



Virtualia

Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

SUMARIO

#22

Mayo 2011

Editorial 22

Por Fernando Vitale

Bajo el cielo del psicoanálisis y en el litoral de los imposibles

Por Eric Laurent.

LO QUE LA SUBLIMACIÓN ENSEÑA

Lo que la época enseña al Psicoanálisis

Por Gabriela Camaly

Locura y femineidad. Con Diane Selwyn en Hollywood

Por Clotilde Leguil

Vestidos de Género en Manuel Puig

Por Graciela Ortiz Zavalla

Cruel en el Cartel...

Por Gustavo Sobel

Amor, deseo y belleza en "Memorias de Adriano"

Por José Fernando Velásquez

ENCRUCIJADAS DEL PSICOANÁLISIS EN EL SIGLO XXI

Como empieza y como termina un psicoanálisis para un ciudadano común

Por Guillermo Belaga

Ética y Secreto

Por Rolando G. Gianzone

Siglo XXI: La elección de sexo en el laberinto

Por Carmen González Táboas

Las identificaciones y las migraciones indígenas

Por María Elena Lora

Des-amores en Disneymundo

Por Nieves Soria Dafunchio

LA DIFERENCIA SEXUAL EN LA EXPERIENCIA ANALÍTICA

La liebre y el erizo. Variaciones sobre la identidad y la diferencia

Por Graciela Brodsky

Sufrir por amor. Gozar por amor

Por Blanca Sanchez

Algunas mujeres y no, no importa cuales

Por María Leonor Solimano

El diván vertical

Por Jorge Chamorro

DEBATES

De una cuestión preliminar a la construcción del caso: el empleo de las citas

Por Ernesto Sinatra

De aquí y de allá

Por Marcelo Izaguirre

LECTURAS

La Ética del Psicoanálisis

Por Susana Amado

El Deseo del analista

Por Susana Dicker

Función del escrito y Psicosis

Por Olga G de Molina

Las funciones del Superyó

Por Piedad Ortega de Spurrier

"Amor a muerte". Reflexiones acerca de la agresividad y el extravío amoroso

Por Emilio Vaschetto

COLOQUIO INTERNACIONAL INCONSCIENTE Y FILOSOFÍA: UNA NUEVA MANERA

Presentación

Por Laura Suarez

Intervención

Por Jorge Alemán

COMENTARIOS DE LIBROS

La orientación es el síntoma

De Viviana Fruchtnicht | Por Germán García

Semblantes de Occidente

De Carmen González Táboas | por Laura Arias

Psicoanálisis y criminología. Estudios sobre la delincuencia

De Juan Pablo Mollo | por Irene Greiser

Editorial

Fernando Vitale

Estimados lectores:

Presentamos hoy la edición N° 22 de Virtualia: Revista digital de la Escuela de la Orientación lacaniana.

En primer lugar no quiero dejar de pasar la oportunidad para agradecer a todos aquellos que prácticamente a diario nos escriben para pedir ser suscriptos a la publicación. Como todos saben, tratándose de una publicación web gratuita, esto expresa nada más y nada menos que el deseo de recibir la información al día de la salida de cada nuevo número. También hemos recibido diversos pedidos de otras publicaciones web solicitando permiso para reproducir artículos aquí publicados. Todo ello nos llena de orgullo y al mismo tiempo de la responsabilidad de estar a la altura de las expectativas puestas en la edición de cada nuevo número de Virtualia.

Encabezamos este número con lo que a mi entender es un excelente texto de Eric Laurent. Se trata de un artículo construido por colegas de la EBP a partir de las editoriales del Journal du Congrès redactados por Laurent en el fragor mismo de los preparativos de lo que fue el último Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis que tuvo lugar el año pasado en París. Con el título de "Bajo el cielo del Psicoanálisis y en el litoral de los imposibles" Eric Laurent nos brinda una atenta lectura psicoanalítica de las noticias que en esos días inundaban los medios globalizados de comunicación. Los escándalos del Vaticano, las derivas de la crisis financiera mundial desatada por las hipotecas sub-prime, los affaires de Tiger Woods, el nuevo invento de Intel y el sueño de conseguir hacer del pensamiento algo transparente a sí mismo y enteramente inscribible en el cuerpo, los nuevos semblantes de la histeria, el ojo absoluto y el empuje ilimitado a la transparencia, leídos por alguien de la talla de Eric Laurent, nos permiten captar con el rigor lógico que lo caracteriza, que intentar elucidar lo que allí ocurre no es algo ajeno para un psicoanalista. Como propone el título del próximo Congreso Mundial de la AMP "El Orden Simbólico en el siglo XXI. No es más lo que era: consecuencias para la cura" que tendrá lugar en Buenos Aires el año próximo, es ésta una vía obligada si el psicoanalista quiere ocupar el lugar de lo que Jacques Lacan llamaba un partenaire capaz de responder.

Podemos afirmar que cada una de las secciones que componen este número: *Lo que la sublimación enseña*, *Encrucijadas del Psicoanálisis en el Siglo XXI*, *La diferencia sexual y la experiencia analítica*, *Debates*, *Lecturas*, *el Coloquio Inconsciente y Filosofía* y *los comentarios de libros* que aquí publicamos, encuentran allí su punto de referencia.

Solo algunas palabras introductorias respecto de algunas de estas secciones.

A contrapelo de lo que mal fue llamado psicoanálisis aplicado al arte, bajo el título de "Lo que la sublimación enseña" publicamos lo que algunos colegas han podido extraer como enseñanzas para el psicoanálisis de la mano de aquello que Sigmund Freud llamó producciones sublimatorias. Una película de David Lynch, una novela de Manuel Puig, un tango de Homero Expósito, una obra de teatro de Claudio Tolcachir y otra novela de Margueritte Yourcenar, se convierten de éste modo en los puntos de partida a partir de los cuales los autores intentan hacer avanzar reflexiones sobre cuestiones claves para nuestra práctica.

En la Sección Debates publicamos dos artículos que toman posición en cuestiones que suelen generar debates polémicos en el medio analítico como son el uso de las citas en la construcción de los casos clínicos que presentamos, y la pertinencia o no de plantearse la existencia de lo que se da en llamar un psicoanálisis nacional.

Publicamos también la intervención de Jorge Alemán en el *Coloquio Inconsciente y filosofía: una nueva manera de pensar lo político*, junto con la presentación de su organizadora Laura Suarez. Dicho Coloquio que tuvo lugar el año pasado en París, contó con la presencia de Jorge Alemán, Jacques-Alain Miller, José Luis Pardo y Markos Zafiropoulos.

Quiero agradecer muy especialmente la gentileza de la Fundación Augusto y León Ferrari, a Eduardo Labombarda, a Eduardo Medici y a Manolo Rodríguez, que fueron los cuatro artistas que nos han permitido utilizar algunas de sus obras para esta edición de Virtualia..

Sin más me despido de ustedes hasta nuestro próximo número.

Bajo el cielo del psicoanálisis y en el litoral de los imposibles

Lectura de noticias actuales*

Just Strip, don't tease

Éric Laurent**

Pues bien, la Pascua terminó y podemos seguir adelante(1). Este año, fue una fiesta para los semblantes. Todo coincidió. ¡Es raro! Las pascuas judía, ortodoxa, católica, ocurrieron en la misma semana, o casi. Se podría creer en diálogo ecuménico. De todos modos hubo feriados aquí y allí, en el vasto conjunto de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP).

Fue también una fiesta para el síntoma ecuménico. Se escuchó a un franciscano evocar la Shoah en un extraño intento de identificación. Fue inmediatamente desmentido por un portavoz oficial del vaticano. No era buena la comparación frente a los sufrimientos actuales de la iglesia.

Se informó, al mismo tiempo, que la hot-line disponible en Alemania para recoger quejas de abusos sexuales provocó implosión el primer día, con más de 4000 llamadas. ¿Cómo preservar los semblantes bajo el asalto del *sinthôma* (*sinthôme*)(2)? ¿Es necesario hacer que los culpables dejen los hábitos o no? ¿Hasta dónde se extiende la dignidad de la función?

Estas cuestiones sorprendentes asaltan a los más altos responsables por los semblantes que nos gobiernan.

Del lado del mercado, la situación no es mejor. Escándalos financieros y enorme gratificación hacen vacilar los semblantes de la regulación. En política la batalla peligrosa con la que se preparan las elecciones inglesas da lugar a extraños escándalos. Y esto sin hablar, en Francia, de los complotos bizarros relativos al desvelamiento de la vida privada del presidente y la primera dama.

En los discursos establecidos, el binario semblantes-*sinthôma* es claramente antinómico en los tiempos que corren. La solución proclamada es la misma en todas partes: *mehr glasnost*, más transparencia. Scanners corporales para todo el mundo, inclusive para el Papa. El más-de-gozar se muestra insistente. Wajcman (2010) nombró bien eso. Es el instante del ojo absoluto. Es él que nos vuelve locos. Nosotros que somos engañados por el discurso analítico, somos los disidentes del ojo absoluto. Luchamos Judo con la tiranía de la transparencia. Sabemos que, en el fondo, el *sinthôma* no puede aparecer plenamente a la luz. Es preciso dejarle su parte de sombra.

Verdad y goce

El último 8 de abril, tuvo lugar el torneo de golf de Augusta, el primero de la serie de los grandes torneos. Marcó el retorno de Tiger Woods a los Greens, luego del escándalo sexual espectacular revelado en la secuencia de un accidente de auto, a fines de noviembre de 2009. Rápidamente, este accidente se revelaba como producto de una mezcla detonadora de un incidente doméstico explosivo con el somnífero *Ambien*, comercializado con el nombre de *Stilnox*. El nombre genérico es *Zolpidem*. Sus efectos secundarios de sonambulismo o de comportamientos automáticos extraños o impropios son conocidos. Unas doce amantes del mejor jugador de golf de la historia se manifestarían rápidamente, telefoneando al celular de su mujer aquella noche. Una de ellas, reveló además, el uso afrodisíaco que Woods hacía del *Ambien*, uso inventivo, no consignado en las prescripciones del *Stilnox*. Es doble la particularidad del escándalo sexual que dejó a los comentaristas impresionados. Por un lado, la abundancia de amantes, su espantosa vulgaridad, especialmente las porn-stars, informando todo lo que era posible sobre los detalles de la relación. Por otro lado, la crudeza de los textos de contenido sexual que el astro del golf dirigía a sus múltiples conquistas. Los SMS recibieron rápidamente el nombre de "sextos". Todo este conjunto contrastaba fuertemente

con el porte de tipo ideal impuesto por Woods, cuyos contratos publicitarios habían alcanzado las más altas sumas registradas hasta entonces en la historia de todos los deportes.

Hasta la muerte de su padre, en 2006, Tiger llevaba una vida ejemplar, dedicada al perfeccionamiento de su juego. Parecía tímido con las mujeres. Este perfeccionismo le dio la capacidad para, aun teniendo 10/10 de agudeza en los dos ojos, someterse a una cirugía para mejorar aún más su visión. Estaba todo azul. Había conseguido convertirse en el jugador responsable por el suceso de las audiencias televisivas durante la retransmisión de los torneos de golf que, no tiene el ritmo palpitante del fútbol, del básquet o aún del tenis.

¿Cómo salvaría los semblantes? Para el deporte, el monto de las tazas cobradas por las redes de televisión y los anunciantes, el desafío era grande. La primera medida que tomó fue una terapia para la "adicción sexual". Esta es ahora la regla para los actores o los deportistas que son descubiertos como serial-philanderers.

La concepción de la adicción sexual contribuye a destituir la vieja concepción de la "perversión", junto con la admisión de los derechos de gays en el ejército, los casamientos entre personas del mismo sexo, la retirada del transexualismo del cuadro de las afecciones, etc.

Todo lo que se dice respecto de la sexualidad es estilo de vida, nuevas y antiguas normas mezcladas.

Es necesario, sin embargo, protegerse del exceso. Sin duda, esa es la enseñanza que los terapeutas introdujeron en Tiger. Actualmente, pide mil disculpas por el mal que con su perdición hizo a su familia y aparece avergonzado. Su mujer, modelo sueca que frecuentaba principalmente los circuitos del tenis, amiga constante de Roger Federer, acompañaba las transformaciones de su marido permaneciendo en silencio absoluto, dejándolo expresarse siempre solo. Es una posición original. Ni con él, ni sin él, ella siempre se sitúa a los ojos del público con sus hijos, madre ejemplar.

Es así que viven aquellos que están "bajo la mirada del mundo" cuando las particularidades del *sinthôma* de ellos pasan al campo de lo visible. Justamente antes del torneo de Augusta, Nike difundió una propaganda, la primera desde el escándalo. En esta la gran marca, abandonó su llamada habitual - Just do it- que parecería sin duda inoportuna. Presentó un comercial de treinta segundos donde Tiger aparece inmóvil, en off, una voz, la voz flameante de su padre, Earl Woods, que le pregunta, fuera de contexto, pero de modo evidente, cuáles han sido sus pensamientos, sus sentimientos. El comercial termina así: "Did you learn anything?", "¿Aprendiste algo?". Esto podrá ser un hallazgo publicitario. Sin embargo, del lado del psicoanálisis de orientación lacaniana, nuestra clínica nos enseña que la verdad y el goce no siempre tienen el nombre del padre como punto de basta.

El saber y el goce

Pudimos saber e incluso alegrarnos de saber que Tiger Woods jugó muy bien en Augusta, con dos eagles, tres birdies, pero también con tres bogeys (Consulten Google).

"La verdad de ayer tal vez no sea la verdad de hoy". Es una frase profunda sobre la lógica de la inferencia, pronunciada por el secretario General del Elysée a propósito de una eventual fuente de un enigmático rumor. Evoca aquella que el secretario de Estado Donald Rumsfeld pronunció cuando las armas de destrucción masiva relacionadas a Saddam Hussein no aparecían: "Hay cosas que sabemos que sabemos. Hay desconocidas conocidas, esto es, hay cosas que sabemos que no sabemos. Pero hay también desconocidas desconocidas. Hay cosas que no sabemos que no sabemos". La estructura lógica de las dos frases nos hace pensar en la paradoja de Wittgenstein según Kripke. Se cree que se hace una operación tan simple como una adición mientras que se podría hacer otra cosa bien diferente, cuyos resultados son los mismos que el de la adición durante un tiempo, pero no todo el tiempo, no tenemos condiciones de saber que regla seguimos. Una verdad en un instante "t" puede ser falsa en el instante "t + 1" y no se sabe jamás lo que se dice. Nuestra civilización reconoce ciertamente que las identificaciones de Gender, de género, son, en el fondo, equívocas pero es para endurecer las diferencias de edad. Se busca en este contexto, sin equívoco, separar lo odioso de lo que es lícito. En algunas sociedades tradicionales es recomendado el casamiento de jóvenes casi núbiles, y en las nuestras, se critica un presidente del Consejo por tener amantes que podrían tener menos de dieciocho años. El horror con respecto a la seducción de niños contamina la adolescencia: es por esto que la iglesia insiste mucho

respecto de la diferencia entre la seducción de niños y la de adolescentes. Pretende, con esto, disculpar lo que no es disculpable. Decididamente, los equívocos se infiltran en todo lenguaje.

Basándose en supuestos contrarios, la empresa Intel acaba de anunciar que va a comercializar aparatos capaces de leer los pensamientos analizando scanners de cerebros. Las zonas cartografiadas activas permitirían orientarse en la nominación efectuada por el sujeto. Se trata de pensamientos presentados como simples, concretos. El aparato sería vendido para permitir a los discapacitados manipular máquinas que compensarían sus discapacidades. La gente sólo puede alegrarse con esto. Estas máquinas autorizan entonces el sueño de un pensamiento que sería enteramente inscribible en el cuerpo. Sin equívoco respecto del saber y sin fuga de la verdad, semblantes y *sinthôma* entonces coincidirían, sin litoral entre ellos. Es precisamente con esto que la experiencia analítica no nos permite soñar.

Los medios de goce

Las dos últimas subdivisiones del texto -"Verdad y goce" y "El saber y el goce"- presentaban la sustancia gozante abordada desde el inicio por la verdad y luego por el saber. En El Seminario, libro 18, Lacan (1971) desarrolla esta distinción a partir de la oposición hecha en el Menon entre la *épistêmè* y la *doxa* verdadera. En ocasión del Fórum del día 11 de abril de 2010, Jacques Alain Miller destacaba cómo la experiencia del pase puede ser concebida, ya sea como experiencia de saber o como experiencia de verdad con sus diversas consecuencias. No es lo mismo considerar la experiencia como un real a asir bajo el ángulo del saber, de la recensión, del seriación, de la graduación de los efectos o bien como una experiencia que escapa a toda posibilidad de exhaustividad y que es esencialmente performance, exploración. Es la vertiente donde estas dimensiones se oponen. Hay una segunda vertiente. La vertiente inconsciente. Es aquella en que puede haber unión donde "el saber del que se trata en el inconsciente es el que se desliza, se prolonga, que se revela a todo instante saber de la verdad"- esta formulación de Lacan es de 1971(p.145). Cinco años antes, Lacan (1965) decía: "La división del sujeto y del síntoma es la encarnación de ese nivel donde la verdad reencuentra sus derechos, bajo la forma de ese real no sabido, de ese real imposible de extinguir qué es ese real del sexo". En lo sexual, cuando hay falta, efecto de verdad, vacilación de los semblantes, hay también objeto a y *sinthôma*.

Los semblantes de la histeria y nuestra elección ética

¿Cuál es, entonces, la gran perturbación del sujeto que responde al agujero en el Otro y produce el recubrimiento de dos faltas, que puede ser descrito como una completud o un "verdadero agujero"? hemos visto como la depresión, enfermedad del Ideal, es la candidata. Fue considerada por el Big Pharma(3) como la más fácil de revestir moléculas cuya difusión de masa puede efectuarse sin efectos secundarios. En cuanto a las neurosis, el retroceso es claro. Se lo puede constatar a partir de hipótesis muy diferentes: la declinación de la imagen del padre, el ablandamiento del superyó materno, la retracción de las interdicciones, la transformación del status de la culpa. Es preciso notar que estas características se aplican mucho más a la neurosis obsesiva que a la histeria.

