar su papel a la bella. Finalmente logra ocuparlo, desplaza al rival, salvo que él no comprende una sola palabra de la declaración de amor que lee con una dicción imposible y olvidando la mitad del texto. Después de su mal papel, se queda mudo, es trágico. Es poco decir que las palabras le faltan. La lengua del amor le es desconocida, él solo sabe que la misma existe en el Otro. El joven llega solamente a convencerse de la necesidad de la palabra de amor en iguales circunstancias y de la impotencia que surge de la imposibilidad de decir. Lo más fuerte no es el defasaje entre su hablar al revés (*verlan*)[43] y Marivaux porque, en ningún momento, el joven hombre es cómico; lo trágico reside en la certidumbre que tiene este último de ser desposeído del decir que hace falta en la ocasión.

Los especialistas confiesan el divorcio que existe entre las demandas afectivas de los dos sexos en la adolescencia. Si a esto agregamos que los jóvenes de los suburbios "están cerrados a interrogarse sobre su vida afectiva"[44], podemos entonces considerar que la vida sexual de los jóvenes de los suburbios cristaliza la mayoría de la cuestiones sobre los adolescentes en la actualidad.

Es lo que confirman los diversos hechos cuando ponen en evidencia la emancipación de las jóvenes confrontadas a la protesta viril.

Traducción: María Inés Negri

1- Freud A., *L'enfant dans la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1968, p. 265.
2- L'Âne, nº 22, julio-septiembre de 1985.
3- *Les premiers psychanalystes, Minutes de la Societé psychanalytique de Vienne*, tome II, 1908-1910, Paris, Gallimard, 1978, p. 469-484.
4- Ibid., p. 474.
5- Sin ser tan precisos como las estadísticas de Durkheim, los datos de Baer destacan la importancia significativa de los suicidios entre los diez y quince años, es decir en el momento de la pubertad. No se sabe que importancia dan a este factor Christian Baudelot y Roger Establet en su reciente obra: *Suicide. L'envers de notre monde*, Paris, Le Seuil, 2006. Nos enteramos que el suicidio es la segunda causa de mortalidad entre los 15 y 20 años, particularmente en los sectores más precarios. Las estadísticas producidas por Françoise Dolto en *La cause des adolescents* (Paris, Robert Laffont, 1988) confirman que, a esta edad, los varones se suicidan tres veces más que las mujeres (p. 338). También el comentario de Françoise Fonteneau, *in la Cause freudienne*, nº 63, p. 176.
6- Lacan J., "D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose", *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 579.
7- Lipovetsky G., *Le bonheur paradoxal. Essai sur la société d'hyperconsommation*, Paris Gallimard, 2006, p. 107.
8- Ibid., p. 267.
9- Ibid., p. 107.
10- Lagrange H., *Les adolescents, le sexe, l'amour. Itinéraires contrastés*, Paris, La découverte / Syros, 1999, cuarta página de tapa.
11- Lipovetsky G., L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain, Paris , Gallimard, coll. Folio, 1983, p. 52-53.
12- Dolto Françoise, *La cause des adolescents*, Paris, Robert Leffont, 1988, p. 222.
13- *Ibid.*, p. 224.
14- Lacan J., *Mon enseignement*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 28.

15- *Ibid.*
16- N: del T. Expresión de difícil traducción al español, pues "*ça visse exuelle*" juega con la homofonía en francés con bisexual.
17- *Ibid.*, p. 32.
18- *Ibid.*, p. 33.
19- Lacan J., "*Télévision*" (1972), Autres écrits, Paris, Le Seuil, 2001, p. 532.
20- Lacan J., "*Préface à L'Éveil du printemps*", 1974, Autres écrits, op. cit., p. 562.
21- Lacan J., "*Télévision*" (1972) loc.. cit.
22- Lipovetsky G., *Le bonheur paradoxal*, op.cit. p. 274.
23- Lipovetsky G., *La troisième femme. Permanence et révolution du féminin*, Paris, Gallimard, 1977, p. 71.
24- Françoise Dolto, op. cit., p. 229. Más allá de los clichés sobre lo unisex, la expresión no es sin evocar el síntoma psicótico frecuente en cierto tipo de uniones, homosexual o no, en los adolescentes.
25- *Ibid.*, p. 224.
26- *Ibid.*, p. 269.
27- Lipovetsky G., *Le bonheur paradoxal*, op. cit., p. 270.
28- *Ibid.*, p. 269.
29- *Ibid.*, p. 279.
30- Bénichou P., *L'école du désenchantement*, Paris, Gallimard, 1992.
31- Rolan Barthes, *Fragment d'un discours amoureux*, Paris Le Seuil, 1977, p. 207-211.
32- *Ibid.*, p. 209.
33- *Ibid.*, p. 211.
34- Sartre J.-P*., L'idiot de la famille*, tome I, Paris Gallimard, 1971, p. 324-325.
35- Flaubert G., *"Novembre", Premières Ouvres*, Paris, Librairie de France, 1923, p. 381-382.
36- Flaubert G., *"Préface" in Bouilhet L., Dernières chansons, Poésies posthumes*, Paris, Michel Levy, 1872, cité par Sartre J.-P., *in L'idiot de la famille*, *op. cit.*, p. 367.
37- Lagrange H., *Les adolescents, le sexe, l'amour. Itinéraires contrastés*, op. cit. p. 304.
38- *Ibid.* p. 65.
39- *Ibid.*
40- *Ibid.*, p. 263.
41- Schmidt G. & coll. "From Sexual liberation to Gender Struggle, Sexual behaviour of German adolescents", Nordisk Sexology, vol. 10, 1992, p. 193-200 cité *in* Lagrange *op.cit.* p. 270.
42- Lagrange H., *Les adolescents, le sexe, l'amour, Itinéraires contrastés, op. cit.* p.170.
43- N. del T. *Verlan*, significa en francés hablar al revés. Como en castellano, decir rrope, en lugar de perro, etc.
44- *Ibid.*, p. 271

El reverso de la fiesta

Por Mónica Torres

El amenazado, de J.L. Borges y La Tierra Baldía, de T. S. Eliot, enmarcan El Reverso de la Fiesta, de Mónica Torres.

Su tesis es que: "En nuestro tiempo, el psicoanálisis está verdaderamente amenazado por otra relación al goce que no es exactamente la que Lacan anticipó en su "Conferencia de Ginebra sobre el síntoma".

El texto parte de situar la amenaza, en una invención contemporánea, la depresión. La amenaza se revela doble: al sujeto en su singularidad y por lo tanto al psicoanálisis.

"De qué me servirán mis talismanes, el ejercicio de las letras, la vaga erudición, el aprendizaje de las palabras que usó el áspero Norte para cantar sus mares y sus espadas, la serena amistad, las galerías de la Biblioteca, las cosas comunes […] El nombre de una mujer me delata. Me duele una mujer en todo el cuerpo.

Jorge Luís Borges 'El amenazado'."

"¿No sabes nada? ¿No recuerdas nada? […] ¿Estás vivo o no? ¿Es que no hay nada en tu cabeza?"

T. S. Eliot La tierra baldía.

Las bibliotecas sirven para estudiar los tipos clínicos. Pero como no hay sentido común de los síntomas, el analista tiene que referirse al universal de la clase, pero a la vez considerar el caso uno por uno.

En nuestro tiempo, el psicoanálisis está verdaderamente amenazado por otra relación al goce que no es exactamente la que Lacan anticipó en su "Conferencia de Ginebra sobre el síntoma".

El ejemplo que voy a tomar será el de la llamada depresión, precisamente para demostrar que la depresión no es un tipo clínico para el psicoanálisis.

¿Qué es un depresivo? El psicoanálisis sabe de la tristeza como pasión. La depresión, entonces, es una invención de nuestro tiempo que se sitúa contra el psicoanálisis.[1] Pero al decir de Jacques-Alain Miller también es suscitada por el psicoanálisis.

Decir "estoy deprimido" es una manera de situarse contra el psicoanálisis. Es un modo de plantarse contra el psicoanálisis al que adhieren tanto la sociología como la psiquiatría. Pero también es una forma de ubicarse contra un psicoanálisis del sujeto deprimido mismo.

En nuestro tiempo, tiempo de la fiesta permanente, cuando se trata de que nunca llegue el momento de *the party is over*, el sujeto intentando obturar todo vacío, toda falta, se entrega a la fiesta perpetua que la sociedad de consumo le ofrece y le organiza. Se trata del *after* del *after* del *after* que propone la fiesta interminable.[2]

El sujeto se ve empujado a gozar sin medida, a renegar de la separación del objeto. Es los que J.-A. Miller ha llamado "el ascenso al cenit social del objeto *a*".

Se trata de evitar el vacío, el resto, ese resto que resulta de la operación de separación que el sujeto deprimido no logra inscribir. Así, el ser hablante profundamente separado del Otro, pretende sin embargo no separarse de su objeto. Y el mercado le ofrece lo que sea para que su adicción al objeto sea ininterrumpida.

Pero esta *ansia* generalizada, esta ansiedad, es en verdad la otra cara de una tristeza cada vez más agravada.

El amor *intelectualis dei* que nos propone Spinoza no es la solución para el analista. Porque finalmente Spinoza plantea que nada falta y que no hay vacío. Mientras que el psicoanálisis funda su práctica y su ética en la aceptación del vacío. El analista sabe que hay un corte entre el sentido y el fuera de sentido que funciona como un vacío y en este vacío se aloja la tristeza, la melancolía, la dificultad de vivir.[3]

Cómo plantear el resguardo del vacío, que es lo que el psicoanálisis propone como solución singular al dolor de existir, cuando el mercado ofrece opciones continuas para que no se instale ninguna falta en una discontinuidad del goce que el consumo pretende enmascarar. La otra cara de ese hedonismo compulsivo, que se sitúa claramente más allá del principio del placer, es la depresión generalizada. Todos deprimidos.

En tiempo de la civilización del trauma, que es también la civilización de las vanidades variables, ¿habrá todavía algún espacio para el psicoanálisis?[4]

En la época de Freud, tal como él lo presenta en *El malestar en la civilización*, el superyó y su relación a la culpa están presentados como "cuanto más virtuosos más culpables" castigo y crimen.

Pero en nuestro tiempo se trata de una época de criminales sin culpa, porque nuestra sociedad lejos de prohibir el goce, lo estimula. Ordena gozar. Por consiguiente de lo que se siente ahora culpable el sujeto es de no poder gozar del todo.

El anoréxico que pretende comer nada, el bulímico que quiere comer todo, el toxicómano que intenta obturar la falta con narcóticos, el trasgresor que pide siempre un más de goce, son tipos clínicos de nuestra contemporaneidad que aspiran a evitar la separación. Como Heidegger lo ha señalado, entre el aburrimiento y la angustia, nos queda el temple. Podemos afirmar que los así llamados "depresivos" son sujetos sin temple.

¿Qué analista no oye varias veces por día en su consultorio, en el hospital, en los centros de atención, la palabra clave, la definición generalizada con la que el sujeto se presenta: "estoy deprimido". Expresión que, de tan repetida, ya no quiere decir absolutamente nada.

El sujeto ha cedido en su deseo a favor del goce y en el punto en que la fiesta perpetua se detiene, experimenta lo que él llama depresión.

El sujeto contemporáneo está desorientado, desanudado de los significantes provenientes del campo del Otro, de un otro singular para cada sujeto, está arrojado a un goce hedonista que el Otro social le propone. Un goce que es para cualquiera, un goce *prêt-à-porter*, que se supone que el sujeto puede elegir a su medida. Pero él no gobierna esa elección. Ya que no se trata del modo de goce singular con el que cada uno tiene que inventar su saber hacer.

La continuidad de goce que el imperativo social le demanda se opone a las rupturas de su historia singular, al terrorismo agazapado que amenaza sin cesar a las ciudades que más contundentemente han garantizado ese acceso al goce para todos.

Y con el puente de Londres que T.S. Eliot nos recuerda al rememorar la canción infantil "*London Bridge is folling down, folling down*", también se han caído ahora las Torres Gemelas, y todo esto mientras nos proponen a la vez el paraíso ahora.[5]

Está tan lejos el paraíso ahora que el terrorismo propone a sus suicidas fanáticos religiosos como el paraíso que los medios de comunicación imponen a nuestros ojos y a nuestros oídos. Los sujetos desorientados, culpables siempre de no gozar del todo, se encuentran en su hora 25, con su responsabilidad de goce. Pero no están a la altura de asumirla, porque han perdido la brújula del deseo.

La tristeza del depresivo no es la angustia como afecto frente a un real inasimilable. Tampoco llega a ser un síntoma. Es un estado del alma que es compatible con diferentes estructuras clínicas. [6]

La depresión tampoco coincide necesariamente con la melancolía. La palabra depresión, generalizada y poco precisa, puede nombrarlo todo: la insatisfacción histérica, el deseo imposible deseo obsesivo, el deber de hacer gozar al Otro del perverso o la melancolía psicótica. Pero también, en términos más sociológicos, es el suicidio de las *Amas de casa desesperadas*, modestas Madame Bovary de nuestro tiempo, es la continuidad de la serie de televisión inglesa "*East Ender*" que no se detiene desde 1985, como un verdadero Truman Show continuo, que nos promete un mundo asegurado por el aparato de televisión de aquí a la eternidad.[7]

El depresivo ha perdido los colores de las pasiones[8]. Quiere del analista también una solución *prêt-à-porter*, lista para llevar y ya. Se ha quedado solo, completamente solo y entregado, sin S1 que lo avergüence, que sostenga su dignidad y su honor. Sin embargo, el psicoanálisis no propone una versión moderna del Apocalipsis. Quiere más que nunca, librar su batalla a favor del deseo, y no solo para cada uno, sino para el malestar en la cultura de su tiempo. Apuesta a un goce compatible con la vida, a un deseo que no sea anónimo.

¿Está la depresión generalizada, reverso de la fiesta perpetua, a la altura de las pasiones dantescas de las que nos habla Francois Regnault?

Conocemos las discusiones entre filósofos, acerca de si puede equipararse la tristeza a la acedia y deslizarse ambas hacia la melancolía o la pereza. Y la otra interpretación en la que el acidioso tiene el valor de actuar esa potencia de no.

Si nuestros depresivos actuales alcanzan el valor de esas pasiones, es solo verificable caso por caso. Proponemos que el depresivo se atreva a habitar un mundo que a la vez lo aleje de la tristeza y de la fiesta eternizada. El psicoanálisis invita a atreverse a habitar en un mundo vivible, que incluya la experiencia de la pérdida y del vacío. Se trata de no intentar deshacerse ni de la pérdida ni del dolor, ni del vacío. Aceptar con temple habitar la lengua.

En términos de Eric Laurent el realismo del goce puede tener en cuenta el nominalismo del bien decir.

Y el amenazado acepta así el amor, el dolor y todavía, aún las bibliotecas. No hay significante sin goce y no hay existencias sin dolor ni vacío.

El psicoanalista se propone para asegurar el camino que incluya el vacío imposible de soslayar.

La farmacología pretende obturar ese vacío impidiendo el real que se desprende de la relación del sujeto con su cuerpo.

La sociología ofrece su propio diagnóstico, del que también nos servimos.

Hay una correlación histórica entre lo trágico y la fiesta.

La antropología ha demostrado que esa relación entre lo trágico y la fiesta incluye como partícipe necesario a la muerte misma. [9]

El individuo descripto por la sociología responde a la segregación con el refugio en las tribus, que aseguran una pertenencia efímera pero intensa.

Pero la otra cara de ese supuesto refugio es lo que Maffesoli ha llamado "La parte del diablo".[10]

Pero los analistas sabemos desde Freud que el diablo está en nosotros, que la fiesta se acompaña con la pulsión de muerte, que Hobbes nos anticipa que el hombre es el lobo del hombre.

En la madrugada, a la hora del lobo, el sujeto amenazado después de la fiesta se queda sin recursos.

¿Puede el psicoanálisis ofrecer otra solución?

Es el desafío de nuestro tiempo. Sostener el uno por uno, allí donde esto parece imposible.

Ofrecerle al sujeto "deprimido" que encuentre su solución a la caída de las identificaciones, en tiempos en que el objeto viene a dominar los ideales y las identificaciones.

No nos quejamos de la civilización que nos toca habitar.

Si el sujeto puede aceptar su modo de goce singular a partir de los significantes amos que puede aislar en un psicoanálisis no va a necesitar los ideales comunes que le propone ya sea el mercado, ya sean las "tribus".

No tenemos una solución "para todos". Enfrentamos la época que J.-A. Miller ha caracterizado como de "problema-problema y no de "problema-solución".

El sujeto está mal preparado para enfrentar la tiranía del superyó de nuestra época. No tiene muchos significantes amos para orientarse.

La clínica contemporánea, que es la clínica del Otro que no existe, pone en evidencia nuevas modalidades de goce, síntomas que no se organizan alrededor del Nombre del Padre y que dejan al sujeto cada vez más desamarrado del lazo al Otro y librado a lo mortífero del goce pulsional.

El psicoanálisis propone su respuesta: se trata de sintomatizar el goce para hacerlo compatible con la vida.

Es nuestra respuesta no sólo para cada sujeto, si no también para el malestar en la civilización que nos toca atravesar.

Bibliografía

• Lacan J., "Conferencia en Ginebra sobre el síntoma", en *Intervenciones y textos II*, Buenos Aires, Manantial, 1988.
• Lacan J., *Télévision, Autres Écrits*, Paris, Seuil, Le champ freudienne, 2001.
• Freud S., *El malestar en la civilización, Obras Completas*, Vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976.
• AA.VV. *La depresión y el reverso de la psiquiatría*, Buenos Aires, Paidós, 1977.
• Vaschetto, E. (compilador), *Depresiones y psicoanálisis*, Buenos Aires, Grama ediciones, 2006.
• Torres M., *Clínica de las neurosis*, Cuadernos del Instituto Clínico de Buenos Aires 10, 2005.
• Virtualia, Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana, Nº 13 y 14, 2005, 2006.
• *Referencias en la Obra de Lacan* Nº 34, Buenos Aires, Fundación del Campo Freudiano en la argentina, agosto 2006.
• Laurent É., "Patologías de la identificación en los lazos sociales y familiares", Conferencia pronunciada en las XV Jornadas Anuales de la EOL, diciembre 2006, inédito.
• Miller J.-A., "Una fantasía", Revista *Lacaniana* de psicoanálisis Nº 3, Buenos Aires, Publicación de la Escuela de la Orientación Lacaniana, agosto 2005.

Notas

1- Regnault Francois, "Pasiones dantescas", Revista *Virtualia* nº 13, junio/julio 2005.
2- Naparstek Fabián, "La ciudad de la fiesta", texto presentado en la apertura de la XV Jornadas Anuales de la EOL, inédito.
3- Laurent Eric, "La erosión del sentido y la producción del vacío", Revista *Enlaces* nº 11, Buenos Aires, julio 2006.
4- Torres Mónica, "Vanidades variables", Revista *Enlaces* n 11, op.cit.
5- Eliot T.S., *La tierra baldía*, Madrid, Editorial Cátedra, 2005.
6- Negri María Inés, "La depresión, ¿un mal de nuestro tiempo?, inédito.
7- Barman Zygmunt, *Amor líquido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económico, 2003.
8- Bodei Remo y otros, *Historias de las pasiones*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1998.
9- Maffesoli Michel, *El tiempo de las tribus*,México, Siglo XXI Editores, 2004.
10- Maffesoli Michel, *La part du diable*, Paris, Ed. Flammarion, 2002.

El toxicómano es un sin-vergüenza

Por Ernesto Sinatra

En el estado actual del capitalismo, la soledad localiza el límite real a los semblantes del progreso universal y afecta las condiciones de satisfacción de cada uno. Estas consecuencias del rechazo de la castración que supone el discurso capitalista, presentan el obstáculo para un trabajo analítico con el toxicómano y tambien su alternativa para poder entrar en el mismo: que experimente la vergüenza por su condición de goce.

1. La globalización capitalista del consumo

Los procesos de <globalización> producen modificaciones del lazo social a ritmo de vértigo. Se han fracturado los dispositivos tradicionales de las relaciones de los individuos con el Estado -otrora protector-, pero no menos las de los hombres y mujeres entre sí. La *soledad*, síntoma social de la dispersión del lazo asociativo -empujada por el mercado y banalizada por el DSM con el nombre de "depresión"- localiza el límite real a los semblantes del progreso universal, los que inundan con su propaganda todas las regiones.

Asimismo las garantías -paradójicas, por cierto-- que el Dios judeo-cristiano prometía procurar, han resultado ser inexistentes. El silencio de los espacios infinitos que aterraba al filósofo (cuando los dioses desde los cielos dejaron de ofrecer signos a los humanos para que éstos guiaran sus actos), ha sido ocupado por la multiplicación de los objetos de la tecnología. La ciencia ha planetarizado al mundo sonorizando la soledad y el vacío del Dios-Uno, reemplazándolo por innúmeros *gadgets* -dispositivos tecnológicos comercializados a escala planetaria- ; producido el espectáculo de las diversas calles de ciudades cada vez más parecidas entre sí que ofrecen los mismos productos, a los que aún puedan comprarlos.

En la civilización occidental, el buen Dios ha caído del cielo, su apelación ha quedado casi reducida a aplicaciones rituales, o a un uso cínico-canallesco de su nombre por los gobernantes de turno, frecuentemente con motivaciones de mercado o, aún más grave, de expansión bélica, 'Bush *dixit*'.

Valga el recuerdo de una publicidad de electrodomésticos en la que una mujer, ama de casa, lucía sobre su cabeza un halo luego de ser santificada gracias al empleo de un producto que se correspondía con la marca del comercial:*¡¡ San-yo !!* . En la banalidad del "yo mismo" de San-Yo, se prometía el acceso a la deidad...por vías del consumo de los productos del mercado.

El escepticismo generalizado del hombre occidental, la caída de los ideales que otrora sostuvieron el proyecto de vida de generaciones de jóvenes ha colapsado (aunque no desaparecido). Se ha denominado este estado de cosas como pos-modernidad, al suponer que los meta-relatos que organizaban de un modo sistemático la existencia de los individuos (marxismo y freudismo entre ellos) habrían dejado de ser eficaces, y que en su lugar sólo quedaría un vacío rodeado de escepticismo y anclado en el pragmatismo cotidiano.

La producción de indigentes y el desempleo crecen geométricamente y cae un ideal: el fin del trabajo no condujo a la <sociedad del ocio> que los especialistas vaticinaban, sólo llevó a la destrucción del tejido social -especialmente en los países más débiles, más dependientes de las leyes del mercado- y a confrontar cada vez más y de un modo más acuciante a los individuos con la *soledad* de su modo de gozar. Por eso la *soledad globalizada*, efecto de las políticas del imperio del mercado, afecta el rincón más íntimo de la subjetividad: las condiciones de satisfacción de cada *uno*.

Hemos destacado una particularidad del discurso capitalista: hacer creer que poseyendo los objetos de la tecnología, *todo* sería posible.El psicoanálisis descubre que los *gadgets* se introducen en el punto exacto de la falla estructural del sexo; desde ese lugar ofrece renovados modos de gozar, cada vez más próximos a la realización de una sexualidad virtual a la medida de cada uno, pero -además, y paradójicamente- cada vez más cerca del autismo.

2. El estrago generalizado: los individuos son el objeto del consumo

El papel de la madre es el deseo de la madre. Esto es capital. El deseo de la madre no es algo que pueda soportarse tal cual, que pueda resultarles indiferente. Siempre produce estragos. Es estar dentro de la boca de un cocodrilo, eso es la madre. No se sabe qué mosca puede llegar a picarle de repente y va y cierra la boca. Eso es el deseo de la madre...Entonces, traté de explicar que había algo tranquilizador...Hay un palo, de piedra por supuesto, que está ahí, en potencia, en la boca, y eso la contiene, la traba. Es lo que se llama el falo. Es el palo que te protege si, de repente, eso se cierra

Jacques Lacan

Al leer esta cita del Seminario de Jacques Lacan de marzo de 1970, comprobamos algo extraño: en términos de madre-cocodrilo y padre-palo estaríamos en presencia de un mito, un mito lacaniano del Edipo -supongámoslo así por un momento, como así también que Lacan se referiría aquí sólo a las mujeres como objetos de devoración, forzando la lectura en este punto, ya que el objeto de consumo se halla indeterminado en la referencia.

Sería algo así como un mito del consumo lacaniano, que alienaría a la mujer en la madre, mito que haría de contrapunto al mito freudiano del consumo que aliena al hombre al padre: el mito del padre de la horda.

De ser así, estaríamos aquí frente a una relación complementaria donde las mujeres se enfrentarían a la madre con la heroica ayuda del padre, mientras los hombres harían lo propio, con un agregado, ya que luego de matarlo lo conservarían al manducarlo como deidad -o totem, emblema de la tribu-.

No se trata de un mito lacaniano.

Después de todo, si Jacques Lacan ha podido decir de una madre que puede ser un cocodrilo es porque el 'cocodrilo lacaniano' debe ocupar alguna función en relación con la economía libidinal de un sujeto. Vistiéndolo con otra figura que con el manto edípico de Sófocles, Lacan les recordó a las mujeres lo que ellas ya sabían: que una madre siempre puede transformarse en un estrago, que una madre siempre está a un paso de devorarlas; y esto, más allá de las buenas intenciones de las implicadas. Los estragos de la relación madre-hija se hicieron sentir mucho tiempo antes del descubrimiento por Freud de la existencia de la fase pre-edípica en la mujer.

Podemos dar un paso más y situar el estrago en Freud a partir del aserto de Lacan en su Seminario "Joyce, El Sinthome" de la clase del 17-2-76:

Si una mujer es un sinthoma para todo hombre,[…] Se puede decir que el hombre es para una mujer […] una aflicción peor que un sinthoma... incluso un estrago.

En "El tabú de la virginidad" Freud afirma que un hombre puede ser fuente de desdicha para una mujer por ocupar en el inconsciente de ésta el lugar de la madre :

Creo que no puede menos que llamar la atención del observador el número insólitamente grande de casos en que la mujer permanece frígida y se siente desdichada en un primer matrimonio, en tanto que tras su disolución se convierte en una mujer tierna, que hace la felicidad de su segundo marido. La reacción arcaica se ha agotado, por así decir, en el primer objeto.

Ergo, el estrago pasa de la madre al marido. Freud agrega que un segundo marido le permitiría a la mujer liberarse de la adhesión al objeto materno, fuente real del estrago. Las consecuencias que se sigan de esta observación, se las dejo a ustedes (no quisiera ser responsabilizado de abandonos conyugales).

Por otra parte, Lacan asignó al padre la misma función que cabe al lenguaje, es decir, la función de nombrar, ser el 'palito' -permítanme la irreverencia- que adjudica lugares y organiza las posiciones -permitidas y proscriptas- en los sucesivos juegos de lenguaje. Por ello Jacques Lacan hace del 'nombrar' la función por antonomasia del padre; lo llamará no ya el nombre del padre sino -jugando con un quiasma retórico- el padre del nombre.

A esta altura se entenderá más que el padre ha sido reducido a un nombre del lenguaje que indica un límite preciso al goce, es decir al cocodrilo. Y esto contra el hecho de que los humanos muchas veces no hacen mucho más que pasar buena parte de sus vidas hablando de 'papá' y 'mamá', adjudicándoles a ellos -y a los que ocupan su lugar en las respectivas desinencias metafóricas y metonímicas, es decir al que llamamos genéricamente 'el Otro'- la causa de sus padeceres. Este desvío -tan normal- de acusar al Otro por los infortunios de Uno, permite rechazar el saber inconsciente con el que Uno -al decidir la vía del análisis- podría verificar los efectos que el goce -y ya no el Otro de la realidad- produjo sobre su cuerpo y/o su pensamiento.

Estamos hablando del fantasma, figuración de la existencia del Otro (llámeselo cocodrilo, madre o como se quiera), extraña ficción del goce de cada uno que sostiene el cuento de los humanos como objetos de devoración que acabo de contarles... y el que Lacan acaba de contarnos.

Hemos pasado del consumo *guignolesco* de cuerpos consumidos por cocodrilos y por salvajes, a otro consumo: al de nombres distribuidos en el campo de lenguaje, y lo hemos hecho sin solución de continuidad, ya que cuando Lacan descubre la impostura del padre como agente de la ley, es decir cuando él nos hace saber que el padre, en verdad, cumple una función de semblante, la palabra deviene tan portadora de satisfacción como la boca del cocodrilo y el campo del lenguaje se transforma en una pluralización de goces diversos.

Pero si seguimos a la letra la ficción del cocodrilo, más allá de sus vestimentas imaginarias, podemos deducir que aquí Lacan extiende el estrago de la relación madre-hija a la especie humana.

Hablaremos, entonces, del estrago generalizado, para localizar el verdadero síntoma social que caracteriza a la vida contemporánea del discurso capitalista: los individuos son el verdadero objeto del consumo.

3. El toxicómano, paradigma del individuo pos-moderno

En el final de los años '60 Jacques Lacan escribió el *discurso capitalista*, a partir de una modificación del *discurso del amo*:La promoción de un sujeto sin marcas, un individuo anónimo, situado como agente de la operación, para quien todo se habría vuelto posible. Lacan llama *rechazo de la castración* a este rasgo decisivo de la subjetividad pos-moderna, rasgo que fundamenta la modalidad discursiva del capitalismo: *"para tí, todo es posible, con la posesión de los bienes que te ofertamos no te faltará nada y serás feliz"* (aunque más de un consumidor potencial deba refregar la ñata contra el vidrio de los escaparates mirando lo que no puede comprar). En lugar de la castración forcluída, hay *privación* en lo real: la barra no cae sobre el sujeto sino sobre los cuerpos de los individuos. Cuerpos barridos en lugar de sujetos barrados.

Llegados a este punto: ¿quién quiere saber sobre las consecuencias de sus actos? -y si fuera el caso, ¿quién se avergüenza por sus consecuencias?- ; ¿a quién le importa hoy, de verdad, su causa: la singularidad real del goce en el que cada Uno se sostiene? ¿A quién le interesa cuál es el significante con el que ha mantenido sus diferencias -hasta hoy infranqueables- con prójimos y semejantes?; ¿quién está dispuesto a interrogar los efectos producidos por la marca individual que -a pesar de todos los esfuerzos del mercado- no se puede reabsorber en el universal anónimo de las masas y que se manifiesta en la fortaleza vacía del 'yo mismo' pero repleta de bienes de consumo (San-yo)?

La formulación misma de estas interrogaciones va -exactamente- en el sentido contrario del discurso capitalista, regido por el par *costo-beneficio*.

Para nosotros, desde la práctica del psicoanálisis tenemos una respuesta a aquellas interrogaciones: *un analizante*; es él quien, como sujeto de la experiencia, sostiene el honor de la interrogación sobre sus condiciones de satisfacción; el que tiene la *vergüenza* necesaria para cuestionar su relación con los significantes amos de su goce.

En el inicio de los '70 Jacques Lacan afirmó :

Morir de vergüenza es un afecto que raramente se consigue...Esto es lo que descubre el psicoanálisis. Con un poco de seriedad, advertirán que esta vergüenza se justifica por no morir de vergüenza, es decir, por mantener con todas sus fuerzas un discurso del amo pervertido...[1]

Jacques-Alain Miller[2] emplea este comentario[3] para destacar un rasgo de la pos-modernidad: la desaparición actual de la vergüenza, y descubre en esta falta un límite de la práctica analítica. Ya que, por ejemplo: ¿cómo avergonzar al capitalista que ríe mientras contempla el producto de su goce sin inmutarse? Es imposible: si no hay vergüenza, no hay análisis posible, concluirá Miller.

Siguiendo su orientación, llamamos *analizante* al sujeto que respeta su propia singularidad -así como la de los otros- al llevar adelante su interrogación acerca de sus condiciones de goce con la vergüenza y la culpa, de tal modo que se decide a contrariar el imperativo del amo pos-moderno, por más que éste le prometa, apropiándose también de esas pintadas del mayo francés del '68: <*no te preocupes, ahora está* prohibido prohibir, *todo te está permitido*>.

Pero un analizante, cuyo deseo se hallare articulado con el del psicoanalista, podría apostar a ir más allá de su sufrimiento personal; entonces, tal vez decidiera tomar el relevo de aquél que condujo esa experiencia hasta ese punto. Tendríamos de este modo: un *analizado*; es decir, aquel sujeto advertido de sus condiciones de goce y de sus efectos sobre prójimos y semejantes.

Esta respuesta quizás sólo sea para algunos, no para todos. Pero el no-todo que se configura de este modo seguramente es una salida más interesante que la propuesta por el discurso capitalista.

La ética del psicoanálisis espera en este punto -es decir, en el final del análisis-, también, al analista.

Desde esta perspectiva, el toxicómano adviene como un signo que define la época: él es el *partenaire-síntoma* del capitalismo pos-moderno. Él es quien, por excelencia, no se avergüenza de su goce, él es aquél que lo muestra hasta el extremo de inventarse un ser a partir de una nominación que le viene como anillo al dedo desde el Otro social para seguir gozando en el autismo tóxico.

La apuesta analítica consiste en ofrecerle otra salida que la que ya ha elegido con la substancia tóxica del goce, pero para ello deberá avergonzarse como cualquiera, es decir, como cada analizante.

1- Lacan, Jacques, *Seminario 17, El reverso del psicoanálisis*, Paidós, Bs.As., 1992, pág. 198.
2- Agradezco a mi amigo Leonardo Gorostiza, quien me facilitó esta referencia.
3- Miller, Jacques-Alain : Curso de la orientación lacaniana - *El desencanto del psicoanálisis* (inédito). Clase XX ; 5 de junio del 2002.

Libertad, igualdad, fraternidad: lectura de Psycologies Magazine [*]

Por Rose-Paule Vinciguerra

Rose-Paule Vinciguerra, nos ofrece una lectura sobre lo que propone la Psycologies Magazine -Revista mensual publicada por la SAS Finev- una de las revistas mas leídas en Francia, bajo el lema: libertad, igualdad, fraternidad. Su artículo breve y preciso recorre con ironía las ofertas de los casilleros previstos para "todo el mundo". El malestar, todo malestar, encuentra su solución automática. El autor acude a un ingenioso equívoco en su lengua, que reduce el malestar al gen.

Luego de haber leído dos números de *Psycologies Magazine*[1] debo confesar: el mundo ha cambiado para mí. Verdaderamente he encontrado allí una guía de vida total, un humanismo convencional y dulce.

En el comienzo, hay muchas pequeñas historias justas y sensibles. Pero rápidamente descubrimos y esto es impactante, que todo no es sino un asunto de "esquemas de vida". ¡Y que todo el mundo puede encontrar el suyo! Vean a este hombre casado, que tiene una amante y es torturado por un goce solitario frente a películas pornográficas que ponen en escena mujeres sucias de excrementos. Se le ha revelado "el ser sucio, es usted. ¡Positivice, entonces su imagen! A partir de ese momento, el mundo pudo "decorarse con nuevos colores y las de la pornografía palidecer".[2]

Lo que es tranquilizador es lo que se nos dice: ¡"Vivan su vida, sean libres, dancen, corran, besen a quien quieran pero sepan que todo está previsto; habrá siempre un casillero para ustedes"! El sitio de Internet de la revista[3] presenta por otra parte ciento treinta test a fin que podamos esclarecernos sobre nosotros mismos. Por ejemplo: "¿Qué partenaire es usted?"[4] ; "¿Usted ama la libertad, la igualdad o la fraternidad?" ¡Ah no, no los tres a la vez! ¡Somos unos pobres ciudadanos en materia amorosa!

Pero podemos "progresar"…Con un saber hacer serio, el de "la práctica de la educación emocional". Sin conversaciones. ¡Y que no me vengan a decir que se trata de un adiestramiento hábil! Más bien juzgue. ¿Usted está angustiada, deprimida? ¿Hace muchos deportes? ¡Sin detenerse! ¡Jamás! Corra, pedalee y conocerá lo "*high*", es decir el éxtasis. Antón Makarenko, el pedagogo estalinista decía que para impedir a lo jóvenes de tener ganas de hacer el amor, era necesario extenuarlos con los deportes. Acá, es a la inversa: Hacer trabajar vuestros músculos los volverá felices y también….amantes con una buena performance.

¿Usted sufre de soledad? Frecuente los *cuddle parties* (fiestas de mimos en pijamas), pero como se debe, porque *cuddle lifeguards* protegen vuestra virtud.[5] ¡Porque el contacto emocional es una verdadera necesidad biológica de todos los mamíferos! Es lo que la ciencia acaba de descubrir, tanto para las ratas como para los hombres, igualmente. ¡Las estadísticas lo apoyan! Es esto: "La regulación límbica".

¿Usted quiere seducir? Bostece.[6] El bostezo es un signo de dominación sexual y de superioridad jerárquica –por lo menos entre los macacos. Pero ¿Acaso no son nuestros hermanos?

¿Usted sufre molestia en público? Se debe encontrar el gen (el gen de la molestia)[7]; una TCC hará el resto.[8] ¿Y se me dice que es una reducción drástica de lo humano? ¡Pero es una broma!

Vean a Jenny por ejemplo, curada por David Servan-Schreiber.[9] Directora comercial, se cincuenta años, un marido y dos hijos muy exigentes. Ella tosía de una manera seca, crónica y misteriosa. Su médico le fue poco a poco dando coraje en estos términos: ¿quien entonces había elegido el domicilio en su garguero? ¿Un animal quizás? –Si, veo un "pequeño lobo abandonado y desgraciado"- "¿Y qué le hace falta para sentirse más apreciado?" ¿Qué necesita?- "Que se divierta más, que se tome tiempo para sí" y también "que se nos acaricie (el pequeño lobo por supuesto y ella

también) más a menudo, incluso si no es más que un masaje o un shampoo en la peluquería. Nada muy inaccesible" en suma Jenny lanza una carcajada. El pequeño lobo parte tranquilo y todo desaparece. ¿No es esto una versión leve de la reeducación emocional? ¡Saber ubicar el animal en sí!

Y luego está también este principio: cuando uno es terapeuta, debe hacer "como si le contara una historia a un niño de cuatro años". Que lindo oficio. ¡Y a mí que me gusta tanto contar historias a los niños!

Entonces, ¿por qué tanto ruido por esta buenas prácticas, ligeras y sanas? ¡Eso debe ser el efecto del individualismo y del narcisismo contemporáneo! En todo caso, lo que yo comprendí leyendo esta revista, es que en el fondo, para ser feliz, debemos ser "todos iguales". Esto es la fraternidad. Y estoy aliviada cuando me siento en este punto que me toman a su cargo. Se puede pensar como se quiera pero, si uno se quiere curar, no hay más que una solución: ¡hacer lo que se nos dice!

Entonces, cuando leo en el número del mes de abril: "Señor Ministro, no desprecie el sufrimiento de los pacientes"[10] sacando del sitio Internet del Ministerio de Salud el informe del Inserm, me lleno de compasión y – si, puedo decir – tiemblo de emoción ante este bello ideal – de libertas, igualdad y fraternidad!

Traducción: María Inés Negri

* Este texto fue publicado en Francia en el *L'Anti Livre Noir de la psychanalyse*. Bajo la dirección de J.-A. Miller. Editions du Seuil. Paris. février 2006. Pp. 93-95.
1- *Psychologies Magazine*. Revista mensual publicada por la SAS Finev, 84220 Rousillon, Francia. Con sus 100.000 suscripciones y 2.228.000 lectores es una de las revistas mas leídas en Francia. Han sido consultados los números 239 (marzo 2005) y 240 (abril 2005), así como el número extraordinario de marzo-abril 2005.
2- *Psychologies Magazine*. Número extraordinario. Marzo-Abril 2005. P.75.
3- www.psychologies.com
4- *Psychologies magazine*, número 239, p.134.
5- *Ibid.*, p. 29.
6- *Ibid.*, p. 32.
7- Juego de palabras en francés entre gène (gen) y gêne (molestia).
8- *Ibid.*, p. 30.
9- *Cf.* Servan-Schreiber S., « Aprender a hablar a su cuerpo », *Psychologies Magazine*, número 239, p. 115.
10- *Psychologies Magazine*, n° 240, p. 136.

Del « hedonismo contemporáneo » como empuje al plus-de-gozar

Por Fabián Fajnwaks

El análisis de la sociedad hipermoderna actual sitúa dos extremos: de la euforia perpetua a la depresión, extremos sostenidos por un imperativo superyoico, el deber de felicidad. En este punto, la búsqueda imposible del sujeto moderno es el de producir un acuerdo entre el principio de placer y el goce, o dicho en otros términos, "pasar el goce a la contabilidad". Esa búsqueda no es sólo imposible, sino que conduce a distintas formas de desregulación del goce. El sujeto toxicómano es el paradigma de este intento de empuje al plus de gozar. Por último, ese deber, esa doctrina de felicidad impide el recorrido y el atravesamiento de las paradojas necesarias entre deseo y goce.

Existe desde hace unos años toda una literatura que da cuenta, bajo diferentes formas y desde distintos ángulos, del estado actual de la tendencia generalizada a la búsqueda de un placer permanente en la civilización actual. El titulo que mejor representaría esta búsqueda es el de la obra de Pascal Bruckner *L'Euphorie perpetuelle. Essai sur le devoir du bonheur*, publicada en 2001 en Francia. Otros ensayos: *La fatigue d'être soi* d'Alain Ehrenberg o aún *La société hypermoderne* abordan la tendencia al hedonismo hoy por su reverso, en la primera por la extensión generalizada de la depresión, y en el caso del ensayo de Lipovetski solamente por algunos rasgos descriptivos.

El texto de Bruckner impone, desde su titulo, aquello de lo que se trata verdaderamente en la búsqueda del hedonismo generalizado: el *deber de la felicidad*. Sitúa por ejemplo, mas allá de los aspectos sociológicos de la cuestión, que no carecen de interés para quien se interesa en la *marcha del mundo* en el que se vive, algo a lo que no somos indiferentes en nuestro medio: que la búsqueda de la felicidad permanente, de la *euforia perpetua*, pretende lisa y llanamente eliminar el dolor y el sufrimiento, buscando hacer primar el Principio del Placer. El dolor, desde el punto de vista médico, es por cierto una inquietud antigua, pero que encuentra en las coordenadas de la civilización de las tecno-ciencias en las que vivimos, una actualidad muy particular. En los centros contra el dolor existentes en USA y en algunos países de Europa occidental se busca no solamente eliminarlo completamente, sino también objetivarlo de manera extrema para poder dominarlo mejor. Se proponen escalas para que el paciente que sufre de dolores crónicos, por ejemplo, pueda medirlo y domarlo mejor, calificarlo, terapeutizarlo, allí donde el dolor se propone como un Real irreductible para el saber médico. En cuanto al sufrimiento nos encontramos ya directamente en el terreno del síntoma.

Del empuje-al-goce en la « civilización del hedonismo »

El discurso sobre la civilización del hedonismo en la que viviríamos actualmente revela solamente de manera parcial aquello de lo que se trata: de un verdadero empuje generalizado al goce, ya sea bajo su forma pulsional en relación a un objeto parcial, o en su mas allá de este objeto, como plus-de-gozar buscando abrazar la pulsión de Muerte, tal como Freud la conceptualizara. Es este encubrimiento el que da una cierta candidez a estos discursos cuando lo intentan hacer entrar en el régimen del Principio del Placer, en un acuerdo ilusorio del sujeto con su goce, como ya lo señalaba Lacan en su Seminario sobre *La Ética del Psicoanálisis*. Es lo que el discurso de la Ciencia en su complicidad tácita con el discurso del capitalista ha promovido bajo la forma de la « ascensión al cenit social del objeto (a) ». Lo que está en juego es otra cosa y estos discursos no sólo aparecen como en un cierto retraso o desplazados en relación a lo que nombra la *sociedad del hedonismo*, sino que más bien aparecen como una legitimación normativa del régimen actual de la civilización. Éric Laurent evocaba recientemente que las adicciones aparecen « como el horizonte autista y mortífero del goce » y que en la civilización del supuesto hedonismo lo más difícil es el tratamiento de su relación a las adicciones »[1]. Es entonces el sujeto adicto el que aparece como el paradigma en esta sociedad del hedonismo en tanto que él busca inscribirse en el Principio de Placer bajo la forma « tensión cero », reducir o anular toda tensión

proveniente del pensamiento de la cadena significante con su relación a una sustancia. El toxicómano no es aquí más que el paradigma de lo que de manera más general la civilización actual busca como empuje al goce, a un goce eufórico llevado a su grado máximo, y mantenido en tanto que tal en su perpetuidad, esto es, sin la diferencia entre el más o el menos que introduce el deseo.

Es esta relación particular a una sustancia como objeto el paradigma, ya que nos entrega el « enganche » al objeto a través de la formula del fantasma de Lacan: $àa, el sujeto barrado en una relación de alienación a un objeto, en cortocircuito con la cadena del significante S1-S2 y con la palabra, produciendo en este punto una diferencia fundamental con el hedonismo antiguo. Es el Discurso actual que rige nuestra civilización, el discurso que Lacan llamara una vez en una conferencia en Italia, el Discurso del capitalista, que en realidad no es un discurso, sino un circuito, ya que no permite -según la definición de Lacan- refrenar al goce, sino que más bien lo articula. Es este discurso que permite esta relación al objeto sin que la cadena significante sea una barrera a este acceso, ya que esta se inscribe en este circuito como un elemento más, permitiendo su funcionamiento.