Del lado de la psicosis, recordamos que Deleuze y Guattari (1972) habían intentado hacer del eje esquizofrenia-paranoia el encuadre de la enfermedad moderna. Hablaban, de la esquizofrenia como proceso y para ellos, la paranoia era la cristalización, el proceso detenido. Defendían que la esquizofrenia, como proceso, con su terrible ironía, "es la dolencia que nos concierne, como hombres modernos, nuestra dolencia" y "que el fin de la historia no tiene otro sentido" (Deleuze e Guattari, 1972, p. 168). Su intento se inscribía en la secuencia de la enseñanza de Lacan que había hecho de la paranoia la dolencia más profunda del ser humano, "el estado nato" del sujeto. Lacan se reencontraba con Melanie Klein, que hizo de la "posición esquizo-paranoide" la primera cristalización del yo. La hipótesis paranoica toma todo su valor en la interpretación que le es dada en el curso de este año, por Jacques-Alain Miller(4). Cómo la ciencia comparte con la paranoia un punto de forclusión, el cientificismo es una variante de la enorme paranoia contemporánea. La descripción del Otro como un gran equilibrio paranoico fue renovada por la reducción cognitiva del lazo social a la teoría de los juegos. Los modelos matemáticos puestos en circulación por el complejo militar-industrial en la época de la Guerra Fría fueron transmitidos como método de gestión para la administración civil. Cualesquiera que fueran las afrontas y quiebres de las democracias, se podía concebir una política que conducía al equilibrio. Aún si nadie cooperase con nadie, si cada uno estuviese sólo contra todos, un "equilibrio de Nash" podía

ser alcanzado. Esta concepción del lazo social conquistó la tecnoestructura. Ésta da testimonio de la gran fuerza de seducción de la paranoia.

Es por eso que el título de Tapa del último número de la Revista *Quarto* (2010) tiene todo el sentido. Afirma la "tentación histérica", así como había la "tentación de Occidente". La revista formula esta tentación bajo la forma de una pregunta para el siglo XXI: "¿Cómo las civilizaciones van a soportar que no exista LA mujer?" La histeria, para el Lacan del Seminario 18, es aquella que sostiene el deseo de las mujeres a partir de eso que no es para toda mujer, "y es por eso que ese deseo se sostiene por quedar insatisfecho" (Lacan, 1971, p. 146). La histérica, dice brevemente Jacques-Alain Miller, citado por *Quarto*, es "todo el mundo". Es "ser como todo el mundo". En este sentido, es la histeria la que se revela como la gran neurosis de la época. Es necesario tomarla en toda su complejidad, la que Lacan (1962-1963), en los términos de su enseñanza clásica, diferencia del "mecanismo histérico", que proviene de la estructura común del deseo:

"Se suele considerar a la histeria la neurosis más avanzada, al ser la más cercana a la consumación genital. Según esta concepción diacrónica, tenemos que ponerla en términos de la maduración infantil, pero también en su punto de partida, puesto que la clínica nos muestra que en la escala neurótica, debemos considerarla, por el contrario, como la más primaria, pues sobre ella se edifican las construcciones de la neurosis obsesiva. Por otra parte, las relaciones de la histeria con la psicosis, con la esquizofrenia, son evidentes, y han sido destacadas" (p.84).

La histeria como *discurso* retoma la distinción entre la histeria *mecanismo* y la histeria *neurosis*. Incluye la multiplicidad de esta perspectiva y de estos puntos de vista. Interroga también las fronteras y los recubrimientos de dominio, menos con la esquizofrenia, que perdió su poder descriptivo, que con la "psicosis ordinaria", en el sentido en que utilizamos este término. Sería preciso sumar los esfuerzos, para fijar la representación del sujeto contemporáneo en las nuevas enfermedades de la mentalidad, los síntomas pulsionales adictivos, y la epidemia del autismo, realizando el desanudamiento entre el puro cuerpo máquina y el significante-cifra, sin relación con el otro imaginario. Por esta pluralidad, es necesario sin duda renunciar a la definición de una única "gran neurosis narcisista".

Lacan consideraba que el recubrimiento de la estructura del sujeto y de los impasses en el Otro nos deja sólo una elección ética. Es preciso que elijamos "entre la locura y la debilidad". Si admitimos el desarrollo precedente, esto define perfectamente el estado de nuestra civilización. ¿Cuál es la mejor elección desde el punto de vista del *sinthôma*?

El atolondrado y lo imposible

Dios, por mucho tiempo fue la garantía del orden simbólico. Después, fue preciso extraer de Dios ese orden. Hizo falta la época de la *mathesis universalis*, que Descartes separase Dios y la razón, haciendo de Dios un lugar de infinito "incomprensible" y creador de verdades eternas.

El inconsciente freudiano, la razón después de Freud, hereda ese orden simbólico, pero doblemente agujereado. Es agujereado por la paradoja que Russell detectaba en toda escritura lógica posible. En los términos de su carta de 1902 a Frege: "Sea w el predicado: ser un predicado que no puede ser predicado de él mismo. ¿ w puede ser predicado de él mismo? A cada respuesta, le sigue su contraria. Debemos sin embargo concluir que w no es un predicado. Del mismo modo, no hay clase (como totalidad), clases que, cada una tomada como una totalidad, no pertenecen a ellas mismas. De lo cual concluyo que en ciertas circunstancias, un conjunto (*Menge*) definido no forma una totalidad." (Russel, 1902, p. 126)

Vimos por un lado, el agujero que forman estos conjuntos, y que por eso no son totalidades. Ellos no se cierran. Por otro lado, hay el agujero propio del sujeto, inconsciente, lo que quiere decir más exactamente que hay ideas que se forman sin ninguna necesidad de conciencia: "lo que hay que decir es: no soy, allí donde soy juguete de mi pensamiento; pienso en lo que soy, allí donde no pienso pensar." (Lacan, 1957, p. 202)

El cielo del psicoanálisis está doblemente atolondrado. Descartes ya se burlaba de la regularidad del cielo -tan vanagloriada por otros, en la medida en que no lo consideraba verdaderamente tan regular. El cielo del Inconsciente, a su vez, está verdaderamente arruinado. Es sin duda por eso que Freud prefería leer el orden del inconsciente en las ruinas de ciudades como Roma y Pompeya. En este agujero, en este despedazamiento, se viene a alojar el objeto a ,

en este cielo bizarro, en el Zenit, tal como Miller (2005) subrayó en el decir de Lacan. Un "elemento que arruina toda idea de medida".

¿Será entonces que ese orden agujereado, provisto de su objeto intensamente perturbador (*dérangent*), merece aún el nombre de orden simbólico?

¿No podríamos contentarnos con una relación intensiva con un real sin ley? ¡No! En tanto que la muerte para Freud, no se afronta con lo real *de frente*. Para abordar lo real, es preciso pasar por el litoral de los imposibles. Es lo que sucede también con el *sinthôme*, abordado por los semblantes. El orden simbólico bizarro que conocemos y que la razón después de Freud aclara tuvo bellos días frente a él. Es un orden disperso con sus paradojas del Superyo que hacen que los guardianes de ese orden sean siempre pecadores. *Slate* informa que "empleados y tercerizados de *Security and Exchange Commission (SEC)*, organismo federal americano de reglamentación y de control de los mercados financieros, visitan *sites* pornográficos en las computadoras de la SEC según una investigación de ese órgano obtenida por la CNN(5)" Y no cualquiera lo hacía: más de la mitad de estos empleados ganaban entre 99.000 y 223.000 dólares por año. "Es como mínimo inquietante que altos funcionarios de SEC pasaban más tiempo viendo pornografía que intentando impedir los acontecimientos que llevaron a esa economía a la vera de la derrota", declaró el diputado republicano Darrel Issa, que forma parte de la comisión de la Cámara de los Representantes relativa a la reforma de la función pública. Los republicanos, que se oponen a una regulación mayor de los mercados financieros, no demoraron en utilizar esta cuestión para desacreditar a la SEC. Todo es bueno para intentar evitar la reglamentación de las prácticas dudosas de los fondos de inversión, como el de John Paulson. Los crápulas denuncian a los soldados como dudosos. Esta es la última noticia bizarra que este texto toma en cuenta.

Traducción: Marita Salgado

Notas:

- 1- Esta parte del texto, titulada "*Just strip, don't tease*", fue divulgada, con algunas modificaciones, como Editorial del *Journal du Congrès* el día 6 de abril de 2010, luego de la Pascua de ese año.
- 2- N.T., A lo largo Del texto se tradujo por "*sinthoma*" la palabra *sinthôme* que, en francés, mezcla la grafía convencional del término *symptôme* ("síntoma") con aquella que Lacan, en el Seminario 23, extrae de Rabelais: *sinthome* ("sinthoma"). Así, en una única palabra, pasamos a tener una amalgama de "síntoma" y "sinthoma", evidenciando un uso más extenso de lo que Lacan localizó como *sinthôme* ("sinthoma") en la particular obra de James Joyce.
- 3- N.T.: Expresión con la que se designa El *lobby* de la industria farmacéutica.
- 4- N.T.: Se trata del curso titulado *Vie de Lacan (Vida de Lacan)*, aún inédito
- 5- N.T.: La información según el editorial de donde fue extraída esta parte del texto fue divulgada en el día 23 de abril de 2010. Ver el siguiente *site*: <http://www.slate.com/>

Deleuze G. y Guatarri, F.: *El antiedipo*, Paidós, Buenos Aires, 2000.

Lacan, Jacques, (1957): "La instancia de la letra en el Inconciente" en *Escritos I*, Siglo XXI editores, México, 1979, p. 290.

Lacan, Jacques, (1965) : *Le séminaire, livre XII: problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, Paris, 9 de juin de 1996, inédito.

Lacan, Jacques: *El Seminario, Libro 18, De un discurso que no fuera del semblante*, Paidós, Bs. As., 2009

Miller, Jacques-Alain: "Uma fantasia" *Opção Lacaniana*, São Paulo: Eolia, n. 42, p. 7-18, fev. 2005.

Quarto, *La tentation hystérique*, Bruxelles, École de la Cause Freudienne, n. 97.

Russel, B. (1902): "Letter to Frege 16 June 1902". In: Heijenoort, J. (Ed.). *From Frege to Gödel*. Harvard: Harvard University Press, 1967, 124-128.

Wajcman, Gerard: *L'oeil absolu*. Paris: Denoël, 2010.

*Texto construido en base a algunos editoriales del *Journal du Congrès*, difundido por la lista electrónica AMP-UQBAR. El *Journal*, apuntaba a la preparación final del VII Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP) y circuló entre los días 6 al 23 de abril de 2010. Lo nombres de cada parte conservan los títulos dados por Eric Laurent a sus respectivos editoriales, pero el título general fue sugerido por el traductor del texto. Agradecemos a Eric Laurent la autorización para publicar este texto en este libro. Traducción del francés: Sergio Laia

** Analista miembro de la École de la Cause freudienne

LO QUE LA SUBLIMACIÓN ENSEÑA

Lo que la época enseña al psicoanálisis

Gabriela Camaly

La “aspiración de goce” de la época actual

¿De qué manera la brújula enloquecida de la época nos permite, a pesar de todo, conducir las curas?, fue la pregunta de E. Laurent en el último Congreso de París, en abril de 2010(1). En el mismo texto, a su vez, nos remite a la pregunta de Jacques Alain Miller en el *Journal des Journées*. n° 78: ¿de qué modo un psicoanalista que no sepa orientarse en la sociedad en la que vive y trabaja, en los debates que inquietan a la misma, sería apto para tomar a cargo los destinos de la institución analítica?

En el horizonte, está para nosotros la indicación de Lacan. El psicoanalista, sólo si conoce bien la espiral de goce a la que su época lo arrastra, y soporta la función de interpretar la “discordia de los lenguajes”- es decir, el movimiento segregativo que la misma produce, estará a la altura de la época que le toca vivir.

Para orientarnos respecto de la época -y de lo que podemos llamar su “aspiración de goce”- es necesario saber leerla, hacer de ella una interpretación, y extraer de allí sus consecuencias. Leemos las coordenadas de goce actuales en los casos que recibimos, en los acontecimientos de cuerpo de cada quien y en los fenómenos de goce que afectan el lazo social. Sin embargo, nos encontramos en ocasiones ante una dificultad íntima pero compartida: la creencia en el padre que los psicoanalistas conservamos, y esto nos impide a veces ir más allá, en una época en la que ya no se cuenta (del mismo modo que en otras) con el poder simbólico de la función paterna para operar.

No es una banal contingencia el hecho de que J.A. Miller haya elegido, para el seminario anglófono realizado en París en el 2008, el tema “Psicosis ordinaria”(2). El significante “psicosis ordinaria” que él ha inventado es su modo de interpretar la época. Este nos confronta con la imposibilidad de sostenernos en el viejo amor al padre, y la necesidad de desprendernos de él para orientarnos por lo real en los análisis de esta época, que es la nuestra. Si bien, por un lado, nos vemos obligados a tener que “afinar” los conceptos clásicos de neurosis y psicosis, por el otro, también, Miller mismo nos conduce -de la mano del último Lacan- hacia una clínica de la forclusión generalizada, una clínica donde “todo el mundo está loco” ya que no existe un verdadero Nombre del Padre. Todos estamos un poco locos por eso, y en cada caso el exceso de goce, en sus diferentes formas y encarnaduras, conduce al esfuerzo por localizar un punto forclusivo en la estructura -cualquiera esa sea-, un punto de rechazo, un espacio de no-inscripción. En mi opinión, esto no va en detrimento de la clínica clásica sino que, por el contrario, la enriquece, en la medida en la que podamos sostener a ambas juntas pero disyuntas, en un estado de íntima tensión.

La “omisión” de la función paterna y un tratamiento posible

Hace algún tiempo fui a ver la obra de teatro *La omisión de la familia Coleman*, de Claudio Tolcachir. El espectáculo cuenta la historia de una familia que vive en el límite de su propia disolución, una disolución “evidente pero secreta”. Personajes compartiendo una casa que “los contiene y los encierra”, y “construyendo espacios personales dentro de los espacios compartidos, cada vez más complejos de conciliar”. Viven en una convivencia imposible de soportar, “transitada desde el absurdo devenir de lo cotidiano, donde lo violento se instala como natural”, tal como escribe el autor. El guión de la obra surgió de la creación colectiva de los actores como producto de la improvisación, a partir de la puesta en acto de un conflicto principal, desde donde se desprenden una serie de conflictos secundarios. Se trata de una modalidad (no consiste precisamente en una técnica) cada vez más utilizada por los jóvenes dramaturgos para abordar el proyecto de la dramaturgia, en particular en el teatro argentino de nuestros días.

Impacta el desarrollo de las escenas, contenidas en lo patético de esta familia que va hacia la disolución, empujada por el goce sin medida de cada uno. Los rasgos de perversión, la madre incapaz de sostener el semblante materno,

la abuela que esconde un goce perverso y arrasador que tiene a la hija por objeto, los nietos tomados por el alcohol, la delincuencia, la esquizofrenia y la desesperación, y la ausencia total de lazos amorosos que armen entre esos personajes algún lazo familiar. Lo que está omitido es el padre, brilla por el peso de su ausencia, y la familia está dislocada. El final es abrumador por su real crudeza, sin velo, sin semblante, sin palabras, sin familia, en la soledad del abandono y la locura.

Sin embargo, hasta aquí, la obra de teatro muestra a cielo abierto, haciendo uso del absurdo y lo grotesco –poniendo en escena el acto mismo de omisión del padre de la familia Coleman-, eso que ya sabemos respecto de los efectos de la “omisión” de la función paterna y que nos concierne a todos, en mayor o menor medida, en la época en que vivimos.

Un correo electrónico de la compañía de teatro *Timbre 4* que recibí unos días después me permitió una lectura a posteriori. Anunciaban que la obra sería sacada de cartel a causa del inicio de una nueva gira por América y Europa. Cuando comenzaron, montaron la obra en el living de la casa del director, en una vieja y típica “casa chorizo” del barrio de Boedo, al final del angosto pasillo, justo al fondo, atravesando el patio, luego de la puerta verde... Al inicio, ninguno de los actores ni el director habría jamás imaginado el éxito rotundo y sostenido que tuvieron en estos años, desde agosto de 2005. La obra cambió para siempre, en cada uno de ellos, su relación al teatro, a la vez que modificó profundamente su vida cotidiana porque les permitió también mejorar sus condiciones materiales de vida y de trabajo.

Lo que se agrega para mí como transmisión es que cada puesta en escena de la obra constituye, en sí misma, un modo de tratar la omisión de la función de abrochamiento a la vida que implica contar con lo paterno. Algo -relativo a *la “omisión propia de esta época aspirada por el goce”*- es tratado por los actores en cada puesta en escena. Y la respuesta que vuelve del público, bajo la forma de un reconocimiento que los ha conducido al éxito internacional, es que algo de lo imposible de soportar de esa omisión se trata también para el espectador mismo. Todos ellos afectados, en alguna medida, por la omisión de la función paterna propia de la época.

El arte del teatro me enseña también que no conviene quedar aspirados por el amor al padre porque esa “aspiración” -ahora en términos de amor al Ideal; de creencia- nos vuelve inoperantes.

Finalmente, si algo me ha enseñado el teatro esta vez es que la época produce también sus propios tratamientos del goce y que es conveniente hacer el esfuerzo de leerlos dejándose enseñar, porque eso orienta respecto de un tratamiento posible. Se trata de una enseñanza aplicable al psicoanálisis.

Notas

1- Laurent, Eric, Intervención: Las fallas de la tierra y del cielo: consecuencias para la cura, publicada en la Revista Digital de la EOL *Virtualia* n° 21

2- Miller, Jacques-Alain, Conferencia de apertura al Seminario anglófono de París en el 2008, Efecto retorno sobre la psicosis ordinaria, publicada en *El Caldero de la Escuela, Nueva serie, n° 14*.

LO QUE LA SUBLIMACIÓN ENSEÑA

Locura y femineidad. Con Diane Selwyn en Hollywood

Clotilde Leguil

« *Le champ couvert par l'homme et par la femme dans ce que l'on pourrait appeler, au sens biblique, leur connaissance l'un de l'autre, ne se recoupe qu'en ceci, que la zone où leurs désirs les portent pour s'atteindre et où ils pourraient effectivement se recouvrir, se qualifie par le manque de ce qui serait leur médium (1)*

“*El campo abierto por el hombre y por la mujer en lo que se podría llamar, en el sentido bíblico, su conocimiento el uno del otro, sólo coincide en lo siguiente-- que la zona a la que son conducidos por sus deseos para que se alcancen, allí donde podrían coincidir efectivamente, se caracteriza por la falta de lo que sería su intersección.*” **Lacan(2)**

¿Cómo puede una mujer responder a la falta de lo que sería el *medium* del encuentro de deseos? ¿Cuáles son las consecuencias existenciales y, también, los efectos pulsionales que pueden generarse del lado femenino por la experiencia de esta falta de mediación, falta de traducción, falta de reconciliación entre dos deseos? Si el campo del hombre y la mujer en el conocimiento del uno por el otro no se superpone mas que en la zona de una falta, ¿se puede decir que el campo de una mujer con otra mujer podría recubrirse por el descubrimiento de una mediación que les permitiría hacer sólo una?

La obra de arte de David Lynch, *Mulholland Drive*, estrenada en el 2001, nos confronta al destino dramático de una joven mujer que se ha perdido en la locura al no saber más cómo responder a lo que Lacan tan extrañamente ha llamado, en la época de la liberación sexual, “ausencia de la relación sexual”. Si pudo decir en 1971 “Noten de entrada que todo nuestro asunto, que es la historia de la relación sexual, gira en torno del hecho de que podrían creer que está escrito(3)”, podríamos nosotros decir que Diane Selwyn no está escrita en ninguna parte. Creer que está escrita, creer que hay una partición secreta que podría entregar la melodía misteriosa del amor y hacer que los cuerpos, como los instrumentos de una orquesta toquen juntos las notas del texto, he ahí lo que ha hecho perder pie a la heroína de *Mulholland Drive*.

Diane Selwyn ciertamente se volvió loca; loca como Aymé, quien se sentía perseguida por grandes actrices, pero también loca como Lol V. Stein, la heroína de Marguerite Duras que se detuvo frente a la imagen del rapto de su amado y se fijó en ese rapto e, incluso, loca como la joven homosexual que busca dar a la dama lo que le falta para engañarse a sí misma sobre lo que no es y, tal vez, loca como Dora que busca en Madame K una respuesta al enigma de su propia femineidad. Es decir que Diane, más allá de su locura, también es una mujer, una mujer común, que parte a la búsqueda del agalma de la femineidad aventurándose como joven comediente, en Hollywood, sin encontrar una respuesta a su falta en ser. ¿Cómo nos introduce David Lynch con sus imágenes a esta conexión entre locura y femineidad? Si no hay otra mediación que la falta entre el deseo de una mujer y el deseo de un hombre, ¿no habría, en revancha, una conexión angustiante entre la locura como “insondable decisión del ser” y la femineidad?

La fuerza de la película de Lynch es entonces la de hacernos viajar al corazón del inconsciente de Diane Selwyn como si este nos condujese a Hollywood. El mundo que descubrimos en la primera parte de la película es un poco extraño, es verdad, pero de todos modos creemos en él. Lynch no sólo consigue darnos a ver lo invisible de la articulación del inconsciente y la femineidad en el corazón de un sueño, sino que también nos conduce a perdernos en ese mundo incomprensible, mundo que no existe y del cual buscaremos encontrar la clave. Así, espectadoras, espectadores, no somos más externos a la locura de Diane sino presos de su misma locura, habitados por el mismo esfuerzo desesperado de escribir una historia que no cesa de no escribirse. Al buscar la clave del sueño así como al buscar el sentido de la historia, la relación entre el antes y el después, cedemos también a nuestro deseo de encontrar una

mediación que podría hacer que entre una mujer y un hombre, la partición se sustituya como por milagro a la falta de mediación. ¿Cómo puede, la locura de Diane Selwyn, transformarse también en nuestra locura?

No sé quien soy

La película de Lynch podría también llamarse “Una extranjera en Hollywood” ya que Diane es aquella que ha permanecido extranjera, la pequeña Diane Selwyn de *Deep River Notario*, que nunca consiguió asir los códigos y medios hollywoodienses. La lengua de Hollywood la ha dejado perpleja, sin voz, como si ella no hubiese conseguido alcanzar su significación. Pero ¿qué significan entonces esas letras HOLLYWOOD? La extrañeza del asunto es que la pregunta de Diana es también la nuestra ya que la película que acabamos de ver sobre una historia de amor entre dos mujeres en Hollywood, esa película que debería hacernos descubrir Hollywood, nos ha dejado frente a un texto sin una significación última.

Paradójicamente, la ficción a la que Diana intenta aferrarse en su sueño para huir de la locura que la espera en su despertar, para olvidar el horroroso asesinato que ha ordenado, esa ficción es también aquella a la que nosotros mismos damos fe. El sueño de Diane Selwyn es también nuestro sueño. *Mulholland Drive*, al sumergirnos en el corazón del inconsciente de una joven mujer también nos hace perder en nuestro propio deseo inconsciente despertado por imágenes que suscitan al mismo tiempo turbación y espanto.

“Yo no sé quien soy”, podría ser el resultado de esta meditación a la que Lynch nos ha invitado. Diane ya no es ella misma, no sabe lo que le ha pasado, pero nosotros, tampoco sabemos lo que ha pasado. Sin embargo, hemos mirado muy bien, hemos visto imágenes muy bellas que parecen contarnos una historia, entrevimos también imágenes espantosas que vienen a interrumpir el relato de manera perturbadora, pero no entendemos nada ya que Lynch nos ha como abandonado en el camino, esa ruta oscura de *Mulholland Drive*, en medio de la nada, sin darnos el destino final del viaje. Pero entonces ¿por qué en el final de la película permanecemos tan apegados a lo que hemos visto? ¿Qué esperamos reencontrar?

Esta película incomprensible esta puntuada por cuestiones que, en el corazón del sueño de Diane, se dan como enunciados que debemos descifrar “No sé quien soy”. Es una frase que nos hace entrar en la película. Las preguntas que la heroína se hace a si misma resuenan como preguntas que nos hacemos sobre ella: “¿Quién es ella?” “¿Cómo puede una mujer no saber más quien es?” Pero, ¿qué es una mujer? Sobreviene entonces en nosotros el deseo de saber que ha pasado, el deseo de encontrar el sentido de la historia; el deseo de atrapar lo que se nos ha escapado. ¿Será que hemos dejado pasar alguna cosa? Si hubiéramos sabido escuchar el mensaje misterioso que se articula a través de este relato perturbador, tal vez podríamos haber descubierto el secreto de esta intriga así como las causas de nuestra turbación.

¿No es una mujer el ser para el cual siempre su identidad es una pregunta? ¿Puede una mujer saber como es ser una mujer? ¿Está escrito en algún lugar? En las tradiciones, en las obras, en la películas tal vez.... “*There never was a woman like Gilda*” (1*) Es la frase que podemos leer sobre el cartel de la película Gilda que aparece en el sueño de Diane. La sonrisa perturbadora de Rita Hayworth en el afiche viene a responder a las lágrimas de una mujer que al mirarse en el espejo percibe que ya no sabe más quien es. El estadio del espejo en Lynch no es el del reconocimiento de la imagen sino la búsqueda de una identidad perdida que la imagen no brinda. ¿Entonces, esta frase “*There never was a woman like Gilda*” responde a la cuestión? Gilda en efecto no se parece a ninguna mujer. ¿Tal vez sea La mujer? Pero esa frase dice otra cosa: dice también que ninguna mujer jamás ha sido Gilda. Nunca hubo Gilda... Incluso Rita no es la verdadera Gilda...

Y entonces Diane se sueña Gilda. Diane sueña para apoderarse de lo que hay detrás de esta imagen, Gilda. En su vida, Diane se ha enamorado de otra mujer, una nueva Gilda que se llama Camila Rhodes. Pero más allá de Camila, ¿no está Diane enamorada de lo que no existe para olvidar que jamás ha habido una mujer como Gilda? Y nosotros mismos, dejándonos perturbar por el extraño encuentro erótico entre Betty y Rita en el sueño de Diane, ¿no estamos enamorados de lo que parece escribirse entre esas dos mujeres en el lugar de la ausencia de mediación entre el deseo de un hombre y el de una mujer?

En el corazón del problema erótico que las imágenes suscitan, los enunciados del sueño toman el valor de advertencias: intentan abrirnos los ojos haciendo resonar una discordancia. Nos indican que para nada es aquello,

ello no es como pensamos verlo: "It is not a contest, don't play real until it gets real", "This is the girl", "This is not a recommendation", "That is not my voice", "There is no orchestra"¹. Tal como una canción en la cual falta una parte del texto, las frases parecen separadas de su contexto. Suenan, entonces, misteriosas a nuestros oídos como si faltase alguna orquestación.

Pero ¿qué es lo que quiere decir todo esto? ¿Adonde nos conduce Lynch? El destino del viaje permanece desconocido, tan extraño como el espectáculo que Betty y Rita presencian al final del sueño de Diane, el espectáculo en el Club Silencio, espectáculo a la vez envolvente y amenazador al que parece aún faltarle alguna cosa, como si no fuese un verdadero espectáculo sino un rito misterioso en el cual nos encontraríamos, a nuestro pesar, iniciados en una verdad insoportable. Y sin embargo, no nos hemos descolgado, David Lynch no nos ha dejado tirados, lo seguimos bien, nos ha tomado de la mano y nos ha hecho descubrir un pasaje secreto, "a secret path", que queremos emprender. Allí vamos.

Diane Selwyn's story

¿Cuál es la historia de Diane Selwyn? El deseo de atrapar lo que hemos visto puede en principio conducirnos a intentar reconstituir la historia de Diane Selwyn. Como las piezas de un rompecabezas que estuviesen desparramadas podemos leer las imágenes de la película intentando hacer aparecer una coherencia, una serie lógica, un sentido, allí donde éste falta. Así como los dos investigadores padeciendo la reconstitución de los hechos a posteriori del accidente, quedamos con pequeños trozos de imágenes, de índices, un pendiente, un disparo, un accidente de automóvil, dos hombres muertos, y buscamos. Tal vez esto no tenga ninguna relación, tal vez los trozos no están destinados a combinarse entre sí.

Buscamos a pesar de todo, escribir la "Diane Selwyn's story", la que tuvo lugar pero que David Lynch solo nos entregó por piezas sueltas. Solo descubrimos a Diane, su sueño, sus tormentos, sus amores en el último día de su vida. Tratamos de pasar de una película a otra, de la película que vimos: "El último día de Diane Selwyn" a la película que no vimos: "La historia de Diane", la verdadera, que sería como el significado de todos estos significantes enigmáticos que Lynch ha puesto en escena. Si queremos saber qué precipitó a Diane en la locura, si queremos saber qué ha empujado a Diane al suicidio, resumiendo, si hemos amado la historia que no hemos comprendido, es necesario buscar las causas del drama. ¿Qué hubo antes? ¿Qué ha precedido al drama? ¿Qué encontraremos al reconstruir la trama de la existencia común de una joven en Hollywood que pasó los castings para llegar a ser una "great movie star"?

Diane Selwyn es una enamorada del cine, pero también es una joven para la que el cine fue un mal encuentro. Su destino está escrito el día que fracasa su primer casting. Es una pequeña figurante sin texto. Permanece a la sombra de la que ha obtenido el papel para el cual ella ha fracasado. Se ha convertido en la que no existe para el cine, pero que sin embargo permanece allí presente sobre el modo de la borradura. Siempre en el fondo del escenario, mirando a la que tiene el papel que ella no tiene, Diane está prisionera de la compulsión a la repetición que la engancha a la contingencia de la escena traumática inaugural. Aún ama mirar a Camila Rhodes, como en un repetido homenaje rendido a la decepción del encuentro fallido entre ella misma y el director de la película que no llega a verla.

"Bob Brooker didn't think much of me" (2*). Si el director de la película no la ha mirado es tal vez porque ella, Diane, no es una verdadera mujer. Tal vez es que ella verdaderamente no existe... Como borrada del cuadro por esta mirada desviada, Diane se pregunta por lo que Camila tiene y de lo que ella parece privada. Diane ha creído en esta mirada sustraída como si su propio cuerpo le hubiera escapado en el momento en que otra toma su lugar en la escena al obtener el papel principal. Camila Rhodes se ha vuelto para Dianne Selwyn la Otra Mujer que le permite percibir lo que desea, pero también aquella cuya toda sustancia encarnaría su propia femineidad perdida. La mujer existe, Diane la encontró y ahora su destino debe escribirse al lado de Camila.

Este rapto inaugural podría haber hecho de Diane Selwyn una Lol V Stein en Hollywood para la eternidad: habría podido, como Lol, permanecer mirando a aquella que le ha robado su ser, sin buscar otra cosa. Pero Diane encuentra cómo resucitar volviéndose la amante de Camila, haciendo el hombre con aquella en la que encuentra la femineidad

que no encuentra en ella misma. Así, volviéndose la amada de Camila busca recuperar el objeto de deseo que ha perdido. Este segundo tiempo lógico de su destino reposa entonces sobre una inversión subjetiva: Diane ha dejado caer su femineidad silenciosa para amar a aquella que amaría ser. Gozando del cuerpo de Camila, encuentra ahora una compensación real a su propia insatisfacción simbólica. Pero esta solución le cuesta el abandono de su propia femineidad.

Diane ha construido un andamiaje frágil para responder a la ausencia de *médium* entre el deseo de un hombre y el deseo de una mujer. Ha creído que ese *médium* existía, que le había faltado porque sólo Otra Mujer podría poseerlo, y ella quiere de aquí en más recuperar un algo para ella. Ella quiere compartir el cuerpo de Camila con el cine. Esta solución precaria supone el consentimiento de Camila. Es necesario que el Otro acepte jugar el juego haciendo como si Diane pudiese darle lo que no tiene.

El tercer tiempo lógico del destino subjetivo de Diane sobreviene cuando Camila la expulsa del sueño que ella se ha construido. El andamiaje se desmorona brutalmente el día en que Camila le dice "Para, paremos todo". Ella la priva de su cuerpo y como una marioneta cuyos hilos se hubieran soltado de repente Diane se derrumba: pfft...Lo que ha vivido sobre el set del casting una vez, su reemplazo por otra, se repite en la escena del amor, reeditando, escenificando nuevamente el trauma inaugural como una maldición fatal. Otra mujer que se le parece como un doble de si misma, ha tomado su lugar al lado de Camila. La doble de la gran estrella se ha hecho doblar a si misma. Puede desaparecer por las mejores razones...Dejada caer, después reemplazada, esta vez verdaderamente, Diane bascula hacia el mundo de la locura. La insondable decisión del ser que preside su pasaje al acto hace de ella una asesina. Después de haber ordenado el asesinato de la mujer que amaba, no le queda nada más que hacerse desaparecer, nadificarse a través del golpe que le ha infringido a su ideal.

Hollywood

Pero, la historia de Diane Selwyn que venimos de amañar recogiendo los trozos e intentado cambiar la perspectiva sobre lo que hace mancha en la película a la manera de una anamorfosis indescifrable, esta historia no es lo que hemos visto. Vimos otra cosa. ¿Somos capaces de ver lo que Lynch nos ha mostrado? ¿Qué quiere él decirnos? ¿Acaso nosotros no creímos también en este milagro hollywoodiense, así como la pequeña Diane Selwyn se engaña sobre La Mujer que ha creído encontrar en Camila Rhodes? La belleza de las imágenes, la sensualidad de los cuerpos femeninos, el esplendor de los rostros de Betty y Rita, ¿no han venido para recubrir otra cosa, alguna cosa del orden de una verdad insoportable, alguna cosa que no podemos mirar a no ser que busquemos a todo precio olvidarla?

¿No es en el lugar donde falta, precisamente, alguna cosa que podría responder al encuentro entre los deseos que hemos querido nosotros, también, creer en la historia soñada de Betty y Rita cuyos deseos se coordinarían para ejecutar una partitura misteriosamente escrita? Lo que hemos visto en la primera parte no ha sido más que un sueño, un sueño que se inscribe como un esfuerzo desesperado para representar una escena que no ha podido jugarse en la vida real de Diane. "¿Quién soy yo?", tal es la interrogación que empuja a Diane Selwyn a soñar con una historia de amor entre dos mujeres, Betty y Rita, en la que una ha perdido la memoria hasta olvidar su propio nombre a partir de un accidente de automóvil sobre la ruta de Mulholland Drive. ¿Hacia donde iba? ¿Con quién estaba en el automóvil? "¿Qué hace esta llave en su cartera?" Ha olvidado todo. Alguna cosa se ha borrado pues el shock ha sido demasiado brutal. La amnesia de Rita viene a significar a la soñante su propia búsqueda de una identidad perdida. Pero nosotros también, hemos sido arrojados de la historia. Nosotros también hemos olvidado todo... Y por lo tanto, aguarda, caídas...escucha, alguna cosa sobra. Si. *We remember something*. ¿Pero qué?

Cuando Freud en 1900 se interrogaba sobre la función del sueño, él mismo soñaba como para responder a lo que no sabía. En su sueño de la inyección de Irma ha visto alguna cosa: una fórmula química aparece en el final del sueño como su secreto: TRIMETILAMINA. El nombre estaba escrito en mayúsculas para ser visto, para mostrar al soñante que es preciso leerlo. Es la última palabra del sueño, la palabra del fin, una palabra que nada quiere decir, a no ser una fórmula que debe descifrarse. Tal es el secreto del sueño de la inyección de Irma: "Un sueño se descifra". Un sueño no es más que un desciframiento del deseo. El propio deseo se articula en el sueño.

Después de Freud, Lynch reinventa la interpretación de los sueños. Pero si Freud va del no sentido aparente del sueño al sentido oculto, Lynch exhibe la ausencia de sentido último en el seno del propio esfuerzo de significación. Muestra

a su manera que la historia del sueño, como la historia de la relación sexual, gira alrededor de lo que podríamos creer que está escrito. Nos conduce por la ruta de Mulholland Drive, desde el sueño freudiano hasta el sueño lacaniano. Porque el sueño lacaniano, tanto como el sueño traumático, es aquel que va del sentido al no sentido, no es tanto la satisfacción disfrazada de un deseo reprimido como un encuentro con lo real, encuentro siempre fallido.