El deber de la felicidad

Con este subtitulo, uno de los ensayos que constituye un inventario bastante justo de la cuestión, *L'Euphorie perpetuelle, Essai sur le devoir de bonheur* del escritor Pascal Bruckner, aborda diferentes aspectos de lo que llama un nuevo orden moral: el deber de la felicidad. El autor se detiene en el hecho de que el ideal de felicidad que vehiculiza el hedonismo pertenece al siglo de las Luces: la felicidad presentada como la culminación del progreso de la razón, evocando al joven Mirabeau y la felicidad como único objeto que la razón debe perseguir. Se pregunta entonces cómo la felicidad, objeto de casi cincuenta tratados durante el siglo XVIII, pudo devenir hoy un imperativo moral, normativizante. Conocemos en el psicoanálisis a través de la relación entre el deseo y el goce, las paradojas que la búsqueda de placer impone, paradojas que Bruckner detalla superponiendo la felicidad a la búsqueda de placer. Al tener la felicidad un objeto *flou*, este objeto deviene intimidante al ser tan impreciso; este orden moral desemboca en el aburrimiento o en la apatía en cuanto se realiza (cuestión por otro lado presente en toda doctrina de la felicidad). La felicidad ideal seria así siempre a satisfacer, evitando así el doble impasse de la frustración y la saciedad. Y finalmente este nuevo orden moral eludiría el sufrimiento al punto de encontrarse desarmado cada vez que éste resurgiera. Pero el análisis del autor se torna interesante cuando al examinar los límites de este nuevo orden normativo, explica la extensión actual de la depresión como el síntoma social de este orden que formula « la felicidad para todos ». El sujeto deprimido, objeto de tanto interés médico, epidemiológico y sociológico, objetaría así este nuevo orden que quiere, que ordena casi a la manera de un significante Amo, que todo marche en las rueditas de la felicidad; invocando su derecho a la tristeza y a la angustia. Aún más: lo que el autor expone es la búsqueda actual de una cierta homeostasis que sitúe las cosas mas allá de la diferencia que el deseo sostiene con el placer; en el registro de la *euforia perpetua* que se asemeja bastante a la homeostasis buscada por muchos sujetos toxicómanos. De este modo, es más bien esta búsqueda, este empuje al plus-de-goce lo que el autor, sin nombrarlo, sitúa bajo el nombre un poco angelical de « hedonismo » y « búsqueda de la felicidad ».

Otro elemento que Bruckner sitúa es el hecho paradójico de que nuestra civilización, buscando eliminar el dolor y el sufrimiento, siguiendo en esto el modelo médico, niega el sufrimiento, sobre todo su expresión publica y produce así la paradoja que quizás nunca se haya hablado tanto del sufrimiento como en la sociedad del bienestar. Ciertamente los *reality-shows* televisivos explotan esta expresión canalizada del dolor, así como cierta literatura, en los cuales la gente va a buscar, por identificación, un tratamiento catártico de su propio sufrimiento. Ubica así el lugar de la enfermedad, del duelo o del dolor como resto, como residuo de este nuevo orden moral -resto del que podríamos decir se ocupa el psicoanálisis como síntoma- e incluso una cierta competición por el lugar de la « victima que más ha sufrido », en ciertas reivindicaciones comunitarias. Lo que no impide en nada que las comunidades en cuestión hayan vivido las peores exacciones.

Bruckner evoca por otro lado la instrumentalización política del sufrimiento, su recuperación, evocando la *mise en scène* de Mitterrand de su enfermedad al final de su mandato, para poder desviar la atención pública de las amistades que cultivara con algunos antiguos « colaboradores » de los años de la ocupación alemana. Pero podríamos aportar otros elementos más actuales: el uso de la compasión en política (« entiendo vuestro dolor y sufro con ustedes, ante mi impotencia de poder hacer avanzar las cosas o modificarlas ») ha llevado a los neoconservadores americanos a

desarrollar el « *compassionate conservatism* ». Y en la misma dirección, es decir en el gran giro hacia la derecha que la política ha manifestado en los últimos tiempos, un universitario, especialista en Ciencias Políticas, observaba durante la reciente campaña presidencial en Francia, que nunca antes había observado un uso tan frecuente del término « sufrimiento » en una campaña presidencial, frecuencia que traduce una instrumentalizacion politica.

Este inventario lleva a Bruckner a construir una pequeña sabiduría de uso personal, una pequeña moral personal que permita, podríamos decir, la *tramitación del goce* en cuestión, sin eliminarlo. « No contentarse en tramitar la falta o la carencia, sino descubrir en todos lados bienes no contables que escapen a la regla de la ganancia, prolongando el viejo sueño revolucionario del lujo para todos. Dado que el lujo hoy consiste en todo lo que se vuelve raro: la comunión con la naturaleza, el silencio, la meditación, el re-encuentro con la lentitud, el placer de vivir a contra-tiempo, el ocio estudioso, el goce de las obras mayores del espíritu. Tantos privilegios que no se pueden comprar, porque no tienen precio… » « A una pobreza que se padece podría oponerse un empobrecimiento elegido (una auto-restricción voluntaria) que no es la elección por la indigencia sino la redefinición de sus prioridades personales »[2]. De este modo, el autor concluye que « el verdadero lujo en definitiva es la invención de su propia vida, es el dominio de su propio destino, citando a Spinoza, todo lo que es precioso es tan difícil como raro ». No estaríamos en desacuerdo con algunos de estos principios, que evocan la invocación de la « urgencia de lo inútil » que Martin Heidegger pone en boca de dos prisioneros de guerra en un campo de detención en Rusia al final de la guerra, y que mencionaba en una carta de 1945 a Elfriede, su esposa, como reacción a la búsqueda desenfrenada de nuestra civilización de la ganancia económica de toda acción humana: « En este mundo de performance y de trabajo, este mundo de potencia y triunfalista, el hombre ha perdido toda relación a lo inútil, como manifestación del ser ».[3] Pero sabemos que detrás de estas « auto-restricciones voluntarias » invocadas por el autor se esconde el superyó que refuerza el lazo al goce que se trataba de vaciar. Y que una ética que haga pasar estas cuestiones, la del goce de los bienes y de la relación que el goce y el deseo sostiene con estos, lleva las cosas hacia un cuestionamiento más radical que el de las « prioridades personales »: lleva hacia la pregunta por el deseo.

La « Felicidad Nacional Bruta »: a la manera de las TCC

Puede así parecer sintomático que desde hace ya algunos años los economistas se interesen en poner a punto una escala estadística para medir lo que han llamado la « felicidad bruta nacional » en base al modelo del « producto bruto nacional ». Frente a la deficiencia de los parámetros existentes para medir el PBN, especialmente de las economías paralelas que escapan a la medición del PBN, así como los daños causados al medio ambiente y fundamentalmente la incapacidad de medir el « bienestar de la gente », diferentes organismos internacionales como el O.C.D.E., el Banco Mundial y el Centro Internacional de Desarrollo Mundial intentan producir una escala que permita medir la satisfacción de la gente. El diario *Le Figaro*, interesado en estas cuestiones, daba cuenta recientemente[4] de un Forum reunido en Estambul bajo el título « Cómo medir el progreso y cómo favorecerlo », en el que se reunieron alrededor de mil economistas y estadísticos y en el que se concluyó en los límites y la caducidad de la escala actual que permite medir el PBI de los países, escala producida en los finales de la Segunda Guerra mundial, en un « contexto de reconstrucción y de economía dirigida ». El PBI seria actualmente casi caduco para medir las nuevas necesidades de las economías avanzadas y la realidad de los países emergentes. Muchos economistas coinciden en que una nueva escala debería incluir « la satisfacción de la gente ».

Esta vana iniciativa se encuentra aparentemente bastante desarrollada ya que por ejemplo Ruut Veenhoven, Profesor de la Universidad Erasmus de Rotterdam, ha establecido una escala para medir la FNB en 99 países en los últimos 25 años. A partir de la simple pregunta: « ¿En qué medida está usted satisfecho con su vida? » a la que adjuntaban los datos individuales, lo que les permitía afinar el perfil de los sujetos interrogados, calculan la « esperanza de vida feliz » conjugando los índices de felicidad y la esperanza de vida del país en cuestión. « Los países mas ricos son mas felices » es la conclusión de esta encuesta, en la que sin sorpresas encuentra en los resultados los mismos ingredientes presentes desde el inicio en los cuestionarios -como el mago del circo que saca de la galera el mismo conejo que puso un momento antes- o sea aquellos donde la economía es competitiva, el sistema de gobierno democrático, y bien gobernados. A lo que se agrega algunas elecciones sociales como la igualdad de posibilidades, la tolerancia y la posibilidad de hacer la vida que conviene a cada cual.

Resulta apenas sorprendente que sea el rey de un pequeño país asiático, el Butan, que tiene al Budismo como religión oficial, quien se encuentre desde 1974 en el origen de esta iniciativa de medir la felicidad de la gente, o siguiendo al Lacan de "Radiofonía" de « Hacer pasar el goce a la contabilidad… »[5]. Siendo el budismo la doctrina religiosa por excelencia que busca llevar al Nirvana, al Principio de Placer toda actividad humana.

1- E. Laurent. *Apuestas del Congreso de 2008*. En el sitio del congreso: www.amp2008.com.
2- Bruckner, P. *L'Euphorie perpetuelle*. Editions Grasset. Paris. 2000. P. 208.
3- Heidegger, M. *La Devastation et l'Attente. Entretien sur le chemin de campagne. L'infini.* Gallimard. Paris. 2006.
4- *Le Figaro*, edicion del 6 de julio de 2007.
5- J. Lacan . *Radiofonia y Television*. Anagrama. Barcelona. 1977. P. 35.

El horizonte autista y mortífero del goce

Por Luis Darío Salamone

En este trabajo se argumenta contra la falaz apelación al hedonismo antiguo como dando cuenta de la situación actual de nuestra sociedad y el consumo de drogas, destacando que lo que podría tomarse de Epicuro es solo alguna observación secundaria. Sí son más pertinentes las descripciones de otros pensadores y autores como Bauman, de Quincey, o Bukowsky para acercarnos a los impases del discurso capitalista con su puesta en juego del plus de gozar, que sume al sujeto en un goce autista y obtura otro tratamiento de la sexualidad y la muerte. Pero, en verdad, es el cinismo el que mejor da cuenta de la posición del toxicómano. Posición ante la que el psicoanálisis, vía la transferencia, puede permitir darle otro cause a esa relación obturada con el Otro.

"Quien se prepara de la mejor manera para no depender de las cosas externas, éste procura familiarizarse con todo lo posible: y que las cosas imposibles no sean al menos extrañas. Respecto a todo aquello con lo que no es capaz siquiera de eso, lo deja al margen y marca los límites de todo lo que resulta útil para su actuación."

Epicuro [1]

1- Las relaciones del sujeto con su goce

En las Apuestas del Congreso de 2008 Eric Laurent[2] se ha referido al estado actual de la civilización planteadolo como un individualismo o hedonismo conformista de masa. Afirma que un psicoanalista no pude admitir la cuestión de un hedonismo contemporáneo, ya que hedonismo implica una medida de la relación del sujeto con su goce.

El hedonismo considera al *hedoné*, al placer, como el bien supremo. Suelen vincularse en esta doctrina pensadores diversos. Se supone que el primer hedonista fue, a principios del siglo IV a.C., Eudoxo de Cnido, otros señalan a Aristipo de Cirene como el padre del hedonismo. Pero ha quedado en la historia ligado a la figura de Epicuro de Samos, nacido en el año 342 a.C. En su libro *Del fin* escribe "Yo ciertamente no tengo cosa alguna por buena, excepto la suavidad de los licores, los deleites de Venus, la dulzuras que percibe el oído y las belleza que goza la vista" [3]. Su discípulo Timócrates, luego de haber dejado su escuela escapando, según sus propias palabras, de aquella filosofía nocturna y secreto conventículo, afirma en su obra De la alegría que Epicuro vomitaba dos veces al día por los excesos del lujo y la molicie.

Más allá de las críticas a su figura y filosofía el placer propuesto por Epicuro tenía cierta moderación, podía guardar relación con el momento vivido en el presente, en el pasado o el esperado; pero en su punto culminante tendría un signo negativo, este sería la ataraxia. Por eso resultaba de importancia identificar el límite que le permitía al sujeto sentir placer, límite que podría variar en forma continua. No empujaba, como sostienen algunos, a la búsqueda de una estimulación transitoria, sino de una saciedad perdurable. Un punto a considerar es que para Epicuro el placer implica la ausencia del dolor así como de cualquier aflicción que el sujeto pudiera llegar a tener: aburrimiento, hambre, tensión sexual, etc.

Si bien lo que propone esta doctrina es encontrarse con la satisfacción, esta no se busca como un fin en si mismo sin considerar los medios, lo cual es más bien la empresa que puede comprometer a un sujeto en su relación con las drogas.

2- El tetraphármakos, remedio hedonista

Se supone que Epicuro escribió cerca de trescientos volúmenes, lamentablemente no ha llegado a nuestros días una obra que podría habernos ilustrado con respecto a su doctrina llamada "Sobre opción y abstinencia", en la

cual se refería a la forma de escoger sabiamente los placeres. Nos han llegado, en cambio, tres cartas dirigidas a sus amigos, recogidas por Diógenes Laercio y algunos fragmentos. En estos trabajos o comentarios que han llegado de otros autores que se refieren a él, queda establecido que Epicuro sostenía que nunca hay que arriesgar la salud, las amistades, las finanzas o la condición legal tras un placer innecesario; en la medida en que no resulta esperable que el placer se mezcle con un futuro sufrimiento. El placer es reivindicado como el fundamento de la felicidad. No deja de tomar en cuenta la necesidad de moderar los deseos, rechazar los temores irracionales y encontrarse con los placeres de la vida sencilla, que toma en cuenta los goces del conocimiento, la memoria y la amistad. En uno de los libros perdidos titulado Canon, que versaba sobre las reglas para discernir lo verdadero de lo falso, planteaba que las sensaciones necesitan criterios para organizarse.

Es precisamente frente al hecho de que el placer puede derivar en el dolor que la doctrina de Epicuro va moderándose. No propone el placer de los intemperantes sino el que se funda en la *ygeia*, la sanidad del cuerpo y sobre la *ataraxía*, la tranquilidad del espíritu. Se trata de un placer que toma en cuenta la *phrónesis*, la prudencia. Se trata, en definitiva, de un placer calculado. Que no lleva a los dolores del cuerpo o a la turbación del alma. Cuando a los placeres les sigue una molestia mayor conviene soslayarlos. Nos dice: "Un recto conocimientos de estos deseos sabe, en efecto, supeditar toda elección o rechazo a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, porque esto es la culminación de la vida feliz."[4]

Epicuro sentía una suerte de rechazo por la ciudad opulenta, por la política de lujo y de consumo, ya que estas cuestiones animalizaban al ser humano y lo empujaban a la miseria y al dolor. El placer y el dolor son los hilos que atraviesan nuestra carne y nos dan la pauta de lo que nos resulta conveniente. Su búsqueda por momentos se torrnaba modesta: "Siento gozo de mi cuerpo al alimentarme de pan y agua, y escupo sobre los placeres de la suntuosidad, no por ellos mismos, sino por las trampas que nos tienden."[5] Se trata de una vida placentera con gusto por la sensatez. La *eudaimonía*, la felicidad, no pasa por el campo del tener sino del ser.

Como toda filosofía helenista la de Epicuro tiene un significado práctico, es una filosofía de la vida, es una medicina para los males de la vida: el temor a los dioses, el temor a la muerte, el temor de que el bien sea difícil de procurar y el temor a los males inminentes. Alguien podría pensar en alguna droga como un remedio ante estos y otros temores, pero el antídoto que Epicuro propone sólo se vincula con los fármacos por una deriva significante, se trata del *tetraphármakos*. "Siempre sea tu ayuda el *tetraphármakos*: que la divinidad no debe producirte ningún temor; que no es temible la muerte, que es fácil procurarse el bien, que es fácil soportar el mal"[6]

El hedonismo ha tenido muchos detractores y ecos en pensadores como Hobbes, Locke y Hume que lo tuvieron en cuenta en su filosofía, la teoría utilitaria del siglo XVIII y Bentham han sido señalados como sus continuadores. Pero muchos se refieren al hedonismo en un sentido más laxo.

Resulta interesante como varios libros que han aparecido últimamente, particularmente defendiendo el derecho a drogarse, toman el término como parte de su argumentación. Uno de los más interesantes es el de Stuart Walton: "Una historia cultural de la intoxicación", en su prólogo Fernando Savater plantea: "los que preferimos las tabernas y los estancos a las farmacias echamos de menos que la cuestión de las llamadas drogas rara vez se plantee en su auténtico terreno hedonista, es decir, el de la reivindicación humanísima del derecho a la embriaguez"[7].

Según Walton la era cristiana y su influencia en las instituciones culturales llevó a una represión del hedonismo. El papel del vino que, para los griegos, tenía una doble función: ser el sacramento del culto a Dionisio y servir de lubricante social que animaba los debates filosóficos del simposio, fue quedando en la historia. La borrachera dejó de tener ese costado digno para en siglo XIX convertirse en una patología.

Walton aprovecha para mandarnos una recomendación a los psicoanalistas. Así como el psicoanálisis, escandalizando a la época, planteó la necesidad de reconocer las pulsiones sexuales en lugar de asfixiarlas, "podría sugerir provechosamente a muchos de sus clientes actuales que tuvieran el mismo valor para identificar el impulso que los mueve a drogarse…"[8]

Estimado Walton: 1- El psicoanalista trabaja con analizantes, clientes acaso tengan los dealers, 2- Generalmente el impulso que lo lleva al sujeto a intoxicarse es precisamente el rechazo de saber acerca de la sexualidad, de la dimensión de imposible que se juega entre los sexos.

Lo que quizás podríamos tomar de Epicuro para vincularlo con el campo de las toxicomanías es su crítica al imperio asfixiante que puede provocar la información en un sujeto, esto determina la capacidad para entender el mundo, marca la dirección de una ideología, sin embargo el sujeto se atascará en grumos ideológicos. Ese "atasco mental" es testimoniado frecuentemente apareciendo como una de las funciónes de la droga que le permite al sujeto salirse de la dimensión torturante del pensamiento. Dejar de vivir, como lo plantea Fito Paez, atormentado de sentido.

Resulta pertinente la referencia al toxicólogo alemán Louis Lewin "todo el mundo tiene derecho a hacerse daño a sí mismo". El psicoanálisis no plantea una moral al respeto, pero en este punto se juega una patología de la ética, lo que el psicoanálisis permite es hacerse responsable de su goce al sujeto que se decide a consultarlo. Ni la moral kantiana ni la sadiana son una solución pertinente para las encrucijadas que al sujeto lo llevan al aturdimiento.

Como lo planteó Eric Laurent ese goce más allá del principio del placer al cual podría empujar el llamado hedonismo moderno, primero considerado como un sueño, luego como una cantinela, "indica el horizonte de la pulsión de muerte", por eso la adicción es definida como "el horizonte autista y mortífero del goce".[9]

En el origen de la relación de un sujeto con las drogas encontramos los viejos representantes pulsionales: sexualidad y muerte. La pubertad, en la cual el sujeto se enfrenta con la sexualidad, acostumbra a ser una de las razones. El rechazo de la muerte que, paradójicamente, puede llevarlo al sujeto a matarse, suele ser otra. Muchas veces será otro contacto con la posibilidad de la muerte lo que determine sus razones de salida; pero escapando es como el sujeto se mete en la trampa.

Una de las máximas de Epicuro nos muestra una de esas típicas entradas al universo de las drogas, y sus consecuencias: "Tan grande es la ignorancia de los hombres, tan grande su locura que algunos que por temor de la muerte son empujados a la muerte."[10]

3- El yugo hedonista

Es una buena oportunidad para comentar el último libro de Zygmund Bauman que precisamente retoma la cuestión del hedonismo. Nos hemos referido a él en otras oportunidades. Recordemos brevemente sus desarrollos. Fue muy celebrada su metáfora para dar cuenta de la fase actual de la modernidad. La modernidad ha sido, desde un principio, un proceso de licuefacción. Los sólidos se han ido disolviendo. La modernidad fluida derrite "los vínculos entre las elecciones individuales y los proyectos y las acciones colectivas"[11]. Podemos decir que la modernidad ha ido resquebrajando los vínculos entre el sujeto y el Otro. Ya en su primer libro, poniendo a prueba su paradigma de lo líquido, plantea como la compulsión se ha convertido en una adicción. Buscar consejos, ejemplos, guías, puede ser una adicción. Al hacerlo, más se lo necesita y más desdichado se encuentra el sujeto. Bauman plantea que cualquier adicción resulta autodestructiva, ya que destruye la posibilidad de que el sujeto se encuentre satisfecho alguna vez. Quien busca una receta para vivir bien y los accesorios necesarios para hacerlo, se encuentra con que tienen fecha de vencimiento. El consumo lo mete al sujeto en una carrera en la cual la línea de llegada se desplaza más velozmente que él. Si bien sus consideraciones respecto al deseo no guardan una relación estrecha con la nuestra, ya que lo reduce a las cosas del querer, sus conclusiones resultan válidas: "Ahora al deseo le toca el turno de ser desechado"[12]. Llama anhelo a aquello que lo reemplaza. Para la sociedad posmoderna sus miembros son fundamentalmente consumidores, no productores.

En su obra posterior, "Amor líquido"[13] Bauman pondrá a prueba su paradigma de la liquidez para dar cuenta de los vínculos humanos actuales, partiendo de una novela de Robert Musil, a la cual se ha referido Miller. El actor central es precisamente el hombre sin vínculos. Hombres sueltos que deben conectarse, pero sin grandes perspectivas de duración. Vínculos lo suficientemente flojos para que resulten fáciles de desatar. No abundaremos en comentarios con respeto a este libro que ya hemos tratado en otra oportunidad, pero queda claro que al establecerse "relaciones de bolsillo", que se pueden sacar del mismo o volver a arrojarse allí, el que puede ser desechado ahora no es el deseo

sino el sujeto mismo. La característica de nuestra época es la velocidad, como lo planteaba Ralph Emerson cuando se patina sobre hielo fino, lo que puede salvarnos es la velocidad. Podemos utilizar el término red en lugar de sociedad, lo que nos permite conectarnos tan rápidamente como desconectarnos del otro.

En "Vida líquida" Bauman dedica un capítulo a los "Consumidores en la sociedad moderna líquida". La existencia de la sociedad de consumo se basa en la promesa de satisfacer deseos, promesa que tiene valor en la medida en que los deseos permanecen insatisfechos. De la necesidad se pasa a la compulsión o a la adicción. Los objetos de consumo se promueven para ser luego devaluados. Lo que se devalúa es el sujeto. Un punto interesante es la promoción del goce autoerótico que Freud ha ligado a las adicciones, el consumo se liga a una actividad solitaria, aun cuando se realice en compañía.

Bauman aislará el "síndrome consumista" que consiste, por encima de todo, en una negación enfática, tanto del carácter virtuoso de la dilación, como de la corrección y conveniencia del aplazamiento de la satisfacción[14]. Este síndrome degradó la duración en beneficio de la fugacidad. La rapidez, el exceso y el desperdicio son los rasgos más destacados del síndrome consumista. El mercado es una suerte de Rey Midas que todo lo que toca convierte en artículo de consumo. Esta satisfacción instantánea que se promueve junto al exceso pone en primer plano la cuestión de las toxicomanías. El sujeto que consume drogas muchas veces se constituye en el "consumidor ideal" y, no tarda en convertirse en un objeto del consumo.

En su libro siguiente Bauman realizará un inventario de los más frecuentes temores de nuestra sociedad líquida. En lugar de controlar o eliminar los desastres, la sociedad es capaz de producir desastres humanos parecidos a los naturales. ¿Cómo se llama la obra? Adivinaron: "Miedo líquido"[15].

Cuando los libros de Bauman comenzaban a mostrar en acto lo que es un objeto de consumo, publica "Vida de consumo". Nuestra sociedad de consumidores "se caracteriza por refundar las relaciones interhumanas a imagen y semejanza de las relaciones que se establecen entre consumidores y objetos de consumo" [16]. En la sociedad de consumidores, afirma Bauman, nadie puede convertirse en sujeto, sin antes convertirse en producto. La característica más importante de esta sociedad, "es su capacidad de transformar a los consumidores en productos consumibles."[17]

El consumidor es consumido. Incluso, como lo ha planteado Mauricio Tarrab, "la gran boca que debe preocuparnos no es la de los consumidores, la gran boca consumidora que hace de correlato con la caída del padre, es la gran boca del deseo materno, cuyas consecuencias son siempre estragantes"[18].

Bauman se pregunta por la felicidad en la moderna sociedad de consumidores. Recoge la opinión de Richard Layard que, en su libro sobre la felicidad, denomina al consumo "yugo hedonista". Este dista de ser una maquinaria que otorga un volumen de felicidad al día. Aunque ha decir verdad habría que ver con qué criterio de felicidad nos manejamos, ya que el consumo puede alimentar la felicidad propia de la pulsión de muerte.

El discurso capitalista genera efectos que, lejos del hedonismo, pone en juego al plus de gozar. Al borrar la castración, el acceso al goce por parte del sujeto, se da de una forma tal que supone un encuentro con una satisfacción que lo empuja más allá del principio del placer. Lo sumerge en un goce autista, en una posición cínica. Lo introduce en el pantano mortífero de la pulsión de muerte donde el sujeto puede ser tragado. La dimensión autista del goce lo invita al sujeto a pisar la tierra en un pantano del cual le costará mucho salir sin que le den una mano, sin un palo del cual poder tirar para salir del lodo. Pero, mientras tanto, rechaza esa posibilidad, empantanado en su goce. La herramienta que el analista le ofrece pasa por cambiar su dimensión, entrando en el goce de la palabra.

4- El cinismo moderno

Desde su origen en el TyA hemos ligado a las toxicomanías a otra corriente filosófica que el hedonismo. Se trata del cinismo. Un filósofo que ha tenido tanta difusión como el sociólogo que comentamos en el punto anterior, Michel Onfray, ha escrito un libro que nos permite enriquecer nuestra perspectiva, se trata de "Cinismos". Su recorrido nos muestra la posición de Aristipo, que se preocupaba por gozar del presente y prefería los placeres del cuerpo a

los del alma. Los cirenaicos proponían que el placer es un bien, aunque pueda llegar a provenir de las cosas más vergonzosas. Los euchistyas "repudiaban el trabajo y pasaban la mayor parte del tiempo sin hacer nada. Cuando no sucumbían al *dolce far niente*, se dedicaban a bailar y consumir estupefacientes"[19]. No nos detendremos a comentar los postulados cínicos ni sus figuras emblemáticas, ya que han sido motivo de discusión frecuente en el *TyA*. Simplemente recordaremos que la posición cínica era una forma de repudiar al amo antiguo e implicaba un rechazo del Otro. Hace años nos hemos referido al cinismo como una posición subjetiva.

Hay que decir que los cínicos tenían una vertiente más que interesantes para los psicoanalistas, entre ellas el uso de equívocos en su enseñanza. Además nos permite hablar de una consecuencia propia del final de análisis: el saldo cínico. Es sólo en el punto de rechazo del Otro que los tomamos para compararlos con el sujeto que consume sustancias tóxicas, en tanto permiten dar cuenta de un goce autista.

Diógenes de Sínope según algunas versiones se suicidó, según otras lo hizo de una manera mitigada, por negarse a utilizar el fuego, protestando contra Prometeo, símbolo de la civilización, comía alimentos sin cocinarlos, hasta que no pudo ser digerir un pulpo crudo.

Onfray incluye en su libro un apéndice donde presenta los cinismos vulgares que circulan en nuestros tiempos, dentro de ellos está el llamado "cinismo capitalista", analizado por Marx en "El capital" quien "puso en evidencia la rapacidad de los capitalistas, de los economistas y de los financistas que aceitan la maquinaria con vidas humanas, al precio de la salud psíquica y la integridad corporal"[20]. No estamos de acuerdo de ubicar a Baltasar Gracián en esta categoría como lo hace Onfray. Pero es verdad que esta modalidad de cinismo moderno no duda de hacer de la vida humana el combustible para obtener los beneficios buscados.

En "Confesiones de un opiómano inglés" observamos el testimonio de Thomas de Quincey que, según sus propios términos, pasa de los placeres a los tormentos del opio. Buscando un hedonismo tóxico culmina en una posición cínica. El encuentro con el opio lo sumerge en un "abismo de divino goce", parece haber encontrado "el secreto de la felicidad sobre el que los filósofos habían discutido durante siglo… la felicidad podía comprarse ahora por un penique y llevarse en el bolsillo del chaleco, éxtasis portátiles…"[21]. Pero comienza a buscar la soledad y el silencio; el goce cínico no tarda en irrumpir en su vida y convertirla en un tormento. "Si el tomar opio es un placer sensual, y si tengo que confesar que me he dejado dominar por el vicio hasta el exceso no registrado por ningún otro hombre, no es menos cierto que he luchado contra esa fascinadora esclavitud con fervor religioso"[22]. Debió luchar con una fúnebre melancolía totalmente incomunicable por palabras que lo sumieron en una desesperación suicida. Sabemos que Freud advirtió que el principio del placer parece estar al servicio de la pulsión de muerte y que esta realiza su trabajo en forma inadvertida[23].

Si bien hemos observado la posición cínica por parte de los sujetos más en vinculación al consumo de otras sustancias tóxicas que el alcohol. Nos encontramos con un personaje que destila un cinismo digno de tenerse en cuenta. Se trata de Chasrles Bukowski. Un buen testimonio de ello es el título de un libro que contiene una entrevista que le realizara Fernanda Pivano: "Lo que más me gusta es rascarme los sobacos". Ya en el titulo mismo vemos que, ni se trata de un goce que pase por el Otro, ni de un goce que necesite recurrir al falo para ser obtenido. Allí plantea lo que piensa de los demás: "No me gusta la gente, no he cambiado de idea, son heces vivientes" [24]. Este Diógenes moderno afirma "No me gustan las leyes, la moral, las religiones, las reglas. No me gusta dejarme moldear por la sociedad."[25]

La función del analista es una puerta de salida a ese cinismo contemporáneo, al ofrecer, con la puesta a punto de la transferencia, la posibilidad de que esa relación al Otro obturada, como forma de rechazo del inconsciente, encuentre otro cause.

1- Epicuro. Sobre la felicidad. Debate editorial. Barcelona, 2001.
2- Laurent, Eric. Apuestas del congreso de 2008. Página de la AMP.
3- Laercio, Diógenes. Vida de los más ilustres filósofos griegos (Vol. II). Orbis. Madrid, 1985. Pág. 178.
4- Ídem. Referencia 1. Pág. 62.
5- Ídem. Referencia anterior. Pág. 33.
6- Papiro de Herculano, 1005. col. 4. Bogliolo, Luis. La filosofía Antigua. Difusión, Buenos Aires, 1953.
7- Walton, Stuart. Una historia cultural de la intoxicación. Océano. México, 2001.

8- Ídem. Referencia anterior. Pág. 28.
9- Ídem. Referencia 2.
10- Ídem. referencia 1. Pág. 74.
11- Bauman, Zygmunt. Modernidad líquida. Fondo de Cultura económica. Argentina, 2003. Pág. 11.
12- Ídem. Referencia anterior. Pág.81.
13- Bauman, Zygmunt. Amor líquido. Fondo de Cultura económica. Argentina, 2005.
14- Bauman, Zygmunt. Vida líquida. Paidós. Argentina, 2006. Pág. 109. Pág. 113.
15- Bauman, Zygmunt. Miedo líquido. Paidós. Argentina, 2006.
16- Bauman, Zygmunt. Vida de consumo. Fondo de Cultura económica. Argentina, 2007. Pág. 24.
17- Ídem. Referencia anterior. Pág. 26.
18- Tarrab, Mauricio. En las huellas del síntoma. Grama ediciones. Buenos Aires, 2005. Pág. 99.
19- Onfray, Michel. Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros. Paidós. Buenos Aires, 2002. Pág. 26.
20- Ídem. Referencia anterior. Pág. 215.
21- De Quincey, Thomas. Confesiones de un opiómano inglés. Centro editor de América Latina. Buenos Aires, 1978. Pág. 42.
22- Ídem. Nota anterior. Pág. 8.
23- Freud, Sigmund. Más allá del principio del placer. Amorrortu editores. Buenos Aires, 1986.
24- Bukowski, Charles. Lo que más me gusta es rascarme los sobacos. Editorial Anagrama. Barcelona, 1987. Pág. 22.
25- Ídem. Referencia anterior. Pág. 29.

Copyright Virtualia © 2008 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

Las dos soluciones del hedonismo contemporáneo

Por Pascal Pernot

Cierta sintomatología que prevalece en nuestra época, consecuencia de la condición del Otro, de la inoperancia de los semblantes, encuentra pretendidas soluciones que son tributarias de diferentes corrientes del hedonismo griego. En este trabajo, dichas soluciones analizadas corresponden a las terapias cognitivo-comportamental y a un nuevo aparato tecnológico, el QPM (Quantic Potential Measurement), que más allá de sus diferencias coinciden en el intento de desconocer lo real y el goce como factores causales. Por el contrario, es el tratamiento de esto lo que diferencia al psicoanálisis.

El diario *Le Monde* del 8 de agosto de 2007 se hacia eco del uso por los practicantes de la Salud Mental y del *coaching* de un aparato, el *Quantic Potential Measurement*, que a través del envío de una pequeña descarga de corriente eléctrica en el cuerpo determinaría directamente el gráficode « la personalidad, la inteligencia emocional, las marcas dejadas por la experiencia, las aptitudes sociales ». Bajo el término de motivación, la causalidad subjetiva podría ser visualizada, medida, por le trazado de la actividad bioelectrónica del organismo. El QPM permitiría una ganancia de tiempo y de precisión en el diagnostico diferencial de la « depresión », evitando el obstáculo de « los largos tests declarativos ». He aquí el rasgo fundamental: evitar que el sujeto hable, que el practicante no esté en juego, en fin, que el lenguaje no venga a constituir un artefacto entre el fenómeno eléctrico natural causal y su puesta en evidencia.

Pertinentemente dubitativa, la periodista del diario *Le Monde* se dirige, para dar argumentos a una crítica, al presidente de una Asociación de terapia cognitivo-comportamentalista, para quien el veredicto es doble: ausencia de validación científica y uso de elementos psicológicos, semblantes engañosos que podrían permitir suponer un saber al practicante. Esta crítica reposa en la creencia en la ciencia para tratar la causa subjetiva, con sus valores de verdad, verdadero o falso, para reabsorber lo real. Se funda en la creencia en un saber objetivo, no engañoso, del practicante de las TCC: lo opone por un lado al QPM, a la captación directa de un pretendido « fenómeno », y por otro, al saber hacerse semblante de la causa del psicoanalista. La crítica incluye el rechazo de la dimensión transferencial, del Sujeto supuesto al Saber como motor de una cura, que conduce a la experiencia de un real al cual ningún objeto más allá de su semblante es atribuible.

La actualidad del debate QPM-TCC no es más que el *aggiornamento* de la cuestión que agitó a la Grecia antigua entre los discípulos platónicos o aristotélicos de una causa abordada a partir del *logos*, de la lógica, de las ciencias y por otro lado a los que a la manera de los cirenaicos o los cínicos, bajo el nombre de hedonistas, oponen el bien soberano de la evidencia natural a la construcción dialéctica del soberano Bien y de la causa de las Ideas. Lejos del esplendor del *logos* adulado por Platón en el *Philebo* (29.30) para oponerse a los cínicos (46), hoy, en la era del Otro que no existe, ¿cómo situar el hedonismo? Las TCC nos presentan una de sus figuras contemporáneas. Hagamos un pequeño retorno para poder situarlas mejor.

La contención de Ptolomeo

El hedonismo antiguo, que apuntaba a la certidumbre inmediata del placer natural cortocircuitando el *logos*, terminará por consumirse en la alternativa entre la realización suicida de un goce sin limites en Hegesias y la evolución hacia un hedonismo temperado de racionalidad en Epicuro.

De Sócrates, Arístipo de Cireno conserva el « conócete a ti mismo », para transformarlo en un sensualismo solipsista a través del cual la experiencia del sujeto es llevada a la certidumbre individual del placer, a la búsqueda de la menor tensión, a la homeostasis. El lazo social y las instituciones son denunciados en su carácter de ficciones de semblantes. Atístenes va hasta la no creencia en la posibilidad de conjugar sujeto y predicado, hasta la reducción de la pertinencia del lenguaje en el uso del nombre propio, hasta el insulto.

Copyright Virtualia © 2008 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

La identificación de Diógenes al perro[1] lo hace conducirse como un animal, mordiendo a quienes le dirigen la palabra o dejando deyecciones como signo de su paso. ¿Cómo en esta perspectiva el sujeto haría discurso de la reducción de su ser a la búsqueda de certidumbre objetivada en el placer? Para el hedonismo antiguo el discurso es un error en la naturaleza del ser. Sin embargo no hay sino universo de discurso. El retiro del mundo es su resultado, en tanto que los primeros cineraicos y cínicos, al comienzo discípulos de Sócrates, se apoyan en el irónico cuestionamiento mayéutico para transformarlo en un ataque sarcástico del uso mismo del lenguaje. La nosología hedonista, en su denuncia de los semblantes, se propone como una doctrina intelectual de lo que en el sujeto psicótico es la elección del *Unglauben* freudiano. En tanto que sabiduría solipsista del rechazo de las apariencias y de la identificación al resto objetivado desarrimado del logos, se propone como una ascesis frente a lo que para el melancólico es goce e identificación al ser de desecho. El hedonismo antiguo, que evoca el comentario de la frase de Valéry por Lacan (¿Quien soy? Soy en el lugar desde donde se vocifera que « el universo es una falla en la pureza del No-Ser » […] Este lugar […] se llama el goce[2]) encontrará históricamente una contención exterior. Luego de una epidemia de suicidios al comienzo del segundo siglo A.C., Ptolomeo primero, fundador en Macedonia de la dinastía griega de los Lagidios, prohibirá la difusión de la enseñanza de Hegesias que hacia de la muerte por inanición el único acto valido para un sabio.

Más allá de su continuación epicúrea que no se dedica al mismo rechazo del logos, el hedonismo volverá a brillar con los modernos del lado del utilitarismo benthamiano. Este se apoyaraá en la prevalencia del valor de uso blandido por los cínicos que ridiculizaban el valor de cambio, y que lo rechazaban de hecho por su valor de ficción. Habiendo visto un niño beber en una fuente con la palma de la mano, Diógenes explicaba su decisión de desembarazarse del bol en que comía y bebía como una puesta en acto de la doctrina de lo naturalmente útil. La política de lo útil se conjuga aquí al rechazo de los artificios y no espera más que las premisas de la economía de mercado para declinarse de una nueva manera en el uso de los semblantes a beneficio del Amo. Para el hedonista el rechazo de la cuestión de la causa deja lugar a la única preocupación por lo útil. Es hoy el argumento « fuerte » de las TCC contra la causa analítica.

Retorno a la actualidad

Lacan lo señala en *El Reverso del Psicoanálisis*, la consideración de la marca, del rasgo unario en la elaboración del saber marca un giro fundamental. En consecuencia, el saber « se purifica » de la ambigüedad con la ilusión de un *co-nacimiento[3] natural*, de una con-naturalidad del saber en « la aprehensión de un pretendido mundo ». Es a través de la distinción entre lo que se encuentra bajo el significante para advenir objeto del *logos* con lo que seria la esencia de la Cosa que Aristóteles abre la vía de la lógica. El saber se elabora a partir de las necesidades formales que articulan las representaciones y se libera de la espera de una aprehensión natural. La ciencia naciente renuncia al conocimiento para construir un saber. El artefacto que pretende evitar el QPM no es sino el efecto de estructura, condición de elaboración de ese saber. Por esta razón, podría parecer evidente poner en serie a los dos protagonistas del debate que el diario *Le Monde* nos transmite haciendo de los partidarios del QPM los herederos de los cortocircuitadores hedonistas de los semblantes, y oponiéndoles los practicantes de las TCC, partidarios fervientes de una práctica que tiene como referencia a la lógica del lenguaje. La distribución de roles es otra y es en tanto participante de un hedonismo *relooké* al siglo veintiuno que situamos a las TCC. ¿A qué lógica del lenguaje se refiere su práctica?

El resto no traducido y la no-contradicción

Tomemos las cosas a partir de la perspectiva analítica. En 1896 Freud precisa la novedad de las relaciones del sujeto al lenguaje que él inventa. La concatenación de las representaciones deja entre ellas el hiato de un « defecto de traducción », al cual él da el nombre clínico de represión y que produce « un resto, un excedente de satisfacción no traducido en imágenes verbales ». Es esta satisfacción éxtima al lenguaje que, desde las cartas 46 y 52 a Fliess,es situada como causal e inductora de la compulsión a la repetición. La falla es de estructura. La entrada en el lenguaje implica una pérdida en la que Lacan reconoce el *plus-de-gozar* a recuperar, el vacío a llenar por los objetos adaptados por adelantado para obturar, ligando al cuerpo el goce a repetir, objeto perdido freudiano renovado bajo la forma del objeto *a*. Conectado desde el principio al rasgo unario, y luego articulado por las necesidades de organización formal de las representaciones, el saber se sitúa del lado del goce. El lenguaje expulsa el *ser hablante* fuera de la naturaleza, el goce se impone a él, irrevocablemente intratable. Allí donde Sócrates intenta demostrar dialécticamente al cínico que el saber y el placer no pueden prescindir el uno del otro y que la sabiduría propone « la vía mixta, mezcla jerarquizada

Copyright Virtualia © 2008 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

de ambos », el psicoanálisis a través de la práctica de los cortes de *lalengua* apunta a que el sujeto, dividido entre el saber y la falta, construya su responsabilidad de su régimen de goce.

Las TCC intentan excluir la perspectiva de la falta y del plus de gozar en el lenguaje. Solo retiene los límites de las representaciones, sin los intervalos de la falta de traducción. Borrando la confrontación a la solución de continuidad, la cura TCC se reduce a una tecnología utilitarista del lenguaje para servir a una doctrina del rechazo de la causa. Si se puede situar a las TCC en continuidad con la lógica Aristotélica, es en tanto que para Aristóteles está excluido abordar los equívocos y las negaciones modales, el fuera de sentido. El principio de no-contradicción (*Metafísica* Gama.3, 4) necesario para asegurarse del sentido excluye las posibilidades de la lógica que Freud trata con la denegación y toma en cuenta con las formaciones del Inconsciente que traducen la represión y la repetición de goce.

La norma, con el puñal en la yugular!

J . Cottraux, teórico reconocido de las TCC en Francia, sitúa como paradigmático el caso de una conductora de autobús agredida con un puñal durante su trabajo. El clínico, con el gesto de pasarse un cortapapeles por la garganta, dirige una asociación que da la fórmula « estoy intacta y he sobrevivido ». Así, con un pensamiento agradable restablece el placer allí donde había « stress post-traumático ». No hubo ninguna interrogación sobre el diagnóstico a pesar de lo que el autor señala como un sentimiento difuso en lo que retorna del Otro a la paciente, ni indicación en lo que concierne a la repetición: a los 18 años fue víctima de una violación bajo amenaza de un cuchillo en el cuello luego de haber sido, a los 12 años, objeto de abuso por un padre alcohólico y ante la elección de un marido según este modelo de hombre violento. EL impacto de las intervenciones del clínico no se interroga tampoco, ni el sueño en el que él es asociado al padre de la paciente y la obliga a recostarse en el diván para hacerse un *pieircing*. La evolución de la paciente parece favorable porque durante un tiempo retoma su trabajo y presenta resultados dentro de la norma a un cuestionario sobre la « depresión ». He aquí lo que da a esta forma de hedonismo contemporáneo su vestimenta cientificista : la cuantificación del tiempo y del número de sesiones, los ejercicios de asociación entre una palabra y una sensación de placer, la consideración estadística de las respuestas de la paciente en relación a una curva de resultados, sin ninguna relación con el sujeto. Para Cotraux la causa de los psicoanalistas no es más que un agregado de ficción que conviene evitar cuando la obtención de placer puede ser más útilmente protocolizada.

Soluciones para la melancolía

Sigamos un momento más a Cottraux : él declara que « Francia es melancólica ». A falta de situar las causas, son solamente razones estadísticas reducidas al país y concernientes a la confianza en la evolución económica o al consumo de antidepresores lo que lo llevan a esta conclusión. Asocia este hecho a la constatación personal de una contradicción en la cual estaría tomado el hombre contemporáneo: « las apariencias son engañosas, es mejor parecer que no ser nada ». J.-A. Miller y E. Laurent en el curso la Orientación lacaniana 1996-1997 esclarecían la modificación estructural contemporánea del Otro que no existe. « Los sujetos no son mas los incautos del Nombre-del-Padre. Saben explícitamente ignorándolo que el Otro no es mas que un semblante. […] Desde allí, la época actual ve inscribirse en su horizonte […] la sentencia de que todo no es más que semblante […] y en el movimiento de una desmaterialización […] el hecho que el sentido de lo real advenga una cuestión"[4].

¿Esto permite saludar el advenimiento de una época melancólica? Reservemos el diagnóstico clínico para el caso por caso subjetivo, por la elección del Unglauben y la identificación a la Cosa, a lo que no está tomado en el discurso del Otro, a la « hemorragia interna » y « la aspiración por el agujero del psiquismo » que Freud evoca en el manuscrito G. Sin embargo la época podría ser llamada melancólica a causa de la inconsistencia del Otro, de su derrumbe implosivo, del develamiento generalizado de los semblantes.

La era del Otro y de sus semblantes ha estado atravesada por una estructuración en discursos de las posiciones respectivas del sujeto frente a los significantes S1, S2 y a lo imposible, a, que hace punto de consistencia, agujero en esta organización lógica. S1 en el lugar del agente para producir un objeto de goce en el discurso del Amo; la división subjetiva que prevalece en búsqueda de un saber en la histeria; real imposible al mando para la producción de un significante nuevo en el discurso analítico.

La era del Otro que no existe se acompaña, J.-A ; Miller lo recordaba en Comandatuba, del ascenso al cenit del objeto a como plus-de-gozar. Sin embargo esto opera sin que los semblantes S1 ni S2 ni su efecto subjetivo, el antiguo *upokeimeinon* de Aristóteles, encuentren su lugar en un discurso articulado. Fuera del psicoanálisis, en el que Lacan formalizó el S(A), el significante del Otro barrado, cuando el Otro deja de existir, solo subsiste en un sitio localizable el plus-de-gozar como agente iniciador y el sujeto queda separado del semblante y del saber. Hay que recordar aquí la constatación de J. Cottraux: « en un periodo de apariencias engañadoras, vale mejor parecer que no ser nada ». El hedonismo contemporáneo propone la solución de una obstrucción del agujero causal por una representación del placer aprendida por condicionamiento. Es el parecer feliz. Entre las dos guerras mundiales, W. Lippmann en los Estados Unidos consideraba que para asegurarse de una democracia sana (lo que significa: hacer circular perfectamente las leyes del mercado, es decir, evitar la depresión económica) se capitalizaría el uso exclusivo de información positiva destinada a la población. Proponía el *manufacturing consent* que se puede traducir literalmente como manipulación del consentimiento. En el mismo sentido, se podría decir que las TCC proponen el *manufacturing gapless look*, la manipulación del parecer sin agujero causal. El agujero, la falta de traducción en la cadena significante son considerados como la depresión, el vacío a llenar a nivel del lenguaje. El hedonismo contemporáneo pone en función el imperativo « goza ! », donde prevalece el tapón del plus-de-gozar, en el uso terapéutico de la técnica del llamado hipnotizador a un semblante de feliz recubrimiento de lo real.

En el mismo curso de *El Otro que no existe y sus comités de Ética*, J.-A. Miller define una civilización como « un sistema de distribución del goce a partir de los semblantes ». Recuerda que en el « paisaje del Apocalipsis » de lo « simbólico contemporáneo […] el rol que el psicoanálisis debe sostener no sufre de ninguna ambigüedad. Lo que le corresponde realizar es indicar lo real ».

En la era del Otro que no existe, el hedonismo propone dos « soluciones ». El QPM de hoy o los aparatos del tipo que el futuro multiplicará, ilusiones de un naturalismo fuera de discurso; y las TCC u otras manipulaciones que condicionen los semblantes, encantamientos de *gapless* y *manufacturing* de individuos normalizados. De esto se distingue el psicoanálisis que toma en cuenta lo real y el goce, los cuales, a pesar de su perspectiva de homeostasis, las dos « soluciones » precedentes no pueden obviar.

Para retomar la frase de Lacan, el hedonismo no anula la falta y el deseo, « lo aplasta »[5] y frente al goce no propone un acto pacificador o inventivo, sino una postura doctrinaria de « apatía »[6].

Lo que orienta el análisis es lo real donde el objeto *a* se construye como perteneciente al modo de gozar del sujeto, allí donde ha sido vivida la falta en el Otro y formalizada su existencia.

Traducción: Fabián Fajnwaks

1- El término de cínico proviene del gimnasio del perro blanco Cinosargo donde Atístenes había elegido residir junto con los esclavos liberados y los hijos ilegítimos.
2- Lacan J., Escritos II. Siglo XXI. Buenos Aires. 1975. P. 800.
3- N. del T.:El autor hace aquí un juego de palabras en francés entre « connaissance » (conocimiento) y « co-naissance » (co-nacimiento, nacer con).
4- Revista La Cause freudiennne n° 25, p.8.
5- Lacan, J. Seminario El Deseo y su Interpretación. Clase del 10.06.59, Inédito.
6- Lacan J., Le séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse, Paris, Seuil, 1991, p. 56.

La adicción al hedonismo

Por Darío Galante

En el contexto del imperativo de goce del amo posmoderno, los adictos pretenden tratar las imposibilidades propias de la constitución subjetiva, tanto en la vertiente del deseo como la del goce, a través de la ingesta. El psicoanálisis puede ser una oportunidad para perturbar su función de pantalla y para que el sujeto no siga en el engaño.

El hedonismo fue una doctrina nacida en la antigua Grecia que sostenía que el placer es el único bien de la vida, por lo tanto la conducta debe estar orientada en la búsqueda de este ideal.

Existieron dos escuelas, por un lado los cirenaicos que sostenían que el supremo fin de la existencia era la satisfacción de los deseos personales inmediatos, sin tener en cuenta a otras personas; por tal motivo resultaba inútil formular un sistema de valores morales, eligiendo así la conveniencia de los placeres inmediatos sin detenerse a evaluar el dolor que pudieran causar en el futuro. En cambio los epicúreos promovían que el placer verdadero es alcanzable por medio de la razón. Destacaban como virtudes el dominio de sí mismo y la prudencia. Más cercana a nuestros días la doctrina del utilitarismo resulta ser la versión moderna del hedonismo de antaño. Su hipótesis central es que el criterio final del comportamiento humano es el bien social por lo tanto el principio que guía la conducta moral individual es la lealtad a aquello que proporciona y favorece el bienestar al mayor número de personas.

Pero las tradiciones morales fundadas en el bien no condicen con la estructura del deseo debido a que cualquier orden moral supone un goce armónico para todos. El sujeto se constituye como deseante por efecto de la represión de las pulsiones. La castración opera sexualizando los objetos debido a la aceptación de la separación del objeto perdido, por este motivo Lacan plantea que el único bien es el que puede servir para "pagar el precio del acceso al deseo"[1].

Toda la diversidad de muertes eludibles, desde los accidentes evitables hasta las guerras, revelan el predominio de un goce mortífero que demuestra cómo el narcisismo es insuficiente para frenar la pulsión de muerte. Freud se ocupó de la misma al establecer que el ser hablante prefiere su satisfacción a su autoconservación.

En "El malestar en la cultura" formula el sufrimiento como originario, por este motivo lo trata en términos de destino, es precisamente a esta realidad que el hombre intenta ponerle un freno a través de las distracciones, de las satisfacciones sustitutivas o por medio de sustancias embriagadoras que intoxican al organismo. Es interesante señalar que este último recurso no es abordado desde la preocupación que presenta en nuestros días porque todavía no era considerado como un fenómeno de masas. Este cuerpo del padecimiento se dirige hacia la destrucción y cada sujeto debe encontrar los medios para contrarrestar esta determinación. A este destino Lacan lo llama real y su rasgo distintivo es la insistencia debido a su carácter de ineliminable.

Gilles Lipovetsky[2] señalaba que en la actualidad la obligación cede paso al hechizo de la felicidad y deducía que había que ubicar aquí el fenómeno de la toxicomanía y el alcoholismo. Este planteo, si bien acierta en la ubicación de esta problemática, muestra su debilidad al presuponer la hipótesis de un sujeto que se mantendría dentro de los límites del principio del placer. Desde el psicoanálisis sabemos que el reverso de este desprecio por la responsabilidad es la supremacía del goce, se trata entonces de desenmascarar este supuesto hedonismo porque el mismo presume de un sujeto en reciprocidad con su goce.

Eric Laurent[3] al tratar el tema del hedonismo advierte que no es conveniente validarlo como tal debido a que el mismo supone el sueño de que habría una medida posible de las relaciones del sujeto con su goce. Señala que los limites de esta relación pueden situarse en dos vertientes: la primera es la del amor (que entre la satisfacción y la nada elige esta última), la segunda es la del goce (que en su horizonte lleva las marcas de la pulsión de muerte).

En síntesis, un aporte al debate sobre el estado de la civilización actual se fundamenta en establecer las consecuencias del imperativo del amo posmoderno y su ideal de hedonismo de masa que toma fuerza al proponer un libre paso al goce para todos.

Las Adicciones

Freud advertía tempranamente que el objeto estaba perdido para el ser del lenguaje y sostenía para el caso de las adicciones que "no todo el que ha tenido oportunidad de tomar durante un lapso morfina, cocaína, clorhidrato, etc., contrae por eso una «adicción» a esas cosas. Una indagación más precisa demuestra por lo general que esos narcóticos están destinados a sustituir -de manera directa o mediante unos rodeos- el goce sexual faltante"

Ese goce faltante no es contingente sino estructural, no es que falta pero podría estar, si no hablaríamos de un mal encuentro que hay que arreglar, sea este por ejemplo por una desavenencia amororosa o por una falla en el rendimiento sexual. Esta es una condición de la sexualidad del ser hablante que Lacan formalizó con su "no hay relacion sexual". La ilusión consistiría en creer que podría existir un ser sin pérdida y es en ese punto en el que se instala toda la seducción del amo moderno interesado en ofrecer una infinidad de objetos tendientes a sostener este espejismo.

¿Qué conduce a un sujeto a pasar de la evitación mediante un lenitivo a repetir esa salida hasta convertirla en una adicción? Examinar las causas puede arrojar alguna claridad al por qué resulta tan tentador para muchos intentar refugiarse en el principio del placer. Acentuamos el carácter repetitivo que lleva a considerar que sigue siendo una solución momentánea y como tal parcial, por lo que el sujeto se ve llevado a repetirla una y otra vez. De esta afirmación puede deducirse que una sustancia se vuelve verdaderamente tóxica por repetición. Mientras que el consumo ocasional puede estar motivado por diferentes causas, desde alguien interesado en mostrarse de un determinado modo frente a sus semejantes hasta la curiosidad por lo prohibido, la insistencia de esa experiencia abre las puertas a considerar que allí hay una satisfacción que por alguna razón pide ser repetida.

Descreer de la fachada del hedonismo

Mas allá de lo que se quiera promocionar el paraíso está perdido.

Lo que verifica la repetición es el punto de falla. Como la mancha de Macbeth lo que insiste es lo que no logra suturarse por completo y que paradojalmente insta a ser develado.

Por lo tanto no hay que desestimar un modo de presentación que marca considerablemente los pedidos de tratamiento cuando lo que se demanda es ese goce perdido. Así una mujer que consultaba por su dificultad para tener una relación de pareja estable se quejaba por «la falta de hombres», lo que un análisis posterior descubrió fue que ciertamente faltaba esa categoría "hombres"...con los «requisitos» impuestos por la pretendiente.

Un planteo que crece día a día y que se expresa en múltiples formas (se hace más manifiesto aún si el "interesado" en la consulta es traído por otros) apunta al siguiente cuestionamiento: ¿por qué renunciar a algo que genera tanto placer?

La respuesta del analista debe orientarse en destacar que esta pregunta es una ilusión y como tal se deja ver mostrando solo un costado, discurso manifiesto de una operación sobre la cual hay que precisar sus consecuencias.

Es en este sentido que la experiencia de la clínica con la toxicomanía, en su dificultad, permite esclarecer este punto. El tóxico encubre la modalidad de goce que devenida en síntoma posibilita descifrar que función tiene para el sujeto esa vía de escape de la castración, lo que muestra entonces es un supuesto goce sin fisuras quedando oculto el mecanismo psíquico. Por este motivo, lo más difícil de tratar son las adicciones porque en la mayoría de los casos ni siquiera se plantea como un problema a resolver. En muchos casos quien consulta dice estar bien así, viene porque lo mandan, para complacer a otro, su partenaire, un hermano, un medico, un juez, etc. Lo sorprendente es que habitualmente ese estar bien es un verdadero caos, por ejemplo un sujeto que había perdido su empleo y sus afectos por su adicción a

la cocaína al preguntarle por su estado respondía: "estoy bien, todo en su perfecto desorden". La consulta suele ser por el desborde de una situación que se equilibra en el consumo mismo.

Antes y después de la urgencia. El consumo normalizado

Por otro lado, es conveniente señalar que si no se apunta a la causa verdadera del recurso a la droga la resolución de la urgencia puede desembocar en una estabilización del consumo.

Son frecuentes las consultas de sujetos que consultan por su consumo normalizado. A través de sus testimonios puede apreciarse que el pedido en estos casos no es dejar la sustancia en cuestión sino mantener su consumo en niveles en que se la pueda manejar. Por ejemplo, un sujeto que hacía uso de la cocaína para no pensar en una idea que se le repetía una y otra vez acerca de sus dudas en su orientación sexual lo que pedía es poder manejar esa droga para ser usada con esos fines. No estaba en sus planes dejarla ni indagar que lo llevaba una y otra vez a evitar preguntarse acerca de su sexualidad, el tóxico le brindaba lo que él llamaba "la solución perfecta" Este planteo cínico resultaba ser fallido debido a que esta "solución perfecta" empezó a ser usada con tanta asiduidad que le imposibilitaba seguir adelante con sus tareas habituales.

Ahora bien, muchas consultas se generan en el marco de la urgencia y comprobamos que la resolución de la misma suele ser eficaz, incluso como saldo de la operación puede quedar el analista ubicado en cierto lugar de referencia. El psicoanálisis resulta eficaz al diferenciarse de los tratamientos que proponen como cura la abstinencia, de los que proponen el imperio de las leyes morales o de los que apelan a un dominio de la voluntad de goce o que justifican su terapéutica con sentencias del discurso del amo.

Verificamos que la urgencia se resuelve por ese particular tratamiento del goce que se produce al escuchar a un sujeto, pero hay que decir que generar un lazo transferencial no resuelve la problemática en sí.

Los tiempos del sujeto

Sintomatizar la función que tiene el tóxico para el sujeto requiere de un tiempo que no deber ser regido por los ideales del mercado.

La abstinencia no es el fin de la cura, en algunos casos incluso una resolución fallida puede generar el tiempo necesario para que el sujeto se encuentre en su decir.

María Inés Negri precisa que: "La función del analista, más allá del efecto terapéutico, es operar como el vacío mediador, que da la oportunidad a un sujeto de que su novela familiar no sea su destino".[4]

Especialmente lo que enseña el tratamiento de las adicciones es que esa oportunidad queda desplegada en una serie de oportunidades parciales, que pueden ser apreciadas de este modo si se cuenta con un Otro simbólico que esté a la altura de sancionarlas como tales (por supuesto nos referimos a la función del analista). La apuesta entonces es ofrecer la escucha analítica hasta que se presente la oportunidad de que la novela familiar deje de ser destino.

Es importante destacar que, si de mediciones se trata, podemos establecer los beneficios terapéuticos que le confiere a un sujeto el poder controlar (de algún modo) su impulsión aminorando sus riesgos y que tenga a quien dirigir su demanda. Se trata entonces de ganar tiempo hasta poder precisar cuál es la ley que rige el deseo de un sujeto y qué significan sus impasses.

Lacan se valía de Hamlet como caso emblemático de los impasses del deseo, el mismo tiene su origen en una evitación de la castración. Debido a que el goce está interdicto a quien habla, si el sujeto quiere realizarse de otro modo que no sea en ese infinito dolor de existir, su deseo sólo puede pasar por la castración.

Entonces, la operación psicoanalítica supone un descreimiento en el goce para todos y propicia la oportunidad de que un sujeto deje de engañarse por la droga en su función de pantalla.

Lo desarrollado hasta aquí conduce hacia una deducción: Si lo que se busca insistentemente, al punto de convertirlo en una adicción, es lograr el hedonismo como ideal se deduce que como tal es imposible. Por otro lado siempre es conveniente tener presente que, si se aprovecha la ocasión, este mismo impedimento por su misma repetición puede abrir las puertas a un decir menos tonto.

1- Jaques Lacan, El Seminario, libro7. Ed. Paidós pag. 382
2- G. Lipovetsky, "el crepúsculo del deber", Barcelona, Anagrama, 1994. Citado en "La sociedad del síntoma". E.Laurent. Lacaniana 2.
3- "Apuestas del Congreso 2008".
4- "A propósito de la práctica analítica" María Inés Negri. Boletín nº 3.

El "sex appeal" del objeto técnico [*]

Por Marcela Antelo (EBP)

"La panoplia de prótesis de las que el hombre se dota hace de él un incansable bricolador", dice la autora, muy poéticamente, "la caja de herramientas de Eros" está llena de nuevos gadgets engendrados por el discurso de la ciencia que velan la falta en el universo con prendas más sofisticadas que un impermeable, materializando el objeto. Así, la defensa frente a la inquietante extrañeza que el objeto provoca erotiza el artificio, anima lo inanimado, futiliza el útil. Y de ese modo, las modalidades de goce adoptadas por el sujeto frente al objeto técnico son variadas: adoración o maldición, tecnofobia o tecnolatría. Esta es la tesis y el desarrollo intenta demostrar los modos en que esos objetos de artificio generan su propio sex appeal en la época de la ciencia.

GG- "He viajado 21 años con esa cosa".

-"¿Será que há estado tan cerca de usted como Bach?

GG—"Creo que más"

Glenn Gould, hablando de su vieja silla en el film El alquimista.

« Le sujet finalement trouve son objet, et son objet exclusif, et il le dit lui-même, d'autant plus exclusif et d'autant plus parfaitement plus satisfaisant qu'il est inanimé, du moins comme cela il sera bien tranquille de ne pas avoir de déception de sa part. Quand le sujet aime une pantoufle voilà le sujet qui a vraiment, on peut dire, l'objet de ses désirs à sa portée, c'est plus sûr, un objet lui-même dépourvu de propriété subjective, intersubjective, voire trans-subjective ».

Jacques Lacan, 19 diciembre, 1956 [1].

"Il est bien certain qu'on a une automobile comme une fausse femme; on tient absolument à ce que ce soit un phallus, mais ça n'a de rapport avec le phallus que du fait que c'est le phallus qui nous empêche d'avoir un rapport avec quelque chose qui serait notre répondant sexuel. C'est notre répondant para-sexué, et chacun sait que le « para », ça consiste à ce que chacun reste de son côté, que chacun reste à côté de l'autre"[2].

Jacques Lacan, 1 de noviembre, 1974.

La capacidad de gozar del mundo de las cosas que motiva a la sociedad civil según hipótesis de Karl Marx, conmina a la creación de piezas sueltas que funcionan como acompañantes para-sexuados del sujeto. Algunas veces acompañantes ordinarios como un par de chinelas o un celular, el paso del tiempo puede revelar su extravagancia. La panoplia de prótesis de las que el hombre se dota hace de él un incansable bricolador.

La vida social de las cosas inquieta hoy a la antropología e interesa al psicoanálisis porque pone en cuestión la frontera, el borde, el litoral que aliena y separa al sujeto de sus cosas. La extensión ilimitada de la voluntad protética, la instrumentalización creciente de los sentidos del cuerpo en el fin de la era mecánica, inicio de la era virtual, aguzan la cuestión.

La fascinación por la técnica conoce dimensiones políticas, estéticas, epistémicas, eróticas, más allá de la obvia dimensión utilitaria que motiva su producción. Partimos

de la suposición que el mercado que llega a nombrar el campo del Otro totaliza los valores de goce, establece un plus de goce correlativo que será captado por algunos.

La vista, el oído, el tacto, el olfato, el gusto, la posibilidad de sentir placer y dolor, implican cuerpos y relaciones entre ellos que son objeto de una erótica más profunda que el puro juego de las sensaciones. Como en Platón, Eros conduce al Logos. El goce se rodea de argumentos, de saberes, hay un "know how" que lo rodea en el campo del Otro. Si bien las perversiones no se han desarrollado, lo decimos con frecuencia, la caja de herramientas de Eros está llena de nuevos gadgets engendrados por el discurso de la ciencia que velando la falta en el universo con prendas más sofisticadas que un impermeable, materializan el objeto. "*…pequeños objetos* ***a*** *minúscula que se encontrará ahí, sobre el asfalto en cada rincón de la calle, esa profusión de objetos hechos para causar su deseo, en la medida en que ahora es la ciencia quien lo gobierna*".[3]Las letosas, híbridos de verdad y olvido.

El diccionario urbano[4] registra múltiples entradas al respecto. Encontramos la "techtosterone": hormona masculina que los conduce a querer toda y cualquier novedad tecnológica; el "technolust" como deseo constante de tener el más rápido, nuevo, brillante y deslumbrante gadget disponible aún si el último que se ha comprado tiene sólo dos meses de uso y funciona a las mil maravillas; "techsy", designa la habilidad de atraer la atención poseyendo el último tecnogadget.; "technosexual", hombre o mujer que prefiere la compañía de un dispositivo electrónico que de un ser vivo.

El sex appeal de lo inorgánico es eterno. El deseo humano carga eróticamente sus extensiones, comienza por la boca que se besa a sí misma. Con los años, el infantil sujeto será un obstinado fumante y bebedor, vaticinaba Freud enlazando la satisfacción pulsional al consumo de objetos fabricados. Si la piel es el órgano erótico más extenso según Freud, y más profundo según Paul Valery, la mano, órgano proyectil de aprehensión del mundo, cerebro externo, es el instrumento erótico principal. Con la piel de sus manos el hombre toca y hace, toca el cuerpo propio, el del otro. Fabrica desde pájaros de papel hasta misiles teledirigidos, herederos de la libido del yo, para hacer el amor, para hacer la guerra. La historia de la técnica se teje con el Eros del artificio y el Tanatos de su absolutización.

La infancia está poblada de objetos investidos libidinalmente. Algo que las psicoanalistas de niños no desconocen, dice Lacan: es necesario un vasto menú de objetos menudos para relacionarse con un niño[5]. La libido siempre infantil se pertrecha. Walter Benjamin no sólo supo reconocer el *sex appeal* de lo inorgánico en el fenómeno de la moda, más también dedicó algunas páginas a la historia del juguete. Su romance con su pequeño escritorio infantil dará lugar a la afirmación del escritorio como complemento del hombre. Los juguetes aparecen como subproductos de actividades productivas reglamentadas corporativamente, excesos de la producción reglada, distracciones robadas a la vigilancia del reloj, solamente a partir de finales del siglo XVIII se torna específica su fabricación. Parte del mundo de cosas minúsculas, declinan de su aspecto discreto y soñador cuando se reproducen técnicamente. El juguete se emancipa de la presencia materna, parece despreciarla, dice Benjamín quien no llegó a conocer el Pokemon. "*Cuanto más avanza la industrialización, mas él se esquiva al control de la familia, volviéndose cada vez más extraño no solamente para los niños como también para los padres*[6]". Baudelaire escribió su Filosofia de los juguetes revelando la naturalidad con que los niños ejercitan la animación de sus muñecos, cada vez más necesaria cuando la conjugación entre padres e hijos que Benjamín atribuye al juguete preindustrial, se hace obsoleta.

Man Ray, "Erotique voilée"

En sus ensayos sobre la sexualidad de 1905 Freud estableció la plasticidad del cuerpo como zona erótica. La pulsión, "*Trieb*", es el nombre freudiano de la extensión obligada del cuerpo provocada por la indigencia en la que nace. La libido es un órgano del cuerpo que lo envuelve así como envuelve los productos de sus extensiones y los objetos orgánicos e inorgánicos que hacen su hábitat. La mano, el oído, el ojo, el ano, el pene, se erotizan al conjugarse en la

gramática de la pulsión. El pene como extensión incontrolada recibe el nombre de falo en la teoría psicoanalítica y es el leitmotiv de la caída del paraíso para San Agustín. Los materiales segunda piel como el látex, el cuero, el satín, la goma, las pieles de animales raros, hacen las delicias del teatro fetichista[7]. Gaëtan Gatian de Clérambault, "único" maestro en psiquiatría de Jacques Lacan e inventor del concepto de envoltura formal del síntoma, era un amante de los tejidos y sus pigmentos, sus pliegues y ductilidades, sus posibilidades eróticas. Coleccionista de túnicas orientales, llegó a transmitir su saber en la escuela de bellas artes.

Momentos antes de introducir el amor por la pantufla inanimada Lacan cualifica el pasaje al acto de dimensión trans-individual, paroxismo de la perversión, como el Eros de la unión virtual de dos individuos cada uno de su lado, desarraigados (chacun étant arraché à lui-même) de sí mismos, solamente realizable en momentos no ordenados simbólicamente[8].

Freud partió del Panteón griego, un Eros juguetón, locuaz y un Tánatos sombrío y silencioso para animar su pulsión, *Trieb*. En su amada madre naturaleza identificó una ameba de seudópodos glotones, vesículas indiferenciadas de sustancia excitable, una libido que se divierte burlando la repugnancia. Cantidades que fluyen y que se desplazan de una representación a otra, las sustituyen, invaden órganos como escenario de operaciones para, una y otra vez, tramar un destino cuando la descarga es frenada por alguna barrera. La primera barrera la constituye la propia superficie de la vesícula. Por medio de la muerte, el borde exterior de la vesícula crea un callo de defensa frente a nuevas cantidades, se satura, al tiempo que limita los destinos de la excitación endógena. Freud atribuye este límite a la trasgresión del principio de constancia que reconoce a Fechner, autor del conocido sintagma la *Otra escena*, quenombra al inconsciente. Encerrado en un circuito y por medio de sucesivos montajes que detallará en *Tres ensayos*... y una gramática que sólo pudiera escribir en 1915[9], el *Trieb* de Freud encuentra su satisfacción inevitable.

Lacan apela a Marcel Duchamp para definir la propia herramienta de Eros que precede lo subjetivo que ella condiciona. El montaje entre técnica y cuerpo ocurre gracias al órgano de la libido. La libido es irreal, no imaginaria y tiene línea directa con lo real. Inspirado en *La mariée mise à nu, par ses célibataires, même* que Duchamp construyó desde 1915 hasta 1923, Lacan ofrece una imagen de la máquina pulsional: "*Si juntamos las paradojas que acabamos de definir al nivel del Drang, al del objeto, al del objetivo de la pulsión, creo que la imagen resultante mostraría el funcionamiento de una dínamo conectada a una salida de gas, surge una pluma de pavo real, y hace cosquillas al vientre de una bella mujer, que no hace más que estar recostada ahí siendo hermosa*" [10].

Lacan inventa así la *lamelle*[11], laminilla, lamela indestructible que puede llegar a visitarnos en sueños y envolver todo nuestro cuerpo. Hay quien afirme[12] que el corrosivo mito de la laminilla fue el artificio de Lacan para oponerse a los pos freudianos, para obligarlos a reconocer el plano de corte entre el sujeto y el objeto, su división real.

De la misma forma que la ameba sobrevive a todas las divisiones y cualquier intento de cortarla fracasa, Lacan decía que una batalla contra un ser así es irresistible, verdadera parte maldita, y por ello, no conveniente.

"*Esa lámina, ese organismo cuya característica es no existir es la libido...la libido como puro instinto de vida, vida inmortal o vida irreprimible que no necesita de ningún órgano. Es exactamente lo que es sustraído del ser humano en virtud de que el feto está sujeto al ciclo de la reproducción sexual. Es de esto que todas las formas del objeto* ***a*** *son los representantes, los equivalentes.*"[13]

El individuo como cuerpo es una superficie donde se inscribe el goce. Este goce es en consecuencia periférico, fragmentado en los bordes del cuerpo y debe ser considerado como fundamentalmente fuera-cuerpo. Viene de afuera, de las extensiones, a golpear las puertas.

Nos defendemos de la inquietante extrañeza que el objeto provoca erotizando el artificio, animando lo inanimado, futilizando el útil. Las modalidades de goce que adoptamos frente al objeto técnico son variadas: adoración o maldición, tecnofobia o tecnolatría. El exotismo y la xenofobia. La debida distancia serena de Heidegger. La amistad y la inclusión promulgadas por Simondon.

La consolidación del producto en una fuerza objetiva que nos domina y controla desarrollada por Marx es antesala fantasmática necesaria del sex appeal de lo inorgánico que se transforma en el fetichismo de la mercancía. Si "*todo se*

transforma en extraño, extranjero, hostil y alienante en el momento en que la industria transforma la historia en historia universal[14]", si el acto productivo deviene potencia extranjera y subyuga, atrae, seduce, y hace enigma, suscita el deseo.

La tonalidad antropofágica o de consumo, para llamarla con su nombre posterior, sea en la modalidad del coleccionador, sea la del instrumentista, o la del vulgar usuario, marca la relación con el objeto desde el inicio de los tiempos. Entre el sujeto criador y el objeto producido se instala el más allá del uso, el dominio de la pose y el usufructo, la dimensión del sex appeal. "*Fuera del uso toda relación es obscena*[15]". La inaccesibilidad de la cosa o su inercia despiertan desde siempre el deseo del sujeto creador: para Sartre ésta es la obscenidad de la cosa. Su inquietante extrañeza. Todo criador es un Pigmalión frente a su Galatea inerte e inaccesible. El capitán Nemo y su Nautilus. Glenn Gould y su silla de nuestro epígrafe.

El mundo de las cosas hace presente una extraña alteridad, tónica actual de las relaciones del sujeto con el mundo, dice Marcus André Vieira[16], afirmando que lo real es un desierto sí, como se afirma en la película Matrix, pero es un desierto habitado. Y el diablo viste Prada.

Gerard Wacjman[17] se burla de la reverencia otorgada a los objetos más banales de la técnica por parte de los curadores de los museos contemporáneos que, exiben una cuchara como si fuese una pieza sublime. Podríamos decir aqui que, en algún sentido la cuchara es una pieza sublime, lo más alto de lo que está abajo; recordemos Borges en persona: "*Estas maquinarias de ahora, ¡Cómo se descomponen!...nunca ví descompuesta una cuchara*".

Cosas que sienten

El arte y la filosofía se sensualizan por la irrelevancia política de las mismas afirma el italiano Mario Perniola autor del libro "El sex appeal de lo inorgánico" como si la perversión las alcanzara por su dimensión de inutilidad. Argumento que ya encontramos a propósito de la caligrafía. "*Estamos testimoniando una extraña inversión, los humanos se hacen similares a las cosas y las cosas gracias a la tecnología electrónica parecen tomar el lugar del hombre en la percepción de los hechos*[18]".

El *sex appeal* no tiene nada que ver con el placer y la lujuria. Si uno es pregunta, el otro funciona como respuesta. El *technolust* (technolujuria) es una obsesión lumpen y fundamentalmente masculina, dicen sus críticos. *Technolust* es el deseo baboso por "gadgetería". ¿A qué hombre no le palpita el corazón al ver un televisor de 40 pulgadas? ¿Cuántos de ellos han entregado su corazón a la manzana de la Apple y no a una Eva cualquiera? En castellano, contamos con el interesante testimonio escrito por Tomás Abraham sobre sus aventuras y desventuras con su amigo el cuadrado. "El televisor es mi compinche"[19] declara no ignorando la ambivalencia del odioenamoramiento, desde su infancia.

Un periodista americano[20], sabiendo que sería sacrificado por ello afirmó que las mujeres no entienden el *technolust*. Como dadoras de vida las mujeres son incapaces de admirar los objetos inanimados, no les reconocen vida, afirma, sustancia de la que carecen pero con la que el macho sabe dotarlos. Todo hombre que merezca pertenecer a su género sabe que las máquinas tienen personalidad. Adolph Loos[21], quien consideraba el ornamento un delito contra el desarrollo cultural pensaba que las mujeres, esclavas que jadean eternamente a su servicio, son las responsables de la mala utilización del objeto utilitario, sometiéndolo a la moda, acortando su vida útil. Su humor y constante ambición las hace gozar del ornamento y no de la utilidad del objeto. "El arte se desmigaja entre cajas y pulseras[22]" se quejaba el misógino Loos. Una persona moderna como Goethe, afirmaba, considera que la mezcla del arte con el objeto de uso es la mayor humillación.

La revista *Wired*, biblia corriente de los consumidores de tecnolujuria, tiene una sección llamada "fetiche" donde se ofrecen los *gadgets* más calientes de la hora. El Eros de la tecnolujuria reconoce como padre a Aldous Huxley. La declinación de la masculinidad ofrece el gadget como recurso para el macho como género en extinción, proclama el periodista en su blog. Las mujeres en el patio del fondo, reclamando por sus faltas y defectos mientras los hombres librados a sus artefactos se transforman en *ubergeeks*, (expresión que nombra a la persona que ha elegido la concentración en lugar de la conformidad, que persigue habilidades técnicas en lugar de adaptación a la norma social) abandonando el mundo orgánico por el abrazo fosforescente del ciberespacio. Las mujeres seguirán por una senda evolutiva, los hombres por otra. Es así que el hombre consumará la apoteosis de la evolución de su género, un

cuarto de computador, un cuarto de tractor, un cuarto de miembros mecánicos, hombre-máquina sin sentimientos, como desde hace siglos lo saben las mujeres.

Los objetos, los sonidos y las palabras, las acciones, se liberan de la relación con el espíritu, con el sujeto y se transforman en cosas que sienten y son sentidas. Las zonas erógenas proliferan en consecuencia y modos de intensidad, atraviesan la superficie de la carne, franquean los bordes del cuerpo vivo. El deseo pertenece al pasado, la carne es obsoleta y solamente una sexualidad neutral garantiza duración. El interés de la reflexión de este italiano reside en que abre otra vía más allá de la condena del presente y que se esquiva del optimismo ingenuo frente a la extensión tecnológica. El desafío de la época es transformarse en cosa que siente para poder entender cultural y artísticamente el presente enigmático que enfrentamos. El goce de lo continuo como alternativa a la cultura de la *performance*, a la contabilidad de lo orgásmico. La experiencia de reificación, de transformarse en cosa, que tanto problematiza al hombre, sea por la pérdida de alma sea por la obsolescencia de la carne es sustraída de la lista de los males de la civilización. Junto con el ascenso del objeto al cenit, el carácter eminentemente objetal de la experiencia contemporánea, surge esta tendencia a la hibridación que nuevas formas de arte se deleitan en explotar.

Hasta el carácter numérico de la imagen colabora en este camino, al digitalizarse ella se libera del peso de la analogía, dice Célio García en comunicación personal. La imagen hace del vacío, de la sombra en la que prolifera y de la ausencia, su cosidad, ofreciendo así una nueva mirada de las cosas, sin sujeto. Las imágenes y las palabras hechas cosas. Una enigmática cosidad propagada de la realidad.

Perniola toma el titulo de su libro de una expresión de Walter Benjamín donde la cosa que siente la y la cosa que no siente, combinan sus modos. Perniola propone una metamorfosis "cósica" como única manera de desafiar los enigmas del presente. Una sexualidad no gobernada por el orgasmo, ni por el placer y sus picos. Por lo contrario, la quiere eterna y sin para que, continua, más femenina que masculina, dice, serena, neutra. El sentimiento como aguja o espada de registrar el menor impulso o contacto. El cuerpo que siente esta sexualidad neutral no es una máquina. Es más una cosa carnal, un vestido.

Para Jean Brun[23] la erotización también surge en el margen que excede el uso. Como ya dijimos, el llamado sexual viene a golpear las puertas del sujeto desde el lado de afuera, desde el mundo artefactual, desde su cuerpo tecnofílico.

La Cosa como partenaire tiene una historia. La máquina, hemos visto, se ha prestado a hacer figura de partenaire sexual. La famosa Olimpia heroína inorgánica de *El hombre de arena* ilustración delo inquietantemente extraño. La *Eva futura* de Villiers de l'Isle d'Adam es uno de los momentos más reveladores de esta epopeya que Jean Brun relata. 1876, Edison viene de inventar el teléfono, el telégrafo, el micrófono, la lámpara eléctrica, las muñecas hablantes. Su amigo Ewald se apasiona por Alicia Clary y Edison le propone una sustitución, una Eva artificial, Hadaly, modelo de la María de Fritz Lang (1927), andro-esfinge. Enfrentando un largo viaje de navío, el cofre conteniéndola naufraga y el luto imposible de ser resuelto, permanece.

Monadas, islas, archipiélagos, cada ser en la soledad de su goce como el náufrago Tom Hanks que fabrica un otro a voluntad, apoyado en el soporte material de una pelota de basket ball.

Francis Picabia, "Parade amoreuse"

En los locos años 20 Duchamp y Picabia se fascinaron por las máquinas y contagiaron dadaístas y constructivistas. Tatlin aspiró por un arte en cópula con la tecnología. El Lissitzky y el grupo constructivista de Berlín, el entusiasmo de la Bauhaus por una estética maquinal, Ferdinand Leger y su impacto tecnólatra en el cine. "L'inhumaine" de L'Herbier fue saludada como himno a la monumentalidad utópica y moderna por toda Paris y por Adolph Loos. La mecanodiolatría de Le Corbusier y sus adorados ingenieros fue cediendo lugar a una mirada erotizante que encontrará en el surrealismo su plenitud. La crisis del 30 retaceando el optimismo, "Tiempos Modernos". La resistencia al cine sonoro encabezada por Chaplin, un luddita que acabó rindiéndose a las luces de la ciudad, no sin trabar ardua lucha.

La alquimia erótica, fusión sensual con las máquinas, ha renacido después de la segunda guerra con el suizo H. R. Giger diseñador de *Alien, Poltergeist,* en el cine y *Erotomechanics* en la plástica. Hajime Sorayama y sus gynoids, aliens eróticos como Sil de Species y el tecnogigoló de *Inteligencia Artificial*. Es el cuerpo como máquina, el technolust que puebla las fantasías de la vanguardia digital. En el campo de la literatura y la música, se impone toda una fantasmagoría alrededor de la máquina y sus capacidades eróticas. El "technomelo", nuevo género musical que asocia lo meloso a la tecnología, lidera con dos canciones el ranking de músicas brasileñas más bajadas por la Internet.

Extraños placeres que el director de cine Cronenberg supo ilustrar en *Crash*, donde el automóvil, la esposa mecánica como lo llamaba Mac Luhan, conduce al éxtasis erótico así como las prótesis que resultan del exceso de velocidad, son erotizados. No es que el mundo se haya transformado en un sex-shop. El propio apelo es sexual, sexualiza lo que invoca. Apelo, llamada, demanda, voz afónica del consumo.

"Crash" fue escrito por J. G. Ballard[24] a comienzo de los 70' y es una de las obras de su trilogía sobre el desastre urbano. Le interesaba saber de qué modo las nuevas tecnologías del escenario moderno podrían despertar fuerzas inconscientes adormecidas. El automóvil como objeto apocalíptico.

Para Ballard la libidinización de la era tecnológica elige el automóvil como objeto atractor de goce. El mercado moderno exige el goce y es en el *crash* del objeto automóvil que éste se acumula. Goce mortal, el hombre transformado en cosa, el auto erotizado transformado en hombre, lleno de orificios de donde brotan sustancias, miembros retorcidos. Criatura de sexualidad libre y perversa dice Ballard. Destrucción del vehículo y de la carne. Marcas en el cuerpo, cicatrices al modo de señuelos identificatorios.

La unión sublime entre cuerpo y automóvil es explícita en la obra y supera la relación sexual, no la metaforiza. James, el personaje, prefiere la estilización de la cabina del auto *sport* a los cuadriles tensos y las piernas de Renata. Para Ballard la tecnología es el conjunto de los aparatos y dispositivos que conducen las acciones de lo cotidiano. Incluye el sistema de funcionamiento de semáforos, hospitales, prisiones, la circulación de los bienes, los servicios como se les llama hoy, los "sistemas especialistas" identificados por Anthony Giddens. Incluye también la imagen publicitaria que se le pega a las cosas y a los hombres modelando el deseo. La erótica de la técnica precisa un escenario, normas del derecho a la mirada, una estética de las máquinas y las acciones. Estilización de los objetos y las acciones técnicas. Razón instrumental que alimenta el fantasma de gozar demás.

Lo interesante en Ballard y que Cronenberg supo interpretar en su película es la inversión de la operación publicitaria que acomete. Si la publicidad identifica el objeto, la mercancía, con la imagen señuelo para el deseo que la época le proporciona, lo que Ballard produce es exactamente lo contrario. De la botella que se transforma en cuerpo de mujer hasta la botella que se transforma en sapo, publicidad de los 2000 ya analizada por Zizek.

El diario de más circulación del país, la Folha de São Paulo, agente fundamental de su política cultural, dedicó al *Crash* de Cronenberg uno de sus Cuadernos. En él se puede leer el comentario de Antonio Negri sobre la ética de Ballard, hecha de sexo y de angustia y que anuncia la muerte del deseo partiendo de las experiencias extremas. La muerte del deseo decía Negri "*es su naufragio en el mar putrefacto de las mercancías, en la obscenidad de las relaciones telemáticas, en la impotencia subjetiva de producir*". Negri no comulga con la lectura que Cronenberg hace de Ballard. Para Negri la perversión se pasteuriza en apología tecnológica, la experiencia limite se eleva a arrebatamiento. Los anillos viarios como venas locas donde circular entre el sufrimiento tecnológico y los efectos deseados sobre el cuerpo daban un carácter heroico a los personajes de Ballard que la película de Cronenberg extravía dice Negri.

"*La fascinación con la tecnología se emparenta con la fascinación estética*"[25]. Son Apolo o Sade que regulan las relaciones entre hombres y máquinas, es Venus, Dédalo, el panteón todo se puede presentar a la escena.

De todos los partenaires para-sexuales de los que nos podemos dotar, el automóvil es el "technomust", resulta el privilegiado, nueva monta del hombre consagrada por la segunda revolución industrial. El Citroen D.S, la Diosa[26], también provocó a la cineasta Clara Law, que acompaña un *nerd* japonés atravesar el océano para obtenerlo. Como dice Roland Barthes citado en la película "La Diosa del 67": «Es obvio que la Diosa vino del cielo ».

"Il est bien certain qu'on a une automobile comme une fausse femme; on tient absolument à ce que ce soit un phallus, mais ça n'a de rapport avec le phallus que du fait que c'est le phallus qui nous empêche d'avoir un rapport avec quelque chose qui serait notre répondant sexuel. C'est notre répondant para-sexué, et chacun sait que le « para », ça consiste à ce que chacun reste de son côté, que chacun reste à côté de l'autre" [27].

El futurista Marinetti escribe en 1921 *L'alcova d'acciaio* donde cuenta la historia de su romance con el automóvil blindado que lo acompañó en combate al final de la primera guerra mundial y, al que consideraba al mismo tiempo su alcoba y su esposa. McLuhan retoma estos dos aspectos para analizar el discurso publicitario de los años 50 con los Buick, Studebaker y Chrysler que las parejas americanas usaban de lecho amoroso. Lector de James Joyce, supo registrar el casamiento entre sexo y tecnología de propósitos publicitarios. Los compradores se enamoraban de un automóvil sinuoso, de curvas casi carnales.

La personalización soñada a nivel del objeto se realiza en el automatismo en el que descansa el delirio funcional moderno.

«Caddy» y trompeta «Ax» de Chet Baker

* Este texto hace parte de una investigación en curso bajo el título de "La inquietante extrañeza del objeto técnico".

1- LACAN, Jacques. *El Seminario*, Libro 4, «La relación de objeto ». Barcelona: Paidós, 1994. (Clase 19/12/56).
2- LACAN, Jacques, "La tercera" en *Intervenciones y textos*, Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1988. (p.108).
3- LACAN, Jacques. El Seminario, Libro 17, clase 11, "Los surcos de la aletósfera" (p. 174).
4- http://www.urbandictionary.com/
5- LACAN, Jacques, "*La direction de la cure et les príncipes de son pouvoir*", Écrits, Paris: Editions du Seuil, 1966. « qu'il faut pas mal de menus objets, pour entretenir une relation avec l'enfant » (p. 618).
6- BENJAMIN, Walter. "Historia cultural do brinquedo" em *Obras escolhidas*. Vol. 1. Trad., Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985. (p.246).
7- STEELE, Valerie., *Fetiche*: Moda, Sexo & Poder. Trad. Alexandre Abranches Jordão. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. (pp. 149-169).
8- LACAN, Jacques. El Seminario, Libro 4, Op. Cit. (Clase 19/12/56).
9- FREUD, Sigmund. FREUD, Sigmund. "Los instintos y sus destinos" en OC, Tomo II, Buenos Aires, Bilbioteca Nueva. 3° edición, Luis López Ballesteros y de Torres, 1979. (pp.2039-2052).
10- LACAN, Jacques. *El Seminario*, Libro XI." Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis", Buenos Aires, Ed. Paidós, 1992. (Lección del 6 de mayo de 1964) (p.169).
11- LACAN, Jacques, "Posición del inconsciente", *Escritos II.* Buenos Aires: Siglo XXI, 1981.
12- STEVENS, Alexander, « La lamelle, un mythe moderne». *Quarto* Nº 60. Revue ECF-ACF en Belgique. Juillet,1996.
13- LACAN, Jacques, Op. Cit.
14- MARX, Karl. Op. Cit. (p. 180).
15- DUARTE, Rogério, DUARTE, Rogério, "Notas sobre o desenho industrial" en Tropicaos. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2003. (p.112).
16- VIEIRA, Marcus André, "Como se ri da angústia?", em *Angustia*, Org. Vera Lopes Besset. São Paulo: Ed. Escuta, 2002. (pp. 71-86).
17- WAJCMAN, Gerard, « L'art, la psychanalyse, le siècle » en *Lacan, l'ecrit, l'image*. Paris: Champs Flammarion, 2000. (pp 27-29).
18- PERNIOLA, Mario, *O sex appeal do inorgânico*, São Paulo: Estúdio Nobel, 2005.
19- ABRAHAM, Tomás, *La aldea local*. Buenos Aires: Eudeba. El Amante Cine, 1998. (p.15).
20- *Geoff Olson* gefo@direct.ca.
21- LOOS, Adolph, « Ornamento y educación » en *Escritos II. 1910/1932*. Madrid: Biblioteca de Arquitectura. El Croquis Editorial, 1993. (p.217).
22- LOOS, Adolph, *Escritos I 1897/1909*. Madrid: Biblioteca de Arquitectura. El Croquis Editorial, 1993. (p. 345).
23- BRUN, Jean, *Le revê et la machine*, Technique et existence. Paris: La Table ronde, 1992. (p.253) Ibid. (p. 20).
24- BALLARD, J.G., *Crash*, New York: Noonday Press, 1997.
25- HEIM, Michael, "The erotic ontology of cyberspace" em *Cyberspace*: First Steps. BENEDIKT, Michael, [Editor], Massachusetts Institute of Technology, [1991], 7th printing, 1994. (p.62).
26- LAW, Clara, *La diosa del 67*, Australia, 2000. Largometraje. La cita de BARTHES, Roland es de *Mitologias*, México: Siglo XXI1999, « El nuevo Citroen cae manifiestamente del cielo (de Metrópolis) por el hecho que se presenta, antes que nada, como objeto superlativo » (p.84).
27- LACAN, Jacques, "La tercera" en *Intervenciones y textos*, Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1988. (p.108).

Hedonismo contemporáneo

Por Silvia Botto

Este trabajo nos recuerda las paradojas del deseo y su relación con el placer, y pone en perspectiva los límites posibles del hedonismo vulgar, en términos de Michel Onfray, ese hedonismo vinculado a las exigencias de goce, ya sea en relación a los objetos de consumo o a las drogas. Según cual sea el límite posible para un sujeto, la pulsión de muerte o el amor, la experiencia será muy diferente.

Hedonismo... que otra cosa nos evoca sino la dimensión misma del placer, el goce del cuerpo para algunos, el goce del intelecto para otros, pero también la ausencia de sufrimiento o de la atadura a los deseos. A veces la vida contemplativa, o la voluptuosidad de los sentidos. Para cada uno el placer se encarna de un modo diferente.

Comienza como todo en Grecia, con Epicuro, para quien el placer es lo que aleja del sufrimiento y el mejor modo de alcanzarlo es con la moderación. Ya él fantaseaba con una medida posible que alejara al hombre de la infelicidad y su prédica iba en la dirección del desapego de los objetos.

Un abismo nos separa de aquellos ideales, el paradigma de nuestra época suele encarnarse en la desmesura, en lo absoluto, en lo total, en la carrera desenfrenada por la obtención de lo que representa la satisfacción inmediata, encarnada invariablemente en objetos a consumir.

El personaje del adicto, a lo que sea, drogas, trabajo, comida, juego, compras, sexo, alcohol, muestra a la perfección la fantasía de la culminación de una satisfacción sin límites. No es el objeto en si mismo lo que vale sino el lazo que se establece con ellos, un lazo en el que lo que se juega es la repetición, más y más.