Lynch nos muestra la función del sueño como encuentro con lo real a partir del sueño de una mujer que ha basculado hacia la locura. Si Diane está loca ahora que ha pasado al acto haciendo matar a aquella que amaba, el sueño de Diane, en revancha, no es loco. O, tal vez, es loco de una locura que cada ser hablante comparte, la locura propia del logos. El sueño de Diane, en efecto, puede aparecer como un esfuerzo de escritura que no llega jamás a la significación última. Da a leer ciertas frases, palabras, que no son dichas sino escritas: "Mulholland drive", "Hollywood", "Welcome to Los Angeles", "Sunset Boulevard", "Sierra Bonita", "El Club Silencio". ¿Qué significan estos lugares? ¿Adonde nos lleva el sueño? Todo pasa como si el sueño ensayase escribir alguna cosa que al mismo tiempo no cesa de no poder escribirse.

¿Acaso no podríamos decir que alguna cosa como la fórmula mágica intenta escribirse así de manera literal, a la manera de la *trimetilamina* de Freud, en el sueño de Diane? ¿No es el significante "Hollywood" que intenta brindar la fórmula mágica del cine, produciendo otros significantes que por sí mismos aparecen como significantes metonímicos de Hollywood? Lynch nos da a ver así la interrogación de Diane como una interrogación sobre la significación de Hollywood, significación que podría al mismo tiempo ocultar la fórmula de la femineidad, el secreto del deseo y del amor.

El enigma de la significación de esta fórmula desplegada a través de significantes escritos en el sueño, es como redoblado por lo que se muestra en un desborde de imágenes. Así, por un lado, mientras lo simbólico intenta decir qué es Hollywood, lo imaginario nos da también una representación. La cuestión del misterio de Hollywood se repite ahora bajo la forma de imágenes traduciendo el misterio de lo que fracasa entre un hombre y una mujer. ¿Por qué un hombre y una mujer nunca llegan a encontrarse?, ¿qué es lo que impide a un hombre y una mujer conocerse? Escenas de encuentros fallidos entre un hombre y una mujer no cesan de jugarse en la escena del sueño. ¿Una mujer es amenazada por dos hombres en un automóvil, una mujer engaña a su marido y después lo golpea, una mujer es forzada por un viejo actor que saca provecho de la situación, una secretaria hace insinuaciones no correspondidas al director de la película...? Pero ¿por qué es que cada vez es siempre demasiado temprano o demasiado tarde? Todo ocurre como si un hombre y una mujer no llegaran jamás a encontrarse en el buen momento. Alguna cosa de fundamentalmente discordante entre hombre y mujer aparece en el corazón del sueño de Diane haciendo resonar con insistencia una hiancia, la ausencia de *medium* que constituiría el punto de intersección de su encuentro.

Pero, por lo tanto...esperen, shh...entre las dos mujeres, la noche, por azar, sin que ninguna de ellas lo espere, sin que ninguna de las dos sepa si la otra ya ha besado a otra mujer, he ahí que alguna cosa maravillosa toma forma... Un único encuentro milagroso tiene lugar entre Betty y Rita, ¡jal fin!! Hemos aquí, es esto lo que finalmente el cine tiene de más bello para mostrarnos, es el corazón mismo de Hollywood: el encuentro erótico sublime, entre dos cuerpos de mujer, en la noche de Los Angeles, que cada una murmura a la otra el amor que nace entre ellas. ¡Lo que no puede escribirse entre un hombre y una mujer puede al fin escribirse entre dos mujeres! El encuentro fallido con los hombres aparece ahora retrospectivamente como el esbozo del encuentro milagroso con la Otra Mujer. El sueño de Diane ha llegado a satisfacer su deseo.

Silencio!

¿Cuál es la última palabra del sueño? ¿Es la última palabra de Lynch?

Después de esta noche de amor que no volveremos a encontrar es la pesadilla en el corazón del sueño lo que aparece. ¡SILENCIO! ¡NO HAY BANDA! ¡No hay orquesta! El sueño de Diane falla en el Club Silencio que le muestra un espectáculo que se da como significación última de su destino y del propio sueño. Diane creyó que entre Rita y Betty, entre Diane y Camila, había alguna cosa escrita. Ha creído que podría encontrar una mirada perdida apropiándose del objeto mirado, ha creído que lo que se jugase entre dos mujeres podría apagar el encuentro fallido con un hombre, ha creído que la relación sexual existiría y que sería con esta mujer, que encarnaba a sus ojos el propio enigma del poder de las imágenes cinematográficas que ella llegaría a poder realizarla.

Time to wake up pretty girl! El encuentro con lo real es ahora encuentro extraño con lo que no hay, encuentro con una hiancia que nos despierta para arrancarnos de la locura del lenguaje. David Lynch en el sendero de Freud nos ha mostrado cómo Hollywood, como significante del deseo, viene a articularse en el sueño de una mujer amante del cine. Pero también nos ha iniciado en el sendero de Lacan, lo que falta al propio lenguaje para significar la relación sexual, para hacer existir una zona de intersección entre los deseos para que puedan combinarse. Así, el campo cubierto por una mujer y otra, en su encuentro amoroso, no se recubre más que en la zona a la cual sus deseos las conducen para poder alcanzarse y donde podrían, efectivamente, coincidir y se cualifica por el silencio, la ausencia de orquestación, la falta de lo que sería su medium. El encuentro fallido entre un hombre y una mujer no es el signo de la posibilidad de un encuentro exitoso con otra mujer, sino el signo de la imposibilidad de los propios seres hablantes para conjugar sus deseos sin hacer la experiencia de su propia falta en ser.

Conferencia pronunciada en la Sección Bahía de la Escola Brasileira de Psicanálise el 25 de julio de 2010. Versión revisada por la autora.

Traducción: Marcela Antelo

Revisión: Alicia Calderón de la Barca

Notas:

1- LACAN, Jacques, Le Séminaire, livre X, L'Angoisse, leçon du 5 juin 1963, texte établi par J.-A. Miller, Champ freudien, Seuil, 2004. p. 310.

2- LACAN, Jacques. EL seminario, Libro X, La angustia, "Lo que entra por la oreja", Lección del 5 de junio de 1963, texto establecido por Jacques-Alain Miller, Buenos Aires: Paidós. p. 290,

3- LACAN, J. El seminario, Libro XVIII, De un discurso que no fuera del semblante, lección del 17 de marzo de 1971, texto establecido por Jacques-Alain Miller, traducción Nora A. González, Cap. 6, "De una función que no puede escribirse". p. 98

1*- N. del T.: "Nunca hubo una mujer como Gilda"

2*- N. del T.: "No es un concurso, no actuar real hasta que sea real", "Esta es la chica", "Esta no es una recomendación", "Esta no es mi voz", "No hay orquesta".

LO QUE LA SUBLIMACIÓN ENSEÑA

Vestidos de Género en Manuel Puig

Graciela Ortiz Zavalla

Las novelas de Puig son calificadas de copia, de bricolage, resultado del vampirismo del escritor, pura etnografía o costumbrismo. Tales descripciones exacerban la pregunta por el lugar del autor, como también el cuestionamiento por la construcción de sus personajes. ¿Cómo a partir del predominio de códigos universales se despliegan caracteres individuales? El diálogo entre Luci y Nidia, las protagonistas de "Cae la noche tropical", diálogo que para muchos merece un sitio de honor en nuestra literatura, será una vía para el análisis de estos interrogantes.

Luci, una viejita argentina que vive en Río de Janeiro, le cuenta a su hermana Nidia las aventuras amorosas de su vecina Silvia, una psicóloga cuarentona, otrora de izquierda y bastante desdichada, con su amado Ferreira. La ventana de la vecina, muchas veces cerrada, se vuelve, de todos modos, una ventana indiscreta. Luci, la hermana mayor, es confidente de su vecina psicóloga y hace partícipe a su hermana de esas confidencias. La psicóloga, que trata a todo el mundo como si fueran pacientes, se vuelve ella misma analizante cuando habla con Luci. Dice Luci: "... conmigo es todo lo contrario, nunca le conté nada mío porque apenas si alcanza el tiempo para que me cuente lo de ella".

A través de la conversación las dos hermanas evocan sus propias vidas. Nidia compara a la vecina con su hija recientemente muerta; la edad, la enfermedad padecida, el exilio sufrido por los de su generación, son algunos de los términos de dicha comparación. Un tema de otro lleva al propio, una palabra se asocia con otra y el diálogo fluye sin un fin determinado.

La relación hombre-mujer, el amor y el sexo entran en escena a través de la historia de otras mujeres. Ellas, en cambio, hablan de los hijos, de ellas como madres, de su propia madre y por último de la muerte. "El marido es una cosa, una hija es otra" ..., "Pobre Nene. Él es un pan de Dios, pero una hija es otra cosa, Luci" ... "Sos loca decirle Nene todavía, un hombre de cincuenta años". Para el hijo de Luci "las madres eran demasiado dicharacheras, un poco simpáticas profesionales".

Las protagonistas de Puig se aferran a satisfacciones elementales, son madres o demasiado madres, incluso con sus hombres. "Atender a todos y que todos quedaran contentos. Y casi siempre todos quedaban contentos".

La psicóloga trata al hombre del que está enamorada como a un niño. "Fue ella la que insistió en la relación. Fue ella que lo llevó a tomar el cafecito, ella después lo buscó y removió cielo y tierra hasta que lo encontró. Fue ella que lo llevó engañado a ese hotel, diciendo que todo era gratis. No fue él quien vino a ilusionarla y prometerle cosas".

Pese a su devoción hacia los otros, ellas no aceptan sin más su destino y, cuando lo hacen, se reservan una existencia mejor que es vivida imaginariamente por otras o por ellas mismas como si fueran otras.

Los hombres, en cambio, parecen atados a circunstancias que no logran modificar. "El sí se volvió más maduro, envejeció un poco, pero adentro lleva a ese que él era antes, un muchacho jovencito a quien nadie deja hablar. Está callado, en penitencia en un rincón, y pasa el tiempo y está siempre el pobre ahí olvidado, pero no envejece, adentro del corazón le quedó un muchacho en penitencia, que no se anima más a abrir la boca, y quejarse de nada" ... "Siempre se le aparece alguna que le hace hacer lo que ella quiere".

Ellas demandan dispuestas a dar batalla: Silvia, la psicóloga, ante quien quiere conquistar, Nidia, ya anciana, frente a su familia negándose a dejar Río pese a los temores de que pudiera pasarle algo estando sola, la sirvientita que finge estar embarazada para atrapar a su novio.

Ferreira, el candidato de la vecina, es un antigalán y se halla lejos de personificar a un héroe. Puig, quien se rebelaba contra el machismo, presenta aquí personajes masculinos que requieren de la iniciativa de las damas al estilo del heterosexual pasivo que para Freud es el pequeño Hans. Miller encuentra en el niño tratado por Freud un ejemplo del modo en que se desenvuelven las relaciones sexuales contemporáneas, modo solidario de un mundo en el que ya no hay héroes y en el que el padre ha caído en su función. Ante la declinación de lo viril, entran en escena nuevos

semblantes. Ferreira prefiere el desafío del mar al de las damas, encarna la mascarada de lo viril a través del barbudo pescador de peces, quien atrapa a sus peces pero se deja hacer desde la otra orilla. “Y él decía que el mar a veces era como un cuerpo de mujer, al que hay que saber escucharle el ritmo...para saber anticipársele en sus caprichos”...“Fue el mar que le cambió la vida, no ella”.

Ferreira no podía sostener su mirada frente a la psicóloga, una mirada que se parecía a la de “un chico perdido, un poco, no del todo, no perdido, apenas extraviado, y que ve aparecer a alguien que sabe el camino de vuelta a casa, y por eso se alegra, se tranquiliza, recupera la paz”.

Hay también otras miradas, la de Ronaldo, el portero que acompaña a Nidia en sus paseos: “los ojos tan lindos, como de un ciervito siempre asustado”.

Los hombres sufren. Ellas, en cambio, lo hacen por otros. Dice Nidia: “eso tiene de bueno el teléfono, que una puede ser más categórica. En cambio, cuando les ves la cara que ponen, de preocupación, de miedo por la vida de una, ahí una se ablanda, no los quiere ver sufrir”.

Las mujeres quieren arrancar a los hombres de su silencio, pues ellos no hablan ni cuentan. Silvia “quería que él le hablase, sedienta de saber todo”...“Le preguntó del trabajo, cualquier cosa, de las finanzas del país, y de la inflación, y como lo afectaban, y que pensaban los hijos del gobierno actual, no sé, cosas así”... Y él se emperró en no contar nada”.

También para ellas “el palabrerío era lo mejor”, no así para los tipos de su juventud. Ellos le recitaban con frecuencia una poesía que se inicia con un llamado al silencio: “calla, calla princesa”, decía el primer verso. Estas mujeres requieren, como todas, de un Otro del deseo que hable para reconocer en él a su objeto pues es a partir del fantasma del hombre que ellas reciben su identidad.

Puig plantea también diferencias entre hombres y mujeres respecto del amor. El deseo pasa por el amor del lado femenino mientras discurre por el goce del lado masculino. “Luci, sabés muy bien como es el hombre y los problemas que tiene. No es como somos nosotras...Por más moderna que sea la mujer es siempre más tonta que el hombre, a mi me parece, se encariña más fácil”.

La dimensión histórica tiene lugar a la hora de precisar variaciones sobre estos temas. “Y empiezan tan chicas, Nidia, con una sombra en la mirada como si ya cargaran con un desengaño”...“Y así van pasando de mano en mano. Pero si al hombre no le importa más que la mujer sea así no hay ningún problema”.

Lacan cree oportuno recordar que “las imágenes y símbolos en la mujer no podrían aislarse de las imágenes y símbolos de la mujer”. En la novela de Puig, los símbolos de la mujer ingresan a través de la dimensión temporal, por medio de detalles; una canción o una fecha significativa bastan para que sus personajes compartan sus sueños con los seres realmente históricos.

Estilo sin estilo

Los personajes de Puig hacen gala de subjetividades pobladas de lugares comunes, sus dichos respiran cotidianeidad, hasta el punto que parecen escapar de la metáfora. Podrían describirse como despojados de intervenciones estilísticas. Sin embargo, esta urdimbre no es casual, Puig declara haber puesto manos en ella.

Me detendré en algunas consideraciones freudianas sobre el estilo como modo de reflexionar sobre el de Puig.

Freud reconoce algo no deseado en el estilo que resulta del relato de los sueños pues hay zonas que, pese a sus esfuerzos, mantienen un carácter nebuloso.

El análisis de la neurosis obsesiva lo conduce también al encuentro de un estilo singular. Las ideas que se le imponen a estos neuróticos adquieren sentido si se les intercalan pensamientos omitidos. “La técnica de desfiguración por elipsis parece ser típica de la neurosis obsesiva”. Un fragmento del “hombre de las ratas”, en el que se destaca el cambio de acento en una palabra, envía a un círculo de representaciones en el que está en juego la evitación de algo indeseado. El desplazamiento del “aber”(pero) original al pronunciado por el paciente (acentuado en la segunda vocal) descubre la estrategia defensiva que ordena las ocurrencias producidas por el paciente en la cura. Dice Freud:

“el abér era una asimilación a “Abwehr” (“defensa”) término del que él tenía noticias por las pláticas teóricas sobre el psicoanálisis. Así, la cura había sido empleada, de manera abusiva y deliriosa, para reforzar una idea defensiva”.

La construcción de una frase conlleva siempre la eliminación de algún elemento, pues toda estructura es tributaria de la falta; no hay estilo que no imponga la elipsis. Aunque la frase persiga la reproducción de otro lenguaje, un cambio de acento siempre tiene lugar.

Lacan sitúa también algo perdido en relación con el estilo. En respuesta a Paolo Caruso afirma que su estilo “tiene que ver con el objeto perdido y no solo el suyo en particular sino todos los estilos que se han manifestado con la etiqueta de cierto manierismo y son una manera de recoger ese objeto, en cuanto estructura al sujeto, lo motiva y lo justifica”. Concluye su respuesta deteniéndose en el plano literario donde – a su entender- estas cuestiones exigirían desarrollos enormes.

En “Manuel Puig y el Psicoanálisis” Germán García encuentra que para Puig cualquier lenguaje es de masa y no dice lo intransferible de cada uno.

Puig se interroga por el lugar del autor, ¿es éste quien modela a sus personajes o son los personajes que modelan a aquél? En una conferencia de 1993 en la que se dedica a rastrear la carrera de Dolores del Río se pregunta si Raúl Walsh modeló a Dolores del Río o viceversa. “Si la actriz indiscutiblemente fue su musa ¿Hasta que punto la musa es la autora de la obra que inspira? El mismo interrogante ha surgido en el caso von Sternberg-Dietrich y en el caso Garbo; ¿acaso no es ella la verdadera autora de sus películas?”

Resuenan aquí los desarrollos de Foucault respecto del autor en los que destaca que a propósito de su nombre se encuentran las mismas dificultades que respecto del nombre propio pues para ambos es problemática la atribución de un referente. Hacer del autor en literatura una función le permitió a Foucault preservar el vacío del sujeto, vacío siempre en riesgo de ser cubierto por la tontería de quienes atribuyen la técnica confesada de un autor a alguna neurosis.

En un artículo periodístico titulado “Los misterios de la crítica” Puig afirma: “Es sabido que todo libro es una especie de palimpsesto que guarda, escondidos, pero parcialmente descifrables, (además de la memoria afectiva, biográfica del autor), las lecturas de éste –esas otras lecturas que a diferentes niveles, se quiera o no, han venido a incidir sobre el texto-.”

“Nadie copia a nadie y todo el mundo copia al todo el mundo”, dice un recorte periodístico leído por Luci, dando lugar así a la intersección entre lo individual y lo colectivo para explicar las manifestaciones de la moda que afectan a hombres y mujeres.

Puig preserva un espacio a ser descifrado, tanto en su presencia de autor ausente como en su modo exasperante de no dejarse atrapar, sus textos no son fácilmente clasificables según un carácter masculino o femenino, real o irreal, sofisticado o vulgar; la voz en sus novelas es casi todas esas voces.