Los objetos no son en si cuestionables, la lista de ellos es cada vez mas larga. Se puede argumentar en favor o en contra del consumo de tabaco, alcohol o drogas según ideologías, religiones o principios pseudos-científicos en juego, pero lo cierto es que la figura del adicto aparece con el surgimiento del capitalismo y su extensión se ha tornado casi epidémica.

Es curioso relacionar el placer con esta figura, ya que la imagen misma de la repetición incesante invalida el deleite en juego; mas bien parece la representación de un imperativo a obtener aquello que nunca se apresa en un más y más fuera de toda regulación, en un ya mismo que desconoce el placer del recorrido, de los giros y vueltas moebianos para sumergirse en cambio en la obtención de un objeto impuesto por las necesidades del mercado.

El hedonismo tiene mala prédica

Giulia Sissa, en "El placer y el mal", *Filosofía de la droga*, nos recuerda que la filosofía occidental ha sido tradicionalmente ascética, al mismo tiempo que ha mantenido como una constante la dimensión deseante del ser humano. Desde los griegos, pasando por las religiones y hasta el materialismo nos advierten sobre el engaño, el espejismo que constituyen las experiencias de los sentidos. Para el platonismo las sensaciones son falsas. Las percepciones implican errores de juicio dicen los escépticos. Los goces de la carne son un pecado para la iglesia. Por otro lado el budismo aspira a evitar el sufrimiento a través de la supresión del deseo e incluso el materialismo nos ha advertido sobre el peligro que representa el lujo pequeño burgués.

La toxicomanía es descripta por Giulia Sissa como la práctica que pone en funcionamiento la potencia de un deseo que se ha vuelto insaciable. Podríamos preguntarnos qué deseo no lo es. Sin embargo, claramente la diferencia se establece en el modo en el que algunos parecieran haber encontrado la sustancia que llena el vacío, la brecha, mientras que otros aceptan, hasta cierto punto, la posibilidad de desplazamiento, de sustitución y de conformidad con goces menores.

Copyright Virtualia © 2008 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

Hay un deseo, dice, y la causa es sensible, se articula al cuerpo. El deseo se presenta para el adicto como indestructible, devorador, imposible de satisfacer, y se fija a algunos objetos que otorgarían el placer ansiado.

Si bien su desarrollo es en relación a las drogas se puede hacer extensivo a un cada vez mas vasto repertorio de objetos, y aunque el estatuto de ellos varía en función del efecto tóxico, lo mortífero se presenta con cada uno en la reiteración compulsiva con la que se intenta llenar un vacío que se ahonda a medida que se intenta colmar.

El consumo no aumenta el deseo, lo torna voraz, cada vez más en la lucha imposible por llenar ese agujero. Cada vez más y distinto. La droga permite que no haya deslizamiento, hay un solo objeto y ya está provisto, listo para consumir, fabricado por el mercado. Sosiego para el sufrimiento, anestesia para el dolor, único acceso a la felicidad, se torna imperioso y por ende obligado, la espera es un dolor insoportable, no hay mediación, prevalece lo fugaz de la satisfacción, en consonancia con un mundo en el que lo efímero es ley.

Para quien empieza a consumir hay un giro no premeditado, es aquel que conduce del placer a la necesidad. Es en ese viraje que se acaba el placer y empieza la repetición incesante.

Freud se topó con el problema, mucho antes de la extensión de éste a los niveles actuales. Enuncia principio de realidad o principio de placer y en los vericuetos de su elaboración se encuentra con las paradojas de su oposición, el placer que en su búsqueda de más satisfacción, lleva al más allá.

Con la introducción del concepto de goce, Lacan nos evoca ese más allá del principio del placer.

El placer sería lo que nos mantiene alejados del goce. Ambigua relación, según Lacan.

Para él la estafa del hedonismo no es haber subrayado el aspecto benéfico del placer sino no haber precisado cual era el bien al que se refería. Es también su fallido intento de explicar la mecánica del deseo en su imposible dosificación.

Nos dice que la coherencia del principio del placer es que sea también del displacer, ya que no suele acertar en la satisfacción de la supuesta necesidad, y Freud se desorienta ya que el goce reside justamente en la tensión y no en la falta de ella que nos podría conducir a una total apatía.

Para Eric Laurent el hedonismo contemporáneo está confrontado a la falta de garantía, de una regulación que haría posible la medida. En sus variedades, nos dice, muestra la imposibilidad de "definir una relación sexual que sería la adecuada entre los sexos".

El hedonismo tiene también sus defensores. Michel Onfray, controvertido filósofo francés, lo ubica en contraposición a la figura del consumista y propone un hedonismo filosófico alejado del desenfreno y que busca el placer en la escritura, la conversación, la gastronomía. Hace una diferencia entre el hedonismo vulgar del filosófico articulado con preocupaciones éticas y estéticas, que no ignora el mundo de los otros, de lo real, la situación en la cual cada uno se encuentra. El vulgar sería el solipsista, el que descuida al otro, lo sacrifica, lo utiliza y lo explota. Aquel que nos evocaba la figura del adicto. El filosófico, en cambio, aspira a una relación armoniosa y lograda. Su "ángel hedonista" es una mezcla de poeta y mensajero, de filósofo y artista. Carnal sensual y refinado, elegante y delicado, practica la deferencia y la preocupación por el otro.

Cito lo que dice en una entrevista para ADN, "Se cree que el hedonista es aquel que hace el elogio de la propiedad, de la riqueza, del tener, que es un consumidor. Eso es un hedonismo vulgar que propicia la sociedad. Yo propongo un hedonismo filosófico que es en gran medida lo contrario, del ser en vez del tener, que no pasa por el dinero, pero sí por una modificación del comportamiento. Lograr una presencia real en el mundo, y disfrutar jubilosamente de la existencia: oler mejor, gustar, escuchar mejor, no estar enojado con el cuerpo y considerar las pasiones y pulsiones como amigos y no como adversarios."

Continúa, "Encuentro a la ciencia limitada e incapaz de incorporar todo lo que no es inmediatamente cuantificable, aunque la respeto. La ciencia no puede incorporar el placer; piensa que es deseable medicar a alguien para que el

colesterol baje, sin pensar que eso puede ser terrible para la salud de una persona, porque está obligada a considerarse a sí mismo un enfermo."

No está mal, crítica al consumismo en tanto no es por esa vía que se encuentra la dimensión del placer, cuestionamiento de la ciencia moderna en su intento de regular a través de la cuantificación, consideración del Tánatos, reconciliación con la pulsión en un tipo de satisfacción que se escribe uno por uno.

Su concepción del hedonismo es la del deseo que no logra satisfacerse pero que recorre distintos caminos en la vía de su obtención. Es claro como intenta inscribir el objeto perdido del deseo. En "La razón del gourmet" ante la pregunta sobre su mejor recuerdo gastronómico, luego de un recorrido por su vasta experiencia de degustación de sofisticadas bebidas y comidas, se sorprende en un recuerdo infantil: la frutilla paladeada en el huerto de su padre, "Durante un instante, una eternidad, yo fui esa frutilla, un puro y simple sabor derramado en el universo y contenido en mi piel de niño. Con su ala, la felicidad me había rozado antes de partir a otra parte. Desde entonces, acecho el retorno de ese ángel hedonista cuyas plumas y hálito tanto amé."

Encuentro, ¿por qué no? de una causa que lo empuja a recorrer los caminos del saber y la experiencia de la gastronomía, aún en contra de la palabra del médico que quiere proteger su salud.

Volvamos a Eric Laurent, "Un psicoanalista no puede admitir este término de hedonismo contemporáneo pues el hedonismo es un sueño: éste supondría una medida posible de las relaciones del sujeto con su goce. Los límites de esta relación pueden situarse en dos vertientes. La primera es la del amor, que prefiere la nada a la satisfacción. La segunda vertiente del límite del así llamado hedonismo, es el goce más allá del principio del placer que indica el horizonte de la pulsión de muerte."

El análisis nos confronta con esos límites fuera del fantasma de la realización irrestricta del placer, nos lleva al encuentro con la ausencia de una relación armónica pero al mismo tiempo introduce la posibilidad de un nuevo amor, aquel que haga condescender el goce al deseo.

El hedonismo ¿un empuje al consumo sin fin, a la satisfacción sin restricciones o una ficción más que permite arreglárselas en el orden de hierro que se extiende en el mundo?

Bibliografía

1- Lacan J., *El seminario 14, La lógica del fantasma,* inédito.
2- Lacan J., *El seminario 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, capítulo XVIII.
3- Lacan J., *El Seminario 17, El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, capítulo XV.
4- Lacan J., Seminario 19 bis, *El saber del psicoanalista*, lección 1, Inédito.
5- Sissa G., *El placer y el mal, Filosofía de la droga*, Buenos Aires, Buenos Aires, Manantial.
6- Onfray M., *La razón del gourmet,* Colección Ideas, Ediciones de la Flor.
7- Laurent E., *Apuestas del Congreso 2008, Un nuevo amor por el padre, ECF- Messager, La Lettre en ligne* nº 31.
8- Laurent E., *Un nuevo amor por el padre, op. cit.*

Comunicación y consumo masivo: ¿bullymia[1] mediática?

Por Astrid Álvarez de la Roche - Nel Bogota

A partir de cuatro noticias heteróclitas extraídas de los medios periodísticos, la autora examina dos puntos problemáticos: el primero, a partir de preguntarse por qué la prensa elige cubrir unas noticias y no otras, apunta al malestar en la cultura actual; el segundo, desde la pregunta por la posición del sujeto en esa cultura, intenta situar en qué discurso se inscribe ese sujeto. La lógica del discurso universitario le permitirá ubicar las posiciones del sujeto y el goce en juego en ese malestar actual.

Si bien es desde el siglo XVIII que los economistas nos han permitido teorizar sobre el postulado según el cual "la oferta crea la demanda", es verdad que en la actualidad la denominada Ley de Say toma fuerza, dada la asociación tecnología —ciencia— mercadeo, en el contexto del imperativo que dicta "el consumo por el consumo".

Hay desde hace un tiempo, en el campo de la salud, evidencias de la creación de compuestos químicos nuevos para los cuales no habría cuadro diagnóstico claro asociado. Entonces la meta es construir la categoría diagnóstica para recetar esa nueva sustancia, producida masivamente. Solo así será posible dirigir (disparar) la campaña tendiente a llegar (vender) a un cliente-objetivo (target).

En el caso de los adolescentes, el reto para el departamento comercial de la empresa farmacéutica es crucial. Ellos parecen ser la población más complicada. Paradójicamente no se trata de que no compren pastillitas. Incluso, uno podría decir que… ¡las quieren todas!: comprimidos, tabletas, cápsulas, versiones líquidas y en polvo de diversas sustancias químicas… todo un paraíso, ¡qué buen nicho de mercado son!

Pero la cosa no es fácil, porque estos sujetos tienen la manía de armar coctails químicos a su antojo. Además, "no les gusta ser francos con los médicos" (dicen algunos profesionales), evaden dar información en la consulta, cosa que deja sin piso a ciertos doctores, padres, adultos.

¿Se preguntan acaso estos mayores de 18 años si es que ellos tienen alguna responsabilidad en el "silencio" o "incomprensión" del joven? ¿El problema es que ellos no hablan con la verdad, o es que el grande no sabe oír, oye por donde no se escucha, o presta oído a lo que merecería mejor ser silenciado?

Dicen algunos profesionales en medicina que atender adolescentes no es tarea fácil. Por eso no hay muchos especialistas en adolescencia. Ser pediatra de niños es más exitoso. Sus agendas están full, dadas "inquietudes", "hiperactividades", "déficit de atención". ¡Qué bien se presta el infante a la condición de objeto! El problema viene después…

¿Qué hacer con los jóvenes, cuyas inquietudes fundamentales se centran en el tema de la sexualidad (ver por ejemplo en www.teenhealthfx.com)? ¿Cómo ofertar allí la cura por la pastillita? ¿Cómo convencer a los jóvenes de que la idea es comprar medicamentos siguiendo canales de prescripción oficial hecha en consultorios, y comprados en los hipermercados de farmacias? ¿Cómo hacerlos entrar a la droguería para adquirir las pastillas "para lo que son", y no para "otra cosa"? ¿Cómo, se preguntan algunas de las industrias farmacéuticas, ofertar a ese mercado juvenil, lo que muchas veces ya consumen a pesar de ser prescrito para ganado vacuno, gatos o perros? ¿Cómo orientar la compra hacia una "buena farmacología", no veterinaria o de tráfico no clandestino?

Vemos venir, con inquietud, pasos de Pie Grande. Uno claro (de esos pasos) está en los compuestos "especializados" para el cólico menstrual, que en sus disfraces rosa o lila se venden bien, a pesar de ser analgésicos comunes, o una que otra mezcla (con cafeína…nada excepcional…). Hay otros medicamentos que se dirigen "exclusivamente" a calmar "dolores del alma" y angustias juveniles (sin ser exclusivos para esta población o mal), o a inyectar energía allí donde lo que flaquea o está deprimido no responde al químico.

Copyright Virtualia © 2008 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

Cabe anotar que está bien (es conveniente, no estamos en contra) que los jóvenes se preocupen por su salud, que vayan a los chequeos médicos, que reciban atención en servicios integrales acorde con sus derechos, etc.

Sin embargo, es grave olvidar las condiciones de la oferta y demanda actual, que a modo de imperativo de consumo pone el objeto en un lugar de acceso real, mentiroso e ideal. Si bien el ser humano sabe que la consecución total de sus sueños es irrealizable (que lo que sostiene al deseo como tal es justamente su fundamento en un vacío), es extraño que de pronto se olvide por ejemplo que el ave Fénix, si resurgió, fue de sus cenizas (que no es resurrección del cuerpo, ver Miller en clase de marzo 2007 – http://ampblog2006.blogspot.com -), no de otro lugar. Hay allí una condición inequívoca (de resta) para la alegre vida humana. Si se niega, tenemos sujetos fuera de todo discurso social y de todo fundamento simbólico.

La sobreproducción de compuestos químico por vender sería tal (sumado al déficit fiscal de los gobiernos…), que el ansia desaforada por hacer de los jóvenes un target efectivo (dada su capacidad para generar o conseguir recursos para la compra, y de ir "solitos" al drugstore - que no es el lugar de un farmaceuta, o la botica de antaño-) aparece de manera general y tácita en políticas nacionales y de libre comercio internacional.

Ahora bien, la noticia según la cual un grupo de jovencitas sufrieron una grave intoxicación con un coctail de antidepresivos (abril de 2007, en Bogotá), con lo que buscaban calmar malestares subjetivos atribuidos en principio a complicaciones del hogar y escolares, es un síntoma que ha de llevar a consideraciones profundas que tomen en cuenta lo pedagógico (por ejemplo), pero que logren ir más allá.

¿Cuál es la lógica de esta ingesta, de este acting? ¿Qué dice este síntoma sobre estas jóvenes, y sobre la sociedad local? ¿Acaso es que esperaban encontrar en las pastillas cierto elixir de la felicidad, u otra cosa?

¿Qué alternativas éticas respecto al goce y lo real pueden mostrarse y ofrecerse a estos sujetos, que den oportunidad a algo distinto a "ser objeto en la garra del mercado"? ¿Cómo, siendo parte de la oferta "psi", el analista propone y crea una demanda distinta al consumo del mercado?

He ahí lo que justamente esa fábrica-taller, erigida en función de un deseo de analista, confecciona, pone a circular.

* N. del E.: modo de referirse a grupos de paramilitares o a alguno de sus miembros.

1- *Bull: toro; bully (verbo)*: intimidar, acosar, aquel que atormenta, el opresor; *bullying*: acoso escolar, hostigamiento, maltrato repetido entre escolares.
2- La Nación, lunes 23 de julio de 2007. *Cae la lectura de libros y crece el consumo musical*, extraído el mismo día.
3- La Nación, domingo 22 de julio de 2007. *Mi otro yo,* extraído el mismo día.
4- El Tiempo, julio 21 de 2007, extraída el mismo día.
5- Publicación realizada por la agencia Pandi, con apoyo de Plan Internacional y UNICEF.
6- *El padre y el profesor.* Lección inaugural # 4, edición 2005, publicado por Cid-Bogotá.
7- *El padre y el profesor*. Lección inaugural # 4, edición 2005, publicado por Cid-Bogotá, p. 43.
8- Artículo de Intramed, 18 de julio de 2007.

La Globalización: Una "torre de Babel" contemporánea

Por Clara Holguín

El filme Babel sirve como disparador de una reflexión sobre la época. Violencia e incomunicación emergen en el seno de una diversidad uniformada. Lado obscuro de una devastadora globalización que lo aísla y conlleva un individualismo exacerbado. ¿Qué puede ofrecer el psicoanálisis frente a esta realidad que segrega al sujeto a la soledad de su goce?

En el origen de los tiempos, tal como narra el capítulo 11 del *Génesis*, los hombres pretendían, con la construcción de la torre de Babel, alcanzar el *cielo*. Yahvé, para evitar el éxito de la empresa (que se oponía a su propósito de que la humanidad se extendiera por toda la superficie de la Tierra, se multiplicara en ella y la sojuzgara), hizo que los constructores comenzasen a hablar diferentes lenguas, luego de lo cual reinó la confusión y se dispersaron.

Con el Límite impuesto por Yahvé, la humanidad se dispersó sobre la faz de la tierra, cesó la construcción de la ciudad y se confundió la lengua de todos los habitantes de la Tierra. Se crea una Babel, como bien lo demuestra de Anna Aromí, en su comentario sobre la película de Alejandro González Iñárritu: "Babel es un magnífico ejemplo de cómo el cruce de lenguas es un velo para el sinsentido de la vida, en tanto que vida humana. Babel, la Torre de Babel, es la forma épica de un hecho de estructura. El malentendido como base de la comunicación"[1]. Lo demuestra el cine y lo constatamos en la repetición que no se detiene. A pesar de ella y precisamente por ella, los hombres como en el origen de los tiempos, pretenden la construcción de la torre.

Las metrópolis se disputan el acceso al cielo con grandes rascacielos que ponen de manifiesto la guerra entre quienes creen poder alcanzar el lugar de los Dioses; la globalización económica, al estilo de la mejor película de ficción, nos hace creer que hablamos la misma lengua y que es "posible" la comunicación o como en los cuentos de hadas, soñamos con que la producción de objetos que abundan en la sociedad nos permitirán alcanzar la felicidad. Pero mas allá de eso, como dice E. Laurent "La globalización es la imaginarización de lo que sería el Congreso universal de Borges, en donde supuestamente se podrían representar todas las posibilidades de existencia de las variaciones particulares. En esta movilización general que produce el capitalismo global, se actualiza un *plus de gozar*"[2].

Nuevas modalidades de goce que vienen a desempeñar una función homologa a los objetos primordiales, en tanto que, los objetos plus de goce tienen por "función extender el registro de los objetos a mas allá de los objetos naturales; extenderlo a todos los objetos de la industria, de la cultura y de la sublimación, todo aquello que vienen a colmar el menos phi, aportando aunque no exhaustivamente, algo nuevo sobre el goce"[3].

Esta novedad, sabemos con Lacan, corresponde a esas "migajas que causan nuestro deseo y taponan la falta de goce, pequeñas nadas con las que nuestro mundo cultural se puebla y da un estilo propio a nuestro modo de vida y a nuestro modo de gozar"[4].

¿Qué estilo es el que se impone en nuestra civilización? Qué caracteriza estas nuevas modalidades de goce producidas a partir del discurso contemporáneo?

Señalemos solamente el efecto ineludible de esta nueva torre de Babel: el individualismo moderno. Este individualismo que hoy se impone, es precisamente, dice Miller en el sexto paradigma del goce, lo que el psicoanálisis redescubre, cuando sitúa el goce como punto de partida, demostrando que el goce es fundamentalmente Uno, es decir que prescinde del Otro.

"El goce como punto de partida es el verdadero fundamento de lo que aparece como la extensión, hasta la demencia, del individualismo contemporáneo"[5], que segrega al sujeto en la soledad de su goce.

Copyright Virtualia © 2008 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

La apuesta del Psicoanálisis, diferente al límite impuesto por Yahvé, se opone a la segregación, buscará que cada sujeto encuentre una solución subjetiva que permita anudar significante y goce. Es la apuesta por el síntoma como una forma singular de creación, que permita hacer vínculo social, como el caso de la película citada.

Si Babel, la película, resulta bastante convincente, es porque tiene algo del resultado de una experiencia propia, que da cuenta del sello característico de su creador.

1- Aroma Anna. Babel. Un balcón sobre lo imposible. Freudiana 49.
2- Laurent, Eric. Apuestas del congreso 200. Conferencia Biblioteca Nacional. Marzo 27 del 2007.
3- Miller J-A. Los seis paradigmas del goce. Freudiana 29.
4- Idem.
5- Laurent, Eric. Apuestas del congreso 200. Conferencia Biblioteca Nacional. Marzo 27 del 2007.

Copyright Virtualia © 2008 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

Cuando los objetos suben a escena: el olor del caño

Por Maria Josefina Sota Fuentes

El film "El olor de la cloaca", del realizador Heitor Dhalia, muestra la modulación en la demanda de los objetos pulsionales, y es el material que permite exponer el horizonte necesario de la cura y la posición del analista para cernir su función de causa de deseo y de operador para la separación en la relación transferencial.

El olor del caño [*]

El film de Heitor Dhalia recientemente estrenado, basado en el libro homónimo de Lourenço Mutarelli, es realmente inquietante. A través de una trama simple y diálogos cortantes, retrata la historia de Lourenço, un comprador de cosas viejas y bagatelas, que aleatoria y caprichosamente decide o no, comprar objetos personales que sus clientes venden para sobrevivir. La miseria de esas personas y la historia que cada uno de los objetos trae, desaparecen frente a la indiferencia y el desprecio del tasador. Estupidez y humillación caracterizan los diálogos, entre terrenos baldíos y paredes escritas de la zona más gris de la ciudad de São Paulo.

Otros objetos toman el mando. El olor del caño que proviene del baño invade la sala y los diálogos: "el olor de mierda es del caño" "[1]– afirma Lourenço, para que no se piense que el olor viene de él mismo. El no resiste, sin embargo, a aproximarse a la cloaca e inhalar profundamente su olor, resistiéndose a tapar aquél agujero; paga por las bagatelas pero no por el remiendo de la fosa inmunda. No deja de advertir a cada cliente que el olor viene del caño. Se instala un círculo vicioso, tal como él mismo explica: en la cafetería de al lado encuentra el objeto de su deseo, el trasero. El apenas sabe reconocer a la mujer que lo posee, lo que no impide que el trasero alimente los sueños que él no tiene. El precio para verla es comer la basura que es la comida de la cafetería. La comida siempre le cae mal; entonces usa el baño y la cloaca apesta. Y de tanto inhalar mierda su cerebro termina lastimado y ya no puede pensar en nada más![2]

Otra obsesión es un ojo de vidrio que compra como si fuese de oro, colocándolo frente a todos los clientes que entran para que le dé poder. Es el ojo de su padre, a quien jamás conoció. Lo fabricará con ese objeto y también con una pierna postiza. Allí es el hijo el que bautiza a su padre, su padre "Frankestein".

Comienza a aspirar las nalgas de sus clientes. Poco importa si es de una raquítica viciosa, cuyo cuerpo tiembla en la abstinencia desesperada por la droga, o si la mujer de las nalgas es la mujer que él ha ofendido en el café. Con los objetos, la violencia sube a escena, y el film termina muy lejos de un final feliz. Antes del epílogo, el pensamiento de Lourenço::

"Caigo. El camino es la caída. La caída me traga. Como una cloaca. El silencio es la lengua que yo hablo. Y entonces todo lo que no existe, surge. Y lo que existe, se apaga. Yo no quiero ir. Pero el abismo me engulle[3].

Menos aspirador que aspirado, los objetos lo devoran. Nada se sostiene frente a la preponderancia de la materia: no hay ni historia ni memoria, ideas o consideraciones que puedan modular las dichas "relaciones humanas". Nada vela la inexistencia del Otro ni de la mujer; queda solo el trasero y el goce del idiota cuando, como decía Lacan, "el deseo, literalmente, se va a la mierda"[4].

Suben a escena los objetos; no los objetos preciosos señalados por el deseo que el don del amor viene a ofertar, pero los objetos como puros restos, residuos infectos de basura que gobiernan la escena y la vida de los personajes. Cualquier esfuerzo por reconstruir la tradición de la moral y de las buenas y tradicionales costumbres sería inútil. El padre no es más que un "Frankestein" y el hijo, lejos de ser un objeto idealizado, el falo prometido, es la encarnación del deshecho. Finalmente, ya lo señalaba crudamente Lacan: "el objeto (a) es lo que son todos ustedes (...), abortos de lo que fue, para aquellos que los engendraron, causa de deseo" "[5].

Copyright Virtualia © 2008 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

Y Lourenço concluye: "esa cloaca es donde proyecté lo oscuro que soy. La cloaca y el trasero son dos agujeros extremos. El trasero era mi salvasión. Podría ser el contrapunto del caño"[6].

Para ello, sería necesario introducir aquello que en uno de los momentos de angustia de Lourenço, él precisamente define: "de todas las cosas que yo tuve, lo que más me hace falta son las cosas que nunca tuve, las cosas que no se pueden tocar y que no forman parte del mundo de la materia"[7].

El objeto causa de deseo

El objeto irrepresentable, el objeto que nunca se tuvo en el registro de los objetos intercambiables, es lo que Lacan designa como la formalización del objeto (a), el objeto causa de deseo, fundamentalmente ausente. La verdad de los objetos del mundo de la materia –sean las partes corpóreas que la pulsión recorta en su circuito pulsional (seno, heces, etc.), sean los objetos ofrecidos al consumo, los fetiches tan superfluos como descartables- consiste en velar el vacío que los fundamenta. Ese atentado al objeto causa de deseo, al objeto que no es sino un puro vacío, tiene el hecho perturbador de la presencia de esos residuos sin sentido que la angustia viene a señalar. Son esos objetos, arrancados de la significación fálica que la inscripción en el Otro del significante promueve, que el film pone en primer plano. Si Lourenço experimenta la angustia, no llega sin embargo a arrancarle la certeza de la castración que está en el corazón del objeto.

En un mundo gobernado por el empuje consumista a gozar de los objetos y por el empuje cientificista que ordena todo saber, el psicoanálisis es una vía, cada vez más necesaria, para (re)introducir el objeto indecible que no está en el mundo: el objeto ausente, inasimilable, causa de deseo.

Por ello, cabe al analista el desafío de sostener, más allá del objeto precioso producido por el amor de transferencia, el objeto inaprensible causa de deseo, que solo puede presentarse en las redes del saber por la inquietante, sino angustiante, fugacidad del sentido.

En El Seminario 16, Lacan elucida la paradoja del acto analítico: el analista que incita al Sujeto supuesto Saber con la oferta del dispositivo del análisis, por otro lado conduce a la verdad de la castración que él mismo pasa a encarnar: la imposibilidad de aprehender el objeto causa de deseo que, como tal , está ausente. Es decir, en tanto la vertiente diacrónica de la transferencia promueve al desciframiento del síntoma por la vía del saber, en relación a la cual el analista con su acto es su garantía; en la vertiente sincrónica de la transferencia, que implica el amor en lo real y la puesta en acto de la realidad sexual del inconsciente, el analista está tomado él mismo como un objeto parcial.

Melanie Klein interroga a Freud respecto a la roca de castración como un límite del análisis, diciendo que en ese momento el analista surge en la experiencia analítica como el objeto de la pulsión. Reivindicación frustrante y ataques al analista son los impasses para los cuales ella alerta, cuando la envidia se dirige al analista. La tensión que se establece entre el sujeto y el objeto plus-de-gozar encarnado en el analista, responde por la reacción terapéutica negativa y por las frecuentes rupturas del lazo analítico que entonces pueden surgir, cuando la envidia bajo transferencia conduce al callejón sin salida del "morder la mano que alimenta"[8]

En El Seminario sobre la angustia[9], Lacan también hace esa crítica al impasse freudiano, al mismo tiempo en que con la formalización del objeto (a), sitúa el impasse kleiniano. Es como objeto causa de deseo que el analista encarna al objeto de la pulsión en el amor transferencial; es decir, es solo a título de objeto perdido que el pecho u otros objetos de la pulsión entran en la dialéctica de la demanda y del deseo en la relación al Otro. Por eso, si "para Melanie Klein, La mujer existía y sería suficiente agradecerle"[10] – tal como aclara Éric Laurent – Lacan hará del objeto (a) el operador privilegiado por donde el sujeto podrá agujerear el acto analítico del final del análisis, precisamente allí donde no hay relación sexual.

Si la reparación o la gratitud no conducen a la salida, es porque su condición implica servirse de este objeto vaciado de goce como causa, el objeto que puede entonces comandar, no el goce sino el duelo por todos los objetos que vengan a alojarse allí –por donde la separación del analista puede efectivizarse. Se trata, sin embargo, de "un duelo

especial, porque si el objeto (a) es irrepresentable, si el sujeto nunca puede tener ese objeto (a) en el registro de los objetos que posee, ¿cómo es que puede perderlo?"[11].

Cuando *el olor del caño* y otros objetos se sitúan en la escena analítica, lo que mejor puede ofrecer el analista es sostener, con su presencia y su decir, la ausencia del objeto (a) nunca identificable, manteniendo la función de un resto que podrá ser fecundo como causa de deseo, por donde el analizante podrá cavar la separación en relación al analista. No sin el desafío, para ambos, de soportar perder ese objeto que en realidad nunca se tuvo.

Traducido por Marina Recalde y revisada por la autora.

* El título del libro y del film es, en su lengua original, *O cheiro do ralo*. También fue traducida al castellano como *El olor de la cloaca*.

1- Mutarelli, Lourenço. O Cheiro do ralo. Devir, São Paulo, 2002 (2ª edição), p.15.
2- *Ibid.,* p. 39.
3- *Ibid.,* p.142.
4- Lacan, Jacques. O Seminário, livro 8: a transferência. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1992, p. 204.
5- Lacan. Jacques. O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise. Zahar, Rio de Janeiro, 1992, p. 170.
6- Mutarelli, Lourenço. O Cheiro do ralo, *op. cit.*, p. 134.
7- *Ibid.,* p. 110.
8- Klein, Melanie. Inveja e gratidão. Imago Editora, Rio de Janeiro, 1984, p. 32.
9- Lacan, Jacques. O Seminário, livro 10: a angústia. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2005, p. 253.
10- Laurent. Éric. Versões da clínica psicanalítica. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1995, p. 55.
11- *Ibid*.p. 245.

¿Euforia de la inconsistencia?

Por Stella Harrison

A partir de un destacado y minucioso análisis del film Elephant de Gus Van Sant se ponen en relieve diversas consecuencias religiosas y estéticas de la era denominada de "El Otro que no existe". Diferentes definiciones de la "muy última enseñanza de Lacan" son articuladas al mismo tiempo que se aborda la disyunción entre sentido y real ubicando al adolescente como un nombre de goce.

Prima la musica! En una cantata, una ópera o incluso un concierto de rock. Este primado de la música sobre el sentido no signa para nada nuestro mundo contemporáneo o su llamado hedonismo. Si hay un « ;milagro ;» de la música religiosa, dice el filósofo Marcel Gauchet es « ;que se puede ser lo más ateo, lo más agnóstico, lo más indiferente a toda dimensión religiosa consciente, y sin embargo el sentido religioso de estas obras sigue importando a todos aun hoy ;». En esta misma entrevista[1], Marcel Gauchet intenta la vía del optimismo: « ;el desencanto designa la ausencia de religión, sin embargo algo perdura ;» (P ;.67).

Es con el cine de Gus Van Sant que pondré a prueba estas afirmaciones fuertes, deteniéndome particularmente en una película culta de los años 2000, *Elephant*, Palma de oro del Festival de Cannes del 2003.

¿Un nuevo hedonismo? Seis proposiciones

1- Esta película fundamental, a pesar de los deseos del director que declaraba no haber pensado en el publico al realizarla[2], trata de lo que M. Gauchet llama « ;la desaparición de lo sagrado ;», lo que nosotros llamamos la era del « ;Otro que no existe ;» según las perspectivas abiertas por J.-A. Miller y E. Laurent.

2- Esta película apunta al punto de inconsistencia del Otro. Si su contenido deconsiste -sin palabras sino con signos- no la situaría sin embargo como « ;nihilista ;». En su libro *La puissance d'exister*, Michel Onfray denuncia « ;la dominación de la negatividad: odio de sí mismo, de los otros, de la carne, del mundo, de lo real, de la imagen, de la vida, celebración de la herida ;»[3]. Me parece que *Elephant* celebra más que la herida y la nada, la no relación en el que este universo esta encerrado. Es precisamente a partir de la luz que esclarece la no-relación que este cine hace lazo social, que hace hablar de él.

3- J.-A. Miller nos decía en su « ;Fantasía ;» de 2004: « ;El discurso de la civilización hipermoderna tiene la misma estructura que el discurso del analista ;»[4]. *Elephant*, y muchos otras películas premiadas de G. Von Sant nos sumergen en la última parte de la enseñanza de J. Lacan: la palabra no está hecha para comunicar: el gran Otro, el Nombre-del-Padre, se encuentran aquí en el lugar del semblante. El director no se engaña.

4- ¿Nuevo hedonismo? Es el objeto que insiste aquí, el objeto, causa velada del drama. La heladera llena en una casa rodante sin palabras, Internet, las películas, el auto, las armas. Y en este desierto de *lalengua*, se eleva soberano un modo de goce: el adolescente. Nombre de goce para el cinéfilo que descubre en estos años que el « ;drama de la adolescencia ;» nombra de ahora en más un « ;género cinematográfico ;». Parecería que el significante « ;adolescente ;» podría él solo re-encantar este mudo desencantado que es el nuestro. Frente a la inconsistencia del Otro en *Elephant* y en otras películas de G. Van Sant un nombre de goce insiste y consiste: « ;el adolescente ;».

5- « ;A través de sus temas, las series televisivas americanas testimonian cada vez más no contar historias sino poner en escena este personaje a la vez central y múltiple que es el cuerpo ;». « ;Cada vez se comprende menos y poco importa ;»[5] dice E. Laurent. El cuerpo de los adolescentes en Gus Van Sant es central y veremos como para él la historia es casi parasitaria en relación a la « ;estilística ;».

Copyright Virtualia © 2008 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

6- Esta forma de arte que lleva al *cenit* el fuera-de-sentido como intentaré precisarlo, aparece en cuanto a su estilo completamente en las antípodas de las TCC. ¿Qué relación hay, en efecto, entre el estilo de « ;los consejos prácticos a las personas que padecen de un TOC de Jean Cottraux[6] y la escritura paseandera de Gus Van Sant? Pondré, sin embargo, en perspectiva estas dos lógicas. En primer lugar, ¿J. Cottraux y G. Van Sant no tienen en el psicoanálisis un enemigo común? Si las TCC profesan un « ;derecho a la felicidad para todos ;» gracias a la erradicación del síntoma, de *lalengua* y de sus juegos, las películas de G. Van Sant muestran muy frecuentemente adolescentes que hacen marcas, signos y que no hablan. Si el terapeuta comportamentalista lleva el deseo al silencio reduciendo el hombre a una rata, *Elephant* no filma seres hablantes sino adolescentes angelicales y sus cuerpos. Cottraux y Van Sant, cada uno con su estilo propio, transmiten sobre este punto que « ;el discurso es un error en el estado de la naturaleza ;», « ;característico del hedonismo antiguo ;» como lo formula Pascal Pernot[7].

¿Una vía de salida?

Elephant, como *Gerry*, como *Last days* nos invita a perdernos, sin empujar las puertas entreabiertas del sentido. Cómo evitar entonces esta identificación, glorificada en *Aden*, el suplemento del diario *Le Monde*: « ;el impasse al que nos conduce la película: ¿estamos con ellos, los asesinos, con el mismo deseo condicionado de terminar de una manera o de otra? ;»

Bloqueados en el impasse, así estamos en nuestra civilización, caracterizada por J.-A. Miller y E ;.Laurent como habiendo « ;entrado decididamente en la época del impasse (…) particularmente sensible en el terreno de la ética ;»[19]. Esta característica, la encontramos en Philippe Sollers, quien interrogado sobre la literatura de hoy afirma: « ;la negación social (…) funciona de ahora en más a pleno régimen, puede decretar que la exhibición de un impasse como obstáculo fundamental es un buen producto de substitución ;»[20].

En el sitio *Allô Ciné* se puede leer acerca de la película *Mala Noche*, filmada en 1985, donde la euforia de una serie más que negra, y, salpicada, en todo caso, de los mismos aspectos: « ;desencarnación de los personajes sin psicología ;», « ;movimientos confrontados, a la manera de un cuadro de Rothko ;», « ;bajo títulos ilegibles ;». El montaje se efectúa como un síncope, la voz off sistemática, invasiva. Se saluda nuevamente al director que logra « ;transformar las intenciones discursivas en manifiesto estético ;». El vacío ;asombra: « ;el discurso está vacío. Blanco y negro y color sin explicar sus razones. El discurso es casi inexistente ;», « ;un perfume de desazón social, gran expresividad, pero ¿para expresar qué? ;». Se evoca la « ;vía estilística manierista manifiesta ;», « ;la estética de la película ;», y « ;momentos de aburrimiento ;». Y luego: « ;un fin magnífico, sublime, pero ¿dónde se fue la historia? ;». No hay obligación de felicidad aquí, sino un ersatz de lo sagrado: la euforia de la inconsistencia. Encontramos aquí la idea de estas historias « ;múltiples, frecuentemente difíciles de seguir, tan complicadas como repetitivas, aburridas ;»[21] evocadas por E. Laurent. La luz asoma del borramiento de los subtítulos, de significantes, de palabras.

Quizás al escribir de este modo acerca de lo que falta, estos internautas abren una vía. Quizás en el tiempo que les lleva conversar con otros *seres hablantes* perplejos, estos espectadores emprenden la traducción de un Real fascinante, de un insoportable macizo. No lloraré con Michel Onfray nuestra « ;estética cínica ;», nuestro « ;exhibicionismo histérico ;», o ¡aun menos! Un siglo en el cual las nuevas formas « ;transformarían al pensionario del hospital psiquiátrico en el horizonte infranqueable de la razón contemporánea ;»[22]. Sin duda la vía es pragmática. Si este cine bombardea y deja perplejo en el momento, es en un saludable *Nachträglich* que de retorno se puede esperar que opere el tratamiento oscuro a través de *Lalengua* de los cinéfilos impactados.

Una estilística sin seres hablantes: Elephant

El martes 20 de abril de 1999 dos adolescentes abren el fuego contra los estudiantes de su propio establecimiento secundario, el liceo de Columbine, en Littleton, Colorado. El saldo: quince muertos, dos asesinos que se dan la muerte; dos películas, *Bowling for Columbine* de Michael Moore que tuvo un gran éxito en Estados Unidos y en Francia, y Elephant de Gus Van Sant, quien a la inversa que Michael Moore, anuncia que « ;él no propone tesis, sino hipótesis cada vez ajustables, cambiantes, variables según el momento ;».[8]

Elephant recibió la Palma de Oro en el Festival de Cannes de 2003. Esta película, así como los comentarios que la acompañaron, son característicos de nuestra época del Otro que no existe, la era de la no relación. Este triunfo signa una predilección en nuestra era por una nueva estética, depurada de *lalengua* y del sentido.

Esta película recibió, por otra parte, el premio del Ministerio de Educación de Francia. Un CD-ROM ha sido producido y enviado por este Ministerio a los establecimientos escolares para « ;acompañar ;» a alumnos y profesores en su lectura. Varios artículos hicieron su elogio en el momento de su lanzamiento, poniendo el acento en el carácter fuera de lo común en la manera de abordar las cosas bajo un ángulo « ;estilístico ;» y no psicológico del cineasta. En esta insistencia en privilegiar la forma sobre el fondo, el estilo sobre el sentido, nos confronta a una nueva relación entre el objeto plus-de-gozar y el Ideal.

G. Van Sant parte aquí sobre los pasos de la matanza del liceo de Columbine. Desfilan delante nuestro nombres y retratos de adolescentes más bien tranquilos: John, Elias, Michael, Alex… Y ante todo un padre. Un padre al volante, alcoholizado. Su hijo lo acompaña, preocupado. Terminará por tomar él el volante. Llegamos a la zona del colegio. Espacios muy verdes y luego los largos pasillos del colegio nos esperan. Muchachos y muchachas se buscan y se cruzan. Un aprendiz de fotógrafo a la búsqueda de *clichés* para su clase, atrapa a unos, atrapa a otros. Le responden dócilmente, ¿demasiado dócilmente quizás? Un joven sobre quien los otros se abaten hace *mancha* en la clase, como una *mancha en el cuadro,* lo agreden. Una muchacha obesa se entristece y se aísla. Otros se encuentran en los pasillos. Es la edad del pavo. Los héroes, los muchachos caminan, no cesan de caminar por los pasillos. El ojo de la cámara se interesa en su marcha, que toma una forma obsesionante.

La crítica ha saludado en un primer momento, esta propuesta « ;estilística ;»[9] del director: la marcha de los adolescentes como objeto de la mirada, divinizada, plus-de-gozar, como lo indican estos locuaces ditirambos: « ;Animémonos a decirlo: hay algo de divino en la mirada que Gus Van Sant hace deslizar sobre los adolescentes que habitan *Elephant* ;»[10]. El movimiento de los cuerpos adolescentes es puesto aquí en epígrafe, como en Alan Clark, como se nos informa, el primer director que realizó el primer *Elephant* en 1990, matriz del de Gus Van Sant. Esta propuesta estética es ante todo recibida con entusiasmo: Los *Cahiers du Cinéma* aplauden las impactantes obras americanas que son Ken *Park*, *Elephant* y *Mystic River*. Estas tres películas muestran el punto ciego de los Estados Unidos « (….) Una zona en la que se enfrentan todos los fantasmas caníbales: la adolescencia ;»[11].

Los bellos adolescentes de esta película se encuentran, a veces se abrazan manteniéndose en guardia. Dos de ellos parecen habitados de otro modo. ¿Han sido desertados de la cuestión de la sexualidad? El director les da poco la palabra. Con el desencuentro y la no-relación, será celebrado el punto de inconsistencia. Diría que estamos frente a una tentativa de construcción de una nueva sacralidad. En este silencio, no hay « ;aluvión, petrificación, ni sentimiento que sea marca en un grupo de un sentimiento de su experiencia inconsciente ;»[12]. Aquí resplandecen los signos ya que *lalengua* no realiza esta muerte del signo civilizante del que nos habla Lacan en “La Tercera”.

La cámara busca los secretos de los adolescentes, atrapa sus periplos y busca signos. Los adolescentes callan, compran armas por Internet, miran el horror nazi en un documental. Tienen rostros de ángeles y *La carta a Elisa* que uno de ellos se pone a tocar nos estremece. Los dos muchachos se besan en la ducha y preparan la masacre final, habiendo hecho un reconocimiento de los lugares precedentemente. Un día, sin previo aviso, es la masacre, el horror, en el cual se concentra el final de la película, como lo precisa G. Van Sant: « ;quince minutos durante los cuales se intenta mostrar todas las costumbres que han adquirido en el año escolar ;»[13]. Interrogado acerca del sentimiento que le produce el éxito de la película, erigida en medio pedagógico en Francia, responde: « ;Creo que es una buena idea de mostrar la película en los colegios secundarios, especialmente porque hay elementos no narrativos con los cuales los adolescentes están familiarizados. (…)creo que los adolescentes están en la búsqueda de innovaciones estilísticas (…) No he pensado tanto en el público haciéndola. Creo que conviene no dudar en perderse en la fabricación, ya que luego el espectador se pierde con el director, como un cantante que dejándose llevar por su canción, permite al publico dejarse llevar con él en este ensueño ;»[14].

El espectador se encuentra entonces invitado a no comprender. Debe perderse. Y el alumno ¿no sucumbiría en el silencio?

Si el director entrega una imagen de los adolescentes, no nos dice nada de su lengua, reducidos como están a encarnar las sombras mudas de un oscuro ballet.

Abordando el momento de la enseñanza de Lacan en el que el concepto de la palabra se encuentra definitivamente puesto en cuestión, Jacques-Alain Miller formulaba: « ¡El debate hoy, en particular en lo concerniente al lazo social, se presenta tal como lo había previsto Lacan hace ya treinta anos, entre rutina e invención ¡»[15]. Es exactamente en este debate que se sitúa G. Van Sant quien busca « ¡una verdad que estuviera en la invención ¡» y « ¡de qué modo la rutina puede conducir a la locura ¡»[16]. La rutina del sentido edípico, ciertamente, no nos adormece en Elephant. Estamos bajo el imperio del último periodo de la enseñanza de Lacan, el imperio de la no-relación. Se trata de reducir el significante a La Cosa, de ahorrarse el significante. El director sabe que la palabra es goce y no busca comunicar. Rechaza « ¡el género (…) mamá no me quería». La elocuencia del verbo no nos esclarece más aquí: « ¡las conversaciones no son de ninguna utilidad ya que ellas no nos enseñan nada ¡»[17].

Lo contingente nos espera, el accidente nos acecha en la esquina de la calle. Nada para decir sobre esto. Los críticos, por el contrario, tienen mucho que decir sobre la propuesta cinematográfica del director, muy formal: « ¡De Gus Van Sant, se conoce el gusto por el apropiamiento y el desplazamiento de los signos, ya sea se ejerza en los relatos hollywoodianos iniciáticos (*Looking for Forrester*) edificantes (*Will Hunting*) o en los monumentos cinéfilos (*Psychose*). ¡»[18]

Poco importa el envase, mientras se tenga la embriaguez, embriaguez que de todos modos no reconciliara al sujeto con el goce.

« ¡El director -podemos leer aún en las críticas- ha tomado un principio de movimiento: seguir, a costa de intensos *travellings* (…) el paso de estos cuerpos de los cuales no se sabe nada, a lo largo de pasillos filmados como conductos orgánicos, vísceras sin fin ¡». En Littleton, en el corazón de la masacre más terrorífica, como en otros lados y sobre cualquier otro tema, se trata de filmar aún y más, « ¡el paso agitado, el paso apurado y brutal de Irlanda del Norte, dejando lugar al ritmo tierno y descuidado de los alumnos del colegio ¡». Hay que producir con la inconsistencia del plus-de-gozar y hacer de ello lazo social. Es una consecuencia del Otro que no existe. Este lazo social es él mismo, en el límite, consistente si uno se pone a leer la masa de escritos de los internautas sobre la obra del director. Es la belleza lo que busca G. Van Sant y la alcanza transmitiendo la falta en ser de manera ligera, sin peso, como lo expresa él mismo: « ¡Creo que es la falta de explicaciones lo que da su energía y su belleza al cine ¡».

Traducción: Fabián Fajnwaks

1- M. Gauchet, « ¡Le sacré, le profane ¡», Journal de Le Villette, automne 2007.
2- *Cahiers du Cinéma*, octobre 2003, n° 25.
3- Michel Onfray, La puissance d'exister, Grasset, page 67.
4- Jacques-Alain Miller, « ¡Une fantaisie ¡», *Mental*, 2004, page 13.
5- Éric Laurent, « ¡les enjeux du Congrès de 2008 ¡». En el sitio del VI Encuentro de la AMP.
6- Jean Cottraux, *Les ennemis intérieurs*, Odile Jacob, pp. 229-240.
7- Pascal Pernot, ; « ¡Dos soluciones del hedonismo contemporáneo ¡».
8- *Libération*, 23 octobre 2003.
9- *Télérama*, 25 octobre 2003.
10- *Libération*, op. cit.
11- *Les Cahiers du Cinéma*, octobre 2003, page 15.
12- Jacques Lacan, ¡La Tercera.
13- *Libération*, op. cit.
14- *op cit.*
15- J.-A. Miller « ¡Les paradigmes de la jouissance ¡», *La Cause freudienne* n° 45, page 25.
16- *Le Monde, op. cit.*
17- *op. cit.*
18- *Les Cahiers du cinéma, op. cit.*
19- J.-A. Miller et É. Laurent, « ¡L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique ¡», L'Orientation lacanienne, Cours du 20 novembre 1996.
20- François Badré, *L'avenir de la littérature,* L'infini, nrf, Gallimard, septembre 2003, page 113.
21- Éric Laurent, "Les enjeux du congrès de 2008", Textes et papers, septembre 2007. Sitio del Congreso.
22- Michel Onfray, *La puissance d'exister, op. cit.* ;; page 157.

MISCELÁNEAS

Satisfacciones en el "Prefacio a la Edición inglesa del seminario XI"

Por Luis Erneta

El comentario al pie de la letra del texto de Lacan resulta de un interés particular al ordenarse según el concepto de satisfacción. El inconsciente real se presenta como antinómico en relación a los embrollos que produce el inconsciente-saber. A su vez, el inconsciente-saber impide desembrollarse de la buena manera. Este desembrollo sólo es posible como correlato del saber hacer ahí. El texto explora cómo es posible concebir una satisfacción en relación a ese saber hacer ahí.

Este breve texto de Jacques Lacan puede ordenarse siguiendo el empleo que Lacan hace allí de la noción o concepto de satisfacción. [1]

Preliminares

"Cuando el espacio de un lapsus ya no tiene ningún alcance de sentido (o interpretación), tan sólo entonces se está seguro de que se está en el inconciente. Pero basta con que se le preste atención para que se salga de él." De modo atenuado, se adelanta la antinomia radical entre real y sentido que se planteará en el seminario 24. En este caso lo real es el inconciente, como dice un poco más adelante, con una salvedad: "sólo si se me cree al respecto." Ya que "el inconciente no es lo que se cree." Esta fórmula última sitúa ese creer en un "se" (*on*) impersonal; la primera involucra a Lacan en su persona, de modo definido. Tenemos así la opción: o el inconciente no es lo que se cree; o se le cree a Lacan y es real. Si uno cree a Lacan, si cree que su afirmación es una verdad, entonces el inconciente es real. Pero esto encuentra su límite, porque "queda que yo diga una verdad. Pero no es el caso: fallo (*je rate*)." Se puede extraer una primera conclusión: la afirmación del inconciente como real es una verdad fallida (*raté*). Lo real no soporta predicación que lo afirme como verdad, o interpretación – sentido. Es antinómico con ella. "No hay amistad que este inconciente soporte." ¿Entonces? Es un embrollo, que, curiosamente, "es satisfactorio por otras razones que formales." Tenemos así un embrollo que satisface a algo; pero del cual, parece, se quiere salir. Si no, ¿por qué no quedarse en él y conformarse con lo que ahí se satisface? ¿Por qué empeñarse en obtener cierto equilibrio? Porque hay, dice, cierta manera de lograr un equilibrio en ese embrollo. Esta cierta manera, que es satisfactoria, "sólo se da en el uso, en el uso de un particular." "Aquel que se llama en el caso de un psicoanálisis, (psic = o sea, ficción de) analizante."

Embrollo y uso pueden situarse, por ejemplo, por referencia a la clase del 11/1/77 del seminario 24 (inédito). Allí dice que hay algo, cierto saber en el inconciente, que al hombre "le es impuesto por los efectos de significante, y no está cómodo, él no sabe "hacer con" (*faire avec*) el saber. Es su debilidad mental, de la que no me exceptúo… porque tengo que vérmelas con el mismo material que todo el mundo, con este material que nos habita. Con este material, no se sabe hacer ahí (*savoir y faire*)." "Saber hacer ahí es otra cosa que saber hacer con – "saber hacer ahí" quiere decir "desembrollarse, pero sin tomar la cosa en concepto."

En el *Prefacio* no aparece el término síntoma, o sinthoma, o goce, pero puede conjeturarse con cierta seguridad que son términos latentes, del orden de la enunciación, en el escrito. Primer empleo, entonces, del término satisfacción. El segundo empleo aparece por referencia al final del análisis. "El espejismo de la verdad…no tiene otro término que la satisfacción que marca el fin del análisis." En el párrafo anterior llama al inconciente función. En lógica se emplea el término satisfacción, cuando un término satisface a la función. Puede presumirse, por lo antedicho, que esa satisfacción es tributaria de haber obtenido como resultado el desembrollarse, o sea, haber logrado "*savoir y faire*".

Copyright Virtualia © 2008 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

Tercer empleo: "Siendo la urgencia de dar esta satisfacción lo que preside el análisis, interroguemos cómo alguien puede consagrarse a satisfacer esos casos de urgencia." La urgencia cae acá también del lado del analista, urgencia en dar satisfacción a esos casos. Urgencia toma valor temporal, prisa antes que apuro, tiempo que hace falta para poder dar esa satisfacción. Dar, en este caso, no tiene que ver con ningún don. "Es éste un aspecto singular del amor al prójimo." El analista, entonces, ¿da lo que no tiene? Seguramente no. Tampoco lo que tiene. "Lo que se presenta al analista es algo diferente al prójimo: es todo lo que llega de una demanda que nada tiene que ver con el encuentro." "La oferta antecede al requerimiento de una urgencia que no se está seguro de satisfacer, salvo al haberla sopesado." El analista, en esta satisfacción que se consagra a dar, ¿de qué se satisface- si se satisface- él? Sólo de un acto, si este acto **satis-face** – guión que no es de capricho – lo mejor posible, la función que llamamos deseo del analista. Traducimos así – versión posible- ese "*savoir y faire*". A sabiendas de la imposibilidad de estar a la altura de ese acto, cuya eficacia no se corona con el éxito. Recordemos lo que llama acto exitoso en "Televisión". Lacan mismo, al final del Prefacio, prefiere estar a la altura de esos casos de urgencia.

El guión ubicado antes lo tomamos en préstamo de una frase de la reseña del Seminario "*…ou pire*." [2] Dice allí: "… resulta que el análisis invierte el precepto de: hacer bien y dejar decir, hasta el punto en que el bien-decir (*bien-dire*) satis-faga, ya que no hay sino el más-de-decir (*plus-en-dire*) que responda al no-suficiente (*pas-assez*)."

A modo de final

Sucede que satisfacer se compone de: *facer* – conservando el hacer en su escritura antigua – y *satis*, proveniente del latín "*ad satis*", que quiere decir: suficientemente. En el francés, este *ad satis*, de origen latino, deriva en "*assatz*", en el occitano o provenzal, dialecto del latín de la Galia, en el sur, llamado también lengua de oc (*langue d'oc*). Oc era el modo de decir sí. Lengua de trovadores, sofocada luego por el francés, donde sí es *oui* (*antes oüil*). En francés deviene *assez*. En castellano tenemos *asaz*, aunque caído un poco en desuso. De modo que el guión de Lacan en satis-faga no está ahí porque sí, sobre todo porque se conecta con el no-suficiente (*pas-assez*). Creemos que Lacan sabía todo esto y que se vale de esas resonancias de la lengua – la única en la que escribe – para producir cierto plus de goce del *bien-dire*.

No sería excesivo, nos parece, modular ese "*savoir y faire*", como "*savoir y satis-faire*". Que añade la satisfacción en el buen uso del acto, con las limitaciones del caso, o de los casos, según convenga.

Noviembre de 2007.

La traducción es nuestra.

1- Lacan, Jacques. « Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI », *Autres écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.
2- Lacan, Jacques. Reseña del seminario "…ou pire". *Autres écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 551.

El análisis por añadidura [1]

Por Flory Kruger

La eficacia y la rapidez cual patrón medida de lo que pretende lograr algún valor en el campo de la salud, se imponen como el *non plus ultra* de las respuesta profesionales standarizadas. El psicoanálisis no descuida los efectos terapéuticos, sin embargo no queda aferrado a ellos: avanza para producir el efecto sujeto. Un sujeto que se redescubre más allá de lo que dice, que se abre al deseo de saber para hacerse de nuevas respuestas. Justamente se trata de que el psicoanálisis pueda testimoniar de estos alcances.

¿Cómo escapar al furor sanandis cuando los efectos terapéuticos se desplazan del clásico lugar de ser por añadidura, a la finalidad misma de la cura analítica? ¿Cómo ponernos a la altura de la exigencia actual que se plantea como único objetivo la eficacia de la cura en efectos terapéuticos llamados rápidos, que no nos aseguran por sí, que sean efectos de la posición del analista?

La demanda social actual es la que nos enfrenta con la necesidad de responder y es sobre el fondo de estas preguntas que debemos revisar la axiomática que sostuvo el psicoanálisis lacaniano durante todos estos años, teniendo en cuenta que, hasta hace algún tiempo, los psicoanalistas en su conjunto, se han interesado bastante poco por las cuestiones de evaluación terapéutica de sus casos.

Para nosotros siempre fue evidente la obtención del mejoramiento del sufrimiento como resultado de la escucha psicoanalítica, es algo que sólo se mencionaba al pasar. Basta releer los casos publicados en nuestros libros, o recordar los escuchados en nuestros congresos y jornadas para reconocer el lugar que cada uno de nosotros le ha dado hasta ahora, al apaciguamiento del sufrimiento, a la mejoría de los síntomas, porque sin lugar a dudas, siempre ocupó el lugar que Freud nos enseñó o sea, algo obtenido por añadidura.

En nuestra experiencia lo importante era buscar a través de la clínica, la investigación de la teoría, de modo de afirmar la doctrina y sus objetivos, tratando de demostrar que un uso adecuado de los recursos del psicoanálisis no podía dejar de lograr un resultado curativo.

Una de las consecuencias de la demanda actual es la de obligarnos a poner atención de modo más preciso en estos resultados, que si bien, estaban a nuestro alcance, no era lo que centralmente iluminaba nuestra transmisión.

Es nuestra responsabilidad entonces, tratar de mostrar como en el marco de los conceptos lacanianos tenemos la posibilidad de dar cuenta de los resultados terapéuticos, de dar cuenta de la mejoría del paciente, tenemos que poder demostrar la eficacia del método e incluso esa eficacia a muy corto plazo.

¿Cuál era la axiomática clásica en la cual se sostenía el psicoanálisis lacaniano?

En primer lugar, la presencia de un discurso y en relación con él, la escucha del analista. Esta fue de entrada, otra alternativa a la posición del analista que se sostenía de la adecuación a la realidad.

Para nosotros, la escucha es la de un discurso, lo cual abre una alternativa de análisis sostenido en la jerarquización del síntoma como síntoma analítico, de la mano del cual podemos pensar en una entrada en análisis.

Desde la problemática que se nos plantea hoy, debemos interrogarnos si estos tres pasos, escuchar un discurso, producir un síntoma analítico y sancionar una entrada en análisis tienen o no una eficacia terapéutica, y si además responde a la rapidez necesaria requerida por la época actual.

¿Qué implica escuchar un discurso?

Copyright Virtualia © 2008 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

Escuchar un discurso, en sentido estricto es en primer lugar, alojar al sufriente, y en segundo lugar, alojar al sujeto.

Esta diferencia es crucial para diferenciar al psicoanálisis de otras prácticas.

Toda comprensión, toda escucha implica cierto alivio, es sentirse atendido, escuchado, es encontrar a alguien a quien uno le puede contar su sufrimiento. El cura, el médico, la mamá, un amigo, también el analista comparten este tipo de alojamiento. Pero el psicoanálisis agrega un elemento fundamental a todos estos discursos, un elemento que no comparte con ellos, agrega la producción de un sujeto que sólo es reconocible a partir de la interpretación del analista.

Entonces la pregunta que debemos hacernos es ¿el reconocimiento de un sujeto, esto es, ir más allá de la intención de decir que tiene el yo, y que haya otro que lo provoque, produce o no un efecto terapéutico, produce o no un alivio subjetivo? La famosa indicación de Lacan, ser escuchado más allá de lo que digo, ¿produce o no un efecto terapéutico inmediato?

Consideramos que sí, que la presencia del sujeto provoca un desplazamiento de las angustias, de las preocupaciones, produce un efecto de distracción, pero un efecto de distracción particular que no es equivalente a proponerle al paciente una cura de sueño o mandarlo al cine o a ver televisión, que sin duda también son distracciones, sino que produce en el paciente el sentimiento de ser captado en lo que él mismo no ve, eso despierta su confianza y provoca una ampliación de la fe del sufriente.

Es el efecto equivalente al que muchas personas, analistas inclusive buscan cuando concurren a hacerse tirar las cartas, tarot, videntes, cartas astrales, adivinos, burbujas del champagne, borra del café, etc. Es la búsqueda inmediata de poder ser adivinados, de poder ser sabidos y en este sentido encontramos un rasgo en común con ser vistos en lo que no veo, pero que tiene la ventaja de no atar al sujeto al supuesto vidente sino que lo pone en el camino de una atadura a su propio deseo, en lugar de una atadura al Otro.

Lo que estamos pensando es una terapéutica ligada a la puesta en marcha del deseo, consecuencia del reconocimiento de un sujeto sólo posible si se escucha un discurso.

Es la diferencia entre la sugestión y el análisis. Por el camino de la sugestión lo que se produce es una atadura del yo al Otro, ¿Cuáles son sus consecuencias? se aplasta al sujeto. En cambio, el análisis permite el reconocimiento de un sujeto, lo cual desplaza al yo, y posibilita una apertura a la problemática del deseo y el goce.

Recordemos lo que plantea Lacan en *El Seminario La Angustia*: al objeto a, cuando se lo localiza como causa del deseo, se lo desplaza del lugar de ser causa de la angustia y realización del goce, se trata pues, de los movimientos del objeto, del corrimiento necesario, producto del reconocimiento de un sujeto, eso desaloja al objeto del borde de la angustia y abre el camino al despliegue del deseo, porque sabemos que el deseo es el mejor tratamiento frente al malestar.

Después de este movimiento podría producirse la continuación de un análisis puro, o no, entendiendo por análisis puro la producción de un analista, ya que lo que se recorrió hasta allí no queda por fuera de éste, sino que fue efecto de la aplicación de sus principios mismos. Sólo así podemos hablar de una ética en nuestra práctica.

En el año 1998 Jaques-Alain Miller, en "Indicaciones y contraindicaciones al tratamiento analítico" hablaba de una "*clínica de encuentros*" sostenido en la hipótesis de que el encuentro con un analista produce efectos.

Lo que nos queda por hacer en esta época donde el Otro social nos demanda una respuesta es poder trasmitir esos efectos, poder medir de alguna manera esos efectos terapéuticos para poder trasmitirlos no sólo a nuestra comunidad sino a ese Otro social que lo reclama.

Los dispositivos actuales como la Red asistencial y Pausa, pertenecientes a nuestra Escuela, o bien, los CPCT en Europa, están al servicio de facilitar el encuentro con un analista, lo cual no siempre se puede hacer en lugares que no sostienen su práctica desde el psicoanálisis.

Sin estos dispositivos creados para ese fin, la práctica del psicoanálisis tiene que ser disimulada en casi todos los lugares públicos o privados donde un psicoanalista pone a prueba su experiencia. Sabemos claramente que para ingresar a muchos hospitales o bien a algunas de las cartillas de profesionales de la salud, los analistas tienen que preparar su currículum orientándolo no precisamente por el psicoanálisis y mucho menos lacaniano.

Esta presión que tiene el psicoanálisis en la actualidad, el de tener que responder con rapidez, el de obtener efectos terapéuticos rápidos, nos obliga a buscar, a recopilar los casos de curas breves y mostrar en ellos, cómo pueden ser auténticas y completas a su manera, que por supuesto dista mucho de la propuesta que hacen las terapias breves cuyo punto de partida es la sugestión y cuyo punto de llegada e la obtención de "la confianza en si mismo".

En ese sentido, el psicoanálisis está en desventaja ya que su búsqueda es exactamente opuesta, lo que se busca es precisamente que el sujeto pierda la confianza en si mismo, de modo tal de poner al trabajo, ese vacío, esa falta.

De todo lo que fuimos leyendo y escuchando últimamente, se deduce que es una problemática en investigación, que es un trabajo que debemos hacer entre todos para ir encontrando respuestas válidas a la demanda actual.

En ese sentido, me fue muy útil los avances que encontraron nuestros colegas españoles en la Conversación de Barcelona, donde estuvo también Miller hace dos años atrás, está publicado en un libro titulado *Efectos terapéuticos rápidos*.

Allí se plantea una posición desde el psicoanálisis que hace posible hablar de la brevedad y la eficacia en una cura analítica, me refiero a la *teoría de los ciclos*.

Luego de la presentación sucesiva de 6 casos, se discutió acerca de esta problemática, 6 casos diversos, uno con una duración de 8 meses, otro de 3 sesiones, etc., cada uno de los cuales dio la oportunidad de ser pensado desde esta perspectiva.

Tanto en "La Proposición del 9 de octubre" como en *El Seminario 11* Lacan dice de un psicoanálisis que "*no es de una sola vez que se hace el trayecto*", esto le da pie a Miller para decir que en un análisis hay ciclos sucesivos, cada uno de los cuales tiene una resolución en si mismo que lo cierra, completándolo, lo cual no impediría que se abra mas adelante un nuevo ciclo con las mismas características de completamiento.

Para Lacan, a diferencia de Freud que pensaba que los análisis eran interminables, las curas son finitas y este modo de pensarlo a partir de ciclos que se completan sobre si mismos, solo se puede dar gracias al carácter finito de la experiencia.

Siempre se pueden rehacer ciclos. Son momentos diversos que ofrecidos a la escucha analítica, pueden producir el efecto de no repetición en el sujeto.

Este modo de pensar las cosas, sobre la base de los ciclos, permitiría que en lugares como Pausa o equivalentes, ya desde la presentación misma, se escuche al paciente enmarcado en esta perspectiva, evitando de este modo, la extensión del tratamiento.

Según Miller, no se trataría de un análisis en sentido estricto, sino del uso de la relación analítica con escansiones.

De todos modos y ya para terminar este comentario, dejaré planteado algún interrogante, sobre todo en referencia a la última enseñanza de Lacan.

El psicoanálisis en este último tramo, no se parece a nada de lo que había aparecido hasta entonces. Es una trayectoria que lo va conduciendo lentamente al aislamiento, a diferencia de los comienzos de su enseñanza cuando Lacan se rodeaba y se apoyaba en diversas disciplinas afines y conexas para sus desarrollos.

En el último tramo, en cambio, Lacan habla mal de todo el mundo, quizá queda a salvo la escritura poética china, es lo que dice Miller en la clase 10 de su último seminario, "El último Lacan", allí califica al psicoanálisis de absoluto, y dice que el psicoanálisis absoluto no espera nada de nadie, se impone como separado, lo que hace que no sea fácil su transmisión por fuera de quienes lo practican, tanto analizantes como analistas.

¿Cómo hacer entonces, con esta dificultad intrínseca al psicoanálisis mismo, con este aislamiento y la necesidad de mostrar sus resultados rápidos y eficaces?

Quizá como hace el mago cuando en un juego de sombras, allí donde nada había, aparece una paloma.

No es necesario conocer la forma en que lo hace, sino encantarnos con el resultado.

1- Este texto fue presentado en la EOL en el marco de las noches preparatorias a las XVI Jornadas Anuales de la EOL el 12 de septiembre de 2007.

La importancia del Pase

Por Oscar Zack

Se trata ya no de "historizar el análisis", como lo ha señalado en su momento el AE Aníbal Leserre, sino de historizar el Pase. Extraer sus principios: los que rigen en la escritura de una vida pero no ignorando lo que Lacan iluminó con su última enseñanza.

¿Cómo hacer del síntoma neurótico una obra singular? Es una pregunta que encuentra toda su pertinencia en el seminario El sinthome y que en este texto se articula con el tema del Pase.

Una introducción

En el año 1994 en el curso dedicado a la lógica del pase titulado *Donc*, Jacques- Alain Miller comienza el mismo haciendo referencia a las distintas formas fenoménicas de entrada en análisis donde, subraya entre otras cosas, que ninguna entrada se parece a otra, no sin establecer que entre la entrada y la salida existen vasos comunicantes de tal forma que la concepción que se tenga del final condiciona la concepción de la entrada. A esta variedad empírica le opone una lógica universal, para todos, al sostener que siempre los análisis comienzan por la transferencia.

Es la reducción teórica de la variedad empírica.

Subrayar esta orientación sirve para recordar que es una exigencia considerar los desplazamientos axiomáticos que articulan la entrada hasta el final de la experiencia analítica, de tal forma que no hay entrada sin final.

Esta referencia es para enfatizar que si bien hay, como se constata, una variación empírica de las salidas, es de esperar que en el pase se verifiquen algunas coordenadas universales respecto de lo esperado de los finales, conforme a las variaciones axiomáticas vinculadas a los diferentes momentos tanto de los finales de análisis como del pase.

Así la evaluación del final fue desplazándose desde la construcción y el atravesamiento del fantasma, hasta el saber hacer con el síntoma.

En la actualidad nos encontramos, si seguimos las indicaciones de los últimos cursos de Jacques- Alain Miller, en el tiempo del pase *sinthome*.

Con la introducción del nudo borromeo se promueve al concepto de *sinthome* como un nuevo anudamiento de goce.

Esta descripción es una forma de presentar brevemente el *work in progress* en la elaboración del pase.

Aún en las distintas épocas señaladas y bajo coordenadas conceptuales que enfatizan uno u otro momento de la teoría, que lejos de anularse (recordemos que no hay progreso) tratan de ubicar de que manera los finales efectivos del análisis permiten constatar la modificación de la relación del sujeto respecto al Otro, como se produjo la resolución neurótica del síntoma, cual es el destino y el estatuto silencioso del goce, cómo se vive la pulsión luego del final, cómo pudo ponerse un punto de capitón al puro deseo de decir (tope al inconsciente transferencial), hasta considerar cómo el sujeto arribó a un saber hacer con el *sinthome*.

En el final de análisis es esperable, como se puede leer en el testimonio de Mauricio Tarrab, no solo que el sujeto haya podido aislar la ley a la que estaba condicionado, sino también es esperable la evidencia de cómo quedo abierto a la actualidad de una serie sin ley.

Esta conjunción, a mi juicio, transmite la relación entre el condicionamiento simbólico (tal como Lacan lo plantea en "El seminario sobre la Carta Robada" [1]), que permite encontrar como a partir de una serie arbitraria, sin ley, se puede

deducir la ley que ordena dicha secuencia, que la condiciona, posibilitando así el pasaje de lo paradojal que resulta que una secuencia tenga una ley a partir de una que no la tiene. Este razonamiento permitirá ubicar lo imposible a partir del azar, permitirá ubicar lo real singular, permitirá preparar al sujeto para el encuentro con lo real sin ley.

Dicho de otra forma: de quedar el análisis en el primer registro lo haría interminable. Este tiempo es un paso necesario e inevitable para que el sujeto analizante pueda arribar a una vida abierta a la posibilidad de una serie sin ley, es decir abierto a la contingencia, pero provisto de nuevos recursos para hacerle frente.

Por lo tanto, un análisis que no contemple el punto de capitón corre el riesgo de perderse en la nebulosa ("hay que reconocer que esto es corto" dice Lacan en el Seminario 24 [2] refiriéndose al fin del análisis en el punto de saber hacer con el síntoma) y uno que considere solamente como objetivo el capitón del nombre del padre queda condenado a la religión.

Esta conjunción se transmite en el pase.

El pase siempre es un mirador hacia el fin que propone a través de los testimonios, una nueva forma de ficción que permite sacar a la experiencia del análisis de lo inefable pudiéndose así introducir algo nuevo en el universo del saber analítico.

Al final del análisis el síntoma, sostiene en su testimonio Xavier Esqué, es una especie de castración terapéutica donde cada fin es trabajado por el real que lo atraviesa.

En el pase se constata la imposibilidad de una estandarización de las formas conclusivas. Se constata la ausencia de un algoritmo del final.

Dicho de otra forma no hay estándar del acto analítico, como no hay estándar del pasaje de analizante a analista.

Recordar esto es para hacerse eco de una advertencia: "nada protege al procedimiento del pase de volverse también una ceremonia."[3]

El pase hoy

En el curso del 2004, titulado "Piezas sueltas" (en la 5° sesión), Miller nos provee algunas coordenadas conceptuales que nos orientan en la última enseñanza de Lacan.

Allí se enfatiza que este tiempo no se encuentra regulado por la referencia al lenguaje sino a lalangue, por cuyo efecto Lacan pasa a ocuparse menos de los efectos de sentido que de los efectos que son afectos.

La escisión entre *lalangue* y el lenguaje instituye la separación entre el efecto de sentido y el afecto. Este rodeo es para ir introduciendo el *sinthome* como acontecimiento propio del cuerpo, es decir experimentar el sentimiento de un goce que excluye al sentido.

Bajo estas coordenadas queda cuestionada la concepción que promueve que un psicoanálisis serviría solo para que el afecto pueda ser subsumido o reducido a un efecto de sentido.

Ahora bien, es indudable que el psicoanálisis se ofrece a dar una salida a la mortificación del goce por la vía del sentido. Pero si fuese reducido y limitado a esa consideración resultaría empobrecido y limitado en el alcance de su potencia curativa.

El *sinthome*, rebelde al efecto de sentido es por lo tanto inanalizable y lo que hay que resaltar es su función de suplencia ¿suplencia de qué? Del padre y del falo.

Es una suplencia a la carencia estructural de todo padre, en lo que este no pudo anudar en la conjunción de lo simbólico y de lo real.

El sinthome es siempre una suplencia a la declinación estructural de la función del padre.

Así podemos instituir que la diferencia entre el síntoma y el *sinthome* reside en que el *sinthome* designa aquello que del síntoma permanece rebelde al inconsciente, eso que del síntoma no representa al sujeto, que no se presta a ningún efecto de sentido, y que debería dar lugar a la construcción de un nombre propio.

Esta perspectiva del final considera que lo que se espera del pase y su producto, el AE, es que este se sienta llamado a otra cosa que a identificarse a los demás y como los demás.

Ahora bien, en este momento conceptual Lacan propone como referencia a Joyce, sirve como brújula, ya que no se trata que el final de análisis produzca y el pase nomine a un artista sino a un sujeto joyceano, es decir un sujeto identificado con su *sinthome* y que sepa y pueda hacer algo con ello.

Esta será entonces la obra de cada cual.

El psicoanálisis no es un sinthome [4], sí el psicoanalista.

El psicoanalista solo puede concebirse como sinthome.

Para concluir

El arte en la perspectiva que inaugura Lacan, a partir de *El Seminario*, *Libro 23*, es como recuerda Jacques-Alain Miller, el envés del psicoanálisis, un envés que no es el del discurso del amo, sino el saber hacer del artista.

El arte así se constituye en otro envés del psicoanálisis.

El final de análisis en esta perspectiva quiere decir que resta hacer del síntoma una obra singular.

La existencia de lo real que para nosotros se escribe "no hay relación sexual" garantiza de alguna manera la presencia del síntoma.

La mutación del síntoma neurótico en *sinthome* es lo que se ubica, hoy, en el horizonte del final de análisis y su verificación en el dispositivo del pase.

El pase es la invitación a transmitir la manera en que cada pasante encontró la forma de hacer con su *sinthome*.

Hubo un modelo de pase perfecto pero nunca hubo ni habrá uno de pase ideal.

1- Lacan, J., "El seminario sobre la Carta Robada", en *Escritos 1*, Buenos Aires, siglo xxi editores, 1985.
2- Lacan, J., El Seminario 24, "L´insu", inédito.
3- Miller, J.-A., *Política Lacaniana*, Buenos Aires, Colección Diva, 1999, p.35.
4- Lacan, J., *El Seminario, Libro 23, El sinthome*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p.133.

Personalidad y Marginalidad [*]

Por Adriana Luka

Presentado en el marco del Departamento de Psicoanálisis y Psiquiatría, este texto desarrolla en un principio las diferentes concepciones –tanto jurídicas como psicológicas– de la personalidad y la marginalidad. Luego y a partir de la enseñanza de Lacan, se ubican diferentes posibles respuestas para los "delincuentes" así delineados. La responsabilidad del sujeto es la clave que permitirá una otra orientación de estas concepciones.

El tema Personalidad y Marginalidad requiere de un enfoque multidisciplinario. A los efectos del interés del Departamento de Psiquiatría y Psicoanálisis de la EOL sólo haré algunas referencias para detenerme en la interrelación entre los discursos: jurídico y analítico, en relación a los "menores en conflicto con la ley Penal".

El término marginalidad se comenzó a usar en referencia a las características ecológicas urbanas que degradan las condiciones ambientales y que inciden en la calidad de vida de ciertos sectores de la población que terminan segregados en viviendas improvisadas y sin las mínimas condiciones de salubridad en terrenos generalmente ocupados ilegalmente.

Se extiende su uso en relación a posibilidades de trabajo y al nivel de vida de esos sectores cuya mayoría no puede satisfacer sus mínimas necesidades.

No podemos dejar de considerar que son producto también de la sociedad moderna de capitalismo salvaje que aumenta cada día la llamada delincuencia juvenil y ya podemos decir, infantil (se lee en el diario: "*un chico de 11años hirió a un comerciante al cual intentaba robarle*").

El adolescente marginal estructura su modo de vida entonces en espacios sociales desfavorables, con privaciones y pocas posibilidades de acceder a otra experiencia de vida en medio de situaciones familiares conflictivas, de violencia, abuso, etc.

En consecuencia, buscan por medio del robo, la violencia, las drogas etc., aquello de lo que se carece, salida siempre fallida.

Así llegan a los Centros de detención o programas que los nombran como "menores en conflicto con la Ley penal".

Analistas interesados en estas problemáticas les dan la oportunidad de ser escuchados en sus sufrimientos subjetivos al tiempo que los responsabilizan de sus actos y de su posición subjetiva extensiva a la ley y la norma .Sabemos del interés de Lacan con relación a la ley y el deseo.

Estos analistas "desde la interpretación, diferente al Derecho pero que al igual que él partiendo de la palabra, acentúan la vertiente de la singularidad y no la referencia a los hechos". [1]

Algunos autores hablan de **Personalidad Marginal** considerando que, cuando se cierran las posibilidades de integración de estas subculturas, pasan a ser contraculturas, con consecuencias tanto en al cultura marginadora como en la contracultura marginada exagerándose las diferencias. Definen como **rasgos de carácter** del marginal: una conciencia de solidaridad con su subgrupo, una gran sensibilidad respecto del juicio del grupo dominante, habiendo también una aceptación inconciente de los valores de éste que lleva a adoptar una actitud crítica respecto de los defectos de su propio grupo, incluyendo odio y desprecio hacia sí mismo. Es un punto de vista psico-sociológico. Desde el punto de vista de la psiquiatría son ubicados en el DSM-IV como "Trastorno disocial de la personalidad".

Copyright Virtualia © 2008 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

"Todo abordaje de la Personalidad desde una perspectiva no psicoanalítica, deriva inevitablemente en condiciones adaptativas, de relación a la norma" dice Néstor Yellati en la clase inaugural del Departamento.

J.-A. Miller dice: "nuestros diagnósticos a diferencia del DSM que refiere cada individuo a una clase patológica, es un arte, arte de juzgar un caso sin regla y sin clase preestablecida"[2].

Del DSM IV, destaco dos de los ítems que se toman como posibles para diagnosticar un "Trastorno de Personalidad Disocial": 1) la agresión a personas, 2) el inicio de peleas físicas; para relacionarlo con lo que señala Éric Laurent "es importante poder diferenciar desde nuestra perspectiva la agresividad de la pulsión de muerte" [3]. Por un lado, la pelea imaginaria, o vos o yo, por otro, el goce pulsional en juego.

Señala también en ese mismo artículo la importancia del psicoanálisis de dialogar con el discurso jurídico: "La lengua jurídica es una lengua que permite evaluar cualquier tipo de práctica, permite dialogar entre las disciplinas, sobre sus efectos"[4].

En el seminario *Aún* Lacan habla del origen jurídico del término verdad: "Al testigo se le pide que diga la verdad sólo la verdad y es más, toda, si puede pero por desgracia

¿Cómo va a poder?… Pero en realidad más que en cualquier otro en el testimonio jurídico es ¿con qué poder juzgar lo tocante a su goce? La meta es que el goce se confiese y precisamente porque puede ser inconfesable. Respecto a la ley que regula el goce, esa es la verdad buscada"[5].

Laurent nos recuerda que Lacan en "Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología" reflexiona sobre el psicoanálisis y la ley señalando que el interés por las ficciones jurídicas se debe a que la instancia del yo está ligada al acercamiento del sujeto a la verdad.

Sabemos además que si el sujeto del psicoanálisis se vincula al sujeto del derecho lo es en tanto como sujeto responsable de sus actos, siendo nuestro interés poder marcar la verdad del goce en juego en esos actos.

El Dr. Mariano Ciafardini en una conferencia dada en Rosario [6] señala que hay un consenso general en considerar "que el único derecho al castigo que puede admitirse es el

Derecho penal en acto por el que nadie puede ser castigado si no es en función de un acto cometido y probado". Señala que está el Derecho penal de autor por el que puede ser castigado por ser de determinada manera, tiene que ver con lo predecible, va a hacer tal cosa y por eso es peligroso y hay que controlarlo y no se necesita que haga nada para demostrarlo.

Por último, ¿qué se entiende por delito? Delito es un acto que tiene que ser típico, antijurídico y culpable.

Típico es ese acto o conducta que se adecua a una descripción legal, las reglas están claras.

Lo antijurídico quiere decir que no puede ser admitido como legítima defensa o estado de necesidad. Si es típico y antijurídico se adecua a una prohibición.

Culpable significa que es reprochable, por ejemplo: violó una norma, hizo eso en lugar de otra cosa.

El otro punto que me interesa tomar para los casos llamados "de jóvenes delincuentes", es la inimputabilidad dado que la edad se ha bajado de 18 a 16 años y hay un debate entre los constitucionalistas respecto del tema frente al empuje social al castigo. Algunos están de acuerdo en bajarla y otros consideran que hay que atacar las causas de la delincuencia cada vez más temprana considerando que es peor la detención del menor en institutos con las consecuencias que se verifican.

Los inimputables son aquellos a los que no se les puede reprochar el acto porque no tiene capacidad psíquica para comprender la prohibición de la norma. De este modo sin embargo hay un menoscabo de sus derechos en cuanto que no hay forma jurídica o médica que indique cuándo empieza y cuándo termina la peligrosidad.

Ciafardini considera que hay un cierto paralelismo entre la tutela de los menores y el tratamiento de los mayores inimputables

Voy a finalizar con unas frases de Lacan publicada en Autres Écrits: "*El psicoanálisis del criminal tiene sus límites, son exactamente aquellos en que comienza la acción policial, campo en el cual debe rehusarse a entrar. Es porque ella no se ejercerá sin pena, aun ahí donde el delincuente, infantil por ej. sea beneficiado por una protección de la Ley. Pero es precisamente porque la verdad que se busca es la verdad de un sujeto, que no puede más que mantenerse la noción de responsabilidad sin la cual la experiencia humana no comporta ningún progreso*" [7].

* Texto presentado en el marco del Departamento de Psicoanálisis y Psiquiatría del ICBA en 2007.

1- Oscar Sawicke: "Psicoanálisis del orden público" en *Psicoanálisis del derecho de la personas*, p. 44, Tres Haches, Buenos Aires, 2000.
2- J.-A. Miller: "El ruiseñor de Lacan" en *Del Edipo a la sexuación*, Paidós, Buenos Aires, 2003.
3- E. Laurent: "El sujeto del inconciente y el enigma de las normas". Conferencia dictada en el Cien Argentino el 19/9/99.
4- Ídem.
5- J. Lacan: *El Seminario Aún*, p.111, Paidós, Buenos Aires, 1999.
6- M. Ciafardini: "La peligrosidad en el campo jurídico", Conferencia dada en Rosario. 30/8/97.
7- J. Lacan: "Premisas a todo desarrollo de la criminología" en *Autres Écrits*, Seuil, París, 2005.

El DSM y los trastornos de la personalidad [1]

Por Juan Pablo Lucchelli

Comentario crítico de las investigaciones preparatorias del próximo DSM V, en el que se muestra que el cambio de fundamentos y de método (con uso de escalas comportamentales y neurobiológicas) para establecer las clasificaciones permitirían dar un paso más en el intento de eliminar el psicoanálisis del campo médico y psicológico.

Para aquellos que no estén contentos con el DSM en vigor – según las épocas: DSM III, IV – habría una receta bastante eficaz para que el DSM comience a gustarles: comprender que el DSM siguiente será seguramente peor. Hemos leído las investigaciones preparatorias del próximo DSM, "A Research Agenda for DSM-V"[2] – es decir el equivalente americano del "informe del INSERM sobre las psicoterapias" en Francia, pero hecho seriamente. Nos hemos interesado particularmente a lo que llaman "trastornos de la personalidad".

De la clasificaron categórica...

Según los expertos del próximo DSM-V, la separación en diferentes ejes del DSM actual es arbitraria y problemática en lo que concierne a los trastornos de la personalidad. Los expertos se ocupan particularmente de la relación existente entre el Eje 1 (el trastorno, the *disorder*) y el Eje 2 (la estructura de la personalidad). Durante el siglo XX, se distinguió en la enfermedad mental dos grandes categorías: neurosis y psicosis. Esta perspectiva es claramente "categórica" – perspectiva seguramente incompleta, pero que tiene la ventaja de ser "consistente". En los años 50, bajo la influencia del psicoanálisis anglosajón, la categoría del *borderline* fue creada entre los trastornos de la personalidad. De esta manera, la nosografía se centró en torno de tres discontinuidades consideradas particularmente decisivas. Existía entonces una clínica categórica y "tripartita", reagrupando, según las orientaciones: neurosis, psicosis y perversión; neurosis, psicosis y *borderline*; neurosis, psicosis y trastorno de la personalidad. Luego de haberse deshecho de las neurosis y las psicosis, los expertos del futuro DSM-V, cuentan erradicar esta última categoría clínica. Previenen al público médico: los cambios que serán introducidos en la clasificación de los trastornos de la personalidad, constituirán la brecha (*gap*) más importante entre el DSM IV y el DSM V.

¿En qué consiste la clasificación "categórica" actual de los trastornos de la personalidad? Para resumir, existen tres grupos o "*clusters*" de trastornos de la personalidad: A,B,C. El primero, el grupo A, esta formado por los trastornos de la personalidad esquizotípica, esquizoide y paranoica. El grupo B, reúne las patologías "intermedias": *borderline*, antisocial, narcisista e histriónica. El grupo C concierne las patologías "neuróticas": trastornos de la personalidad dependiente, evitante y obsesiva-compulsiva. Notemos que en el grupo A podríamos todavía reemplazar el término de personalidad por el de "estructura" (psicótica), ya que la cuestión de la estructura es, aun hoy, de actualidad en el DSM-IV.

¿Por qué la clasificación "categórica" seria inconveniente? Los expertos aducen varios motivos, principalmente una cierta insatisfacción general en lo que concierne a los trastornos de la personalidad: habría una confusión, una falta de claridad, *a lack of clarity*, entre los ejes 1 y 2. Por ejemplo, en el caso de una fobia social en un paciente con una personalidad evitante, ya que los síntomas de ambas son similares, ¿cual de los dos ejes seria "la causa" del otro: la fobia social (eje 1) o la personalidad evitante (eje 2)? Los expertos constatan una excesiva comorbilidad, es decir que varios diagnósticos diferentes de trastornos de la personalidad coexisten en un mismo paciente. Además, la diferencia entre "rasgo de personalidad", trastornos de la personalidad y personalidad normal es bastante arbitrario, los limites son mal definidos. Los expertos comprueban la ausencia de diferencias cualitativas entre los diferentes trastornos de la personalidad o entre un trastorno de personalidad y la personalidad normal. La mayoría de los investigadores no pueden pronunciarse sobre una diferencia cualitativa entre los trastornos de la personalidad y una personalidad normal. *Much, if not all* (muchos, sino todos) de los síntomas descritos por el DSM pueden encontrarse entre las "variantes adaptativas" en la población normal. En otras palabras: los expertos consideran que la perspectiva categórica es arbitraria. Es más, llegan a la siguiente conclusión paradójica que resume el informe: la mayoría de los

Copyright Virtualia © 2008 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

pacientes con un trastorno de la personalidad no constituyen un prototipo. Esta conclusión, lo menos que se pueda decir, es que es paradójica. Tomemos como ejemplo los pacientes *borderline* : la mayoría de los *borderline* no serian un buen ejemplo de paciente *borderline*… lo que significaría que son un buen ejemplo de paciente *borderline*! Como decía Groucho Marx: "No deseo pertenecer a ningún club que acepte como socio a alguien como yo". En síntesis: la mayoría de los pacientes *borderline* no lo son. En el informe, leemos incluso una especie de broma : "*Personality Disorder Not Otherwise Specified is the single most frequently used personality disorder diagnosis in clinical practice*"[3].

Para los expertos americanos, cada trastorno de la personalidad debe ser considerado en continuidad con los estados normales. Luego de haber leído unas cien páginas donde se argumenta sobre los inconvenientes y las ventajas de la perspectiva categórica en relación a la perspectiva dimensional, encontramos un comentario que muestra claramente el objetivo subyacente del informe : "La mayoría de los trastornos de la personalidad considerados en el DSM-IV, fueron concebidos por clínicos que tenían una orientación psicoanalítica, mientras que actualmente estas categorías son utilizadas por clínicos de orientación cognitivo-comportamental y neurobiológica"[4]. De esta manera, esta dicho que el psicoanálisis no es una orientación actual para el DSM.

...a la clasificación dimensional

Los expertos optan, en lo que concierne a los trastornos de la personalidad, por la perspectiva "dimensional", es decir le "*spectrum model*": los trastornos de la personalidad no es una "estructura" sino un simple trastorno entre otros. Para ello, los especialistas del informe tratan de dar definiciones tales como el temperamento, proponiendo cuatro dimensiones básicas:

- las "alteraciones perceptivas y cognitivas" (traducción: síntomas psicóticos)

- la regulación de los afectos (traducción: alegría o tristeza)

- el "control de la impulsividad" (es decir: saber quedarse tranquilo)

- "modulación de la ansiedad" (traducción: ¿qué hace usted cuando se angustia?)

Se verá que el uso de un lenguaje "analógico" al de las "ciencias cognitivas" da la impresión que el informe habla un lenguaje científico: es mejor decir "modulación de la ansiedad" que exclamar "me siento angustiado" – el enunciado borra la enunciación.

Pero no olvidemos el eje del debate central de "*A research Agenda for DSM-V*". Los especialistas se alejan de las categorías que podríamos llamar psicoanalíticas: neurosis, psicosis, perversión o psicosis, neurosis, *borderline*, que constituyen la base de la clasificación actual de los trastornos de la personalidad. Se insiste particularmente sobre la ventaja de una óptica de los "espectros" dimensionales, sobretodo que existen evidencias científicas (en el sentido de *Evidence based medicine*) que muestran que existe una relación estrecha clínica, epidemiológica y genética entre los trastornos de la personalidad del grupo A (trastornos de la personalidad schizoide, schizotipico y paranoico) y la esquizofrenia. Es por esto que el informe mete en la misma bolsa estos trastornos de la personalidad con los síntomas psicóticos (eje 1). Pero no olvidan que otros estudios científicos muestran la existencia de relaciones más que estrechas entre el grupo C de trastornos de la personalidad (por ejemplo, la personalidad evitante, eje 2) y la fobia social (eje 1), ya que constituyen bastante seguido *the same disorder* (el mismo trastorno). ¿Por qué no incluir entonces, se preguntan los expertos, los trastornos de la personalidad del grupo C con los trastornos ansiosos (eje 1)? Y, ya que estamos, y considerando que otros estudios (varios de los cuales realizados, por supuesto, por los mismos expertos…) demuestran una continuidad entre la "bipolaridad" y los *borderline* (grupo B de los trastornos de la personalidad), ¿por qué no incluir los *borderline* (eje 2) con los trastornos del humor (eje 1)? Llegan así, luego de haber escrito más de 100 páginas, a la conclusión que hay tres "continuidades":

- la esquizofrenia y los trastornos de la personalidad grupo A (es decir, la psicosis)

- los trastornos del humor y los trastornos de la personalidad grupo B (es decir, los *borderline*)

- los trastornos neuróticos y los trastornos de la personalidad grupo C (es decir, la neurosis)

...y retorno

Nuestra lectura de *A research Agenda for DSM-V*, nos lleva a concluir que los expertos mantienen en realidad intacta la clasificación categórica "neurosis, psicosis, *borderline*" o "neurosis, psicosis, perversión"! Luego de haber leído más de 100 páginas, llegamos a la conclusión que los expertos recomiendan abandonar la clasificación categórica (es decir: psicoanalítica), para proponernos una clasificación "dimensional" aún más categórica que el modelo categórico ya existente.

La perspectiva "dimensional" no cambiara en nada las categorías. La única diferencia, en el próximo DSM, será que el psicoanálisis quedará definitivamente "out" de la clasificación americana y que los trastornos de la personalidad serán definidos a partir de escalas comportamentales y neurobiológicas que, de todas maneras, no podrán modificar la evolución clínica de esos pacientes. El pasaje del DSM IV al DSM V será la última vuelta de tuerca para eliminar el psicoanálisis del campo médico y psicológico. No habrá ningún cambio de estructura, sino más bien un cambio de método. La decisión política antecede la conclusión científica. En el fondo no se responde a la pregunta siguiente: ¿cuando se empieza a estar enfermo? ¿Donde está el límite entre lo normal y lo patológico, lo clasificable y lo inclasificable? Ser "inclasificable" será probablemente la única posibilidad de sobrevivir que le quede al psicoanálisis.