Lacan subraya en L’Etourdit que nada esconde tanto como lo que revela, condensando en esa sentencia una crítica a la oposición apariencia-realidad, crítica que encuentra su respuesta en un discurso que no es sino del semblante. Aquello que la sustracción del estilo desnuda no es un fondo sino otra forma que no es nunca la última. En el texto no convergen dos planos sino una multiplicidad de ellos, se entretienen en él una variedad de formas sin fondo, los significados son en él las formas mismas.

Estas distintas consideraciones del estilo son las que están en juego en la distancia que media entre las apreciaciones que hacen de las novelas de Puig “una especie de Corin Tellado erótico” hasta aquellas que lo consideran “un nouveau roman popular” y al mismo tiempo un trabajo de una justeza y un rigor ejemplares.

Cuando Levi Strauss habla de las máscaras y la distancia respecto de ellas encuentra que el decorado se concibe para el rostro pero el rostro mismo no existe sino por el decorado. “Esto es en definitiva, la dualidad del autor y su papel, y la noción de máscara nos proporciona la clave”.

Los relatos de Puig, presentados como de película, explotan a través de fuentes objetivas los más sutiles matices del habla; su escritura suplementa como una segunda naturaleza, la naturaleza discursiva de mujeres y hombres. La transparencia es aquí cómplice del enigma y el suspenso. Dice Lezama Lima: “estando la verdadera naturaleza perdida, todo deviene sobrenaturaleza”.

La comedia de los sexos requiere del semblante pues entre hombre y mujer interviene un parecer que sustituye al tener; el autor, a través de sus representaciones, bordea el vacío de aquello que no se tiene.

Freud se pregunta también qué es un autor. Si bien concibe que las grandes conquistas del pensamiento exigen el trabajo solitario, considera que el alma de las masas es capaz de geniales creaciones (el lenguaje en primer lugar, el folklore, las canciones tradicionales, etc.). Pero el creador literario tenga quizás, según él, una deuda con la masa en la que vive; "acaso no haga sino consumir un trabajo anímico realizado simultáneamente por los demás".

Puig ha saldado esa deuda.

LO QUE LA SUBLIMACIÓN ENSEÑA

Cruel en el cartel...

Gustavo Sobel

“Cruel en el cartel” es el primer verso del tango “Afiche”, escrito por Homero Expósito(1) en el año 1956. Este tango, tardío con respecto a “la época de oro de tango” tiene una intención renovadora con respecto las temáticas de sus letras. Creo que no solo es renovador, sino que también sus primeros versos son anticipatorios con respecto al lugar que tendrá la imagen en la sociedad contemporánea.

Lo recordé un poco por casualidad, estudiando algunas cuestiones sobre perversión en el psicoanálisis. Me había llamado la atención la presencia entre sus versos de la palabra “fetiche”. El comienzo del tango es así: “Cruel en el cartel, / la propaganda manda cruel en el cartel/ y en el fetiche de un afiche de papel/ se vende la ilusión, / se rifa el corazón “ Para los que tienen algún gusto por el tango, al leer estos versos, les resonará inmediatamente la voz de “El Polaco” Goyeneche.

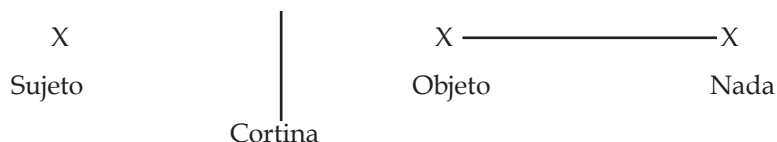
Pero no es el tango en si mismo lo que convocó mi atención, sino el preciso lugar en que Homero Expósito ubica al “fetiche” en su poesía. Me valgo de él para dar una vuelta en torno al problema del fetichismo como lo trabaja Lacan en el Seminario 4 de un modo que permite su articulación con la época actual.

¿Por qué el poeta eligió este significante? ¿En qué sentido lo habrá tomado? El término fetiche es de relativa reciente aparición. En su origen los navegantes portugueses lo utilizaron para designar los objetos de culto fabricados por los pueblos primitivos. Derivado del español “hechizo” paso al portugués como “feitiço” y luego al francés como “Fetichisme”(2) Posteriormente el término fue introducido en la etnología por Charles De Brosses pero fue descartado por otros autores por su sesgo etnocentrista. En el campo de la economía, Karl Marx, en “El Capital” se refiere a él en el capítulo sobre “El fetichismo de la mercancía y su secreto”. En campo de las ciencias médicas, Alfred Binet, en los comienzos de la sexología, retoma el término para clasificar unos de los modos de las perversiones (el término se mantiene hasta la actualidad con la salvedad que a partir de 1987, con la aparición del DSM, se elimina el término perversión, y las practicas fetichistas se mantiene dentro de un grupo menor de trastornos sexuales denominado parafilias). Freud recupera el término utilizado por Binet para el psicoanálisis en su trabajo “Tres ensayos para una teoría sexual”(3), en trabajos posteriores como “Fetichismo” lo ubica como paradigma de la perversión. Como se ve, con variada suerte este término ha recorrido diferentes disciplinas en que ha sido utilizado de modo diverso.

Si bien “el fetiche del afiche” se puede hacer jugar entre estos variados campos del saber, es mi interés tomar partido para arrimar la poesía de H. Expósito al psicoanálisis. El argumento del que me valgo es el siguiente: Entiendo que este verso toma la consonancia entre “afiche” y “fetiche” para hacer resonar el término “fiche”. Es un tango, y hace falta ser porteño para pescar de qué se trata. El “fichar” es un lunfardismo. Fichar es mirar, pero no es su sinónimo, la expresión que fija su sentido es “fichar a una mina”. “Fichar” es para nuestros términos, del psicoanálisis, la mirada en su dimensión de goce sexual. Del mismo modo una “mina”, en lunfardo, se refiere a la mujer en tanto objeto sexual. Así el tango “Afiche” en sus primeros versos nos ubica en las satisfacciones del campo escópico y su letra, con el tono dramático que siempre conviene al género, narra una historia en la cual detrás de la sonrisa de una mujer que posa en el afiche se oculta el dolor de una desilusión amorosa.

Ese mismo año (1956) en el que H. Expósito escribía “Afiche” Lacan hablaba del fetichismo en su Seminario sobre la relación de objeto(4). En esta primera parte de su enseñanza, en su retorno a Freud, se detiene en sus trabajos sobre la perversión. Partiendo de la primacía de lo simbólico utiliza los casos Dora(5) y el de La joven homosexual(6) para mostrar que tanto la neurosis como la perversión son modos de satisfacciones articuladas al Edipo. Rectifica de este modo lo que proponían los post-freudianos que explicaba la perversión como resultado de las fijaciones pre-edípicas. Sobre la base de este desarrollo extrae del artículo de Freud “Fetichismo”(7) el lugar de la imagen como momento de detención de la historia. En la vertiente de la neurosis como recuerdo encubridor; en el de la perversión en el instante en que se detiene la mirada antes de la visión de la falta materna. Haciendo una equivalencia entre ambos ubica el lugar de interposición en que la imagen se congela y se detiene. A partir de allí, dice, el amor se prende al objeto de deseo por medio de una metáfora, en cambio la constitución de objeto, en tanto objeto de goce, es metonímico.

Deduce del fetichismo el valor constitutivo del objeto en tanto que necesita de un velo, de la pantalla, sobre la cual se localiza el objeto de goce ilusorio y su más allá la nada. Lo grafica con el siguiente esquema:



J-A. Miller en *La naturaleza de los semblantes*(8) muestra la continuidad que hay entre estas formulaciones sobre el fetiche y los desarrollos posteriores en la enseñanza de Lacan sobre el semblante.

La constitución del objeto, enseña Lacan, necesita de la proyección de la imagen en una pantalla, el afiche que se coloca en un cartel cumple con esta condición. El cartel es uno de los primeros soportes para la proyección de las imágenes que produce la “propaganda”. Es el precursor de las pantallas, que desde la invención del cine y la televisión se han multiplicado por millones hasta el punto que se ha hecho difícil, en la actualidad, moverse por la aletósfera sin ser “fichados” por una de ellas.

Lo interesante del verso “el fetiche del afiche” es que permite articular el fetichismo, en lo que tiene de constituyente en su función de velo para el psicoanálisis, con el uso de las imágenes en las pantallas de la sociedad “hipermoderna”. Anticipa, de un modo lucido, el predominio del fetichismo en los modos de goce actuales.

“Cruel en el cartel, / la propaganda manda cruel en cartel”. La propaganda manda y su poder depende de modo indisoluble de las pantallas para producirse. Ya no se trata como lo encuentra Freud, en los comienzos del capitalismo, del recuerdo pantalla que permite fijar la imagen fantasmática del neurótico, o de los bordes del vestido de una mujer a partir del cual el perverso detiene su mirada en los zapatos, que se vuelven sustitutos del falo que la mujer no tiene. En la actualidad la localización de la pantalla se ha separado del lugar del recuerdo para el sujeto. Una de las consecuencias del ascenso del objeto *a* al cenit de la cultura será que el valor del recuerdo en tanto encubridor de la falta constitutiva del *parlêtre* será desplazado en su función por las pantallas con su incesante despliegue metonímico de imágenes.

Aceptamos con H. Expósito que la propaganda no solo manda, sino que lo hace de un modo “cruel”. La crueldad, como el revés de la felicidad que promete la publicidad, nos orienta en torno a las nuevas configuraciones subjetivas a partir de las cuales podemos considerar el relevo del Superyó freudiano. El mandamiento que ordena gozar continua vigoroso pero se desplaza desde esa voz interna a una mirada exterior sostenida desde el brillo de las pantallas. De este modo se reconfigura también el lugar desde el cual se constituye en la actualidad el Ideal del yo. La Crueldad de quien manda en el cartel es la del: ¡Goza! Y sus efectos se harán sentir en el sujeto bajo los modos de la compulsión o de la depresión para los que acceden a tenerlo, como violencia para los que se ven privados de su posesión.

¿Podemos pensar, entonces, que uno de los rasgos de la sociedad contemporánea es el fetichismo generalizado? El objeto *a* en el lugar del agente, en el discurso hipermoderna(9), ordena a un sujeto que se vuelve más dependiente de la imagen que de un texto, de una narración o de una historia. Más dependiente de su metonimia que de su metáfora.

¿Cuáles serán las consecuencias en nuestra práctica de estas mutaciones subjetivas? Como dice H. Expósito, si la propaganda manda y el afiche se volvió fetiche, entonces “Se vende la ilusión, / se rifa el corazón” Nuevamente, encontramos aquí la asombrosa fidelidad de sus versos con el psicoanálisis. Su aguda observación sobre la separación entre la ilusión y el amor nos indica algunas de las consecuencias de la fetichización contemporánea. ¿Cómo podremos hacer condescender el goce al deseo cuando la ilusión ya se vendió? ¿Cuáles serán las nuevas formas que tomará la transferencia cuando el corazón está en una rifa? Estos son algunos de los nuevos desafíos que la sociedad contemporánea nos propone a los practicantes del psicoanálisis.

Noviembre 2010

Notas

1- Homero Expósito (1918-1987) Poeta y letrista de tango, argentino. Sus obras más reconocidas son: *Naranja en flor*, *Percal*, *Yuyo verde*, *Farol*,

entre otras.

2- www.elcastellano.org/Etimología.

3- Freud, S.: Obras Completas, Tomo VI, "Tres ensayos para una teoría sexual", Amorrortu editores, Bs. As, 1978.

4- Lacan, J.: El Seminario Libro 4. La Relación de Objeto, Paidós. Bs. As., 1994, cap. VII, VIII y IX.

5- Freud, S.: Obras Completas. Tomo VII. "Fragmento de análisis de un caso de Histeria (Dora)", Amorrortu editores, Bs. As., 1978.

6- Freud, S.: Obras Completas. Tomo XVIII, "Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina", Amorrortu editores, Bs. As., 1978.

7- Freud, S.: Obras Completas. Tomo XXI, "Fetichismo", Amorrortu editores, Bs. As., 1978.

8- Miller, Jacques-Alain: De la naturaleza de los semblantes, "El falo y la perversión", Ed. Paidós, Bs. As., 2002.

9- Miller, Jacques-Alain: Revista Lacaniana de Psicoanálisis N° 3, "Una fantasía", Escuela de Orientación Lacaniana. Bs. As., 2005.

LO QUE LA SUBLIMACIÓN ENSEÑA

Amor, deseo y belleza en “Memorias de Adriano”

José Fernando Velásquez

1. Situar lo real del goce y el vacío en el ser hablante.

Adriano nos dice en las primeras páginas: *“Reconozco que la razón se confunde frente al prodigio del amor, frente a esa extraña obsesión por la cual la carne, que tan poco nos procura cuando compone nuestro propio cuerpo, y que sólo nos mueve a lavarla, a alimentarla y, llegado el caso, a evitar que sufra, puede llegar a inspirarnos un deseo tan apasionado de caricias, simplemente porque está animada por una individualidad diferente de la nuestra y porque presenta ciertos lineamientos de belleza sobre los cuales, por lo demás, los mejores jueces no se han puesto de acuerdo. Aquí la lógica humana se queda corta, como en las revelaciones de los misterios”* (Memorias de Adriano. Sudamericana. Bogotá 1984. Pág. 17)

¿Cómo se produce un proceso así? A diferencia de la biología que respondería por las ferormonas y procesos similares, el psicoanálisis tiene en cuenta que hay un goce que circula en los vínculos humanos. Este goce es posible porque en cada sujeto hay un vacío central en su estructura psíquica, una imposibilidad de completud a diferentes niveles: en el discurso, (no todo puede ser dicho), en los ideales (no todo puede ser alcanzado), y en la satisfacción placentera (porque es efímera, solo se obtiene por vías parciales y no siempre puede ser lograda). Adriano comienza su carta situando esto; él es un ser hablante con un vacío que pretende colmar con los placeres humanos, entonces hace una meditación que da audiencia a los placeres que ha podido experimentar: la caza, montar a caballo, la amistad, nadar, correr, comer, el sexo, las búsquedas espirituales, los sueños, el amor y sus artes como la seducción. Nada lo completa, a través de ninguno de ellos puede definirse.

El vacío subjetivo implica una falla en la relación armónica del sujeto al Otro y a la totalidad, pero a la vez posibilita la intercomunicación, los enganches, las dinámicas de la relación entre los seres hablantes. Ese vacío es intangible, imposible y fuera de sentido; es sin ley, es algo más bien del azar, (no puede ser predecible o válido para todos); tiende a anudarse y engancharse, (eso explica el afán del sujeto por llenarlo a través de diversos placeres), y tiende a repetirse (por eso lo busca, y por eso se le llama la causa del deseo). Al espacio vacío, negativizado, se lo estudia como si fuera positivizado en un objeto, que sirve como solución estructural al sujeto; aunque le sea extraño, aunque no haga parte de sí mismo, lo constituye, porque es el lugar donde se condensa el goce del ser hablante.

“Si no hay satisfacción plena y si no existe una norma, le queda a cada uno inventar una solución particular al vacío. La solución de cada uno puede ser más o menos típica, puede estar más o menos sostenida en la tradición y en las reglas comunes. Sin embargo, puede también remitir a la ruptura o a una cierta clandestinidad (2). Esta solución será siempre sinthomática, hará parte del carácter del sujeto de una forma más o menos “estetizada”. La obra de un sujeto, su estilo de vida, es una sublimación buscada a través de los propios ideales; pretende una armonía, transitoria, efímera, acaso, ilusoria, entre el sujeto particular y el universal.

2. Memorias de Adriano como una solución estética

Freud reflexionó sobre la creación artística en diferentes momentos: *“la obra provee un sustituto a la satisfacción pulsional. Para el artista, sus creaciones, las obras de arte, son satisfacciones fantaseadas de deseos inconscientes, como los sueños, pero a diferencia de estos, que son asociales y narcisistas, están calculadas para provocar la participación de otros seres humanos, en quienes podían animar y satisfacer las mismas mociones inconscientes de deseo. Además, se servían del placer perceptivo de la belleza de la forma como de una «prima de seducción». Ahora bien, al lego, que acaso espere demasiado del análisis, es preciso confesarle que no arroja luz ninguna sobre dos problemas que, probablemente, sean los que más le interesen. No puede decir nada para el esclarecimiento del talento artístico, y tampoco le compete descubrir los medios con que el artista trabaja, vale decir, la técnica artística (3).*

En mi propio concepto la obra "Memorias de Adriano" es bella por los siguientes elementos:

La obra tiene una relación con el vacío. No lo evita, ni lo obtura, sino que lo estetiza, reduciendo todo el ser en una ecuación personal: La elaboración que hace Adriano de su vida está más del lado de la ética que del lado del Ideal. *"Elegir el momento en que el hombre que vivió esa existencia la evalúa, la examina, es por un instante capaz de juzgarla. Hacerlo de manera que ese hombre se encuentre ante su propia vida en la misma posición que nosotros"* (M.A. pág. 242).

Mantiene la realidad a una distancia esencial. Es diferente con la exhibición perversa de la biografía o de un amor homosexual escandaloso. Incluso hay una desnaturalización del personaje.

La obra está planteada como una anamorfosis, similar a la calavera en el cuadro "Los embajadores" de H. Holbein. Lo que se nos presenta es una vida suspendida, oblicua desde el momento de la salida, y así es ofrecida a la mirada del lector. *"Te ofrezco, un relato libre de ideas preconcebidas y principios abstractos extraídos de la experiencia de un solo hombre, yo mismo. Ignoro las conclusiones a que me arrastrará mi narración"*. (M. A. Pág. 22-23).

Adriano no puede verse en su propio saber discursivo, sino a partir de un punto de representación que está ubicado fuera de él mismo (Antinoos y Marco, el destinatario de la carta). Son el Otro que escucha y el otro que ama al sujeto, los medios para que Adriano pueda reconocerse. *"Cuento con este examen de hechos para definirme, quizá para juzgarme, o por lo menos para conocerme mejor antes de morir"*(M. A. Pág. 23). *"Empleo mi inteligencia para ver de lejos y desde lo alto mi propia vida, que se convierte así en la vida de otro"*(M. A. Pág. 24)

Por último, esta obra enseña al psicoanálisis sobre su objeto: lo humano universal que hay en ella; o en términos analíticos, nos acerca al sujeto en su relación a lo Real (4). En las páginas de esta obra cualquier sujeto puede reconocerse.