1- Articulo publicado en la revista *Mental*, NLS, N°19, mayo de 2007.
2- "*A Research Agenda for DSM-V*", edited by David J. Kupfer, M. First, D. Regier, American Psychiatric Association, Washington, 2005.
3- "Los trastornos de la personalidad no especificados bajo otro modo constituyen los trastornos de la personalidad mas diagnosticados en la practica clínica". *A research Agenda for DSM-V, op. cit., p.* 129.
4- *A research Agenda for DSM-V, op. cit.*, p. 134.

Copyright Virtualia © 2008 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

Segregación y racismo

Por Ernesto Derezensky

La segregación es abordada por Lacan como un efecto de discurso. Pero será diferente su funcionamiento en distintos modos del lazo social: el capitalismo, la universalización científica, la globalización, también el nazismo, son examinados para ubicar sus efectos segregativos.

A su vez, el texto indaga cómo Lacan diferenció varios conceptos: la segregación diferenciada del racismo, el racismo diferente a la noción de raza. A partir de estas distinciones, se puede establecer el lugar que tiene el goce del Otro en relación a la segregación.

Segregación y discurso

Me propongo abordar los procesos de segregación y racismo dentro de una problemática más general que incluye los fenómenos y la estructura de la violencia. Esto supone situar a la segregación y el racismo dentro de las formas que adopta el malestar en la cultura.

La segregación es inherente al discurso, es decir a las formas que adopta el lazo social. Hay una segregación propia de todo lazo social, se trata entonces de algo estructural.

En *El Seminario 17, El reverso del Psicoanálisis* [2], Lacan destaca "En la sociedad… todo lo que existe está fundado en la segregación", "Nunca se ha terminado completamente con la segregación [...] Nada puede funcionar sin ella…. Es el efecto del lenguaje". La primera referencia surge en el Seminario en el contexto del cuestionamiento del complejo de Edipo. Lacan vuelve a interrogar el texto de Freud *Tótem y tabú* para destacar las consecuencias que siguen al asesinato del padre: el pacto fraterno y la emergencia de la ley. Nos dice "Este empeño que ponemos en ser todos hermanos prueba evidentemente que no lo somos. Incluso con nuestro hermano consanguíneo, nada nos demuestra que seamos su hermano, podemos tener un montón de cromosomas completamente opuestos". "Sólo conozco un origen de la fraternidad…. Es la segregación". "Incluso no hay fraternidad que pueda concebirse sino es por estar separados juntos, separados del resto, no tiene el menor fundamento, como acabo de decirles, el menor fundamento científico". Ahora bien, tenemos una tesis, que es la de Lacan en 1967, en su "Proposición del 9 de Octubre" [2], primera versión, que hace de la segregación, de su desarrollo creciente, algo que no es estrictamente efecto del discurso de la ciencia, si bien le es correlativa. Cito a Lacan "Se trata del advenimiento, correlativo a la universalización del sujeto procedente de la ciencia, de un fenómeno fundamental cuya irrupción puso en evidencia el campo de concentración. ¿Quién no ve que el nazismo solo tuvo aquí el valor de un reactivo precursor?"Tenemos aquí planteadas diferentes cuestiones. ¿Dé que se trata cuando hablamos de universalización? ¿Por qué en la civilización de la ciencia la única vía para tratar las diferencias sería la segregación? En verdad el significante y el goce no tienen el mismo régimen, el primero es universalizable, el otro no. El discurso de la ciencia hace funcionar un para-todos, lo que conlleva el intento de suprimir las diferencias al nivel del deseo y del goce.

La universalización que podemos llamar científica consiste en una tendencia a la homogenización de los modos de gozar en la civilización. Esta universalización no pasa por el significante Amo, el discurso de la ciencia conlleva una precarización, un debilitamiento del S1. Debemos también considerar el papel que cumple el mercado, es decir aquello que se juega al nivel del manejo de los medios de producción. Lo que hace funcionar al proceso de producción capitalista es la plusvalía que Lacan asimila al plus-de-gozar del capitalista. La producción intensiva del plus-de-gozar en todos lados y para todos, solo logra reanimar más violentamente la falta-en-gozar constitutiva del sujeto en toda civilización. La producción es sin límite, pero no logra eliminar las paradojas del mercado. Por otro lado hay un empuje a gozar, empuje a consumir, que busca suturar la división del sujeto con el consumo de los productos.

Resulta paradigmática la propaganda de una conocida marca de indumentaria deportiva que nos dice "*Nothing is impossible*."

Todo puede consumirse, y también los productos derivados de las innovaciones de las tecnociencias se vuelcan al mercado. La ciencia aliada a la técnica interviene sobre los fantasmas de completud (sexuales, de procreación, de la estética de los cuerpos) ofreciendo una promesa: Todo es posible, desde el cambio de sexo, a la elección de los rasgos del niño por venir.

La lógica capitalista impone una voracidad ilimitada, es la misma que se encarna en los imperativos del super yo, más se le ofrece, más demanda.

El proceso de la llamada globalización no logra hacer desaparecer las diferencias, hay siempre algo que resiste a toda homogenización posible. Es notable como en diferentes lugares del mundo se intenta resolver estos problemas a partir de un tratamiento que podríamos llamar espacial, los unos en un lugar y los otros en otro lugar. Se trata de una solución que podríamos llamar por vía del reparto del territorio. Vemos así como irrumpen fenómenos que son estrictamente correlativos, el surgimiento de villas miserias, *favelas*, pueblos jóvenes como se los denomina en diversos lugares de América Latina, en los que se registran episodios de violencia que son reflejados por los medios periodísticos, y por otro lado la construcción de *countries*, barrios cerrados que buscan preservar a sus habitantes de estos fenómenos de la violencia urbana.

El discurso capitalista nos permite situar la articulación entre la lógica del Para Todos impulsada por la ciencia, el empuje a la producción masiva impuesta, con la excepción de algunos (otra raza, otras religiones), que constituye el resorte de los efectos de segregación, con sus múltiples manifestaciones que incluyen la intolerancia radical de los "modos de vida diferentes". El discurso capitalista, que Lacan escribió solo una vez, a partir de una modificación del discurso del amo, que consiste en invertir los sitios del sujeto y del significante amo, produce efectos de desregulación del goce, que se intentan resolver mediante el llamado a la restauración del Amo antiguo en sus formas tradicionales, llamados a la autoridad que reestablezca un orden perdido.

Podemos entonces preguntarnos si la segregación es un efecto de discurso,

¿Cómo el discurso analítico podría ser no segregativo, considerando que de todos los discursos que conocemos, es el único que no aboga por la justicia distributiva? El discurso analítico pretende escapar a la segregación por la vía del uno por uno, el analista está en la ciudad y se presenta como un objeto versátil, a ser tomado en las diversas configuraciones transferenciales que se presentan en la práctica. Es el desafío y la apuesta que se le presentan hoy al analista cuando aborda los así llamados nuevos síntomas de la actualidad. Es una apuesta por la eficacia del psicoanálisis.

Racismo y Extimidad

Freud aborda los lazos colectivos y toma también en consideración el racismo a partir del narcisismo yoico, en particular los fenómenos que clasifica bajo el rótulo de narcisismo de la pequeña diferencia.

En *Psicología de las masas y análisis del yo* [3] Freud trae la deliciosa historia de la sociedad de puercoespines, que extrae de un texto de Schopenhauer para mostrar cuan difícil es soportar una aproximación demasiado íntima con el semejante. Posteriormente destaca que relaciones conyugales, amistades, relaciones entre padres e hijos dejan un depósito de sentimientos hostiles, del mismo modo para grupos étnicos que tienen una competencia celosa, como el alemán del sur respecto del alemán del norte, y es mucho más fuerte en las comunidades en que las diferencias son aún más pronunciadas.

De esa manera encontramos la aversión de los galos por los germanos, de los arios por los semitas, de los blancos por los hombres de color. Es necesario, desde nuestra perspectiva, en el abordaje de la problemática del racismo, el establecimiento de rasgos diferenciales, o sea los significantes que permiten identificar al menos dos conjuntos diferenciados, ordenados y jerarquizados. El racismo supone un problema de frontera, no siempre una frontera

espacial que separe un país de otro. Puede ser una frontera interna que, en un mismo país, separe dos conjuntos diferentes. El racismo sigue una lógica del Todo: todos los blancos, todos los negros.

En el capítulo titulado "La identificación", en *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud va a pensar las formaciones colectivas a partir de la referencia al Ideal del Yo, instancia privilegiada del Otro, y a partir de éste los fenómenos del racismo van a ser retomados. El extranjero, en su alteridad, que siempre introduce lo extraño, lo diverso, conmueve en el sujeto su posición siempre frágil respecto de un Ideal del Yo que está profundamente del lado del Otro. La reunión de los semejantes entre ellos contra el extranjero permite que se reduzca la distancia con el Ideal, que los Yo se apoyen en su número, en su unión para acercarse. En el racismo lo pulsional está en juego, el racismo no es un problema de agresividad aunque implique la violencia.

En su texto *L´Etourdit* [4] Lacan nos presenta su noción de raza, lo cito: "me explico, la raza de que hablo no es la que una antropología sustenta por decirse física, la que Hegel muy bien señaló por el cráneo y que lo merece todavía por encontrar en él, mucho después de Lavater y Gall, lo más grueso de sus medidas. Pues, como se vio en un intento grotesco de fundar con ello un Reich llamado tercero, con eso no se constituye ninguna raza (y ese mismo racismo en los hechos tampoco) ésta se constituye por el modo en que se trasmiten según el orden de un discurso los puestos simbólicos, los puestos con que se perpetúa la raza de los Amos y no menos la de los esclavos, de los pedantes igualmente, a los que hace falta para responder por ellos los pederastas(*pédants-pédés*) de los machacones agregaría yo a quien no pueden faltar los machacados".

Hasta aquí la cita. Vemos entonces que la raza se constituye por el modo de transmisión de los puestos simbólicos según el orden de un discurso. Este implica un orden establecido en el campo de lo Real por la vía del lenguaje. Un discurso permite establecer un orden entre lugares y entre los elementos que vienen a ubicarse en esos lugares.

El racismo de los discursos en acción, como dice Lacan, no se reduce a un puro problema de lenguaje, o al problema de la identificación, sino que concierne a lo que en el discurso no es lenguaje, es decir al goce. El discurso supone un orden que implica modos de gozar, no solamente el goce sexual, sino diversos modos de gozar, el goce de morir, el goce en juego en la violencia, en el asesinato, podemos utilizar el término goce en un sentido amplio. El racismo se puede pensar en relación al goce del Otro. Es un odiar, un no soportar el goce del Otro. Definir al racismo como el rechazo de la diferencia no alcanza, ni tampoco sólo definirlo a partir de la lucha de clases (perspectiva marxista).

En el texto "Televisión" Lacan es interrogado ¿De donde le viene a Ud. La seguridad de profetizar un ascenso del racismo? Y por qué diablos decirlo?. Lacan responde: Porque no me parece divertido y sin embargo es verdadero. Destaca que en el extravío de nuestro goce no hay más que el Otro para situarlo. Por otro lado cuando uno se mezcla, fantasmas inéditos surgen. Efectivamente mientras se mantiene una distancia, la amenaza que implica la proximidad del goce del Otro puede ser soportada, el problema se plantea cuando uno se mezcla, se junta, y el otro aparece como el extranjero, el invasor, el que viene a disputar los puestos de trabajo, a gozar de las mujeres, a ocupar el espacio común. Si Freud pudo escribir "El porvenir de una ilusión", Lacan señala que el porvenir será de las formas más crudas del racismo y nos plantea la posibilidad amenazante del retorno de un pasado funesto.

En su curso de la orientación lacaniana J.-A. Miller utiliza el término Extimidad[5] y destaca: "Extimidad no es lo contrario de intimidad [...] lo íntimo es Otro, como un cuerpo extranjero, un parásito". Esta noción lo lleva a problematizar el concepto del Otro, el fundamento de su alteridad, lo que hace que el Otro sea realmente Otro. Concluye sosteniendo al goce como lo que instituye la alteridad del Otro y no el significante. En lo Simbólico cada significante vale siempre por otro a partir del principio que un significante es posible de ser sustituido por otro.

Partiendo de este concepto de Extimidad ¿Cómo entender el sintagma lacaniano"El Otro no existe", desde el interior del funcionamiento del Otro? Este sintagma adquiere su sentido cuando a la inexistencia del Otro le agregamos la existencia del objeto a. El objeto a, como plus-de-gozar funda la alteridad del Otro, es decir lo que es Real en el Otro Simbólico. No se trata de un lazo de integración, de interiorización, o de identificación, sino de una articulación de extimidad. En el racismo tenemos una relación subjetiva con un Otro como tal, desplegando un odio que se dirige hacia lo que funda la alteridad.

No se trata sólo de agresividad imaginaria que se dirige al semejante, en el racismo se odia a la manera particular en la que se imagina el goce del Otro. Podemos decir que es la proximidad del otro lo que funda el racismo y, desde el momento en que hay acercamiento, hay confrontación de modos de gozar incompatibles. Por esto siempre se planteó un modo de resolución de las cuestiones raciales a partir del llamado espacio vital. La verdadera intolerancia es la intolerancia al goce del Otro. De la uniformización de los modos de goce y de la producción de un sujeto en falta de goce, surge la idea de lo Otro, y los procesos de segregación que van con el racismo.

1- Lacan J., *El Seminario Libro 17, El reverso del Psicoanálisis,* Buenos Aires, Paidós, 1992.
2- Lacan J., "Proposición del 9 de octubre de 1967", Barcelona, Petrel.
3- Freud S., *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1984.
4- Lacan J., "El atolondradicho", *Escansión* 1, Buenos Aires, Paidós, 1984.
5- Miller J.- A., Extimidad, *El analiticón*, Barcelona. Correo Paradiso, 1987.

Psicoanálisis aplicado: nuevas formas de asistencia

La utilidad social del psicoanálisis aplicado en el CIEC

Por Marta Goldenberg

En este trabajo, presentado en las Jornadas de la EOL, Marta Goldenberg desarrolla la modalidad de trabajo en el Área Clínica del CIEC, acentuándola como una respuesta en la ciudad frente al malestar de la época. Analiza las diferencias entre las psicoterapias y el psicoanálisis aplicado y, de forma clara, ubica los efectos que este último logra frente a las demandas actuales.

Introducción

En el año 1999 Éric Laurent en el marco del Encuentro Internacional de Salud Mental realizado en Bs. As., en su conferencia acerca de "Los usos actuales posibles e imposibles del psicoanálisis", hizo un llamado a la responsabilidad de las instituciones analíticas y a las Escuelas de la AMP a formar analistas que pudieran dedicarse al objetivo de no ofrecer precisamente una cura para todos, sino poder instalarse en un lugar de un "uso posible" para cada uno de los que sufren.

Ya que hablo en el marco de la EOL, haré una breve explicación de lo que es el CIEC, partiendo de lo que su anterior director transmitió en el Encuentro Americano 2005. El CIEC es un Instituto asociado al Campo Freudiano, y que desde su fundación (1998) tiene en su centro la aplicación del discurso analítico a la terapéutica, para tal efecto se pensó al Área Clínica, dispositivo conformado por ateneos, constituidos por 4 practicantes y un coordinador, con encuentros quincenales durante 3 años, los practicantes trabajan con un arancel fijo y luego de ese tiempo, los pacientes pueden continuar o no en los consultorios particulares. Además hay una reunión del Área Clínica ampliada por mes donde se trabajan recortes de casos y dos conversaciones anuales, pudiendo presentar la casuística en jornadas.

Interrogando al momento social en el que se conformó esta idea, la del Área, podemos decir que fue una respuesta al malestar de la época que nos tocaba transitar, cuya subjetividad, al igual que la actual, insistía en desconocer lo imposible de solucionar, forclusión de la castración, diría Lacan, que arrastra consigo al amor, dejando a la angustia funcionando sola y desarticulando así lo que permite ligar el goce al deseo.

Psicoanalistas no muertos, va carta!

Es en "La Tercera", donde Lacan plantea que se lo libere al sujeto de lo real, pero advierte que si esto ocurriera, si se llegara a tener éxito con esta demanda entonces el psicoanálisis se extinguiría como un síntoma olvidado y lo que podría esperarse sería un regreso de la religión verdadera, la que se vale de las esperanzas.

Luego Lacan afirma que la prosecución del psicoanálisis depende de que lo real insista, para ello paradójicamente (el psicoanálisis) debe fracasar y concluye que tenemos que reconocer que va por buen camino y que por ende tiene buenas posibilidades de seguir siendo un síntoma, "de crecer y multiplicarse".

Se sigue bien en esta cita la torsión indecidible que hace del éxito un fracaso y del fracaso un éxito cuando del síntoma del psicoanálisis se trata. El psicoanálisis yerra debido a que su real es sin ley.

¿Cómo hacer para devolver la creencia en el síntoma? Eso que la civilización hipermoderna ha pulverizado por la escisión entre el sentido y lo real. ¿Qué hacer con la devaluación de los semblantes del psicoanálisis mismo donde el síntoma ha perdido su función de verdad mentirosa?

Copyright Virtualia © 2008 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

Es allí en Roma que Lacan lanza este llamado vivificante a los analistas no muertos, va carta!, queriendo significar que aún hay una dirección, hay aún lo qué hacer y hay un destinatario.

Es el psicoanálisis que tiene una consistencia distinta a los otros discursos, es un vínculo entre dos, y, justamente se encuentra en el sitio de la no-relación sexual.

El psicoanálisis aplicado se deduce de los principios del psicoanálisis

A partir del título de esta mesa se me ocurrió pensar en el proyecto presentado por la Delegada General, Graciela Brodsky, en Comandatuba, del cual extraigo algunos enunciados: el psicoanálisis aplicado no es la psicoterapia, ya que ésta especula con el sentido y esto es lo que la diferencia del psicoanálisis, el psicoanálisis aplicado no es una terapéutica como las otras, la prudencia terapéutica justifica que el psicoanalista modere los efectos del psicoanálisis, esto diferencia la estrategia a seguir, donde los estándares no tienen lugar, donde el caso por caso es lo que orienta el pensar la clínica en singular.

Para pensar esta diferenciación entre las psicoterapias y el aplicado, me oriento por lo que Lacan dice en *Televisión* (1973): el sentido es el criterio distintivo entre el psicoanálisis y la psicoterapia, de ahí en adelante Lacan va profundizar más la fosa entre ambos al señalar que el final del análisis debe llevar a un sujeto hacia un real fuera de sentido, y en esta perspectiva, según una expresión de Jacques-Alain Miller "buscar lo real en todo" es lo que puede llevar la elaboración del síntoma lo más lejos posible, es decir, que llegue a tener el estatuto de *sinthome*.

Esta declaración de principios aclaró la confusión que se había producido con lo que es el psicoanálisis y lo que no es, en este preámbulo que dice que hoy es una época donde la extensión del psicoanálisis reclama nuevas alianzas entre el puro y el aplicado, es este un llamado a un deseo nuevo que se abre a la posible contribución del aplicado al puro para preparar a quienes se posicionan en el lugar del semblante y no quedar en el desuso, ante estructurales parentales tradicionales que mutan a familias monoparentales, parejas de mujeres homosexuales que han consentido a lo que la ciencia les ofrece para la reproducción, a demandas de pacientes que vendrán a consultarnos, pacientes que fueron productos de inseminación, encontrando los viejos síntomas pero en contextos nuevos.

Las consultas por depresión y angustia representan el 48% de los casos en una población estudiantil de entre 21 y 30 años, entre 304 relevados (en el CIEC) que dan cuenta de una época pobre en ideales y goces solitarios, donde el individualismo es la moneda corriente, haciendo más difícil responsabilizarse de su deseo, y como consecuencia llegan sujetos desbrujulados, con vértigo y mareados por la vida, sin rumbo.

¿Qué hace el psicoanálisis aplicado para no quedar del otro lado de la frontera de la ciudad, cómo orientamos nuestra política al otro social? La demanda se presenta en casos donde no se habla del padre en su función, hay una omnipresencia de una madre sabelotodo, hijas pegadas al goce materno, o consultas por su goce homosexual de hombres en un mundo familiar de mujeres, goce del Uno, ante el cual el sujeto se encuentra en la disyuntiva de aceptarse-lo o no. Las coordenadas por las que atraviesa nuestra época se materializan en estos casos donde los modos de satisfacción que llamamos contemporáneos sirven para hacer retornar al *parlêtre* a la imbecilidad del autoerotismo.

El dejarse morir de una anorexia, los intentos de suicidio en un joven adolescente desencajado, queriendo desaparecer, donde hicieron falta indicaciones precisas de la practicante para que la madre se conmoviera y pudiera captar lo delicado de lo ocurrido, abuelos que buscan una respuesta a lo real a través de las brujas, los abusos a niños y a adolescentes, el maltrato físico y el verbal, el consumo de sustancias, el stress post-traumático, los impulsos a la transgresión, son algunos de los síntomas que testimonian en la demanda al CIEC, una modificación de la clínica fálica y de su goce.

Como contrapartida aparece la pretensión de promover la ciencia como lenguaje universal, ejemplo de esto: el mapa del genoma humano, la catalogación de los neurotransmisores, **las localizaciones funcionales de las áreas cerebrales, aspiran a ser los dialectos de una única lengua.**

Debemos estar preparados para responder como analistas de la ciudad, pero para hacerlo debemos estar (más) inscriptos en la misma. El haber incluido una mesa con este tema en estas jornadas de la EOL, es una iniciativa para defender en acto al psicoanálisis como un derecho ciudadano, consideramos que el encuentro con un psicoanalista es algo demasiado valioso para que sea solo posible para algunos, sabemos de la eficacia terapéutica de nuestras intervenciones y la rapidez de las mismas para sostener en la ciudad el derecho al psicoanálisis.

• Lacan, J.,"La Tercera", *Intervenciones y Textos 2*, Manantial, Bs. As., 1988.
• Lacan, J., "Radiofonía", *Psicoanálisis Radiofonía & Televisión,* Anagrama, 1980.
• Laurent, E., "Ciudades Analíticas", Tres Haches, Bs. As. 2004.
• Laurent, E., "La sociedad del síntoma", *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, Nº 2, EOL, 2004.

Una predicción lacaniana

Por Fernando Vitale

La interrogación de un párrafo de Lacan permite ubicar su anuncio histórico de un cambio en el discurso, situado precisamente en el último capítulo del Seminario *Aún*. Ese cambio en el discurso sustituye el significante saber -relativo al saber inconsciente-, por el significante aprender, significante privilegiado por la ciencia y el cognitivismo. A su vez, sustituye al sujeto del inconsciente por la rata del laberinto. Este anuncio mencionado, predicción lacaniana, es el de la instalación del discurso universitario, con sus consecuencias políticas y sociales a nivel de la tecnocracia actual, pero también con sus consecuencias clínicas a nivel de las nuevas formas del síntoma.

Trabajo presentado en las XIV Jornadas Anuales de la EOL "Síntoma o trastorno", correspondiente a la sección Disciplina del comentario del Coloquio Seminario dedicado al tema "Cuerpos silenciados, cuerpos que hablan".

El párrafo que elegí para interrogar se encuentra en el último capítulo del Seminario *Aún* que tiene por título: "La rata en el laberinto" y que dice lo siguiente:

"¿Pero qué cambio se ha producido en el discurso, para que de pronto se interrogue a este ser sobre la manera cómo podría superarse, es decir, aprender más de lo que necesita para sobrevivir como cuerpo?"[1]

En primer lugar, ubiquemos con precisión el contexto en el que dicho párrafo se encuentra situado.

Según Lacan, "La rata en el laberinto" no es solo la última sesión de su vigésimo Seminario sino la sesión con la que decide cerrar el ciclo compuesto por veinte años de enseñanza ininterrumpida acerca de los fundamentos de la práctica de ese nuevo lazo social al que Freud bautizó con el nombre de Psicoanálisis.

Dicho cierre del ciclo, que articula la entrada en lo que Jacques Alain Miller ha llamado la última enseñanza de Lacan, se confirma si nos remitimos a las palabras con las que inaugurará su Seminario siguiente: "Recomienzo. Recomienzo puesto que había creído poder terminar. (…). Esto de pronto permite ver cierto relieve, el relieve de lo que había hecho hasta ahora".[2]

El título que le dará a ese recomienzo presenta como sabemos una enigmática equivocidad, que permite ser leído como "Los no incautos yerran" o "Los nombres del padre".

Ahora bien, ¿por qué Lacan decide cerrar el ciclo de esos veinte años de enseñanza, refiriéndose a las experiencias con ratas que desde hacía ya bastantes años se venían realizando en forma sostenida en lo que denomina esos bajos fondos de la ciencia?

Si nos atenemos al párrafo en cuestión, lo importante no radica en detenernos en las experiencias en sí mismas sino en el cambio de discurso al cual responden. Es más, lo que Lacan plantea es que los mismos investigadores que las forjaron, y a los que llamativamente ni siquiera cita, no por ello desconocen menos la operación de cambio de discurso a la cual se encontrarían sirviendo. Lo dice así: "Se lo preguntan. No saben por qué se lo preguntan. Pero se lo preguntan de todos modos y hacen para ratas un pequeño laberinto".[3]

Como verán, estoy tomando la noción de discurso en el sentido preciso que le ha dado Lacan desde su Seminario "El reverso del psicoanálisis", respecto a la cual dice en la página 26 del Seminario *Aún*, cuyo último capítulo estamos comentando, lo siguiente: "Me canso de decir que esa noción de discurso ha de tomarse como vínculo social, fundado en el lenguaje".[4]

Copyright Virtualia © 2008 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

Con estas aclaraciones retomemos entonces la pregunta en cuestión reformulándola parcialmente: ¿Pero qué cambio se ha producido en el vínculo social para que de pronto se interrogue a una rata sobre la manera como podría **superarse**, es decir, **aprender más**?

Las resonancias son otras.

De este modo, queda descartada cualquier confusión con aquellas experiencias de observación de la conducta animal que dieron nacimiento a lo que se llamó etología.

Aquí se trata de otra cosa.

¿A qué experiencias se refiere entonces?

Se trata de aquellas experiencias con ratas realizadas por diferentes investigadores, uno de cuyos más conocidos exponentes fue B.Skinner creador del dispositivo de investigación que se hizo célebre bajo el nombre de "*The skinner box*".

El montaje se reducía inicialmente a lo siguiente: Se introduce a una rata en una caja construida de tal modo que si la rata aprieta una pequeña palanca, logra abrir de ese modo una pequeña puerta que libera entonces una bolita de comida.

Se dice que la rata **aprende** si ante la repetición de pruebas del mismo tipo se constata que la tasa del número de ensayos y errores necesarios para lograr el objetivo disminuye lo suficiente como para ser considerado significativo.

Insisto entonces: ¿por qué Lacan cierra su ciclo de veinte años de enseñanza, remitiéndonos a esas experiencias que a primera vista parecen insignificantes para nosotros?

La cuestión clave que él ubica allí es la transformación de la pregunta por el saber, por la de un aprender.

Sabemos que éstas experiencias, y las sucesivas conceptualizaciones que fueron forjando los teóricos de la llamada Psicología del comportamiento, son las que iniciaron el camino que colocaría a la noción de **aprendizaje** como uno de los significantes amos de nuestra vida contemporánea.

Es indudable que Lacan veía en ello algo profundamente inquietante.

No nos olvidemos que Skinner, a partir de su teoría del condicionamiento operante, consideró que sus experiencias con ratas eran extrapolables al análisis de cualquier conducta humana incluida la adquisición del lenguaje; es decir, que permitían romper la barrera misma que diferenciaba al campo de la naturaleza del campo de la cultura. Podemos discutir a las teorías de Skinner hasta el cansancio, como por otra parte ya se lo ha hecho desde hace muchísimos años. La cuestión es qué eficacia podemos esperar de ello.

¿Qué pasaría si con Lacan invertimos la cuestión y tratamos de pensar, en cambio, a qué nueva configuración del lazo social ha contribuido a fundamentar, sostener y extender en su alcance, aún sin saberlo?

No nos confundamos, no se trata de refutarlo. Nos guste o no, Skinner tiene razón si pensamos que lo que describe es el modo de funcionamiento del lazo social al que Lacan llamó discurso universitario. De un discurso no pueden surgir más que las nociones que sus propias leyes de estructuración determinen. No hay escapatoria, o se lo acepta o lo único que resta es cambiar de discurso.

Esa ha sido la perspectiva de Lacan desde que introdujo los matemas de lo que llamó los cuatro discursos. Es desde allí como, por ejemplo, analizará algunas de las nociones claves de la filosofía aristotélica como estrictamente determinadas por el discurso del amo antiguo en el cual surgieron. Dice Lacan en la página 43 del Seminario *Aún*: "de dónde se produce éste discurso del ser: es, sencillamente, el ser de la bota, el de las órdenes, lo que habría sido si tú hubieses escuchado lo que te ordeno". [5]

Tomemos otro ejemplo: el análisis de la lingüística de Chomsky que realiza Lacan en el Seminario "De un discurso que no sería del semblante".

En ese momento Lacan era objeto de ataques provenientes de aquellos que lo acusaban de hacer un uso metafórico y no científico de la lingüística; es decir, un anticipo de lo que conocimos no hace mucho como "el affaire Zokal".

¿Cuál fue su respuesta?

Dice allí Lacan, que el estatuto universitario en el que se encuentra enmarcada la ciencia lingüística la ha hecho girar hacia una cosa extraña.

¿A qué se refería?

A lo que condujo a Chomsky a proponer las nociones de **competencia y performance**, para sustituir aquello que Saussure había denominado lengua y habla.

Lo interesante es que para Lacan esas nociones eran sumamente útiles para permitirnos entender el funcionamiento del lazo social del discurso universitario.

Como anécdota podemos recordar que para Chomsky la teoría del lenguaje de Skinner era absolutamente inaceptable; sin embargo para Lacan eso resultaría absolutamente intrascendente.

Lo que hoy se considera aprendizaje, como cambio observable y medible en un comportamiento, está profundamente ligado a la metáfora de la adquisición de una mejora en el desempeño.

¿Cómo se identifican aquellos cambios en el comportamiento que implican que se ha aprendido algo? La demostración de la competencia se mide por la mejora en la performance.

¿Qué pensará Chomsky de aquello que, tomando como referencia sus dos conceptos claves -competencia y performance-, fundaron dos discípulos de Skinner bajo el nombre de T.H.P -"Tecnología de la performance humana" que establece "la metodología sistemática para el abordaje integral de la mejora continua en el desempeño individual grupal y organizacional"- y que domina hoy la teoría de la gestión social en todas las áreas que se nos ocurra?.

A partir del conflicto desatado en Francia por la enmienda Accoyer, hemos constatado, quizás con un poco de retraso, que la vocación del discurso universitario es monopólica y que se va extendiendo cada vez más hacia zonas hasta hoy insospechadas, como por ejemplo la crianza misma de los niños.

Hace poco pudimos leer la entrevista que el colega José Ioskyn le realizó al Dr. Pollak, médico pediátra argentino residente en los EEUU, que se difundió entre nosotros por Internet y que acaba de ser publicada en el libro "D'Evaluación del nombre del padre", quien planteaba: "Conozco personalmente gente que ha contratado "asesores" para que su chico de tres años esté a los dieciocho en las mejores condiciones de competir por una plaza en Harvard, Hopkins o Yale. Tengo amigos que tomaron una institutriz china para sus hijas de seis, cuatro y dos años –además de mandarlas por la tarde a un programa de inmersión en lenguaje chino- para prepararlas para comerciar con China en el futuro; y otros que a su hija de tres años le retiraron la batería de juguete para que practique con un violín, ya que este es un instrumento mejor visto en las entrevistas de ingreso en la Universidad"[6]

¿Qué es por ejemplo ese nuevo trastorno denominado "síndrome de déficit atencional" sino una patología de la performance; es decir un síntoma propio del discurso universitario?

Los matemas discursivos forjados por Lacan nos permiten ver que lo que hoy manda en el mundo no es más el amo-padre, residuo familiar de las organizaciones sociales, sino el *Todo saber* estandarizado y globalizado. Lo que obedece no es más tampoco el saber soportado por un cuerpo vivo sino el objeto unidad de valor separado de su saber inconsciente y cuya única expectativa vital queda reducida a **superarse y aprender más** a los fines de recibir el

grado que defina su valor objetivizado. En el lugar de la producción Lacan ubica a la división subjetiva en un nuevo estatuto y completamente desarticulada del significante amo.

La rata en el laberinto no es otra cosa que aquello en lo que uno se convierte cuando es tomado por ese nuevo modo de configuración del lazo social.

¿Predicción lacaniana? Si, Lacan cerró el ciclo con una predicción que debemos tomar seriamente en consideración para comenzar a conceptualizar la estructuración de aquello que llamamos hoy los nuevos síntomas y que no remiten a un determinismo edípico.

Esto nos brinda elementos para poder pensar en una clínica propia del discurso universitario.

Concluyo entonces con otra cita anterior de Lacan, que corresponde a la única clase disponible del Seminario inexistente y que fue publicada recientemente en "De los Nombres del Padre": "Sabemos donde desemboca este efecto: en los proyectos cada vez más intencionales de una tecnocracia, en el examen psicológico de los sujetos que buscan empleo, en la entrada en los marcos de la sociedad existente, con la cabeza gacha bajo el patrón del psicólogo. Digo que el sentido del descubrimiento de Freud está respecto de esto en una oposición radical".[7]

Vemos así que Lacan no sólo articuló la praxis inventada por Freud en tanto reverso del discurso del amo. Mi conjetura es que cerró esos veinte años dejando como herencia una otra perspectiva.

1- Lacan, J.: *El Seminario, Libro 20, Aún*, Paidós, Buenos Aires, 1992, pág.169.
2- Lacan, J.: Seminario 21, *Les non dupes errent*, inédito.
3- Lacan, J.: *El Seminario, Libro 20, Aún*, ob. cit., pág. 168.
4- Lacan; J.: *El Seminario, Libro 20, Aún*, ob. cit., pág. 26.
5- Lacan, J.: *El Seminario, Libro 20, Aún*, ob. cit., pág 43.
6- D `Evaluación del Nombre del Padre. La Plata. Cita Ediciones, 2005, pág. 125.
7- Lacan, J.: *De los Nombres del Padre*, Paidós, Buenos Aires, 2005, pág. 73.

Apuntes para una investigación sobre psicosis ordinaria

Por Nora Silvestri

A partir de plantear la sinthomatización de la psicosis orientada por la lógica nodal, Nora Silvestri se extiende acerca de teorización de la psicosis ordinaria no como una categoría diagnóstica como la neurosis o la psicosis, sino una puntuación en un programa de investigación. Siguiendo a E. Laurent, plantea a la psicosis ordinaria como una "invención" de Jacques-Alain Miller que empieza después de Caracas con la presentación del Lacan del objeto a, lo que conduce a pensar a la clínica de la psicosis, ya no solo a partir del significante, sino a partir del par ordenado S1-a.

La psicosis ordinaria es un punto de una serie infinita y no una categoría diagnóstica

En 1998 en la conversación clínica, llamada "La Convención de Antibes", Jacques-Alain Miller, propone el término de psicosis ordinaria para abordar la psicosis desde el ángulo de "casos frecuentes", desplazando la perspectiva que se había hecho de la misma en "El Conciliábulo de Angers" y "La Conversación de Arcachón". Dice: "pasamos de la sorpresa a la rareza y de la rareza a lo frecuente". Propone "una suerte de media" en la que puedan anotarse "psicóticos más modestos" que la psicosis extraordinaria schreberiana, numerando a la serie como : " la psicosis compensada, la psicosis suplementada, la psicosis no desencadenada, la psicosis medicada , la psicosis en terapia, la psicosis en análisis, la psicosis que evoluciona, la psicosis sinthomatizada…"[1]

Digamos que este programa de investigación sobre la sinthomatización de la psicosis está orientado por la lógica nodal, por la generalización de la categoría de suplencia, que no se apoya en el Otro sino en el Uno del goce, lo que implica que el goce y lalengua son previos al Otro estructurado como un lenguaje. Lacan pasa de la axiomática del deseo a la del goce, de la incompletud a la inconsistencia del Otro, cuando concibe en el interior del Otro ese elemento éxtimo e irreductible al significante que llama objeto a. Esta inconsistencia del Otro sostenida por este objeto que es una vacuola de goce, hace que estructuralmente falte el significante que pudiera nombrar al Otro del Otro como conjunto cerrado. El significante del Nombre del Padre no es más que un tapón a la falla estructural, pudiendo existir otras suplencias como pluralizaciones de los Nombres del Padre, lo que permite concebir una clínica universal del delirio como una serie infinita de anudamientos posibles.

Esta serie infinita está constituida a partir del par ordenado S1-*a* que sustituye al par S1-S2. Desde esta perspectiva, la psicosis ordinaria no es una categoría diagnóstica como la neurosis o la psicosis, sino una puntuación en un programa de investigación.

El diagnóstico fundado en la lógica del no-todo

El diagnóstico pasa a ser solidario de la pluralización de los Nombres del Padre.

Éric Laurent plantea que la psicosis ordinaria es una "invención de Jacques-Alain Miller […] que funciona como puntuación de un trabajo" que empieza después de Caracas con la presentación del "otro Lacan, el Lacan del objeto *a* […] lo que lleva a leer […] la clínica de la psicosis, no solo a partir del significante, sino a partir del par ordenado S1-*a*". La primera tentativa de este programa de investigación, fue repensar la lectura de la psicosis paranoica de Schreber con el objeto a. [2]

Esta nueva lectura afecta a la categoría de la psicosis como un cuerpo de saber que se cierra sobre si mismo. Cuando las categorías se separaban de manera clara por la represión o la forclusión del Nombre-del-Padre, los casos de

psicosis que podíamos reconocer, eran aquellos que se incluían como ejemplificaciones de la categoría dada. La pareja S1-*a* permite plantear el reverso de la lógica de la disyunción-inclusión. Se funda así el obstáculo a las categorías estructurales como conjunto cerrado, y se posibilita la apertura de dichos conjuntos en los que cada sujeto diagnosticado verifica la clase, porque se agrega a ella para descompletarla.

En el "Ruiseñor de Lacan", Jacques-Alain Miller nos dice que "un caso particular no es nunca el caso de una regla o de una clase. Solo hay excepciones a la regla, he aquí la fórmula universal […] paradójica…El sujeto se constituye siempre como excepción a la regla y esta reinvención de la regla que le falta lo hace a la manera del síntoma". [3]

Creo que esta perspectiva diagnóstica, que se sostiene en la función de excepción del síntoma, suplementa y da soporte al todo de la clasificación con un no-todo clasificable.

Es el diagnóstico mismo el que está construido como un obstáculo a la clasificación cerrada por el significante del Nombre-del-Padre como Otro del Otro. Agujerearla sin dejar de contar con ella, es ir más allá de la clase, para volver a ella inscribiendo una diferencia que la descompleta ampliándola.

Éric Laurent destaca que "si uno consideraba la pareja ordenada S1-a primero , podía obtener en el lugar del Nombre-del-Padre, la inclusión de las pluralizaciones del funcionamiento de los significantes amos, que permiten funcionar sin el apoyo de los discursos establecidos, porque con el objeto a, se trata más bien de un régimen no de disyunción sino de suplencia".[4]

El delirio no es la curación

La clínica universal del delirio se orienta por el obstáculo al desarrollo delirante.

Agregarle al S1 el objeto a desde la lógica nodal, implica el modo en que Lacan presenta al objeto en su seminario *El Sinthome*. Allí el objeto a es el obstáculo a la expansión englobante de lo imaginario concéntrico, [5] es la referencia *a*-sexuada que afecta el sentido simbólico-imaginario. La orientación no es un sentido, porque la orientación de lo real forcluye el sentido cuando hay relación sinthomada. Se trata entonces, de evitar el despliegue del sentido delirante para que el nudo y no el deliro sea el soporte estructural del sujeto.

Digamos entonces que, desde el régimen de las suplencias como respuestas a la forclusión generalizada, sin el significante del Nombre-del-Padre para darle sentido al goce, desanudado el sentido de lo real, la cuestión que se plantea es como mantener juntos lo real, lo simbólico y lo imaginario.

La psicosis extraordinaria, siguiendo la idea de Éric Laurent en Brasil, [6] es una psicosis ordinaria que puede devenir extraordinaria, puede desencadenarse, desanudarse, exponiéndose a cielo abierto la interpenetración de lo simbólico por lo real. Será nuestra investigación intentar ubicar los modos de la suplencia que restituyan al borromeo faltante, anudamientos no borromeanos, en ambas formas de la psicosis, diferentes suplencias que anuden a lo simbólico, imaginario y real sin la expansión del delirio.

El obstáculo a la expansión del delirio depende de la posición del analista que apunta a la nominación "no es ayudarlo a delirar, sino […] en el trabajo del delirio lo que va hacia una nominación posible que se haga un nombre […] no ayudarlo a que se adecue al delirio, sino a la producción de lo nuevo." Es decir, concebir una posición del analista que con lo nuevo le permita al sujeto psicótico sostener un lazo con el Otro, y no aislarse para defender la particularidad de su delirio. Hacerse un nombre en una neo-lengua en la que nunca alcanzará el punto de denotación final, ya que el goce falta en el mar de los nombres propios. Posibilitar la fuga de sentido considerando la nominación "como lo que se puede nombrar de esa fuga". [7]

Hay una homología entre el diagnóstico y la dirección de la cura, ambos afirman su existencia pasando por la no relación.

La forma en que se diagnostica desde la forclusión generalizada como no todo clasificable, es solidaria del modo en el que se piensa el tratamiento posible en el caso por caso.

Éric Laurent lo explicita: "abordar la clínica a partir de la psicosis ordinaria consiste en establecer una pragmática caso por caso, de cómo en cada sujeto se abrochan las consistencias de RSI". [8]

Continuidad-discontinuidad en las categorías de neurosis-psicosis

La neurosis, pasa a ser entonces una forma particular de anudamiento borromeano de la forclusión generalizada.

Voy a intentar delinear el marco en el que Éric Laurent nos plantea la investigación:

a) retomar la historia de las categorías de psicosis-neurosis, considerando su definición en el psicoanálisis a partir del uso de la defensa

b) el contexto en el psicoanálisis en los años 90, época en que se abre el debate en la orientación lacaniana sobre los inclasificables

c) el debate contemporáneo.

Éric Laurent nos ubica en el contexto de los años 90 y nos recuerda que Otto Kernberg, de la IPA, promocionaba en esos años los "estados límites". Reinterpretando los mecanismos de defensa de Anna Freud hablaba de los "trastornos de personalidad", constituyendo una clínica no sintomatológica con un equilibrio dinámico entre procesos neuróticos y psicóticos. Buscaba equilibrios en los estados límites y separaba las personalidades *borderlines*, de la psicosis como tal. Renovaba la clínica al mismo tiempo que renegociaba la promoción de la clínica del DSM, la clínica de los síndromes con las que se destruían las categorías clásicas. Negociaba el lugar del psicoanálisis con la clínica biológica y aparecía una nueva concepción del psicoanálisis. Esta clínica refundada sobre los mecanismos de defensa es aquella a la que Lacan se oponía en los años 60. [9]

Se entiende entonces como nuestro programa de investigación retoma desde la última enseñanza de Lacan las categorías de límite, borde, defensa, continuidad, personalidad, ego, etc., para fundar el otro lado de la investigación de la IPA de los estados límites y los trastornos de personalidad.

Es un programa de investigación que busca poder ubicar en cada caso, un modo de la defensa que no sea una defensa del Yo, sino una defensa contra el goce que amenaza al sujeto, buscando una solución de soporte y de uso que le permita cortar con los fenómenos invasivos.

Éric Laurent, propone privilegiar el capitón, la escansión, la ruptura, para evitar la construcción del delirio y mantenerse a nivel de esos fenómenos que aparecen como pedazos de real. Considerar el fenómeno y la pragmática con la que el sujeto hace algo ante el acontecimiento inédito en el cuerpo…y considerarlo como una posibilidad de anudamiento de RSI. [10]

El cuerpo y el punto en la topología de los nudos

La psicosis ordinaria es la consistencia de una forma en la que se soportan los agujeros del cuerpo.

Considero necesario retomar la noción de punto y de cuerpo tal como son reformuladas por Lacan a partir de la topología de los nudos.

El punto de capitón como fenómeno de sentido, resignificación de una trayectoria, es cuestionado por el nudo borromeo. El punto como "notación reducida de una cuerda" pasa y sale del agujero central de un nudo borromeo. [11] "El fuera de sentido se pone en oposición al punto de capitón, a la noción de resignificación porque el fuera de sentido es una dimensión de lo infinito, de la serie sin fin. Punto de capitón es un fenómeno de sentido y es a eso a lo que conviene renunciar cuando el fuera de sentido domina el asunto". [12] El cuerpo es una bolsa vacía, pero la cuerda que la encordela no la cierra como continente, sino que la atraviesa como la que no puede contener nada, paradojal cuerpo sinthomado anudado por un imaginario que se funda en lo abierto.

Estos apuntes son una invitación a la continuidad del programa de investigación que ya está en curso en la orientación lacaniana.

1- Miller, J.- A. y otros, *La psicosis ordinaria*, Buenos Aires. Colección del Instituto Clínico de Buenos Aires Nº 4, Icba- Paidós, 2003, pp.200-201.
2- Laurent, E., "La psicosis ordinaria", *Cómo se enseña la clínica*, en Cuadernos del Instituto clínico de Buenos Aires Nº 13, Buenos Aires, 2007, pp.83- 84.
3- Miller, J.- A. y otros, "El ruiseñor de Lacan" Conferencia inaugural del ICBA, en *Del Edipo a la sexuación*, Instituto Clínico de Buenos Aires, Paidós, 2001, pp.258- 261.
4- Laurent, Éric, *op.cit.* p.84.
5- Lacan, J. *El Seminario, libro 23, El sinthome*, Buenos Aires, Paidós, 2006, pp.83- 119.
6- Conferencia de Éric Laurent pronunciada en el Tercer Encuentro Americano del Campo Freudiano, "La variedad de la práctica, del tipo clínico al caso único en psicoanálisis", Belo Horizonte, Brasil, Agosto 2007.
7- Laurent, É., « La psicosis ordinaria », *op.cit.*, pp 71 a 74.
8- Laurent É. "La psicosis ordinaria" *op.cit.* p.89.
9- Laurent É., *op.cit.* p. 84.
10- Laurent É., *op.cit*., p.90.
11- Lacan, J., *op.cit.*, p.79.
12- Miller, J.- A., "Acerca de las iinterpretaciones", *Escansión*-Nueva Serie Nº, 1, Buenos Aires, Paidós, 1980.