3. Una apuesta sobre lo singular del personaje Adriano.

El goce que a Adriano le invade como ser hablante viene cernido por "la belleza del juego del amor". Es un juego porque es una búsqueda libre, algo que afronta con "la libertad de aquiescencia", de consentimiento, de autorización, para vivir el amor a lo bello. *"A cada uno su senda; y también su meta, su ambición si se quiere, su gusto más secreto y su más claro ideal. El mío estaba encerrado en la palabra belleza, tan difícil de definir a pesar de todas las evidencias de los sentidos y los ojos. Me sentía responsable de la belleza del mundo. Quería que (...) toda miseria, toda brutalidad, debía suprimirse como otros tanto insultos al hermoso cuerpo de la humanidad. Toda iniquidad era una nota falsa que debía evitarse en la armonía de las esferas"*. (M. A. Pág. 113)

El campo en el que se juega lo real es bellamente definido: *"donde nuestra voluntad se articula con el destino, donde la disciplina secunda a la naturaleza en vez de frenarla"* (M. A. Pág. 41). En términos analíticos, donde la pulsión se somete a lo contingente, donde el sujeto es arrastrado a un más allá de la razón, del placer, al campo del goce.

Adriano está bajo el comando de un significante Amo: "Belleza". Quiere imponerlo, impregna su vida. *"Ponía tanto arte como el que aplicara antaño a ampliar y a ordenar mi universo, para construir mi propia persona y embellecer mi vida"* (M. A. Pág. 202). Por medio de esta clave, el goce de Adriano se inscribirá en el Otro de su época, en la cultura, en la guerra, en los placeres y el amor.

Esta es la respuesta singular de Adriano frente al imposible de lo absoluto. Antinoos y el Impero, quedan reducidos a ser los representantes del objeto. *"La belleza de lo humano"*, es el fundamento del lazo social que establece a todo nivel, incluso en la relación consigo mismo. *"En Egipto he visto dioses y reyes colosales, los prisioneros sármatas tenían en las muñecas brazaletes que repiten al infinito el mismo caballo al galope, las mismas serpientes devorándose entre sí. Pero nuestro arte (quiero decir el griego) ha elegido atenerse al hombre. Sólo nosotros hemos sabido mostrar en un cuerpo inmóvil la fuerza y la agilidad latentes; sólo nosotros hemos hecho de una frente lisa el equivalente de un pensar profundo. Soy como nuestros escultores. Lo humano me satisface, pues allí encuentro todo, hasta lo eterno"*. (M. A. Pág. 111)

4. El juego del amor

“El juego misterioso que va del amor a un cuerpo al amor de una persona me ha parecido lo bastante bello como para consagrarle parte de mi vida”. (M. A. Pág. 16)

El amor se refiere al mítico eros, una de las dos pulsiones básicas de las que se desprenden todas las demás. En ese sentido amplio, el amor no designa todavía un sentimiento, sino una fuerza que arrebatada, tiende a unir. La función fundamental que tiene el amor es la humanización del goce y lo hace por dos vías: se dirige hacia un “otro”, es decir un semejante, a buscar en él su satisfacción y debe acomodarse a la respuesta del otro, (diferente al acto perverso donde lo que opera es la pulsión sin tenerlo en cuenta); y segundo, está inscrito o condicionado por las coordenadas del gran Otro, es decir, por las costumbres, límites y normas sociales.

“Los cínicos y los moralistas están de acuerdo en incluir las voluptuosidades del amor entre los goces llamados groseros, entre el placer de beber y el de comer, y a la vez, puesto que están seguros de que podemos pasarnos sin ellas, las declararían menos indispensable que aquellos goces. De un moralista espero cualquier cosa, pero me asombra que un cínico pueda engañarse así. (...) Creeré en esa asimilación del amor a los goces puramente físicos el día en que haya visto a un gastrónomo llorar de deleite ante su plato favorito, como un amante sobre un hombro juvenil. De todos nuestros juegos, es el único que amenaza trastornar el alma, y el único donde el jugador se abandona por fuerza al delirio del cuerpo. No es indispensable que el bebedor abdique de su razón, pero el amante que conserva la suya no obedece del todo a su dios”. (M. A. Pág. 15)

Un sujeto enamorado desea el saber y nada relacionado con el objeto le es indiferente. Todo elemento significativo, que provenga del objeto, por más pequeño e indiferente que parezca es tomado en cuenta con una valoración especial. El proceso de enamoramiento es una condición que cambia la percepción del sujeto y del entorno. Durante el enamoramiento las cosas y los seres sencillos, normales e incluso desagradables o problemáticos, se convierten en seres magníficos, bellos e ideales, amoldando la realidad al mundo soñado y fantástico, como Don Quijote o como en Adriano, para quienes todo lo relacionado con sus amados resulta transformado. Adriano describe así su encuentro con Antinoo: *“De un cachorro tenía la infinita capacidad para la alegría y la indolencia, así como el salvajismo y la confianza. Aquel hermoso lebrél ávido de caricias y de órdenes se tendió sobre mi vida. Yo admiraba esa indiferencia casi altanera para todo lo que no fuese su delicia o su culto; en él reemplazaba al desinterés a la escrupulosidad, a todas las virtudes estudiadas y austeras. Me maravillaba de su dura suavidad, de esa sombría abnegación que comprometía su entero ser. Y sin embargo aquella sumisión no era ciega; los párpados, tanta veces bajados en señal de aquiescencia o de ensueño, volvían a alzarse; los ojos más atentos del mundo me miraban en la cara; me sentía juzgado. Pero lo era como lo es un dios por uno de sus fieles; mi severidad, mis accesos de desconfianza, eran paciente, gravemente aceptados” (M. A. Pág. 130).*

Lacan en el Seminario 20, Aun, define al amor como aquello que provoca un cambio de discurso. Podemos verlo en el campo del dispositivo analítico donde es el amor de transferencia lo que permite el paso del discurso del Amo al discurso histérico y de este al discurso analítico. Pero también en cualquier discurso social donde el amor transforma a un sujeto, lo permeabiliza, le hace apoyo a nuevas percepciones y conductas. *“Cuando considero esos años, creo encontrar en ellos la Edad de Oro. Todo era fácil; los esfuerzos de antaño se veían recompensados por una facilidad casi divina” (M. A. Pág. 131). “La pasión colmada posee su inocencia, casi tan frágil como las otras; el resto de la belleza humana pasaba a ser espectáculo, no era ya la presa que yo había perseguido como cazador. Aquella aventura, tan trivial en su comienzo, enriquecía pero también simplificaba mi vida: el provenir ya no me importaba” (M. A. Pág. 131).*

Poseemos la capacidad de amar, llamada libido, que en los comienzos del desarrollo se dirige sobre el propio yo, pero más tarde se vuelve a los objetos, que incorporamos a nuestro yo. El amor tiene una relación problemática con la libertad, el amante aspira a fundirse con el objeto. Hay una aspiración de ser a la vez siervo o soberano del objeto. También imprime una cierta embriaguez. *“Y no se ha engañado la tradición popular que siempre vio en el amor una forma de iniciación, uno de los puntos de contacto de lo secreto y lo sagrado”. “Al igual que la danza de las ménades (5) o el delirio de los coribantes (6), nuestro amor nos arrastra a un universo diferente, donde en otros momentos se nos está vedado penetrar, y donde cesamos de orientarnos tan pronto el ardor se apaga o el goce se disuelve” (M. A. Pág. 17).*

Todo ello hace del amor una experiencia narcisista problemática. El enamoramiento supone la posibilidad de detener el movimiento propio del deseo en un significativo particular: el nombre del ser amado. Jacques Alain Miller dice que amar es darle nombre propio al objeto. El amor está hecho de deseo insatisfecho, y la apuesta al amor implica un recorte importante en el campo del deseo, lo que facilita todas las cosas. Todo enamoramiento radical tiene el efecto de sustraer al sujeto de la convención temporal que vale para todos los demás, y colocarlo en un destiempo que puede

tomar la forma de lo arcaico en cada época. Adriano dice: *“No es indispensable que el bebedor abdique de su razón, pero el amante que conserva la suya no obedece del todo a su dios”*. *“Reconozco que la razón se confunde frente al prodigio del amor”*

Todo está colmado. Hay en la obra un bello pasaje que da cuenta de este culmen del amor: el ascenso a la cima del Etna. *“Fue una de las cumbres de mi vida. No faltó nada en ella, ni la franja dorada de una nube, ni las águilas, ni el escanciador de inmortalidad. Días alciónicos, solsticio de mi vida... Lejos de embellecer mi dicha distante, tengo que luchar para no empalidecer su imagen; hasta su recuerdo es ya demasiado fuerte para mí. Más sincero que la mayoría de los hombres, confieso sin ambages las causas secretas de esa felicidad: aquella calma tan propicia para los trabajos y las disciplinas del espíritu se me antoja uno de los efectos más bellos del amor. Y me asombra que esas alegrías tan precarias, tan raramente perfectas a lo largo de una vida humana, sean objeto de tanta desconfianza por quiénes se creen sabios, temen el hábito y el exceso de esas alegrías en vez de temer su falta y su pérdida, y gastan en tiranizar sus sentidos un tiempo que estaría mejor empleado en ordenar o embellecer su alma.”* (M. A. Pág. 137)

5. Amor y sexuación:

“Sólo una vez he sido amo absoluto; y lo fui de un solo ser” (M. A. Pág. 130). Nos preguntamos por aquello que hace tan fuerte este amor. Para responder tomaremos como referente lo que en psicoanálisis llamamos sexuación.

Adriano rechaza la relación tradicional entre el seductor masculino y la mascarada femenina. *“Estos criterios sobre el amor podrían inducir a una carrera de seductor. Si no la seguí, se debe sin duda a que preferí hacer, por lo menos otra cosa. A falta de genio, esa carrera exige atenciones y aun estratagemas por las cuales no me sentí destinado. Me fatigaban esas trampas armadas, siempre las mismas, esa rutina reducida a perpetuos acercamientos y limitada por la conquista misma. La técnica del gran seductor exige en el paso de un objeto amado a otro, cierta facilidad y cierta indiferencia que no poseo; de todas maneras, ellos me abandonaron más de lo que yo los abandoné; jamás he podido comprender que pueda uno saciarse de un ser. El deseo de detallar exactamente las riquezas que nos aporta cada nuevo amor, de verlo cambiar, envejecer quizá, no se concilia con la multiplicada de las conquistas”* (M. A. Pág. 18) *“Acabaríamos prefiriendo las simples verdades del libertinaje, a las tan sabidas estratagemas de la seducción, si en aquellas no reinara también la mentira”* (...) *“Me desagrada que una criatura se crea capaz de calcular y prever mi deseo, adaptándose mecánicamente a lo que presume ser mi elección”*. (M. A. Pág. 19)

Adriano rechaza la mascarada del candidato a ser amado: estrategia que hace ver al sujeto como objeto de deseo, de amor, y así afianzar el vínculo, y esto lo encuentra generalmente en la mujer. *“Por lo general extraía de ellas muy poco placer y menos provecho. (...) Ignoraba casi todo de esas mujeres; lo que me daban de su vida cabía entre dos puertas entornadas; su amor, del que hablaban sin cesar, me parecía a veces tan liviano como sus guirnaldas, una joya de moda, un accesorio costoso y frágil, sospechaba que se adornaban con su pasión a la vez que con su carmín y sus collares. Mi vida era igualmente misteriosa para ellas; no querían conocerla, prefiriendo soñarla de la manera más arbitraria. Acababa por comprender que el espíritu del juego exigía esos disfraces perpetuos, esos excesos en la confesión y las quejas, ese placer tan pronto fingido como disimulado. Con frecuencia he pensado que los amantes apasionados de las mujeres están tan enamorados del templo y los accesorios del culto como de la diosa misma; hallan deleite en los dedos enrojecidos con alheña, en los perfumes frotados sobre la piel, en las mil astucias que exaltan la belleza y a veces la fabrican por entero. (...) Mis amantes parecían empeñarse en pensar tan solo como mujeres; el espíritu o el alma que yo buscaba no pasaba todavía de un perfume”*. (M. A. Pág. 56)

Lo que se ha llamado “la impostura masculina” es la concepción tradicional del deseo masculino vinculada a la apropiación (a veces a la destrucción del otro), de lo otro, de lo no-propio. Antinoo fue reconocido y elegido como objeto bajo una modalidad narcisista, es decir, a condición de que tuviera ciertos rasgos que Adriano buscaba: belleza, sumisión, juventud, independencia. La condición de Adriano de estar en posición de Amo, explica que su amor estuviera teñido frecuentemente de agresividad y destrucción, y revela también la incapacidad de ver o reconocer la subjetividad que había en Antinoo. Se trata de una dimensión del amor que no le ahorra sufrimientos al amado: Adriano se comporta como un auténtico soberano, quiere un plus, algo más radical, que no es del orden de los haberes del amante; quiso hacer una marca indeleble, una especie de tatuaje; cincelar su produjo ese amor. Adriano es un Amo angustiado que hace pasar a Antinoo por escenarios incómodos y dolorosos, y finalmente lo lleva hasta el sacrificio: *“Había mucho de angustia en mi necesidad de herir aquella sombría ternura que amenazaba complicar mi vida”*. (M. A. Pág. 147). *“Aun mis remordimientos se han convertido poco a poco en una amarga forma de posesión, una manera de asegurarme de que fui hasta el fin el triste amo de su destino. Pero no ignoro que hay que tener en cuenta las decisiones de ese bello extranjero que sigue siendo, a pesar de todo, cada ser que amamos”* (M. A. Pág. 143). *“Pero el amor no era responsable de*

esa negligencia, de esas durezas, de esa indiferencia mezclada a la pasión como la arena al oro que arrastra un río, de esa torpe inconsciencia del hombre demasiado dichoso y que envejece. ¿Cómo había podido sentirme tan ciegamente satisfecho? (M. A. Pág. 165).

La posible respuesta a la pregunta antes formulada es que Antinoo sostiene el goce de Adriano, en diferentes dimensiones, como una promesa realizable mediante su diferencia, (era sumiso, extranjero, asumía un semblante de indiferencia, de docilidad y por su belleza).

6. La cesión del objeto:

En la obra son equivalentes el enamoramiento y el duelo. Si el acmé es el ascenso a la cima del Etna, luego viene el trabajo de duelo que es equivalente al descenso. Pico y detumescencia.

Al final del seminario X, La angustia, Lacan afirma que el momento donde es puesta en juego la función de la angustia es el momento anterior a la cesión del objeto (7). Ceder el objeto implica separarse de ese goce que proporciona la apropiación del otro. Es un elemento para pensar el duelo al que Adriano se ve sometido, en el cual la cesión del objeto de amor se posterga, se negocia, se niega.

Dice Freud: “Si los objetos son destruidos o si los perdemos, nuestra capacidad de amor (libido) queda de nuevo libre. Puede tomar otros objetos como sustitutos o volver temporalmente al yo. Ahora bien, ¿por qué este desasimiento de la libido de sus objetos habría de ser un proceso tan doloroso? No lo comprendemos, ni por el momento podemos deducirlo de ningún supuesto. Sólo vemos que la libido se aferra a sus objetos y no quiere abandonar los perdidos aunque el sustituto ya esté aguardando. Eso, entonces, es el duelo” (8).

7. El deseo y la belleza

Para cada sujeto implicado en el lazo social no puede bastar el hecho de ser sujetos de la necesidad, sino que deben ocupar el lugar de causa del deseo. El modelo fundamental con el cual podemos pensar que el deseo hace lazo social es por el deseo de reconocimiento, de amor, de dominio o de poder. Poder ocupar el lugar del objeto del deseo del Otro y ocultar o reparar así su falta, es una de las grandes fuerzas que mueven al hombre. El deseo pretende completarnos imaginariamente, ello lo emparenta a la castración, a la falta. En todas estas posibilidades está implícita una pregunta dialéctica: ¿Qué soy para el Otro?

Se “desea al otro” en el sentido de desear gozar del cuerpo del otro (un deseante que no se detiene en otro particular sino que cada vez va de otro a otro, es el deseo erótico puro, es estilo masculino) o se desea ser en el deseo del otro, desear lo que el otro demanda desear (posición femenina). Se desea lo que el otro desea (podemos encontrar la envidia de los niños o de las rivalidades imaginarias, y los procesos de identificación). Se desea ser lo que el otro desea (la mascarada, “aquí estoy, soy lo que tu deseas”).

Adriano responde al deseo del Otro de la cultura del momento. “Por primera vez el viajero era al mismo tiempo el amo, capaz de ver, reformar y crear al mismo tiempo. Allí estaba mi oportunidad y me daba cuenta de que tal vez pasarían siglos antes de que volviera a producirse el feliz acorde de una función, un temperamento y un mundo” (M. A. Pág. 105). Tiene un deseo que trasciende los deseos de sus semejantes, él busca realizar algo mayor que una pareja, está el deseo por ordenar el mundo.

Pero hay otro nivel en el que Adriano reconoce su deseo: un ser sensible hacia la forma y la valoración de la belleza como una suerte de perfección. “Creí antaño que cierto gusto por la belleza me serviría de virtud, inmunizándome contra las solicitudes demasiado groseras. Pero me engañaba. El catador de belleza termina por encontrarla en todas partes” (M. A. Pág. 18). “Todo placer regido por el gusto me parecía casto” (M. A. Pág. 92)

Es notorio que la cultura no está concebida únicamente para lo útil. La utilidad no explica totalmente el afán y el deseo de los seres hablantes; algo más ha de estar en juego. Lacan responderá: el goce. Se goza de la belleza, dondequiera que ella se muestre a nuestros sentidos y a nuestro juicio: la belleza de formas y gestos humanos, de objetos naturales y paisajes, de creaciones artísticas y aun científicas. Exigimos que el hombre culto venera la belleza donde la encuentre en la naturaleza, y que la produzca en las cosas cuando pueda lograrlo con el trabajo de sus

manos. La «belleza» y el «encanto» son propiedades del objeto de deseo. Los dioses griegos revisten a los hombres de belleza como si esta fuera una envoltura, un recubrimiento que captura la libido. Principalmente es en el Seminario VII que Lacan habla de la belleza: *“No puede decirse que el deseo se extinga completamente por la aprehensión de la belleza; continúa su curso, pero tiene allí, más que en otra parte, está el señuelo”* (9).

Lacan señalaba que en la fantasía fundamental de cada ser hablante hay una conjunción entre los fenómenos de la belleza y los juegos del dolor. Nos lo muestra en el texto de Sade, donde las víctimas están siempre ornadas con todas las bellezas demasiado expuestas. Y también en Antígona, quién es ataviada de belleza alrededor de la cual todo vacila. A través de estos dos ejemplos Lacan subraya la relación entre la belleza y la pulsión de muerte. La bella Antígona declara: *“Yo estoy muerta y quiero la muerte”*. Lo bello es entonces una defensa contra lo Real, lo acerca pero con un velo estético que lo mantiene a cierta distancia.

8. La transitoriedad

Un elemento fundamental sobre el amor, la belleza y el deseo en la teoría psicoanalítica es la transitoriedad. Freud dice: *“Hace algún tiempo, en compañía de un amigo taciturno y de un poeta joven, pero ya famoso, salí de paseo, en verano, por una campiña. El poeta admiraba la hermosura de la naturaleza que nos circundaba, pero sin regocijarse con ella. Lo preocupaba la idea de que toda esa belleza estaba destinada a desaparecer, que en el invierno moriría, como toda belleza humana y todo lo hermoso y lo noble que los hombres crearon o podrían crear. Todo eso que de lo contrario habría amado y admirado le parecía carente de valor por la transitoriedad a que estaba condenado. Sabemos que de esa caducidad de lo bello y perfecto pueden derivarse dos diversas mociones del alma. Una lleva al dolorido hastío del mundo, como en el caso de nuestro joven poeta, y la otra a la revuelta contra esa facticidad aseverada. ¡No, es imposible que todas esas excelencias de la naturaleza y del arte, el mundo de nuestras sensaciones y el mundo exterior, estén destinados a perderse realmente en la nada! Sería demasiado disparatado e impío creerlo. Tienen que poder perdurar de alguna manera, sustraerse de todas las influencias destructoras. Empero, esta exigencia de eternidad deja traslucir demasiado que es un producto de nuestra vida desiderativa como para reclamar un valor de realidad. También lo doloroso puede ser verdadero. Yo no me decidí a poner en duda la universal transitoriedad ni a exigir una excepción en favor de lo hermoso y lo perfecto. Pero le discutí al poeta pesimista que la transitoriedad de lo bello conllevara su desvalorización.*

¡Al contrario, un aumento del valor! El valor de la transitoriedad es el de la escasez en el tiempo. La restricción en la posibilidad del goce lo torna más apreciable. Declaré incomprendible que la idea de la transitoriedad de lo bello hubiera de empañarnos su regocijo. En lo que atañe a la hermosura de la naturaleza, tras cada destrucción por el invierno ella vuelve al año siguiente, y ese retorno puede definirse como eterno en proporción al lapso que dura nuestra vida. A la hermosura del cuerpo y del rostro humano la vemos desaparecer para siempre dentro de nuestra propia vida, pero esa brevedad agrega a sus encantos uno nuevo. Sí hay una flor que se abre una única noche, no por eso su florecencia nos parece menos esplendente. Y en cuanto a que la belleza y la perfección de la obra de arte y del logro intelectual hubieran de desvalorizarse por su limitación temporal, tampoco podía yo comprenderlo. Si acaso llegara un tiempo en que las imágenes y las estatuas que hoy admiramos se destruyeran, o en que nos sucediera un género humano que ya no comprendiese más las obras de nuestros artistas y pensadores, o aun una época geológica en que todo lo vivo cesase sobre la Tierra el valor de todo eso bello y perfecto estaría determinado únicamente por su significación para nuestra vida sensitiva; no hace falta que sobreviva y es, por tanto, independiente de la duración absoluta” (10).

Notas

- 1- En la presentación de la edición de las obras completas de Freud, aparece un texto hecho por Strachey un llamado “El aparato psíquico en el juego de la causalidad eficiente”. Allí se cita un texto de Kant, «Conjeturas sobre los comienzos de la historia humana», que me servirá de croquis conceptual-terminológico sobre el cual se perfila el material que quiero transmitir. Es un comentario interpretativo sobre el Génesis.
- 2- Laurent, Eric.: *Principios rectores del psicoanálisis*.
- 3- Freud, S.: Presentación autobiográfica. *Obras completas*. Volumen 20. Amorrortu.
- 4- Racalcati, M.: “Las tres estéticas de Lacan”. En: *Las tres estéticas de Lacan: arte y psicoanálisis*. Buenos Aires. Del Cifrado. 2006.
- 5- En la mitología griega, las Ménades son seres femeninos divinos estrechamente relacionados con el dios Dioniso (Baco para los romanos). Las primeras ménades fueron las ninfas que se encargaron de su crianza, y que posteriormente fueron poseídas por él, quien les inspiró una locura mística. Se las conocía como mujeres en estado salvaje y de vida insana con las que era imposible razonar. Se decía de ellas que vagaban en bandas rebeldes o Thiasoi por las laderas de las montañas. Los misterios de Dionisos, el dios del vino, el misterio y la intoxicación, les llevaban a un frenesí extático. Se permitían dosis importantes de violencia, derramamiento de sangre, sexo y auto-intoxicación y mutilación.
- 6- Los Coribantes son hombres con armadura, que siguen el ritmo del pandero, cuernos, flautas y platillos, y lo marcan con sus pies. La danza, según el pensamiento griego, era una de las actividades educadoras, como la elaboración del vino o la música. La danza con armadura (llamada «danza pírrica» o simplemente «pírrica») era un ritual de iniciación para los jóvenes que «alcanzan la mayoría de edad» y estaba

vinculada a la celebración de una victoria en la guerra.

7- Lacan, J.: *El Seminario. Libro 10. La angustia*. Paidós. Buenos Aires.

8- Freud, S.: "Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico". La transitoriedad. *Obras completas*. Volumen 14. Amorrortu.

9- Lacan, J.: *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*. Clase 19: "El brillo de Antígona". Paidós. Buenos Aires.

10 Freud. S. Op. cit. (8)

ENCRUCIJADAS DEL PSICOANÁLISIS EN EL SIGLO XXI

Como empieza y como termina un psicoanálisis para un ciudadano común

Guillermo Belaga

Les agradezco las palabras de bienvenida y la cálida recepción, es un gusto para mí estar acá con ustedes en esta conferencia pública, organizada por los colegas de la NEL -Medellín.

Mi idea es por supuesto desarrollar el título, la pregunta propuesta para dialogar con ustedes de *¿Cómo empieza y termina un psicoanálisis para un ciudadano común?* que implica interrogarse seriamente sobre las consecuencias prácticas en la vida cotidiana de los analizantes y la posición clínica y ética de los analistas.

Pero en vez de abordarla directamente, si me permiten, quisiera tomarla desde la siguiente inquietud: si el ciudadano común en esta época reconoce al psicoanálisis como solución para su sufrimiento. Y justamente, de qué manera leyendo la época el psicoanálisis podría ser una oferta posible para resolver ese sufrimiento del ciudadano común. Comprobarán en esta formulación un planteo general, pero también es en la descripción de las entradas y salidas al tratamiento donde se halla la articulación con lo particular de cada caso. El espíritu del psicoanálisis se resume en esta lectura de lo universal y lo particular siempre, para la resolución del sufrimiento.

Sin dudas, me parece bien detenerse a pensar en qué medida el descubrimiento freudiano tiene en la actualidad su valor para responder a los traumas y padecimientos de los sujetos.

En este sentido, me encontré hace poco con la reedición de una conferencia de M. Foucault de 1964, en donde elogia a Freud y lo rescata junto a Marx y Nietzsche como los pensadores que cambiaron de alguna manera la relación al saber en el siglo XX. Así, establece que los tres introdujeron en el saber occidental nuevas técnicas de interpretación. Un nuevo modo de pensar el sentido, de restablecer el sentido para las palabras y los hechos cotidianos, más allá de lo inmediato y visible.

En lo cotidiano, podemos verificar esto cuando un paciente nos consulta, y relata que lo que decidió justamente la misma es un acontecimiento, una contingencia en donde irrumpe una falla en el sentido, una fuga de sentido de su vida, un sinsentido inesperado; esto hace que venga a buscar una interpretación para restablecer lo que antes "funcionaba" y ahora ha fracasado. De esta manera podemos ubicar un primer modo en que ingresa a la consulta un paciente "común", "de la calle".

Valga la aclaración, que lo que considero "común" para todos, es que cada uno enfrenta en soledad su propio modo de gozo, de satisfacción pulsional en tanto ser hablante.

Y entonces, lo que Foucault elogia de estos tres pensadores es, que han situado el problema de la búsqueda de sentido más allá de lo visible, de la apariencia. Establece una responsabilidad nueva, la de rebasar el mero enunciado e ir hacia una experiencia subjetiva más escondida, más opaca. Entonces las diferentes palabras claves "mercancía", "bueno o malo" de la moral occidental cobran otro sentido, el discurso manifiesto del delirio también pasa a tener otra connotación. Así, Marx decía que están las apariencias pero que habría que llegar hasta la esencia del sistema; o que bajo las ideas manifiestas estarían las ideas latentes que esconden y revelan según Freud, o como situaba Nietzsche que hay que llegar a los "trasfondos", a los "bajos fondos" para encontrar allí alguna verdad que se esconde.

Lo que en suma se subraya, es que el sentido nunca es transparente.

Con un espíritu similar, hace pocos años Badiou ha afirmado que el descubrimiento freudiano fue uno de los acontecimientos fundamentales del siglo XX.

En conclusión, a partir de la irrupción del psicoanálisis, el sujeto se ha visto interpelado a tomar al sentido como un jeroglífico, su ética impulsa a una nueva relación con el saber.

En otras palabras, quisiera subrayar que nadie ingresa al psicoanálisis si no se siente interpelado por el sinsentido, ningún sujeto ingresa al psicoanálisis si no piensa que la angustia lo interpela mas allá de lo que crea saber sobre sus causas manifiestas. Hay por lo tanto una condición para la entrada al análisis que es sentirse interpelado frente al acontecimiento, las contingencias de una vida y querer tener alguna relación al saber, decidir saber algo más, eso quiere decir ir más allá de las formas aparentes.

Además, aquello que Marx desarrolló en torno a la economía y la plusvalía, luego Lacan lo reformuló como plus de goce. Al igual que también supo dar una impronta libidinal al dinero, pasar de las apariencias del amor, del odio, de la envidia, como también de la vergüenza. Todo esto además de lo imaginario y simbólico, encerrará un significado económico, de gozo.

También, en las preguntas que nos dirigen todos los días en las consultas “esto es bueno” o “esto es malo”, “¿hago esto que es bueno?”, etc. es donde encontramos la marca nietzschiana, y las caras de la culpa, el superyó, y por supuesto todas las racionalizaciones habituales de los sujetos.

Ahora, la pregunta sería cómo se develan esos jeroglíficos, cómo nos internamos en ese sistema subyacente que esclarezca el sentido desde el punto de vista económico, ético y psíquico, retomando el texto foucaultiano.

Eugenio Trías(1), que es un filósofo español muy importante, en el prólogo de la conferencia de Foucault -publicada en Editorial Anagrama- desarrolla en base a estas tres maneras de interpretar el mundo un pequeño esquema que quiero resumir del siguiente modo. Trías establece que Marx, Nietzsche y Freud se caracterizan por la introducción de un sistema conceptual, y que cada uno lo ha vinculado a una práctica específica. A su vez, esta búsqueda del sentido tendrá dos vertientes: una del lado del pensamiento y otra del lado del objeto.

Así, en general, el sentido de las cosas y los hechos de la vida pasan o por el plano del pensamiento: lo que se piensa, las ideologías, las racionalizaciones, o por el plano del objeto, los amores, lo que se odia. Todo el conjunto de lo aparente de alguna manera se podría resumir de un lado o del otro, en el plano del pensamiento o en el plano del objeto.

En definitiva, Trías sostiene que tanto Marx, como Nietzsche, como Freud, han leído estas dos vertientes del pensamiento y del objeto, y le han dado una praxis que va más allá de lo aparente, o sea que ellos han introducido un marco conceptual que incide sobre las formas aparentes con las que se presenta el sujeto.

Aquí reside específicamente la importancia de la ruptura epistémica freudiana.

¿Por qué digo esto? Porque se puede concurrir a cualquier tipo de psicoterapia padeciendo un sinsentido, pero hay terapias que se quedan bajo la forma aparente, y en cambio hay una posición del psicoanálisis no adaptacionista, de ir a buscar lo que hay detrás de la apariencia, de afirmar que existe algo latente que explica la causa del sufrimiento, paso que tiene a la creación en el horizonte y a un nuevo modo de tratar lo que se repite.

Bien, si ahora sobre el esquema de Trías introducimos la enseñanza de Lacan, tenemos en el plano del pensamiento, algo que pre-existe al sujeto y que se trata de la imposición de la cadena significativa, de una lengua materna que hay que elucubrar, y en el plano del objeto va a distinguir un objeto imaginario, otro simbólico y otro real.

Entonces, desde el punto de vista imaginario podemos mencionar el objeto de amor narcisista, el objeto simbólico sería el objeto del *fort-da* freudiano, también el objeto transicional de Winnicott. Es motivo de conversación frecuente entre padres, el saber que si se tiene un niño pequeño y éste va a dormir a la casa de un amiguito o amiguita nunca se debe olvidar su peluche a riesgo de que alguno de los padres se tenga que levantar a las cinco de la mañana para llevar ese peluche. Justamente porque ese objeto transicional, es un objeto simbólico que encarna la presencia-ausencia de los padres, contornea ese vacío subjetivo, ayuda a apoyarse en algo que tiene un rasgo familiar. El analista también podría ser considerado como un objeto transicional, desde el punto de vista simbólico. Hay muchos trabajos, sobre todo en la IPA, de los fenómenos clínicos transferenciales y contratransferenciales que se presentan antes y después de las vacaciones.

Y por último tendríamos el objeto real, mejor situado como simbólico-real, conocido como objeto *a*. El objeto que se construye en el borde del trayecto de la pulsión, que representa la satisfacción más singular, no socializable del sujeto.

En conclusión, estas dos vertientes, para Lacan van a confluir en el fantasma, que se construye como una conexión-disyunción entre el sujeto representado por el significante y el objeto *a*.

Un comentario más sobre este punto, siguiendo el esquema de Trías, y la orientación lacaniana, queda claro que la ideología esta resumida en su fantasma, lo que llevaría a preguntarse sobre la misma al principio y al final de un análisis. Este punto problemático no debería ser soslayado, ya que los objetos *voz* y *mirada* marcan desde el inicio al infans como sujeto.

Con esto trato de introducir que cuando llega un paciente, viene sufriendo de la cadena significante, viene sufriendo de las pasiones que expresan en su retórica el anudamiento a los objetos, y se necesita un sistema conceptual para dar una entrada, un recorrido y una salida a ese sufrimiento.

Ahora bien, con el psicoanálisis de la orientación lacaniana encontramos una praxis que se diferencia de otras concepciones que sostienen un simbólico que atraparía todo lo real. Como ejemplo mencionaría la idea de que si se cambia toda la superestructura económica cambiaría toda la subjetividad. Tanto Freud y aún más subrayado por Lacan, encuentran que ese simbólico nunca termina de atrapar todo lo real y que siempre hay un resto, resto no universalizable, imposible de atrapar por lo simbólico. Freud lo describió con el ejemplo del "ombligo" del sueño, de lo no reconocido, *unmerkant*. Esta idea de que hay un real imposible es uno de los aspectos que de alguna manera caracteriza a la orientación lacaniana .

¿Qué dice Lacan? Que hay un real imposible y que por lo tanto, lo simbólico tiene una doble condición, lo simbólico -que reúne el sentido y la verdad- tiene una condición de posibilidad e imposibilidad sobre ese real.

Así, la entrada a un análisis es una praxis sobre un real que irrumpe en exceso, como urgencia subjetiva, y que pone en marcha un aparato de lenguaje que intenta desde una condición de posibilidad e imposibilidad atraparlo.

Es esta la perspectiva con la que se apuesta por la palabra, como lo que puede y no puede transformar lo real, pero siempre conservando en esta operación un horizonte de invención, de permitir que el sufrimiento tenga una nueva subjetivación a partir de las fallas de lo universal, de lo mortífero del superyó.

Esto también me parece importante cuando se trabaja a nivel de lo social, ya que los discursos siempre tienden a una universalidad, a tratar de encuadrar un "para todos", o expresar un "para todos", pero justamente siempre se encuentra que hay una totalidad fallida.

El psicoanálisis permite operar también sobre la heterogeneidad social en términos de leer siempre la presencia de lo real y de operar sobre esa totalidad fallida.

En este sentido les recomiendo la lectura de la obra de Ernesto Laclau(2), que es un post-marxista que escribió un libro muy conocido *La razón populista*(3), que creo que es de suma actualidad para nuestros países.

¿Por qué me detengo en esta universalidad?, es que mientras el psicoanálisis sostiene esta idea referida a que existe un real imposible, un real imposible uno por uno, es decir no un real en el sentido de la realidad, tampoco el real de la ciencia, sino un real no programable que insiste y con el que cada uno debe vérselas, frente a este planteo radical, en la época existe un discurso homogeneizador, universalizante que se expresa por ejemplo en los manuales de psiquiatría del estilo del DSM y que también se expresa en el imperativo al consumo. Fenómenos que se conectan a la alienación del "individualismo de masa" y que volviendo a Foucault(4), éste lo sancionó como la "Biopolítica".

¿Que era la biopolítica para Foucault? Lo planteaba como una técnica de individuación, expresada cotidianamente en el modo en cómo se toma en cuenta el problema del cuerpo en nuestras sociedades. Así, hay dos escenarios biopolíticos del cuerpo: uno que se presenta bajo la idea del cuerpo sano, bello, provocador o el otro, el cuerpo vulnerable o en riesgo, apareciendo el par "vulnerabilidad física / riesgo".