Copyright Virtualia © 2008 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

OPINIÓN ILUSTRADA

Nuestro objeto a [*]

Por François Regnault [**]

F. Regnault practica la ética del bien-decir a propósito de lo que se llama la cuestión judía al referir las propiedades judaicas (religión, cultura, ritos, etc.), que harían de los Judíos una clase definida, a su estatuto de objeto a. La cuádruple relación que define la fórmula del fantasma de Lacan se mantiene entre lo que es occidental y lo que es judío. Decir "judío" en Occidente es un dicho que implica el orden del deseo. A partir de la proposición "el judío está en el lugar del objeto a" realiza un riguroso análisis lógico ubicando las diferentes consecuencias del "ser judío" en la historia del Occidente.

ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστιν, καὶ
ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν.

Saint Paul I Cor. VII, 19.

"Lo que tengo que hacer, no puedo más que hacerlo solo.

Alcanzar el conocimiento de las cosas últimas. El Judío de

Occidente no lo logró y es la razón por la que no tiene

derecho a casarse. No son casamientos."

Franz Kafka (según Max Brod)

"¿Qué tengo en común con los judíos? Apenas si

tengo algo en común conmigo mismo"

Franz Kafka

"Hacer milagros, dice una vez Yaakov Yitzhak, no es un arte. Cualquiera que alcance un cierto grado espiritual, puede violentar cielo y tierra. Pero lo difícil, vean, ¡lo difícil es ser Judío! Yaakov Yitzhak de Pjyzha "Le Yehoudi", (citado por Martin Buber, Récits hassidiques, pág. 627)

"Para mí, ser judío, no es un contenido, es una condición". Pierre Goldman [***] (Entrevista de Le Monde 30/09/1979)

Se pretende utilizar el concepto lacaniano de objeto a para definir *el judío*. Se enunciará entonces la siguiente proposición:

El judío es el objeto a de Occidente

¿Es verdaderamente necesario dar una respuesta a una cuestión sobre la cual cualquier judío y no judío, atraviesa cada día? Verdaderamente, ¿es en la doctrina de Lacan que hace falta ir a buscar con qué darla? Y, obtenida la respuesta, ¿hemos avanzado más? Se pretende responder categóricamente "sí" a estas tres preguntas. Lo que se desea hacer acá: practicar la ética del Bien decir a propósito de lo que se llama la cuestión judía. Que se nos lea, y que se juzgue. (Los tiempos son problemáticos. En tiempos problemáticos, la cuestión judía se repite siempre –al menos en "Occidente". Y si la ética del psicoanálisis hablara…).

¿Qué significa, en principio, esta definición? El objeto a, es la causa del deseo del sujeto. El sujeto, es el sujeto dividido del psicoanálisis, de Freud y de Lacan. La relación del sujeto con este objeto, es la estructura del fantasma. Esta estructura se escribe así[1]:

$ ◊ *a*

El punzón ◊, de la verdad [2], se lee "deseo de" [3], y designa la relación especial que mantiene el sujeto barrado con el objeto *a* –que Lacan ilustra [4] como relación cuádruple:

1) implicación directa

$ > *a*, o $ *a*: si $, entonces *a* $

2) de implicación inversa

$ < *a*, o $ *a*: si *a*, entonces $

3) de disyunción (o reunión):

$ *a*, $ o, no exclusivamente, *a* $

4) conjunción (o intersección):

$ *a*, $ y *a*, a la vez.

Dicho de otra manera, y al mismo tiempo:

1.2. $ implica *a*, y es implicado por él; entonces: "el sujeto si y sólo si *a*"[5].

3) $ y *a* forman un conjunto, pero de elementos que pertenecen a subconjuntos disjuntos.

4) $ y *a* se conjugan, pero excluyen los elementos que no tienen en común.

Esta cuádruple relación define el fantasma (o un fantasma), por donde se ve que el fantasma, que recubre, por otra parte, la realidad (o una realidad) toca un real: la causa del deseo, si es verdadero que "el objeto a es del orden de lo real"[6].

Es evidente, o verificable, conocido, o conocible, histórico, o visible, que lo que es occidental (el hombre occidental, el Occidente, el Cristianismo, etc.) mantiene con lo que es judío una relación cuádruple tal ◊ –para simplificar: de implicación recíproca, de inclusión y de exclusión. Observamos solo hechos en tanto son hechos de discurso y tienen, como tales, una ligazón a la verdad. La cuestión judía es del orden de la verdad. En nombre de la verdad, entonces, la historia dice que no hay Occidental sin Judío, ni inversamente –pero al mismo tiempo, que el sujeto occidental y el Judío estuvieron y pueden estar en exclusión (el *ghetto*, las persecuciones, el exterminio: la causa del deseo supone el deseo de muerte), pero también en relación de inclusión (el mismo *ghetto*, contiene excluidos en el interior; el Estado

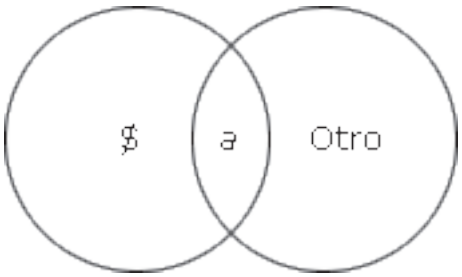
de Israel, que forma parte de Occidente, etc.); la cuestión de la doble pertenencia o doble nacionalidad ilustran a la vez la inclusión y la exclusión [7].

Es verificable que ni los árabes, ni los negros, ni los orientales, etc. para citar diversos seres colectivos que pueden pasar por no occidentales, mantienen con el Occidente una relación tal. Por ejemplo, si los negros en *ghetto* son objeto *a*, solo pueden serlo de América, no del Occidente. El Oriente está en relación de simple disyunción con el Occidente. Lo mismo sucede con los árabes. Si los árabes en Francia, o en Europa, son objeto a, solo lo son de tal o cual país, etc. En cuanto a los judíos mismos, podríamos mostrar que no funcionaron en los países árabes como un objeto tal, sino simplemente como una minoría, oprimida o no (así la historia no muestra una relación tal que: no hay judíos sin árabes, ni la inversa). E incluso la distinción hecha entre Ashkenazim (judíos occidentales o meridionales) y Sefaradíes (judíos de España, luego de África) se apoya sobre esta diferencia que hace que los Sefaradíes, si son objeto a, solo lo son para el Occidente (incluso para los Ashkenazim mismos…en tanto que occidentales). Ninguna de estas situaciones es eterna. Ninguna de entre ellas sin embargo que hoy, no rija nuestros enunciados o enunciaciones.

Sobre la cuádruple relación, dos observaciones se imponen:

a. *Implicaciones*: Si el occidental, entonces el judío. Si el judío, entonces el occidental. (Jamás uno sin el otro). La relación parece perfectamente recíproca. No importa si el judío se encuentra bien en el lugar de la causa del deseo. Hay entonces reciprocidad (u homogeneidad) *de los lugares*, pero no de los términos [8]. Lo que indica, si se quiere, el hecho de que uno de los términos sea barrado (el sujeto). (Incluso si se escribe $a \lozenge \$$ [9], *a* sigue siendo la causa, $ no lo es. Es que es *a* quien causa la división del sujeto [10]. ¿Por qué el judío se encuentra en el lugar de la causa? Se responderá: para salvar los fenómenos. Decir "judío" en Occidente, es un dicho que implica el orden del deseo (que este deseo se haga pagar con amor, odio, interés, curiosidad, rechazo, etc. –veremos más adelante lo que hay en ello de antisemitismo) – como supone que "el sujeto se identifique a su deseo"[11].

b) *Conjunción-disyunción*: estas dos relaciones verifican aún más la heterogeneidad de los términos –como verifican la homogeneidad de los lugares– es decir la simetría respectiva de $\$ \wedge a$ y de $\$ \vee a$–y el estatuto a parte del objeto *a*, quien, por ser "del orden de lo real", no da por ello menos lugar a paradojas –lo que pone en imagen este desvío por los círculos de Euler [12]:



Desde entonces, la disyunción (reunión) es una relación del sujeto al Otro, si se supone que elementos pertenecientes a uno de los dos conjuntos implica que entonces: ni un conjunto, ni el otro. Se reconoce la definición de la alienación según Lacan [13], una fórmula del tipo "la bolsa o la vida". Se verificará entonces que el judío a está en el lugar de la vida, y que el occidental $ en el lugar de la bolsa: elegir únicamente el Occidente (desierto), es perder entonces el Occidente y los judíos; elegir lo judaico como exclusión (se podría decir como reclusión, incluso: *séclusión*), es elegir lo judaico amputado del Occidente. Lo que se interpretará de diferentes maneras conforme a la realidad.

En cuanto a la conjunción (intersección), ella es igual al objeto a según el esquema: "Es por allí que la alienación del sujeto no puede instituirse más que como una relación de falta a este a del Otro" [14]. Lo que es en efecto común al occidental y al judío, es, diremos… el problema judío. Una pregunta es una forma de falta. Donde se ve también como el sujeto no recibe su verdad sino en el campo del Otro [15].

Que el judío sea la causa del deseo occidental no significa que sea el sostén de la misma. Se dirá entonces menos "el Occidental desea el judío", que "el fantasma (la realidad de Occidente) sostiene el deseo del cual el judío es la causa [16].

Que el judío esté en el lugar del objeto *a*, finalmente, no significa que el judío no sea sujeto. En tanto que sujeto, el judío entonces está evidentemente en el lugar del y se planteará que entonces su objeto a es lo judaico (o *judaïté* o *judaïcité*) [17]:

Lo judaico es la causa del deseo del judío

La misma cuádruple relación, esta vez entre, *un* judío y su objeto a. Testimonia el epígrafe del presente artículo, extraído de los relatos hasídicos de Martin Buber. Testimonia esta otra palabra del mismo Yaakov Yitzak de Pjyzha (llamada el Judío): "Mi parte en este mundo y en el mundo por venir, la daré con gusto por un dracma de judeidad"[18]. Lo testimonia una de entre otras de las respuestas de Pierre Goldman en su última entrevista: "Para mí, ser judío, no es un contenido, es una condición. Ni siquiera"[19].

Pero lo que acá se analiza más bien es menos el problema *del* judío (para sí) que el problema judío (para todo el mundo). Si entonces *un* judío pertenece "sin problemas" al Occidente (lugar del $), encuentra, como el Occidente, *el* problema judío - objeto *a* -, que es entonces también el de su propia judeidad (que puede también negar, etc.) Es la razón por la que distinguimos *un* judío como sujeto, y *el* judío, como se dice el objeto *a*. Pero en este caso hacemos del judío como una palabra neutra.

Hay que remarcar que el artículo definido ubicado delante del objeto a define un objeto que es, cada vez, en tanto tal, único. Cuando por ejemplo decimos que en Lacan los "objetos *a*" son cuatro (el seno, las heces, la mirada, la voz), nos expresamos de manera cómoda [20], pero inadecuada. Diferentes formulaciones pueden aparecer. Retendremos:

a) *Escritos*, ("La dirección de la cura…"): el deseo se ahueca en el más acá de la demanda en lo que ella "evoca la falta en ser bajo las tres figuras de la nada que constituye el fondo de la demanda de amor, del odio que viene a negar el ser del otro y de lo indecible de lo que se ignora en su petición". Se evocan acá las tres pasiones fundamentales del sujeto: el amor, el odio, la ignorancia. La nada, la negación, lo indecible constituyen otros tantos objetos para el sujeto deseante entregado a estas demandas.

b) *Escritos*, ("La dirección de la cura…"): son citados como objetos significantes: el seno, el excremento, el falo, para decir que el sujeto es esos objetos; tenemos entonces la relación: si $ entonces *a* y si *a* entonces $, dicho de otra manera: = *a*.

c) *Escritos*, ("Subversión del sujeto y dialéctica del deseo…"): el objeto *a* es el tesoro del sujeto, su *agalma*. Este puede ser la cola de Sócrates para Alcibíades (a él rehusada). O la mujer detrás de su velo. O aún el objeto evanescente de la Ley según Kant, o aún la tropa de los atormentadores de Justine en Sade, etc. [21].

d) La formulación más adecuada será entonces decir que el objeto *a* "se diversifica" [22] en, por ejemplo, el seno, el excremento, etc. O aún: es lo que es sustraído al ser viviente "que son los representantes, los equivalentes, todas las formas que se pueden enumerar del objeto *a*. Los objetos *a* no son más que los representantes de ello, las figuras"[23].

Es la razón de que no tenga lugar hacer una lista de los objetos *a*; cada vez y para un fantasma "dado", se presenta uno solo. Si, no obstante, se tiene en cuenta la *diversificación* más corriente en cuatro en la historia de un sujeto, tendrá sentido que el judío, para el Occidente, se presenta, en su sitio y lugar: bajo la forma del seno recurrente de "la madre judía"; del judío como *desecho*; de la *voz* de Israel; de la *mirada* de Yahvé. Como tendrá sentido el lazo del judío a la nada, a la negación, a lo indecible, etc. Como también el lazo de la circuncisión (judía) al falo.

De este modo se ilustra que Lacan pueda decir del objeto *a*: "de desecho, debe devenir piedra angular" [24], según la fórmula bien conocida del Antiguo Testamento que retoma el Nuevo para designar a Jesús [25].

También, de este modo, se verifica que tantas historias y leyendas judías –y, en un sentido, todas– giren en torno a esta nada, de una nada, de la nada, de nada. Es lo que se remarca desde Tácito: "Pompeyo fue el primer Romano que dominó a los Judíos, (en los 60 A.C.); entró en el templo por el derecho de la victoria: es entonces que se entera que la imagen de ninguna divinidad llenaba el vacío de esos lugares, y que este misterioso recinto no escondía nada". De

donde surge la idea de que los judíos hacen lo inverso de lo que hacen los otros, acuñación imaginaria, simétrica, del fantasma: "Allí, dice Tácito, es profano todo lo que en nosotros es sagrado, legítimo todo lo que nosotros tenemos por abominable"[27].

De ello resulta que el fantasma analizado, que designa la relación del Judío y del occidental, es también la de la judeidad como la del Occidente, dando por sinécdoca a la relación del nombre de uno u otro de sus términos ($, a), no importa. Pero importa solamente saber qué hacer de esta judeidad un fantasma, o el objeto de un fantasma, significa que se toca un real. Toda definición no lacaniana del fantasma, dicho de otra manera, el uso corriente que se hace de esta palabra, sería en este sentido peligrosa y llegaría a decir que en el fondo la judeidad es una ilusión, un capricho, una idea fija, una fantasmagoría, etc. (para retomar entre otros algunos términos utilizados por Marx a propósito de las ideologías) [28]. No es tampoco ni "eco", ni "reflejo", ni "sublimación" [29], nada del orden de lo imaginario, incluso si hay también un imaginario de la judeidad.

O aún, lo judaico no se define en términos de "realidad", en el sentido lacaniano, es decir imaginario. No hay definición realista del Judío, el Judío no tiene propiedades.

En efecto, no se encuentra frecuentemente más que una definición recurrente, o una definición insuficiente. Recurrente: por ejemplo, hijo de padres judíos, o aún, hijo de madre judía, etc. Insuficiente: toda definición en términos de religión – (se designa entonces en rigor el judaísmo, no lo judaico) – de fe (hay judíos ateos) – de nacionalidad israelita (pero hay judíos no israelitas) – de circuncisión (pero hay judíos no circuncidados, no judíos circuncidados, etc.). Ubicaremos evidentemente también al menos como insuficientes todas las definiciones antisemitas, en términos de propiedades (negativas), que el Occidente vehiculiza desde hace dos mil años.

Se observará que es también el caso de las definiciones enfáticas, en términos de superioridad: "aquellos que dieron al mundo a Spinoza, Marx, Freud y Einstein". Tales aserciones no pueden conferir a los judíos propiedad positiva por lo cual se captaría algo de ellos, ya que lo que se presta entonces de hecho a los judíos geniales, es de nuevo esto judaico definido por nosotros como relación de inclusión-exclusión-implicación directa e inversa con el sujeto occidental. Por ejemplo Spinoza "se excluyó" de la Sinagoga, pero él no fue jamás incluido en el Cristianismo, etc. Esta relación explica precisamente que sólo se cita, en estos términos, de genio judío, a aquellos que son *también* genios de Occidente, sosteniendo por ejemplo un discurso universal, filosófico, o científico, o en nombre del hombre. Se destacará también, además, que un gran genio judío es también aquel que se ubicó en un punto de vista tal que podía *herir* a los judíos mismos, no en la causa de su deseo, su judeidad, sino en la reducción por él de esta causa a una simple propiedad. Es ya verdadero para Moisés; evidente para Jesús y el culto, San Pablo y la circuncisión: "la circuncisión no es nada, y la no circuncisión no es nada" [30]. Spinoza afirma, contra el judaísmo, que "si Moisés hablaba cara a cara con Dios, […] Cristo, él, se comunicó con Dios de espíritu a espíritu" [31]. Marx, en sus dos retorcidos escritos de 1843-1844 acerca de la cuestión judía reprocha a Bruno Bauer de querer en principio hacer pasar al judío por la emancipación cristiana antes de alcanzar su emancipación política, refiere esta emancipación, en último análisis, a la diferencia –hegeliana– del Estado y de la sociedad civil –salva entonces por allí al judío de lo que reduciría su definición a una propiedad religiosa o racial; pero en un segundo movimiento, separando "el Pentateuco y el *Talmud*", define el judío real en relación al dinero.

La esencia del judaísmo, es el dinero [32]. Entonces la cuestión es: ¿el dinero tiene propiedades? ¿Es una esencia? Lo menos que podemos decir es que Marx no hará demasiado en el resto de sus escritos para responder a esta cuestión, como si *El Capital* fuera a devenir el *Talmud* de esta cuestión. La herida infligida por Freud a los judíos es evidentemente haber hecho de Moisés un egipcio –por los rodeos del psicoanálisis aplicado y como si, a la manera de su modelo, quisiera rivalizar con los hechiceros de Egipto [33]. En cuanto a Einstein, más "gentil" que los otros, oscila entre la construcción de una comunidad judeo-árabe en Palestina –o de una comunidad judía que no sea y no [deba] volverse política"– y la necesidad que "nosotros, los judíos, retomemos conciencia de nuestra existencia como nacionalidad" [34]. A través de la judeidad, el genio judío evidentemente busca testimoniar al máximo del hombre en general, al mínimo, del sujeto dividido –de la ciencia o del psicoanálisis.

La relación que mantiene este término sin propiedades: judío, con las propiedades que puede o debe recibir, es una relación del mismo tipo que la que conjuga $ y a. De este modo, ninguna de las propiedades ya citadas –religiosa, nacional, cultural, etc.– y que escribiría Px, siendo P la propiedad y x un individuo judío, no es necesaria, ni suficiente

(dejamos de lado una vez más las definiciones recurrentes que rehúsan la cuestión). Pero de este estatuto precario de las propiedades no se deduce que sea Judío quien se dice Judío –ni que no sea Judío el que se dice no-Judío. Estas propiedades son pues cada vez de nuevo incluidas en la judeidad y excluidas de ella, directa e inversamente implicadas por ella. La judeidad transforma entonces una propiedad del tipo P en un objeto *a*, en conjunción por el punzón ◊ al judío como $. Por ejemplo, la circuncisión es un rasgo (una propiedad) importante, pero solo es judía si es *ya* circuncisión de un Judío, etc.

En la estructura del fantasma, lo real está siempre en conjunción a una, a realidades (propiedades); es la razón por la que judío no es un significante puro, y que se puede decir *hay* Judíos, y *hay* no-Judíos.

La palabra goy es completamente adecuada para designar el no-Judío, ya que es proferida por la causa misma: el Judío. Se apreciará entonces la ligera paradoja siguiente que enuncio: el presente texto es *el* texto de *un* goy, pero no, lo espero, *un* artículo *de* goy. Solo hay además no-Judíos en Occidente, y decir, por ejemplo, que un japonés, un chino, e incluso un árabe, no es Judío no tiene ningún interés, incluso ningún sentido. Recíprocamente, decir que el occidental no es Judío es una mentira… por omisión.

Pero la conjunción de un real –objeto *a*– a una realidad (un fantasma) es una hiancia, la hiancia misma de lo imaginario y de lo real, que solo lo simbólico encadena según la estructura del nudo borromeo.

Sea, aún, la circuncisión: ella es lo *real* de un corte (irreversible), pero para estar en conjunción con lo *imaginario* que ella representa (la pertenencia identificatoria a una comunidad), es necesario lo *simbólico* (es decir el significante judío, o el Judío como significante –la palabra del rabino). Si no el nudo se deshace, y se obtiene una circuncisión sin sentido ("higiénica"), una comunidad sin marca, y un significante fuera de la cadena (al cual le es necesario otro significante para que un Judío exista como sujeto) [35].

La ética del Bien decir tiene pues como trabajo referir las propiedades judaicas (religión, cultura, ritos, costumbres, etc.) que harían de los Judíos una clase definida, a su estatuto de objeto a que hace entonces de cada una de esas propiedades algo irrepresentable, de los Judíos un conjunto no definido, y del Judío un sujeto.

De ello resulta uno de estos conjuntos cuyos elementos son sin propiedades, salvo la de no ser reconocido cada elemento del conjunto más que por los otros elementos. Lo que introduce, como toda dialéctica de sujeto, la referencia necesaria al gran Otro, lugar desde donde el sujeto recibe su determinación como sujeto. Los otros judíos dirán si yo soy uno de ellos, porque ni mi fe, ni mi nacionalidad, ni mis rasgos, ni mis costumbres, ni la circuncisión, ni incluso mi decir alcanzarán. O solo este decir, si él es discurso del Otro.

Toda propiedad judaica no es pues realidad más que en apariencia. Ella debe presentarse al sujeto (Judío) al modo de su judeidad, que es su real.

François Regnault es maestro de conferencias en el Departamento de psicoanálisis de la Universidad de París VIII, miembro de la ECF (École de la Cause Freudienne).

Traducción: María Inés Negri
El lector urgido, o ya instruido, queda dispensado de leer los pasajes en itálicas.
* Regnault François, *Notre objet a*, Paris, VERDIER, Collection "Philia", dirigida por Jean-Claude Milner, 2003, pp. 23 a 45.
** François Regnault es maestro de conferencias en el Departamento de psicoanálisis de la Universidad de París VIII, miembro de la École de la Cause freudienne.
*** Pierre Goldman (1944-1979). Militante de extrema izquierda, autor de *Souvenirs obscurs d'un Juif polonais né en France* (Points Actuels, 1975). Luego de haber estado presente en Cuba y Venezuela al final de los años '60, vuelve a París donde participa al asalto de una farmacia y un banco. Es acusado por el asalto a una farmacia en el Boulevard Richard Lenoir y el asesinato de dos farmacéuticas, en lo que no participó, y condenado a prisión perpetua en 1974, luego de un juicio particularmente y eminentemente político y con acentos antisemitas que recuerdan el Proceso del capitán Dreyfus. Una gran movilización de la opinión pública, con peticiones en los diarios y *meetings* de apoyo protesta contra este juicio. En 1976 la causa es rejuzgada y por un sistema de conmutación de penas, Pierre Goldman es liberado. El 20 de septiembre de 1979 es asesinado cuando salía de su casa, por una organización de extrema derecha "Honor de la Policía" que reivindica el asesinato a la agencia AFP. Los asesinos no han sido, hasta el momento, ni identificados ni detenidos.

1- Ver entre otros *Escritos*, "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis" (Nota 1), "Observación sobre el informe de Daniel Lagache…", apartado III, "Kant con Sade", Subversión del Sujeto…". Los seminarios publicados: 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, 20, Aún*. Los seminarios no publicados: "El objeto del psicoanálisis (1965-66, particularmente la clase del 6-1-66), "La lógica del fantasma (1966-67, particularmente la clase del 16-11-66).
2- "La lógica del fantasma", clase del 16-11-66.
3- *Escritos*, "Kant con Sade".
4- "La lógica del fantasma", 16-11-66 y *El Seminario 11*, Capítulo 16, apartado 3.
5- "La lógica del fantasma", 16-11-66.
6- "El objeto del psicoanálisis", 6-1-66.
7- Recordemos la expresión de Maurras a propósito de Léon Blum: *"hircocerf de la dialectique heimatlos" Bouc-cerf* (chivo-ciervo), término que Aristóteles da como ejemplo de ficticio (por ejemplo, 16 a 16), pone sin duda al judío del lado *bouc* (chivo).
8- *Cahiers pour l'Analyse*, n° 3, pág. 96: incluso la observación de J.-C. Milner a propósito del $ y de *a* (informe de la sesión del 2-2-66 del Seminario de Serge Leclaire).
9- Escritos, "Kant con Sade".
10- "El acto psicoanalítico", clase del 20-3-68. Inédito.
11- *El Seminario 20*, pág. 164.
12- Nos inspiramos de los esquemas de la alienación en *El Seminario 11*, Capítulo XVI y "La lógica del fantasma", 16-11-66.
13- *El Seminario 11*, Capítulo XVI, a propósito de la reunión.
14- "La lógica del fantasma", 16-11-66. El objeto a es presentado como intersección.
15- *El Seminario 11*, Capítulo XVI. El proceso entre el sujeto y el Otro allí es llamado "circular", pero, por su naturaleza, sin reciprocidad. Para ser circular, es disimétrico.
16- *El Seminario 11*, Capítulo XIV, "El fantasma es el sostén del deseo, no es el objeto el que sostiene al deseo".
17- Empleo como sinónimos estos tres términos: *judéité, judaïte, judaïcité*. Dado que no disponemos de los mismos en castellano, hemos utilizado judaico o judeidad (que no existe en castellano).
18- Martin Buber, *Les récits hassidiques*, Ed. Du Rocher, pág. 627.
19- Suplemento de *Le Monde* del 30/09/1979 (Pierre Goldman fue asesinado el 20 de septiembre).
20- Por ejemplo, *El Seminario 11*, Capítulo XVIII, "…hemos encontrado un cierto tipo de objetos que, a fin de cuentas, no pueden servir para nada. Son los objetos a, los senos, las heces, la mirada, la voz."
21- Sobre el agalma, la cola de Sócrates, la mujer, ver *Escritos*, "Subversión del sujeto…". Para el objeto de la Ley, Ibid, "Kant con Sade". Ibid, para la tropa de los atormentadores.
22- *El Seminario 20*, Capítulo X, pág. 152, "…lo que viene a sustituirlo (el Otro) bajo la forma de la causa del deseo, que diversifiqué en cuatro.
23- *El Seminario 11*, Capítulo XV.
24- "El objeto del psicoanálisis", 6-1-66.
25- Para el Antiguo Testamento, Salmo 118,22-23. Para el Nuevo, que cita este salmo: Matthieu XXI, 42; Actas, IV, II; leer I Ep. Pierre II, 4-7. Esto para la piedra angular (pierre d'angle). Para el escollo (pierre d'achoppement): Isaïe VIII,14; Rom. IX, 33; I Pierre II, 8, que reúne los conceptos de piedra angular, piedra del escándalo, y de rey.
26- Tacite, *Histoires*, V, IX.
27- Ibid, V, IV.
28- Marx, Engels, *L'idéologie allemande*, Ed. Socialesq (Ed. Complète) : "illusion", pág. 71, "lubie" pág. 72, "fantasmagorie" pág 51, "marotte" (leer edición pág. 27, 41).
29- "Écho, reflet, sublimation", Ibid. (Ed. Complète) pág. 51. Marx habla acá de "la moral, la religión, la metafísica y todo el resto de la ideología".
30- I Cor. VII, 19, Ver también Rom II, 25-29: "Car le Juif n'est pas celui qui l'est au dehors dans la chair" (Pues el judío no es el que lo es fuera de la carne). Igualmente, Gal. V, 6 y VI, 15.
31- *Traité théologico-politique*, Capítulo I (Edición de la Pléiade, pág. 681).
32- La question juive, trad. J.-M. Palmier (Ed. 10/18), pág. 52-55. Ver nuestro apéndice.
33- Porque no interpretar de este modo la palabra de Freud al desembarcar en New York: "Les traigo la peste" – Se conoce el ataque de Moisés y el monoteísmo: "Despojar a un pueblo del hombre que él celebra como el más grande de sus hijos es una tarea no agradable y que no se lleva a cabo con despreocupación y placer".
34- Ver por ejemplo los textos recopilados bajo el título *Comment je vois le monde* (Ed. Flammarion, 1979), Capítulo IV: "Problèmes juifs". Einstein no piensa que haya "una concepción judía del mundo", sino la defensa de la vida bajo todas sus formas (pág. 124).
35- "Si tuviera un hijo, lo haría circuncidar, si…Será más simbólico que otra cosa" (entrevista de Pierre Goldman). Sobre la circuncisión en el antiguo Israel, se consultará con frutos la obra de Adolphe Lods, Israel desde los orígenes a mediados del siglo VIII (Biblioteca de síntesis histórica, dir. Henri Berr), 2 da. Parte, Libro I, Capítulo II – Moisés no estaba circuncidado, si se cree el enigmático pasaje del Exodo IV, 24-26.

Copyright Virtualia © 2008 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

Daisetsu Suzuki

La autoridad y su sombra

Por Alberto Silva [*]

Una importante aproximación al budismo japonés moderno a través de la obra del pensador Daisetsu Suzuki, en la que se trata de dar cuenta de las complejas e inestables relaciones entre la autoridad espiritual del budismo y el poder secular. Esto permite ponderar la función y el alcance de su proyecto de recomponer un mito nacional alternativo, pretendidamente más popular y espiritualista, en oposición al del Japón imperial y aristocrático. Además, el repaso de las críticas a su obra permite establecer algunas conclusiones sobre las condiciones actuales de la cultura japonesa. Y, sin duda, este trabajo brinda una útil perspectiva de análisis para abordar el estudio de ficciones contrapuestas de otras geografías y contextos culturales.

Introducción: Una situación paradójica

Estas notas piden ser entendidas como simples elementos que ayuden a la comprensión de ciertos aspectos del budismo japonés moderno y de algunos problemas suscitados por su interpretación y su práctica.

En efecto, hablar de "budismo", a secas, supondría quedarse en generalidades poco específicas. Algo así como hablar del cristianismo, sin distinguir el espacio de referencia: Europa occidental, Europa oriental, América Latina, etc.

El budismo es una planta que logró injertarse en variadas culturas: hablar del budismo japonés, del cingalés o del tibetano, por ejemplo, significa referirse a "planetas" lejanos, en ausencia de cualquier institución unificadora como las que, al menos en versión occidental, han influido tanto en la evolución del cristianismo romano (me refiero obviamente a la institución vaticana). Las escuelas budistas son múltiples y sólo buscando un mínimo común denominador conseguiremos agruparlas bajo la misma clasificación.

Idéntica reflexión resulta indispensable respecto al tiempo o periodo que se pretenda estudiar. Así como, por ejemplo, en materia de periodos ibéricos castellanos distinguimos la Castilla borbónica y el actual estado de las autonomías, igual sucede con el budismo japonés: uno, o mejor varios, son los del periodo Heian, los de Kamakura, los de Meiji, etc.

Para facilitar la comprensión de este asunto, he optado por reflexionar a partir de un pensador budista conocido en el mundo occidental (no sólo el de lengua castellana): Daisetsu Suzuki. Fue un pensador relativamente cercano a nosotros (murió en 1966 y su obra le perdura). Repensó en detalle una de las ramas del budismo zen y su vinculación con la cultura japonesa, intentando apoyarse en el asidero de la filosofía occidental. Escribió varias obras claves en inglés, como parte de sus actividades durante once años expatriado en Chicago (cuando tenía 27 años emigró, por recomendación de su amigo Kitaro Nishida, filósofo de la Escuela de Kioto, permaneciendo en Estados Unidos hasta 1908).

Muchos de los materiales que en Occidente han leído los interesados en budismo zen japonés son obras de Suzuki, conocido en castellano a través de las traducciones de editorial Kier, de Buenos Aires. Al mismo tiempo, gracias a su estrecha vinculación con la mencionada Escuela de Kioto y a su larga y prolífica vida (murió a los 96 años, tras escribir más de cien obras), Suzuki se convirtió en un pensador conocido en el propio Japón, donde sus obras gozaron de una extensa difusión, durante y después de la segunda guerra mundial.

La influencia ejercida por Suzuki en Japón es fuente de una paradoja digna de mención:

- En el mundo occidental, de una parte, Suzuki constituye un autor indiscutible (y por ahora con pocos rivales), a pesar del sistemático enfrentamiento que plantea respecto a cualquier pensamiento apoyado en nuestras formas habituales de

Copyright Virtualia © 2008 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

racionalidad hipotético-deductiva. En todo caso, su lógica se emparentaría más con la de un San Juan de la Cruz, o la de un Meister Eckhart, por no mencionar a ciertos poetas surrealistas o algunos recientes pensadores franceses.

- Sucede también que en su tierra natal, donde también es valorado, en parte gracias a su permanente manejo de la paradoja, del oxímoron, de la ausencia de contradicción, de la noción de vacío y de otros recursos a-lógicos propios del pensamiento japonés, resulta sin embargo fuente de enconadas controversias, algunas de ellas muy actuales. Éstas tienen que ver con el tema de la "autoridad" (espiritual, religiosa o no) y su esquinada relación con el "poder" (concretado en las instituciones, y notablemente en las instituciones políticas).

Estas notas, obligatoriamente sucintas, abordarán en lo posible las tres cuestiones siguientes, cada una en un apartado propio:

1) ¿Qué relaciones se tejieron históricamente entre autoridad y poder en el caso del budismo japonés?

2) ¿Cuál es el sentido y la importancia de la propuesta de Suzuki?

3) ¿Qué críticas ha merecido su obra en la posguerra?

1) Autoridad espiritual y poder ante las crisis del sistema

Han pasado más de catorce siglos desde que el budismo llegó a Japón. Durante ese tiempo, influyó tanto en la vida japonesa que hoy resulta imposible hablar de cultura nipona sin mencionar las enseñanzas de Buda. Esta afirmación constituye el punto de partida del análisis de Suzuki en su libro "El Zen y la Cultura Japonesa". También será el inicio de mi propia reflexión.

Aunque el budismo japonés se compone de amplio número de corrientes más o menos independientes, cada una con sus enseñanzas propias y sus distintivos "sutras" (capítulos o recopilaciones de enseñanzas budistas), todos esos grupos se parecen en algo: persiguen el objetivo de "liberar" (del sufrimiento) "a la humanidad" (en realidad, a cada persona tomada como individuo) por medio de la enseñanza de Sakyamuni (Buda). Comparten, entonces, el origen histórico indo-nepalí, la ausencia de divinidad extraterrena y la creencia en una salvación (concebida como he dicho en términos de liberación y ésta, a su vez, de iluminación), que cada uno puede alcanzar durante su vida y por sus propios medios. Tales rasgos hasta tal punto distinguen al budismo de otras "religiones", por ejemplo las que reivindican un origen o unas escrituras reveladas, que ciertos muy serios comentaristas consideran al budismo "una religión sin dios".

A partir de un punto de partida común, las orientaciones budistas se separan. Desde el ángulo que nos ocupa podemos distinguir una decisiva divisoria de aguas: la que marca el modo de su relación con el poder temporal, relación que estuvo a veces hecha de proximidad y otras de distancia. Carentes de un ente central regulador y disciplinario, las denominaciones budistas se han comportado de forma oscilante con respecto a las instituciones políticas, como veremos.

El budismo llegó a Japón por designio y de la mano del emperador Shôtoku, en el siglo VI: toda la autoridad de las escrituras chinas (dado que el budismo llegó a Japón desde la China, vía Corea) fue puesta al servicio de un programa político de "sinificación" drástica de la atrasada "Tierra de Wa" (así llamaban en China al desolado y remoto archipiélago nipón). Chinos fueron (además de la religión) el alfabeto, la filosofía, el urbanismo, la literatura, la medicina, la comida, etc. Durante muchos siglos, a ese budismo oficial se contrapuso el shintoísmo autóctono, religión rústica en lucha contra la religión sabia, poderosa e importada del extranjero. Japón acabó adaptándose (con dificultades) al budismo, cuya autoridad no fue más que codificación y consolidación del discurso práctico y mudo del poder. Patrocinado por la institución imperial, el budismo del periodo Heian ya mostraba seis escuelas principales en Nara, entre los siglos VIII y XII. La progresiva transformación del budismo en brazo espiritual del poder imperial incluyó una dependencia intelectual creciente con respecto de la China, así como la absorción de la filosofía confuciana (el confucianismo constituye la ingeniería social más conocida del Oriente clásico, dotada de un fuerte componente jerárquico y verticalista) por parte de las escuelas budistas predominantes, como Tendai y

Shingon. Pese a todo, desde el punto de vista estrictamente teológico el budismo siguió considerándose a sí mismo "superior", en palabras del patriarca Kukai, fundador de Shingon.

Las corrientes budistas opositoras también siguieron proliferando durante el periodo Heian, manteniéndose independientes del poder. En contrapartida, carecían de mordiente en la corte y se vieron reducidas a actuar en el mismo medio rural e inculto que el shintoísmo.

Entre los siglos XII y XVI, por diversas razones que ahora no es del caso detallar, se produjo un auténtico corrimiento de tierras en el budismo japonés, un proceso tranquilo y a la par devastador. Varias denominaciones budistas empezaron a tomar distancia del aparato político, considerado demasiado despótico. Tres grandes líderes religiosos con orientaciones diferentes, Shinran, Dôgen y Nichiren, replantearon las bases de una religión más mundanal, deseosa de ser más influyente en la vida de la población, a costa de volverse más independiente del poder político. Era la época de la popularización de la enseñanza del budismo, el cual llegó por primera vez en directo a los campesinos, sin la mediación de la corte o de sus delegados rituales. Fue también un periodo en que el budismo empezó a ofrecerse de forma más fácil y sencilla, menos ritual y esotérica, como instrumento de una salvación al alcance de cualquier estamento, y no sólo de los poderosos pagadores de servicios. Ayudó que cierta parte del oficialismo budista se puso de parte de reivindicaciones sociales relativas a la tierra, a los salarios y a mínimos derechos civiles, reclamos popularizados por medio de escuelas parroquiales (las terakoya) que constituyeron un primer y serio embrión del posterior sistema educativo, por muy lejos el primero del mundo.

Durante la era Tokugawa (siglos XVI a XIX), la dispersión y la confrontación caracterizaron las relaciones entre corrientes budistas, que se iban desmembrando, de forma similar a como, en Europa, en ciertos periodos se fueron desgajando, unas de otras, ciertas abadías benedictinas. Se observó entonces un panorama confuso, en el que a las divisiones religiosas se sumaban disensiones políticas. El régimen militar obtuvo su legitimidad mediante el uso de discursos reformulados a partir de las enseñanzas, ahora estancadas, de los maestros más espiritualistas de la era Kamakura.

En su esfuerzo de restauración imperial, coincidente con su programa de modernización capitalista, los emperadores de las eras Meiji, Taisho y Showa (vale decir, desde 1868 a 1945) vieron muy clara la necesidad de controlar la religión, intentando que no volviera a repetirse la anterior proliferación de budismos humanistas y libertarios, denominados (y mal vistos) en bloque como "budismo de Kamakura". Armas al alcance del poder fueron entre otras la entronización del shintoísmo como religión de estado y el ofrecimiento al budismo de una alternativa de hierro: cooperar con el shintoísmo o padecer persecución. Menudearon los perseguidos tanto como los colaboracionistas, durante el siglo que va desde la abertura del Japón hasta el final de la segunda guerra mundial y, en 1946, la imposición de una nueva constitución de hechura norteamericana. También menudearon divisiones y disensiones internas, de las que el budismo todavía no ha podido recuperarse. Resultado: abandono de la arena institucional por parte del budismo, dedicado últimamente a labores intangibles que a menudo no trascienden los límites del templo.

Podemos, así, dibujar una frontera en el seno del budismo, tanto en el interior de diferentes corrientes, como entre etapas o épocas del budismo japonés. La linde se establece distinguiendo dos orientaciones:

- Por un lado, una fuerte tendencia a la "constantinización" del budismo, usando el sustantivo more christiano, para remitir al edicto de Milán, por el que Constantino decretó en 313 la libertad religiosa en el imperio romano, pero de tal modo que abriría la puerta a la supremacía del cristianismo, convertido en religión oficial con Teodosio, en 380). Se buscaba resolver el viejo pleito entre sabiduría religiosa e institucionalidad política, por la vía de la absorción de aquélla por ésta.

- Por otro lado, la "espiritualización" progresiva de la autoridad religiosa, en cuyo caso el camino podía ser doble. A veces bastaba con hacer desaparecer la religión solamente del campo de la institucionalidad política. En ocasiones las cosas llegaban más lejos, absteniéndose el budismo de cualquier preocupación relacionada con la vida material de los fieles.

A diferencia de lo que parece indicar la historia del catolicismo, ambas estrategias del budismo se han mostrado lo bastante poderosas como para no ser fagocitadas por la opuesta.

Copyright Virtualia © 2008 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

La terminología budista en materia de autoridad y poder se ha mantenido ambigua y poco concluyente. Al consultar diversos escritos y diccionarios búdicos, intentando comprender mejor la obra de Suzuki, vemos pocas referencias directas a la forma de establecer un sistema de relaciones entre sabiduría religiosa y autoridad secular. Se entiende normalmente por "poder" tanto los diferentes grados (diez) de visión mística, como las performances físicas que la suelen acompañar (don de lenguas, fuerza hercúlea, cambio de las leyes físicas, etc.). La "autoridad", por su parte, define el conocimiento definitivo del "satori" (iluminación, correspondiente al samadhi indio), a partir del cual el buda viviente agraciado ya no tiene visiones ni necesita realizar proezas, repleto como está de contundente presencia espiritual (salvo que por amor compasivo prefiera retornar a la humanidad corporal, en cuyo caso es conocido como "bodidharma").

Desde los tiempos del "budismo de Kamakura" se fue desarrollando la sospecha de un advenimiento periódico de crisis en el sistema social y, también, una necesidad de "renacimiento individual y colectivo", acelerado por la explicitación de nuevas "inspiraciones" del budismo. Desde la era Kamakura, la manera japonesa de referirse a una crisis del sistema consistió en denominarla "era de decadencia de la Ley". Es una expresión que encontramos en Honen, en Shinran, en Dôgen, en Nichiren, en Jokei, en Kôbei, etc., principales líderes espirituales de esa época.

La "ley" se refiere al Dharma, orden cósmico dentro del cual cada realidad, animada o inanimada, encuentra justificación y posibilidad de eclosión. La decadencia de ese estado de equilibrio (equilibrio siempre inestable) se refiere tanto a los abusos del poder como a la absorción perezosa de la autoridad por el poder. Una "era de decadencia de la Ley" es, entonces, un tiempo durante el cual la política y la religión no aciertan a entablar relaciones mutuamente provechosas. ¿Y cuál sería, según el budismo humanista de Kamakura, la forma provechosa de establecer un sistema de relaciones entre lo material y lo espiritual que no lesione el Dharma? (No perdamos de vista que el budismo plantea que en última instancia el Dharma está por encima de lo material y de lo espiritual, ya que no depende de las palabras con que intentamos identificar un orden de "lo real"). Diversos autores son explícitos en este punto. La forma de relación más deseable podría ser una alternancia de inclusión y exclusión: una suficiente "corporización" de la sabiduría para que consiga hacer sensible su mensaje, desarrollando un territorio mental y social específico; una suficiente "distancia social" con respecto al poder político, de forma que la encarnación de la sabiduría no llegue a transformarse en otra institución perteneciente al aparato del estado, o girando a su alrededor mientras avala que la gobiernen minorías autocráticas. Con un lenguaje diferente al de la tradición occidental, el budismo japonés, en sus versiones más mundanales y progresistas, parece plantear un equilibrio inestable, siempre frágil y a rehacer, siempre inevitable aunque también indispensable, entre la metodología de conversión de la persona individual o colectiva (concebida como reorientación de la vida corriente, manteniendo los mismos materiales constitutivos, al modo como, por ejemplo, un guante mantiene similares atributos cuando lo damos vuelta) y los instrumentos explícitos, tangibles, o sea institucionales, para que dichas propuestas se hagan oír, se puedan ver y logren lentamente ser asimiladas.

El abuso humano del "mundo tal cual es" lo acaba "contaminando". La mala administración genera previsibles "desastres humanos", que se agregan a los naturales, imprevisibles. El mal de los dirigentes acelera el advenimiento de "eras del mal". El descarrío social lleva a la "decadencia". Y del fondo del abismo, como un corcho que sólo sabe flotar, el mismo espíritu humano reorganiza condiciones propicias para la "restauración" del Dharma, para el "renacimiento" de una vida más propiamente humana.

2) El programa de Daisetsu Suzuki

A juzgar por sus escritos y por la repercusión que estos han conseguido, Suzuki es una figura importante dentro del pensamiento budista japonés teóricamente abierto, que acabo de exponer. El filósofo Kitaro Nishida, inspirador de la mencionada Escuela de Kioto, en cierta ocasión le escribió a Suzuki: "Usted es un hombre rico en habilidad mental y en penetración escolástica. Aunque dice de sí mismo que lo perturban los incidentes que continuamente le depara su relación crítica con la gente, siempre se comporta ágilmente, como se mueven las nubes o se desplaza un torrente. Tengo muchísimos amigos y asociados, pero nadie es tan singular como usted. No parece el más poderoso, pero sin duda lo es. Intelectualmente hablando, yo le debo a usted muchísimo".

Por otra parte, Suzuki fue un hombre representativo del momento que le tocó vivir. Aprendió las enseñanzas de Buda y consideró que su tarea era retraducirlas en las condiciones del mundo del siglo XX. A comienzos del

siglo pasado Japón estaba en pleno desarrollo capitalista, en el contexto de una restauración imperial traducida en gobiernos autoritarios y despóticos, aunque recubiertos por el manto protector de la democracia formal. En la época del nacimiento y la formación de Suzuki, el budismo hacía tiempo que estaba "subyugado" por el poder de los shogunes (generalísimos del tardío medioevo japonés) y más tarde por la férula imperial, mediante el doble sistema del patrocinio (al alcance de las corrientes más dóciles, abstractas y ritualistas) y el hostigamiento (prodigado a las orientaciones más independientes, secularistas y populares). La actitud colaboracionista de muchos representantes del budismo oficial había desprestigiado a la religión tangible y visible, creando desconfianza y resistencia contra cualquier institucionalización de la sabiduría, sobre todo cuando se hacía a ésta cómplice de políticas que ya se dirigían hacia el nacionalismo imperialista que sabemos.

Estos elementos explican, a mi entender, la orientación tomada por la vida y la obra de Suzuki, las cuales podemos entender basadas en los cuatro objetivos siguientes.

2.1. Restaurar el budismo, arraigándolo en una época específica

Visto desde la era Meiji, el budismo vivía una degradación respecto a lo que, para Suzuki, había sido su "edad de oro", el periodo Kamakura.

Para referirse a este periodo histórico, que él juzga excepcional, Suzuki acuñó el concepto de "espiritualidad japonesa". Este término le permite distinguir lo que considera una orientación cultural correcta (acorde tanto con la tradición japonesa como con las exigencias del budismo) de otra "descarriada" (ya que condujo al budismo a la sumisión interna y a la complicidad con el expansionismo del estado japonés). La "espiritualidad japonesa" no se había despertado completamente durante el periodo Heian: empezaba, es cierto, a afirmar los valores de la vida y del mundo, incluso practicaba la ayuda mutua de forma incipiente; pero estaba todavía, en su raíz, excesivamente ligada al ápice de la pirámide de la autoridad. Esto no sólo impedía su desarrollo doctrinal. También generaba corrupciones que han sido la lacra más constante del budismo oficial en sus diferentes épocas. El estancamiento social y cultural de finales de la era Heian llevó a una crisis, que el "Relato de Heike" ("Heike Monogatari", clásico de la literatura japonesa) describe desde sus primeras líneas: "El tañido de las campanas de Giôn -barrio antiguo y núcleo popular de Kioto- suenan como un eco de la impermanencia de todas las cosas. La gloria de los poderosos se marchita como flores...Los poderosos no gobernarán largo tiempo; no son más que sueño de una noche de primavera. Los agresivos se auto-destruyen, se escabullen como el viento dispersa el polvo". A Suzuki, el budismo de Kamakura le parece afín al espíritu de Heike: la agitación de las capas bajas de la sociedad merecería ser atendida por un budismo capaz de mirar hacia los plebeyos y no sólo hacia los nobles. A estos más bien tendría que indicarles cuáles son las condiciones en las que el mensaje de Buda podría ser, de verdad, asimilado.

2.2. Ofrecer un budismo práctico, popular, resultado de una combinación entre "nembutsu" y "zen"

Igual que a lo largo de toda su historia, el budismo de Kamakura se dividió en numerosas ramas. Dos le parecen a Suzuki "verdaderas", o al menos representativas de la "espiritualidad japonesa": nembutsu y zen.

El nembutsu era una corriente orientada a reducir el budismo a pura contemplación e invocación de Amida, una advocación de Buda conservada y transmitida por esta escuela, proveniente de la India. El nembutsu suponía una fascilitación del intrincado mecanismo budista. Pero no dudó en simplificarse porque perseguía dos objetivos claros:

- apartar al budismo de su cauce chino (granero ideológico y político de las clases dominantes), relacionándolo en mayor medida con el "verdadero" origen histórico, en la India;

- popularizar la práctica del budismo mediante la fácil y constante recitación del mantra "Namu Amida Butsu" (Buda Amida es mi refugio), ofrecido como fórmula infalible de liberación.

Sin reputación en los círculos oficiales (o quizá como consecuencia de ello), el budismo del nembutsu se transformó en la corriente más popular del budismo japonés. En su obra, Suzuki invita a retornar a esta tradición.

Y también invita a retomar la tradición del budismo zen. En el libro que estoy comentando, Suzuki escribió: "Dado que los japoneses siempre se han sentido cerca de la naturaleza, el zen les ayuda a desarrollar considerablemente tal sentimiento de cercanía, agregándole una base filosófica y religiosa indudable". Enfatiza que los japoneses siempre procuraron vivir en armonía con la naturaleza y que esta actitud se intensificó como consecuencia de la proliferación del zen en multitud de formas, que han conseguido hacer mella en la cultura japonesa influyendo, más o menos según los casos, en diversos sectores de su archivo cultural: es el caso de ciertas bellas artes como el sumi-é (un tipo de acuarela o más bien de aguada), las artes marciales que actualmente conocemos, el bushidô (código ético de los samurai), el arte de la esgrima, la ceremonia del té, el arreglo floral, la poética de ciertos autores de haiku (como más tarde Bashô), el teatro noh. Partiendo de considerar los siglos de Kamakura como el periodo clásico por excelencia (una especie de "siglo de oro" de la cultura nipona), Suzuki explica con detalle las formas en que el zen influyó en la creación y desarrollo de aquellos "caminos". Además, proclama que dichas expresiones son el punto de sutura entre budismo universalista y cultura autóctona.

La combinación de nembutsu y zen constituye para Suzuki piedra angular de su concepto de "espiritualidad japonesa". Ésta proviene de una aleación de populismo budista de la "Tierra Pura" (legítima distribuidora del nembutsu) y budismo Rinzai (rama del zen que Suzuki decretó ser la más representativa en función de sus hipótesis).

2.3. Transformar la "espiritualidad japonesa" en un discurso sistemático, y al mismo tiempo diseñado a medida de la mentalidad japonesa

Aunque no puede situarlos en el comienzo histórico de la cultura japonesa, Suzuki considera que el zen y, secundariamente, el nembutsu constituyen la raíz de esa "espiritualidad japonesa". Su programa implica, ni más ni menos, una relectura del conjunto de la cultura nipona, desde el punto de vista de su edad de oro, fundamento para reinventar el mito nacional nipón. Del mismo modo que las autoridades de Meiji "inventaron" para los tiempos modernos un Japón imperial, aristocrático, verticalista, shintoísta, nacionalista e imperialista, así Suzuki, desarrollando por su parte un programa que podríamos considerar de "oposición ideológica", recompuso otro mito nacional alternativo, pretendidamente más popular, humanista, tolerante, espiritualista.

En ambos casos, se trata de "invenciones de Japón" y, como tales, convencionales, incompletas y llegado el caso arbitrarias. En los dos casos, también, se trata de ofrecer interpretaciones del pasado que se ajusten a proyectos de organización social divergentes: la democracia filo-americana de Suzuki pretendía ir en una dirección; el imperio Meiji impuso otra bien distinta.

La historia según Meiji es la que se enseñó (y en cierta medida se enseña todavía) en las escuelas japonesas: el ciudadano japonés medio ha sido, y creo que sigue siendo, educado en una forma shintoísta-confuciana que lo invita a reverenciar a su tierra, a su emperador y a los valores oficiales, los cuales incluyen variadísimas formas de jerarquía social (es cierto que, en la actualidad, muchos estudiantes universitarios atienden menos a esta invitación de la ideología oficial, pero siguen adaptándose al corsé autoritario para conseguir colocación en un tejido de grandes industrias sumamente reaccionario). En cambio, la historia japonesa vista a través del lente de Kamakura es la que la mayoría de los occidentales (y bastantes japoneses, vamos viendo) han aprendido en las páginas de Suzuki y de otros de similar orientación: un atractivo Japón en donde lo que prima es la dedicación a todo tipo de "caminos espirituales", mediante los que se desarrolla una relación armoniosa del hombre con la naturaleza manteniendo, al mismo tiempo, un sereno desprendimiento con una realidad exterior que el budismo considera fugaz, a la par que desarrollando relaciones plácidas con el prójimo, sin distinción de rangos o credos.

Que las dos versiones de la cultura japonesa que acabo de resumir sean mitológicas no les quita ni un gramo de importancia, si lo que nos interesa es una comprensión de las características de la identidad japonesa. Todas las naciones construyen, de una forma u otra, un mito de la propia identidad, basado a veces en la raza, otras en el carácter, otras en una historia más o menos amañada para mejor servir a sus fines explicativos (vivimos en "comunidades imaginadas", nos instruye sabiamente el británico Benedict Anderson, en un famoso libro de hace unas décadas). Más allá de su estricta veracidad histórica, los mitos fundacionales resultan útiles para explicar rasgos del comportamiento de un pueblo o para mejor entender algunas de sus opciones vitales: encierran gran interés antropológico. Por otra parte, ninguna nación podría sobrevivir unida si no se dota de un tótem, como nos enseñan las ciencias humanas que desde diversos ángulos han profundizado en el tema.

A Suzuki se le planteó otra cuestión: ¿cómo ligar la extrema localización geográfica que implica un concepto como el de "espiritualidad japonesa" con la exigencia de universalidad propia del budismo? El camino escogido para resolver tan serio problema fue reconstruir la racionalidad del zen japonés (sobre todo el del kôan, especie de caso paradójico) sobre la base del resistente encofrado del pensamiento occidental, acaso el de la filosofía alemana, y probablemente, en cierta medida, la de Hegel y la de Heidegger (Suzuki se muestra evasivo a la hora de precisar sus fuentes; para él, y para su mentor filosófico Nishida, la referencia es siempre "el pensamiento occidental", sin mayores precisiones). Suzuki pretendió transformar el zen, acaso "su" zen, en un sistema filosófico apoyado en el concepto de "lógica de la absoluta afirmación y de la absoluta negación". Suzuki utilizó la batería de conceptos que de allí se desprende para explicar lo aparentemente inexplicable: la iluminación (satori) que constituye, como se sabe, objetivo final del zen. Su contacto con los occidentales le aclaró que, si quería producir un fenómeno durable, el zen tenía que convertirse en discurso sistemático, vale decir en lógica filosófica: "Decir que la mente es mente porque es no-mente significa decir que lo negativo en sí mismo es positivo, o que, en relación a lo absoluto, tanto lo positivo como lo negativo es mutuamente lo otro, sin al mismo tiempo serlo. 'Eso mismo' es ni esto ni lo otro. A esto llamo yo lógica zen. 'Absoluta afirmación y absoluta negación' son tanto conceptualizaciones a-conceptuales como la expresión de una conciencia inconsciente. Todo lo demás se lo dejo a los filósofos".

Los filósofos que lo leyeron, incluyendo Kitaro Nishida y otros influídos por sus planteamientos intuyeron la vía que les abría el planteamiento de Suzuki. Pero no faltaron quienes lo consideraban sobre todo un intuitivo, dotado de un talento más poético que filosófico. Sería Nishida, y en su posteridad la Escuela de Kioto por él fundada, quienes desarrollarían de forma pretendidamente más "intelectual" y "científica" premisas que ya se encuentran en los escritos de Suzuki. Cabe decir, de cualquier forma, que la mayoría de los lectores japoneses de Suzuki no pasaron a través del arduo desvío sistematizador de Nishida.

2.4. Difuminar las relaciones que la sabiduría del zen podía haber mantenido con la institucionalidad política

En el fondo del programa de Suzuki creo que se esconde un intenso deseo: volver a Kamakura, sí, pero sin que se repita lo que ya había ocurrido entre los siglos XVI y XIX. Tras el periodo Kamakura, en efecto, advino la larga era Tokugawa (1603-1868), durante la cual la institución del shogunato debilitó y dispersó las ramas más significativas del budismo popular. A todas menos una: el zen.

Sucede que el planteamiento del zen de Kamakura, particularmente en su rama Rinzai, se volvió muy crítico con el nembutsu y con otras formas de piedad popular, como la de los seguidores de Nichiren, de lejos el más crítico contra las autoridades civiles. Paralelamente, el zen se fue volviendo más especulativo. Ambos aspectos lo fueron alejando de las clases populares y acercando a la nobleza civil y militar. En concreto al estamento samurai, que se convertiría en predominante durante el periodo Tokugawa. En la evolución del zen Rinzai de Kamakura pesó mucho la intención de convertirse en un budismo espiritual, actuando fuera del ruido mundanal de los conflictos civiles, siendo por así decirlo "sin mancha ni arruga" (como se ha dicho de la iglesia de Roma), únicamente dedicado a quienes se mostraran más proclives a su estilo.

El Rinzai trataba de formar una aristocracia del espíritu, pretendidamente universalista y manejando una lógica contra corriente de las instituciones. Así proliferaron forzudos sostenedores del vacío, poetas cercenando a propósito su uso de la palabra, artistas plásticos del papel en blanco, bebedores que dejan enfriar ese té meticulosamente preparado, arqueros que apuntan con los ojos cerrados, guerreros midiendo su arte bélico en plena derrota, etc.

Pero, ¿quiénes podían desarrollar tan difíciles y paradójicos entrenamientos? Únicamente miembros de sectores sociales en los que las contradicciones materiales más inmediatas ya estuvieran resueltas, como resultado del imperio de una legislación elitista o del brutal argumento de las armas. No estoy quitándole mérito o esplendor a las disciplinas del zen. Simplemente señalo la contradicción entre su proyecto inicial (divulgador, igualitario, universalista) y su posterior enquistamiento en sectores sociales reducidos, que lo reutilizaron como argumento de su dominio o como entretención de su vagancia.

Insisto en ello porque Suzuki me parece haber sido consciente de que ese peligro asechaba al zen del siglo XVI. Combinar el sofisticado zen con el populachero nembutsu pudo parecerle un procedimiento equilibrador, muy conveniente en un programa repensado para el siglo XX. Tanto más cuanto que dicho proyecto nacía en el contexto

de una sociedad capitalista emergente de masas, como solían definir a la norteamericana de entonces. Suzuki tal vez supuso que era posible actuar fuera de una institucionalidad oficial que le parecía inaceptable (shintoísta, nacionalista, etc.), y al mismo tiempo infiltrarse dentro de organizaciones populares de talante más moderno y democrático, alimentándolas, fecundándolas.

3) Críticas al enfoque de Daitsetsu Suzuki

Al igual que otros reformadores o pensadores religiosos, Suzuki no sopesó que toda religión es religión DE una sociedad y EN una sociedad. Una orientación religiosa sólo se hace visible y resulta tangible a través de la comprensión que sus seguidores tienen de ella en concreto, así como a través de la forma en que las propuestas y actividades religiosas interactúan con las condiciones sociales de su tiempo. Suzuki creyó haberlo comprendido en el caso de Kamakura (ésta es al menos mi opinión), pero lo fue olvidando de a poco al efectuar la traslación desde ese pasado hasta los periodos Taisho y Showa. Toda idea finalmente se evalúa de acuerdo con la práctica social en la que se instala. Y, también, por las acciones que sugiere, incita o hace posible. En Japón, la gran repercusión de sus ideas en Japón es lo que le ha valido al pensamiento de Suzuki una nutrida lista de críticas.

3.1. Críticas metodológicas

- Una es el **síndrome de Jurgen Habermas**, como suelo llamar a ciertas reflexiones que amplían hasta tal punto el abanico de sus posibilidades discursivas (no digo temáticas; en el caso de Suzuki, el tema siempre se mantuvo el mismo), que no acaban resolviéndose en un sistema coherente, al menos siguiendo patrones europeos. Su discípulo Ryomin Akizuki relata el siguiente diálogo con su maestro: "Quiero comprender el zen y he leído sus libros con el máximo cuidado. Pero por más que leo y leo, mi comprensión no avanza. Todo lo que sé es que comprenderé el zen únicamente logrando la iluminación". Al parecer, Suzuki le contestó: "Con eso alcanza. Eso es lo que yo siempre digo". Este diálogo, que parece la explicación de un verdadero e inexpresado kôan, le hacía preguntarse a Akizuki por qué Suzuki tenía que escribir tanto sobre lo mismo. La pregunta no es baldía, ya que Suzuki redactó más de cien volúmenes. De alguna manera, está vastísima producción resulta en sí misma paradójica: un desmesurado esfuerzo por promover el camino espiritual que más profundamente desconfía de las explicaciones filosóficas, que más cauteloso se muestra ante cualquier posible dependencia de la palabra escrita. Por otra parte, y como Suzuki no deja de recordarlo en sus escritos, el zen requiere sobre todo una transmisión especial, de tipo oral, buena parte de la cual queda oculta en la privacidad de las conversaciones entre maestro y discípulo.

- De la lectura de comentaristas japoneses, entre ellos Yoshiro Tamura, se desprende otra crítica: **la parcialidad a favor del zen** y, dentro del zen, a favor de la rama Rinzai. En su brillante historia cultural del budismo japonés, Tamura deja bien establecidas la extrema riqueza y la variedad inagotable de las corrientes budistas de la era Kamakura. Pero ni considera que dicha época constituya un "siglo de oro" (demuestra con abundancia de datos que la mayoría de los frutos cultivados en esa época eran, en realidad, de plantas que existían desde mucho antes en Japón, incluyendo el nembutsu y el zen), ni considera que el zen en general (ni menos sólo el de Rinzai) haya constituido una especie de vanguardia del budismo japonés (la forma de relación entre corrientes budistas diferentes está hecha en Japón de alternancias entre indiferencia y confrontación, sin que el movimiento de "unión del budismo" varias veces emprendido, especialmente por la corriente Nishiren, cosechara frutos apreciables).

- El mismo Kitaro Nishida reprochó a Suzuki su **falta de rigor**. Preocupado por la incesante acumulación de escritos sobre el zen por parte de Suzuki, el conciso intelectual de Kioto aconsejaba en ocasiones a su verborrágico amigo: "¡Sea más teórico, sea más teórico!". El mismo Suzuki parece haber sido consciente de sus lagunas. En la biografía que escribió de Imakita Kosen, Suzuki expresa con cierta candidez lo siguiente: "Los monjes zen ya no son lo que eran. Ni en ética, ni en sabiduría, ni en integridad, ni en dignidad llegan a ser como los hombres de antaño. Todo lo que podemos decir de su estilo de vida es que moran en templos. Por lo demás, no difieren del resto de los mortales. No me pregunten si eso es algo bueno o malo. Sólo sé que es algo que los monjes zen tendrían que considerar seriamente". Suzuki escribió con un estilo espléndido, tan atractivo que sedujo a generaciones de occidentales: un estilo de profunda intuición, capaz de envolver ideas abstrusas en ropajes de alta densidad emocional. A Suzuki le interesaba la experiencia y fue capaz de transmitirla de forma convincente. ¿Quizá sería mejor no interesarse tanto por su entramado teórico?

3.2. Críticas políticas

- Suzuki llevó al extremo la espiritualización de su mensaje. **El zen según Suzuki en algo parece "un cuerpo sin órganos"**. En la práctica, cuerpo y mente parecieran tener al fin que separarse. Pero, por más vueltas que demos, cuerpo y mente son inconcebibles aisladamente. Un cuerpo sin mente es un monigote, un autómata. Una mente sin cuerpo es un fantasma. El zen que ofrece Suzuki es puro mensaje. La autoridad que despliega acaba convirtiéndose en incorpórea. El filósofo japonés Takeshi Umehara considera que, en tales circunstancias, la "espiritualidad japonesa" de Suzuki se asemeja "a un sonámbulo", alguien que camina durmiendo. En un ensayo publicado pocos meses antes de la muerte de Suzuki, Umehara afirmó lo siguiente: "Suzuki escribe que la espiritualidad japonesa despertó en el periodo Kamakura. ¿Y por qué tuvo esto que ocurrir a través de las enseñanzas del zen y de la Tierra Pura y no, por ejemplo, por medio de las enseñanzas de Nichiren? Para elucidar este asunto, Suzuki hubiera tenido que criticar al nichirenismo de una forma rigurosa. Sin embargo, ni lo menciona, limitándose a afirmar que la espiritualidad japonesa despertó a sí misma por medio del zen y de la Tierra Pura. Leyendo su libro 'Japanese Spirituality', me dieron ganas de pegarle un fuerte soplido a tan sonámbula espiritualidad. Pero me fui dando cuenta de que, en realidad, el dormido era Suzuki. Porque, de hecho, la espiritualidad japonesa ha estado presente, y de forma brillante, con Shôtoku, con Gyogi, con Kukai, con Saicho...El durmiente Suzuki tomó por adormecido lo que en realidad esperaba en completa vigilia..."

- La omisión de toda preocupación por una "encarnación" de sus ideas en formas prácticas y visibles nos lleva a otra crítica, la que le hace su biógrafo Daisetsu Fujioka. Cuando se produce tamaña separación entre una sabiduría y su concreción temporal, es frecuente que "el cuerpo sin alma" del aparato político sea quien "organice" al "cuerpo sin órganos" en que se transforma la espiritualidad. Una espiritualidad que ya no es "del vacío" sino que, por propia decisión (aunque ésta no sea consciente), se coloca a sí misma "en el vacío", una tierra de nadie abstracta e incalificable. **La autoridad incorpórea se hace carne de cañón de un poder (potestas) agresivo**. Por un lado, la potestas "ordena" a la auctoritas, por decirlo con los términos de la tradición romana. Por otro lado, el poder se apodera de la autoridad espiritual y sólo la autoriza a servir de legitimación o coartada para sus ambiciones políticas. Se produce de esta forma una re-lectura y una re-utilización políticas de un espiritualismo que, a la postre, se muestra inmaduro e incauto. No es que esa espiritualidad sea estéril. Sigue siendo fecunda, sólo que en manos peligrosas. La evolución de Japón durante los años previos a la segunda guerra mundial ilustra la importancia de estas críticas. El espiritualismo voluntariamente a-institucional de Suzuki fue poco a poco manipulado y desvirtuado por la dictadura militar imperialista nipona. En la imaginación de Suzuki, los japoneses seguían escuchando aquellas antiguas voces del Rinzai, que tanto habían cautivado a los samurai de Tokugawa. Y, así, en Japón, se fue pasando del zen del pincel al zen de la katana, del zen de la katana al zen del samurai, del zen del samurai al zen militar nacionalista y de éste al zen del kamikaze que distrae (con la lectura de Suzuki) las horas muertas previas al despegue del vuelo final, a bordo de su "ota", torpedo con forma de avión pero sin motor, que (con suerte) lo abocaba a la muerte al chocar contra un barco enemigo. En este sentido, la crítica se dirige a la falta de visión de Suzuki, a la ingenuidad de no advertir que con su obra podía estar ocurriendo lo mismo que le había pasado a los maestros Rinzai de Kamakura: capturado precisamente por la ideología de la que pretendía liberar a la gente.

- Otros críticos van todavía más lejos. Takeshi Umehara, por ejemplo, considera que Suzuki puso algo de su parte para aumentar esta ceremonia de la confusión, por el hecho de haber introducido en su obra el polémico concepto de "fuerza pacífica". Leamos a Umehara: "Suzuki afirma que el zen convoca un espíritu de fuerza "pasiva, pacífica". Pero, ¿una fuerza que es pasiva o pacífica no constituye una contradicción en los términos?...Su trabajo, publicado en 1940, proponiendo esta fuerza pacífica o pasiva, quizá pretendía plantear una tácita crítica a la "fuerza activa" que en esa época desplegaba el gobierno con su política de agresión. Suzuki jugó un papel histórico, al promover la aceptación de la fuerza militar de Japón". Umehara considera que los lectores japoneses interpretaron que, cada vez que hablaba de "fuerza pacífica", Suzuki se estaría refiriendo al ejército imperial . Sigue diciendo Umehara: "Suzuki pensó que el concepto de fuerza pasiva o pacífica revestía una importancia considerable: los capítulos 'Zen y el guerrero' y 'Zen y la esgrima' los colocó inmediatamente después de 'Zen y las bellas artes'. Esto indica una **tendencia al militarismo en parte de su pensamiento**, el mismo militarismo que Japón abrazó durante la era Meiji".

- Apenas acabada la segunda guerra mundial, Suzuki publicó un nuevo libro, "The Building of a Spiritual Japan". En él criticaba al nacionalismo shintoísta y urgía la necesidad de reestructurar Japón siguiendo el hilo conductor de su concepto de espiritualidad japonesa. Y agregaba con algún desparpajo: "Ahora puedo declarar abierta y públicamente

que yo creí, del principio al fin, que Japón perdería la guerra. Incluso pensé que era bueno que Japón perdiera la guerra...Pero si entonces hubiera mencionado explícitamente a la espiritualidad japonesa, hubiera provocado el enojo de las autoridades y éstas hubieran prohibido la publicación del libro" (se refiere al que comentamos: "El Zen y la Cultura Japonesa"). Daisetsu Fujioka redondea la anterior crítica de Umehara con un párrafo digno de mención: "Los jóvenes de la generación de Umehara, que padecieron una guerra implacable y se enfrentaron continuamente con la muerte, parecían haber descubierto una vía de escape en la idea de la identidad entre vida y muerte. Por eso, en sus bolsillos llevaban el libro de Suzuki al campo de batalla..." Después de la guerra, Takeshi Umehara y muchos otros se sintieron traicionados por lo que estimaban un cambio de camisa de Suzuki. Esto explica la amargura de las críticas de Umehara. Sigue diciendo Fujioka: "**Si Suzuki pensaba que la guerra se perdería irremisiblemente, ¿por qué no tuvo el coraje de decirlo?** Al exponer las excelencias de la gran compasión, se mantuvo en silencio ante el espectáculo de masas de japoneses muriendo cada día. ¿No resulta sorprendente que alguien que había llegado a la iluminación a la edad de 25 años le haya tenido tanto miedo al gobierno, al punto de callar lo que pensaba?". Estas terribles preguntas tocan el hueso del asunto Suzuki.

Conclusión: Vuelta a la paradoja inicial

En términos de racionalidad occidental, numerosas personas se muestran, hoy en día, capaces de distinguir el mal uso que alguien hace de una autoridad inicialmente legítima y fecunda. Un ejemplo: muchos cristianos condenaron el nacional-catolicismo español de la época franquista sin perder la lealtad a su fe; otros siguen considerando necesaria la intervención temporal de ciertos principios humanizadores del cristianismo y, en razón precisamente de tal convicción, atacan que la violación de los derechos humanos pretenda enmascararse en la fe cristiana de los tiranos (caso de Pinochet, en Chile) o en la presencia de eclesiásticos desproporcionadamente "comprensivos" con la desaparición de personas (caso en Argentina, durante la dictadura militar de los años 70). Nadie pierde sus parámetros de autoridad espiritual (religiosa o no) ante los abusos a los que suele dar lugar el uso público de ese "saber socialmente reconocido" que conocemos con el nombre de autoridad.

Dentro de un sistema cultural de carácter occidental, dentro de un paradigma de tipo latinoamericano o europeo, y en general dentro de mentalidades "modernas", mente crítica es aquella capaz de separar el grano de la paja: el cultivo de lo espiritual es ocasión de continuas perversiones con respecto a la orientación inicial, desviaciones ante las que conviene estar atento y contra las que conviene rápidamente alzarse.

En cambio, cuando una autoridad espiritual nos llega desde fuera del marco analítico de nuestro sistema corriente de valores, con frecuencia ocurre una aceptación a-crítica, en bloque, de propuestas que se ofrecen como alternativas. Se produce en muchas personas una especie de suspensión del juicio, un adormecimiento del espíritu habitual y a veces, lisa y llanamente, la pérdida del sentido común. Ha sucedido a raudales en Europa y en América Latina: con el yoga procedente de la India, así como con todo tipo de ofertas ligadas a la medicina, la dietética, la estética, la ética, la sexualidad, etc. Y, por no ser menos, también ha sucedido a mansalva con las propuestas de Suzuki.

¿Estoy sugiriendo que hay que dejarlas de lado? No forzosamente. La divulgación de pensamientos relacionados con el zen puede justificarse. Pero interesa que operemos, y para empezar en el pensamiento y la práctica de Suzuki, la misma disección crítica que somos capaces de aplicar a nuestros productos autóctonos (occidentales) y que, como hemos visto, los japoneses no dejaron de plantearle a su compatriota.

Nada es tan fácil como transformar lo espiritual en vaho etéreo. Nada tan fácil como transformar la institucionalidad laica en traducción literal o reflejo fiel de una sabiduría inútilmente esotérica.

Y, sin embargo, nada más necesario que darle una comprensión renovada a las formas fundadoras de la autoridad espiritual, corporizándola. Pero eso significa aceptar el riesgo (inevitable) de una delimitación de territorios respecto de toda "potestas". El límite, impreciso y borroso, entre autoridad y poder invita a una permanente retraducción. Ésta ha de ser probablemente emprendida por cada generación, partiendo de la situación específica de cada cultura o nación.

Tuvo mérito Suzuki al intentar retraducir lo que había de más progresista de las tradiciones del zen de la época Kamakura a las condiciones que él creyó encontrar a comienzos del siglo XX. Su ambigüedad, y ¿por qué no? su

grave fallo, fue no haber retirado, o modificado, o auto-criticado sus propuestas cuando, por pasividad del oficialismo budista japonés encargado de difundirlas (él había escrito en inglés, inicialmente para un público norteamericano, con una fuerte auto-conciencia democrática), aquellas se volvieron un arma en manos de los enemigos de cualquier abertura modernizadora de Japón. Lo mismo puede pasarle a otras religiones, como podrá constatarlo quien observe muchas evoluciones actuales del catolicismo en Europa y en América Latina.

En el caso de Japón, las banderas que levantó Suzuki esperan a que alguien las depure antes de volver a enarbolarlas. Pero muchos seguidores tendrán dificultad para perdonarle lo que consideran una "traición" de su parte. Suele aceptarse que una religión exprima a sus creyentes. Pero pierde autoridad cuando los traiciona, especialmente si alguien sospecha que detrás de la traición se oculta la cobardía o la mentira.

* Alberto Silva es Profesor de la Universidad de Estudios Extranjeros de Kioto.

Datos bibliográficos mínimos

• Daisetsu Suzuki, *El Zen y la Cultura Japonesa*, Paidós, Barcelona 1998 (1940).
• Daisetsu Suzuki, *Ensayos sobre Budismo Zen*, I, II y III serie, Kier, Buenos Aires, 1981.
• Daisetsu Suzuki, *La Doctrina Zen del Inconciente*, Kier, Buenos Aires, 1984.
• Daisetsu Suzuki, *Japanese Spirituality*, Tuttle, Tokio, 1946.
• Yoshiro Tamura, *Japanese Buddhism. A Cultural History*, Kosei, Tokio, 2000.
• Yusen Kashiwahara y Koyu Sonoda, *Shapers of Japanese Buddhism*, Kosei, Tokio, 1994.
• Alberto Silva, *La Invención de Japón*, Norma, Buenos Aires, 2000.

El sujeto, lo real y el antihumanismo

Apuntes wittgensteinianos al Abandono del mundo de Samuel Cabanchik

Por Glenda Satne [1]

La relación entre la ficción y lo real es examinada en este texto a partir de un diálogo entre Miller, Wittgenstein y Rorty. Ese diálogo entre el psicoanálisis y la filosofía establece una diferencia en los modos de tratar lo real. Desde la filosofía, la relación entre Dios, Hombre y Mundo es un modo de interrogar esta oposición entre ficción y real. A su vez, estas tres figuras permiten trazar un diagnóstico de la época actual a partir del abandono del mundo y su consecuencia, la desaparición del hombre. El recurso a un humanismo diferente indica un modo de tratamiento de lo real desde la filosofía. Por último, se desarrolla una pregunta: ¿se trata de revitalizar el humanismo o de traer la cuestión de lo real y el sentido de una manera diferente a la de su aniquilación por el Otro inexistente o por el abandono del mundo?

En primer lugar me gustaría ubicar la exposición de Samuel Cabanchik en el contexto de su libro y en relación con el seminario que nos ocupa estas noches : *El Otro que no existe y sus comités de ética*.[2] Casi al comienzo del seminario, dice Miller " (...) nos presentamos aquí (...) para manifestar que la inexistencia del Otro inicia precisamente la época de los comités, en la que hay debate, controversia, polílogo, conflicto, esbozo de consenso, disensión, comunidad- confesable o inconfesable- parcialidad, escepticismo sobre lo verdadero, lo bueno, lo bello, sobre el valor exacto de lo dicho, sobre las palabras, las cosas, sobre lo real. Y esto sin la seguridad de la Idea (con mayúscula)- la tradición o por lo menos el sentido común".[3]

Se trata de una época en la que el sentido del ser se volvió un interrogante[4] y, nos dice, se despliega entonces en los trabajos filosóficos el cuestionamiento y la defensa de lo real. Ésta es una época de crisis o malestar con respecto a lo real. Sin embargo, señala Miller, el lenguaje no es ficción, hay real en el lenguaje –aquí trae la cuestión del número– e incluso más allá del número en la medida de los imposibles que se demuestran allí. Esto se ve a partir de la formalización.[5]

Por un lado, la antinomia entre lo real y el sentido parecería significar que lo real estaría por fuera del lenguaje, por fuera de los efectos del lenguaje, algo en lo que estaría involucrada la posición de Rorty quien incluso niega todo rol a lo real (Miller dedica un apartado a este autor que llama " La cháchara de lo real"). Por un lado, entonces, nuestras maneras de decir, nuestras visiones del mundo articuladas como discurso, y por el otro lo real, si es que tiene un estatuto. Pero lo real del síntoma, señala Miller, es semántico. El síntoma establece un lazo entre la verdad y lo real. El semblante se inscribe en lo real por el síntoma y no por decir lo verdadero, por la formalización o la lógica. Por eso el discurso analítico apunta al sentido, dice Miller, a la forma de vida.

Lo que me ha interesado, en primer lugar, es una profunda coincidencia entre el diagnóstico con el que describe Cabanchik[6] nuestra realidad contemporánea y aquél que trazan Laurent y Miller en relación con la época, en donde ambos planteos sitúan la crisis de lo real y la proliferación ilimitada de los semblantes. Ambos textos ponen en diálogo diversas influencias y voces contemporáneas para ponerlas a trabajar en conjunto en lo que podríamos denominar un diagnóstico de la época contemporánea. La pregunta común es la de cómo en cada caso la filosofía o el psicoanálisis le ponen límite, o hacen límite a ese real en crisis y al puro semblante, es decir, cómo se sitúan frente al diagnóstico.

En efecto, podríamos decir que el libro de Cabanchik puede dividirse en dos grandes secciones; la primera consiste en trazar la evaluación de la situación actual: una situación dominada por lo que llama "El abandono del mundo".

La segunda –promediando el libro– comienza a hilvanar los caminos del retorno del mundo. Mundo sin mundo primero, Mundo con mundos después.

Cabanchik describe una estructura constituida por Dios, Hombre y Mundo; la misma supone la presencia de un fundamento que estará anclado en uno de los polos. Primero Dios, luego el Hombre en su relación con la Razón; por último el Mundo. En términos de Cabanchik el mundo como plexo de sentidos y ámbito en el que en última instancia nace el sentido se transforma en su reverso, contiene -digamos- una paradoja. Se trata del mundo como fundamento y de la ruptura final del mismo, se trata del Mundo y se trata de la destrucción de él y con él de todo sentido posible. Es *el abandono del mundo* en un doble sentido, en palabras de Cabanchik: "del mundo hacia el hombre, del hombre hacia el mundo". Se trata entonces de la imposibilidad por parte del hombre de hacer sentido en el mundo, ser (construir) un proyecto. Correlativamente, el mundo se trasforma en lo que Cabanchik denomina una "máquina de experiencias". La misma está ordenada por los imperativos del mercado y de la imagen, es un Mundo que ya no es mundo. El hombre se transforma en un mero consumidor, pierde el volumen de su experiencia, la dimensión de la experiencia como relato. Cabanchik traza, a partir de esta cuestión, una compleja e interesante reflexión acerca de la época y sus códigos. El estado de cosas –como lo denomina– en el que estamos inmersos: pura ilusión, engaño, experiencia sin relato, experiencia y relato imposibles. El libro se articula así como un *diagnóstico*: sin mundo, parece decir Cabanchik, no hay *sujeto humano*. Pero esto en la vertiente del retorno –podríamos decir, para volver a traer la cuestión de lo real– significa que el mundo se recupera a través de la *reconstitucción* –o del *armado*– del hombre, el único que puede hacer sentido en el mundo. El Mundo con mayúscula no es más que el mundo del sentido "hecho por los hombres mismos".[7] Se tratará, entonces, de evitar que se totalice a ese real con la cara de un sentido último.

A partir de este punto de inflexión el texto comienza a remontar el camino –por sí mismo empinado– de hablarnos un *humanismo* posible, un humanismo que tiene el sentido de devolvernos la posibilidad de reflexionar sobre los fines, y en esta medida se presenta claramente como un problema ético y un asunto político. Sartre, Husserl, Wittgenstein... comienzan entonces a entrelazarse para abrir las puertas a un pensamiento humanista que intenta superar los humanismos anteriores. Este humanismo y la comunidad que lo hace posible, la *comunidad infinita* como exigencia ética, mandato político y realidad posible, es al mismo tiempo la condición de un mundo en donde la pluralidad de sentidos no esté deslindada de la reflexión sobre los fines, de la reflexión acerca de lo que debe y no debe hacerse. Se trata del *fin* del abandono del mundo, de remontar la estructura fundamental sin poner un polo como fundamento, para abrir la posibilidad de vivir en un mundo con minúscula, poblado de hombre con minúsculas y sentidos con minúscula.

Si el mundo se nos presenta entonces como "una máquina de experiencias" donde prima la pura actualidad, el reverso de esta imagen es el *entramado*, y detrás de él las manos laboriosas del hombre. De los hombres.

Cito los interrogantes de Cabanchik: "¿Se puede concebir un Mundo donde sea posible el encuentro y el reconocimiento colectivo? ¿Cómo concebir un mundo común una vez destruidos hombre y mundo?".[8]

La propuesta es la construcción de un entramado del mundo que es "una pluralidad emancipada de toda enajenación y tutela",[9] a cargo del hombre.

Quisiera, entonces, traer algunos interrogantes a esta propuesta y ponerla en relación los cuestiones señaladas antes acerca del trabajo de Miller y Laurent. El primer interrogante concierne a esta tensión que encuentro entre el planteo de Cabanchik y el planteo de Miller. ¿Es posible retornar el mundo a través de una transformación en el hombre o se trata de tematizar un real, como señala Miller?

En segundo lugar, el segundo interrogante; si el camino es la reconstitución del hombre –los existentes como los denomina Cabanchik sartreanamente– esta tesis es profundamente polémica: ¡¿Es aún posible el humanismo?! ¡¿Es posible volver a proponer como herramienta ética una conciencia transformada, un sujeto transformado?! Dicho de otro modo, ¿podemos seguir pensando el problema político a través de la reflexión acerca del hombre, o esta manera de formularlo nos hunde siempre en las mismas aporías? Pienso en el sujeto moderno, su supuesta autonomía, la conciencia, la mala conciencia, y toda una cuestión que parece quedar por fuera de este tipo de análisis, ¿alcanza con tomar conciencia? Otro punto fuertemente relacionado con éste que es el último interrogante que voy a plantear en esta breve intervención remite también al anterior: se trata de la instauración de la conciencia como condición condicionada del lenguaje en un marco wittgensteiniano. Cabanchik señala muy bien que el mensaje cifrado de

Wittgenstein en las *Investigaciones*[10] era el de mostrar que si no hay sentido del sentido, el lenguaje no puede ser su propio fundamento.[11] Pero, agrega, no se trata entonces de concebir al lenguaje como un *factum* de sinsentido sino, más bien, de mostrar que el lenguaje tiene sentido en la medida en que le dice algo al existente. El sentido viene al lenguaje cuando éste existe para el ser hablante-oyente. El lenguaje es, entonces, como un mapa pero hace falta una dimensión pragmática subjetiva, por así decir, que nos ubique al interior de ese mapa.

Cabanchik cuestiona así al giro lingüístico el haber iluminado sólo una cara de la moneda: hace falta la dimensión del lenguaje para que sea posible el pensamiento. El punto que han olvidado estos autores es que hace falta hablante-oyente para que haya lenguaje.

Hasta aquí acuerdo con Cabanchik en la necesidad del hablante para que haya lenguaje. Creo que esta dimensión subjetiva es ineliminable. Mi pregunta es cuál es exactamente el aporte que hace esta dimensión subjetiva. El autor agrega que "sólo hay hablante oyente si hay autocomprensión de quien habla-oye".[12]

Según Cabanchik esto implica que el hablante debe " (...)volverse tal a través de su decisión y que en este sentido hay un pasaje de la heteronomía a la autonomía. Tomar la palabra es devenir sujeto político". Retomando el tema del humanismo señalado, se trata de mostrar como el leguaje remite a un hablante que debe tomar la palabra para salir precisamente del atolladero político en el que nos encontramos.

La comunidad infinita será entonces una comunidad de quienes construyen autonomía a partir de la heteronomía. La comunidad como exigencia ética es un objetivo político. Así, la crítica al giro lingüístico remite entonces a la confusión entre la ontogénesis del lenguaje: la respuesta a la pregunta de cómo se deviene ser hablante, y una cuestión muy distinta la de que en el fondo no hay ser hablante sino sólo comunidad. Esto último es falso. Creo que éste es un punto verdaderamente interesante planteado por Cabanchik, e insisto en que no puedo sino coincidir: hay un estatuto del ser hablante que no queda resumido en la comunidad.

Mi pregunta se encamina en la dirección de las dos cuestiones que señalé anteriormente: la primera es cuál es el camino para pensar la época: ¿se trata de revitalizar el humanismo o de traer la cuestión de lo real y el sentido de una manera diferente a la de su aniquilación por el Otro inexistente o por el abandono del mundo, como lo llama Cabanchik? Por otra parte, una vez admitido el aspecto subjetivo en la temática del lenguaje y la comunidad, me pregunto cuál es exactamente el aporte del énfasis en la condición subjetiva.Y aquí es en donde Cabanchik señala otra condición: para él se requiere de la autocomprensión del ser hablante para que el lenguaje sea posible. Es en esta cuestión en la que para él redunda la dialéctica entre individuo y comunidad. Se trata de la cuestión suscitada en el texto a través de Esposito:[13] cómo hacer para que el sujeto se plenifique en la comunidad, una comunidad que se presenta como *deuda*, si precisamente esa plenificación parece estar del lado de la inmunización del individuo frente a la comunidad, esto es, cuál es su posibilidad de ser por fuera de la deuda.

La propuesta de Cabanchik es apelar a la condición del ser hablante y a las dimensiones comunitarias e inmunitarias del lenguaje, el lenguaje acomuna no sólo sin disolver la particularidad del sujeto sino reafirmándola, ya que los hablantes deben volverse tales para que haya comunidad de hablantes. Aquí aparece en su libro la figura del filósofo, nos vemos remitidos a la noción de *representación perspicua* que desarrolla Wittgenstein, la tarea de la filosofía es, entonces, ofrecer una representación perspicua de la gramática de nuestro lenguaje, que nos permita ver la forma de las reglas que nos rigen y nos muestre cómo salir del atolladero. En este punto es para Cabanchik central apelar a la "autoconciencia subjetiva" como modo de tornar posible la transformación política.

Habiendo concedido, en el marco de la revitalización de la comunidad como condición de posibilidad del lenguaje, la necesidad de dar cuenta de la dimensión subjetiva, y por las importantes consecuencias que Cabanchik menciona, me permito diferir de él en cuanto a cómo tematizar tal dimensión subjetiva. Aquí la cuestión de lo real para el psicoanálisis adquiere una singular importancia. En mi opinión la dimensión subjetiva a la que se hace referencia podría pensarse teniendo en cuenta dos cuestiones que nos conducen más bien a una retematización de la cuestión del sentido y lo real, que hacen lugar a lo real frente al abandono del mundo pero que no apelan, sin embargo, al sujeto hablante para la constitución de un humanismo. Sabemos de las aporías a las que los retornos del humanismo han conducido.[14]

La primera es la cuestión del *límite*: el hecho de concebir al sentido en relación con el lazo social supone la cuestión de un *límite*: el límite, entonces, va a remitir a lo real. Si, como sostiene Miller, el síntoma es lo real del sentido, entonces será singular. Esta es una manera de introducir al ser hablante. Es cierto que Wittgenstein no tematizó esta cuestión en estos términos pero sí trabajó, incluso de manera fundamental en uno de los últimos textos –estoy pensando en *Sobre la certeza*– la cuestión de los límites de los juegos de lenguaje. Estos límites no son los límites que se establecen entre un juego y otro o entre una comunidad y otra sino que son más bien *límites del sentido*. Trayendo un modo en que Wittgenstein plantea esta cuestión en las *Investigaciones*... podríamos decir que el límite de la justificación es el "Así es como actúo"; allí es donde el hablante no puede decir más, simplemente se enfrenta con su modo de actuar. La cuestión sería si es posible cambiar ese modo de actuar.... esto es algo que nos llevaría lejos...

En segundo lugar, el lenguaje no es sino aquello que los hablantes hacen, podríamos decir aquello a lo que juegan. De modo que el potencial negativo de esta operación de introducirse en lo simbólico queda del lado del autoengaño, el autoengaño respecto de que existen algo así como los significados *per se* más allá de todo sujeto.

Teniendo en cuenta estas dos cuestiones me pregunto por qué deberíamos hablar de autocomprensión del ser hablante. Me parece que ésta, su autocomprensión, sólo puede vincularse con el *así es como actúo* y, por lo tanto, no con el pensamiento sino en algún tipo de efecto de sentido, de operación , de acción, etc. Un camino que nos lleva a una transformación política pero no humanista.

1- UBA - CONICET.
2- Trabajo presentado en las Noches de la EOL "Límites de la comunidad" –realizadas a lo largo del 2006– a modo de comentario del texto de Samuel Cabanchik "Lenguaje y comunidad", en *El abandono del mundo*, Grama, Bs. As., 2005.
3- Miller, J.-A., *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Seminario en colaboración con Éric Laurent; Paidós, Bs. As., 2005, pág.10.
4- *Ibid*, pág.11.
5- *Ibid*, pág.154.
6- Cabanchik, S., *El abandono del mundo*, Grama, Buenos Aires, 2005.
7- *Ibid*, pág.109.
8- *Ibid*, Introducción.
9- *Ibid*.
10- Wittgenstein, L., *Investigaciones Filosóficas*, UNAM, Crítica, México, 1988, 1ra ed. (Primera edición biblingüe alemán- inglés, 1953. a cargo de G.E. Anscombbe y R. Rhees).
11- Cabanchik, S., *op. cit*, pág. 80.
12- *Ibid*.
13- Esposito, R., *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Madrid (primera edición Ediciones PuF, Turín, 2000).
14- Un buen texto para apreciar los problemas del humanismo y sus distintas variantes es Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2000. (Primera edición en alemán 1947)