Entonces, por un lado están todas las técnicas de hacer del sujeto un individuo reducido a su cuerpo biológico y también están todas las técnicas del *body building*, las cirugías, etc., acordes a la "sociedad del espectáculo". Y también surgen los desafíos a esta sociedad del espectáculo por ejemplo vía el *piercing*, los tatuajes, etc. En este sentido, también están algunas políticas de salud afines al discurso de la "seguridad", nos ha pasado con la gripe H1N1, medidas que están ligadas a enfatizar las agresiones físicas del cuerpo, como si fuera un objeto a proteger normativamente, y así están las campañas centradas en controles de azúcar, control de la presión arterial, etc. que es un nuevo "higienismo" que empieza a establecer normas de individuación, una presión directa del poder sobre los cuerpos.

Estas políticas de definición del riesgo individual y poblacional, y de vulnerabilidad física, tiene su expresión en la psiquiatría con el término de *resiliencia*.

La *resiliencia*, es también un concepto que surge en la época del énfasis de un individualismo a ultranza y autosuficiente, es un ideal que se centra en una supuesta propiedad del cuerpo biológico, muy interesante porque permite presumir que nunca el trauma está en el campo social. Con esta idea, se propone que la posibilidad de soportar bien un trauma pareciera estar ligado a una constitución individual, a un cuerpo biológico con mayor o menor resiliencia. Esto hace un cortocircuito, con la posibilidad de establecer una relación a un Otro exterior que causa al sujeto sus diferentes vivencias.

Así tenemos el ideal del individuo resiliente, como también existe el individuo autoerótico, autosuficiente, capaz de regular su seguridad y planificar su éxito y otros tipos de ficciones del estilo.

El DSM también puede ser leído en términos de la biopolítica, sus “trastornos”, el término inglés de *disorder*, parece implicar una desviación de la norma e introduce la idea de que se corrige *ad integrum*.

Entonces puede pasar que un sujeto que concurre a la guardia del hospital con una “urgencia subjetiva”, para el DSM -como la muestra una investigación que hemos realizado- puede tener tres o cuatro diagnósticos, es decir presentar una comorbilidad, estar representado por diferentes “trastornos”. Este problema, este hallazgo es lo que permite argumentar que las clasificaciones universales no logran incluir al sujeto totalmente.

Con lo cual existe en el campo de la psiquiatría toda una gran discusión sobre estos manuales en torno a este hecho de la comorbilidad, porque se han dado cuenta de lo inespecífico, de la dificultad de tratar a un mismo sujeto con una urgencia subjetiva que puede clasificarse como un trastorno de ansiedad, una distimia y un problema de stress. Esto es lo aparente en la época, muestra como las clasificaciones son semblante, apariencia, y queda pendiente siempre la pregunta de cómo ceñir “lo real” del sufrimiento.

Ante estas cuestiones surge un interrogante, ¿cómo termina decidiendo un practicante que se deja guiar por los algoritmos decisionales del DSM? Porque el diagnóstico conlleva un tratamiento. El diagnóstico es también una política de la decisión, si uno hace un diagnóstico no solo dirige los dichos como practicante, también dirige los dichos del paciente.

De esta forma, si alguien cree en los algoritmos decisionales del DSM y se topa con un sujeto que tiene tres diagnósticos, ¿por cuál se guía?, ¿cuál es el que orienta los dichos hacia la causa de sufrimiento?, la conclusión es que el practicante termina con angustia porque no sabe qué hacer por el fracaso de esa certidumbre pseudo científica, y probablemente el paciente quedará muy medicado.

Entonces, me parece que los sujetos que nos consultan, el ciudadano común de nuestro título, se topan con estas políticas del cuerpo reafirmadas constantemente por los medios de comunicación, propio de la sociedad del espectáculo, que intentan demostrar que sorpresivamente el ataque de pánico se da “porque usted no es suficientemente *resiliente*”, o si le falla algo en el amor, es porque hay un gen que tiene algún problema, etc. Y no está divulgado que por ejemplo el ataque de pánico surge como nosografía a partir de la década de los 80, es una epidemia en el momento de la caída del Estado de bienestar en la Europa “tatcherista”.

A pesar de estas políticas de biologización, la cultura ha mostrado otra perspectiva, por ejemplo algunas películas muy interesantes sobre los mineros ingleses, como “*Tocando el viento*” (5). Se trataba de mineros que sufrían la caída, el cuestionamiento de su identidad social, que además tienen una banda de música y alguno tiene un ataque de pánico, descompensaciones, cambios en las relaciones familiares, etc.

En esta época, se intenta una práctica de los sujetos que apunta a un individuo disciplinado, a una tecnología del yo y de un cuerpo absolutamente normatizado. Política, que es denunciada, como decíamos, por los descubrimientos de Freud, Marx y Nietzsche.

Ahora, en la clínica es posible ubicar lo que no se adapta, lo que no se ajusta a la Biopolítica ¿Dónde están los desafíos a este sistema? Son hechos clínicos que me interesa traerlos a consideración.

Habría dos posiciones subjetivas que desafían esto, e incluso lo hacen en exceso, una es la histeria y la otra la presencia de la angustia.

Entonces, creo que hay que reafirmar la dignidad y la actualidad de la histeria, en el punto donde la histeria se posiciona como desafío y exceso. Volver a pensar los síntomas a la entrada, en términos de lo que enseña la histeria, y en lo que respecta de la angustia ya no como trastorno de ansiedad. Ambas permiten ubicar lo real como exceso traumático. A la entrada, esto es lo que ocurre, modos de presentación del exceso traumático -en términos libidinales-, la pesadilla que retorna, una angustia sin sentido, una presencia invasora, lo siniestro y su extraña familiaridad.

¿Qué enseña la histeria para nuestras primeras entrevistas? La histeria enseña que el sujeto está dividido irremediablemente, por el hecho de estar desgarrado por el lenguaje desde el momento mismo de su nacimiento, dada su condición -como define Lacan- de *ser-parlante*. También enseña el papel fundamental de la identificación en la constitución de las referencias subjetivas y en el lazo social; enseña -como decía- que el cuerpo es un problema, que al cuerpo se lo tiene siempre con algún grado de obstáculo. Se transmite que se *es* un cuerpo equiparando el cuerpo al individuo, en cambio vuelvo a subrayar el *tener* y que por esto hay que arreglárselas con el cuerpo, que siempre hay algo difícil en conexión al mismo. Se sabe lo que es levantarse en una mala mañana en la relación que uno tiene con el cuerpo, se conoce el extremo de lo que se llama en la psicosis el “signo del espejo”, el cuerpo es un obstáculo en su dimensión de goce y en efecto esto la histeria nos lo muestra todo el tiempo.

La histeria ahora, también muestra algo muy importante para hombres y mujeres y es el hecho del “empuje al hombre” y la dificultad de ser “toda mujer”, entonces expresa la dificultad de la posición femenina en hombres y mujeres.

Me parece que situarse desde este planteo como reverso de la biopolítica, desde la histeria, también es situarse en otra posición ética frente a los pacientes que nos consultan ¿por qué? Porque subrayando la dignidad de la histeria y la reivindicación del discurso histérico, ponemos al psicoanálisis frente al hecho que la misma ha desaparecido del DSM. La biopolítica ha decretado la muerte de la histeria. De la misma manera, que pensamos como la biopolítica decreta la muerte de los excesos y como estos excesos vuelven cada vez más en forma de violencia.

En la medida en que se normatiza más el biopoder en los términos que describe Foucault, algo que no puede callarse es el desafío y el exceso de lo traumático y lo real, que retorna de alguna manera.

En un paso más, lo que la histeria enseña con su sufrimiento: es que no hay felicidad por el falo, ni en el goce fálico, circunstancia que queda representada actualmente -en la globalización económica- en el punto de la insatisfacción a pesar de la proliferación y renovación de los objetos técnicos de consumo. La histeria denuncia todos esos semblantes, denuncia la semblantización del mundo, hace estallar la prometida conjunción entre tecnología del yo, el individuo y su objeto de satisfacción plena.

Hace poco tiempo, se ha visto otro modo en que irrumpe, fue la manera en que se presentó luego del atentado a las “torres gemelas”. Recuerdan que contemporáneamente también hubo un atentado con cartas que difundían el ántrax, entonces ahí se vió como la histeria también retorna por las identificaciones.

Ocurrió en los Estados Unidos, que encontraron una gran epidemia de jovencitas que presentaban manchas rojas en la piel, similar a uno de los síntomas iniciales del ántrax y que las mismas no respondían a ninguna causa médica, se trataban más bien de una histeria de masas.

A los fines de nuestro tema, podemos decir, que también los sujetos que nos consultan vienen sufriendo de sus identificaciones, en general identificaciones contradictorias.

Dejemos un poco esta vertiente, y consideremos la otra. Podemos verificar que todas las teorías que pretenden una adaptación apostando a la apariencia, hallan su explicación actual en una época donde los sujetos encuentran una certeza en la Imagen. Se apoyan en su imagen especular, son sujetos que se orientan por un mundo que le manda su propio mensaje narcisista en forma invertida: “sos uno”, “ego friendly”, “triunfador”, “autónomo”, etc. Entonces en la práctica lo que se encuentra es que ya no existe ese poder de la palabra que pacifica la imagen, que media sobre lo erótico agresivo como lo postulaba Lacan en sus primeros escritos, en el sentido de que había la posibilidad de un pacto simbólico que garantice un límite a la agresión entre sujetos.

Ahora la clínica, implica un trabajo sobre la “certeza de la imagen” mucho más artesanal, ligado a lo que cada uno puede soportar al intentar conmovérsela, ligado a este real que cortocircuita la palabra, y también en relación a la gran consistencia que puede tener una Imagen como inscripción en el Otro. Es frecuente escuchar consultas sobre

violencia, en las cuales simplemente uno miró al otro y sólo la mirada fue un signo que definió un pasaje al acto violento.

Reafirmaría nuevamente, que es porque el sujeto ahora se apoya sobre su imagen especular, que lo que se llama el individualismo de masa es una gran masificación de posiciones narcisistas.

Para los sujetos, las pasiones del yo se organizan entre el yo y el objeto técnico, entonces “euforia y depresión” estarán condicionadas por el hecho de si se obtuvo el objeto técnico anhelado o no, la extensión y patologización de estos afectos está condicionada por esta compulsión superyoica. Entonces surgen personajes como el psiquiatra americano, en realidad es armenio y vive en California, *Hagop Akiskal* que indica medicar desde el niño con ADD a la demencia senil, con *valproato de sodio* porque jura que todos son bipolares. Así, pronto verán que en el futuro los niños que hace décadas fueron “disríticos” y luego más recientemente ADD, en unos años van a ser tildados de bipolares. En suma se favorece a que todo lo que marque un exceso a la norma, va a ser leído como bipolaridad.

Se manifiesta así, este punto de la articulación de la pasión del yo en relación a la obtención o no de los objetos, y la idea de si un individuo se constituye en forma autónoma o no.

Akiskal dice cosas llamativas, describe una figura que llama el bipolar II, que sería algo así:

Si uno se casó tres veces, se mudó tres veces y cambió tres veces de carrera es un bipolar II, si aparte se viste en forma muy colorida también es un bipolar II y probablemente todas las modelos publicitarias que vemos sean bipolares II, y traten de no reírse mucho porque dos días de euforia son bipolares II también. Lo peor de todo es que esto sería un buen chiste si no fuera que este señor llena plateas de psiquiatras, en el mundo entero, que lo escuchan.

Ahora, cual es el punto de vista del psicoanálisis sobre la certeza de la imagen; vale aclarar que también la histeria pierde su dignidad cuando se subsume al poder de la imagen. Pero ¿qué es lo que pasa con este programa?: este imaginario de seguridad ligado a un ideal narcisista, complaciente, auto erótico, tarde o temprano fracasa, este programa fracasa y ahí surge la angustia traumática. Acá se comprueba la conexión entre la angustia, como signo del fracaso del Ideal y el superyó de la época.

En este sentido, conviene detenerse en lo que Freud ha llamado “lo siniestro”, *unheimlich*, y que Lacan tomó en sus seminarios para mostrar lo que era la angustia en el sentido de que la angustia surge de esta *extraña familiaridad*. Esta concepción ya va en contra de todo lo que se postula sobre el trastorno de ansiedad o de la idea de vulnerabilidad física, de riesgo exterior, porque al ser una “extraña familiaridad” implica que la angustia es interior y exterior, muestra que la imagen no se sostiene solo desde el semejante, sino que la imagen está sostenida desde una causa que son la voz y la mirada como objetos que nos han constituido.

Y que en el momento de lo siniestro esos objetos voz y mirada que nos causan aparecen como feroces, aparecen como mandato, aparecen como imperativos y esa es la articulación entre lo siniestro, la extraña familiaridad de la angustia y el superyó. Pero es allí donde el psicoanálisis puede señalar esa condición “interior exterior”, esa “extraña familiaridad” del trauma y de la angustia, es en ese punto donde el psicoanálisis puede permitir a un sujeto develar su causa, lo que lo causa, que es a su vez su dependencia a una causa exterior.

Es también, frente a la angustia traumática cuando desfallecen todos los sueños de autonomía, los muchos que dicen “yo puedo solo”, ni hablar de los que dicen “yo soy normal”, ahí hay que desconfiar mucho más.

Entonces con el sujeto en la entrada del recorrido, hay que lograr ubicar una nueva causa y ubicar como era el funcionamiento en relación al Otro, y cómo se manifestaba en su campo la causa. Así, frente al ataque de pánico, por ejemplo, hay que mostrar cómo funcionaba el Otro para el paciente antes de la irrupción del ataque de pánico.

Es a ese nivel originario donde apunta Lacan, cuando habla de la angustia, por eso dice que es una causa, por eso dice que no engaña, y por eso muestra un punto de certeza y una vía regia a lo real.

Asimismo, el montaje de lo imaginario como modo de autonomía, la historia imaginaria que se hacen los sujetos de sí mismos, también fracasa. Es conocido el momento de la vivencia del goce en el “cuerpo a cuerpo”, el momento de angustia frente al orgasmo, el momento en que en pleno orgasmo desaparece el cuerpo, el propio y el del otro, es ahí por citar una situación, donde aparece cierto goce que va más allá de las identificaciones imaginarias, fálicas. Es por supuesto una contingencia en que la gente consulta. Ese momento pone en cuestión toda esa certeza que quieren volcar sobre la imagen como organizadora de los cuerpos y de los sujetos, el imaginario de seguridad fracasa porque

se demuestra que las identificaciones imaginarias nunca pueden transmitir un programa sexual, no están a la altura, nunca pueden transmitir como arreglárselas en el momento del sexo, esto es lo que Lacan llamó “no hay relación sexual”.

Esta frase puede ser también entendida como la imposibilidad de hallar un programa de computación que garantice el encuentro con el partenaire. No hay un programa de este tipo, que enseñe tal cosa efectivamente. La certeza de las identificaciones imaginarias que los sexólogos intentan transmitir y a su vez enseñar cómo hacer, en el momento del cuerpo a cuerpo, no funciona, no se pueden evitar equívocos, desencuentros, destiempos, contratiempos, algo falla, esto es lo que implica la irrupción de lo real sin ley.

Aquí es donde confluyen las dos vertientes que mencionaba como signo contrario al protocolo de la biopolítica, con el fracaso de las identificaciones imaginarias aparecen conectadas en la cura el surgimiento de la angustia, con la irrupción de lo femenino.

Es más, afirmar que mientras irrumpa la angustia bajo este modo e irrumpa un goce femenino, más allá de las identificaciones imaginarias, el psicoanálisis va a tener su razón de existir. Porque es el psicoanálisis el que puede leer esos momentos de fracaso de las identificaciones.

Para concluir, como decía, teniendo en cuenta el modo en que la imagen puede ir homogeneizando a los sujetos, fomentando un imaginario complaciente, moldeando la relación a los otros, etc., como describe Zygmunt Bauman con el “amor líquido” como modo del amor imaginario del objeto, además de otras cuestiones similares, y a pesar de su supuesta consistencia, ese individualismo moderno fracasa y es a partir de este dato clínico que entonces se podrían localizar las coordenadas de un recorrido analítico.

Así, en un primer tiempo, el sufrimiento a la entrada está ligado a este predominio del imaginario y el semejante. Es un momento donde sobresale el lazo entre el yo, que se describe especular narcisista, y el cuerpo en términos imaginarios. El sujeto a la entrada del tratamiento se reconoce en su imagen del cuerpo, y por lo tanto tiene al síntoma como un cuerpo extraño, un cuerpo extraño al yo.

Circunstancia que favorece el sentido que otorgan otras posiciones clínicas y éticas, que dicen que se está frente a un desorden, a una alteración de la norma, y que por lo tanto hay que erradicarlo. Como ya mencioné, es la idea del trastorno como corrección y la idea de síntoma como cuerpo extraño la que subyace en el DSM. Así, se fragmentan los síntomas por su apariencia, tantas situaciones extrañas, como fallas del yo narcisista se puedan contar. Pero, como dice Deleuze en su obra *La lógica del sentido*, en realidad el síntoma está en el cuerpo en esos momentos, y ejemplifica por el consumo de tóxicos, el alcohol, también corresponde a la fragmentación esquizofrénica, y por qué no con el ataque de pánico, etc.

En cambio, lo “extraño” que es en realidad el cuerpo para el yo, lo que está presentificando es que el cuerpo siempre ha sido extraño para el sujeto, que el cuerpo todo es extraño para el sujeto, ya que desde siempre es un aparato de goce exterior, una presencia libidinal caótica que el *infans* logrará hacer funcionar por medio del lenguaje. El autismo lo muestra dramáticamente, ya que lo que se denomina como tal es sufrir al cuerpo como una gran alucinación, donde el sujeto está absolutamente desligado, desafectado de su cuerpo, y entonces clínicamente se intenta por muchos medios hacer algún remiendo con esa disyunción radical, alguna función de esos órganos con el lenguaje.

La famosa descripción de Lacan, del estadio de “júbilo” que vivencia el niño al verse reflejado en el espejo, demuestra la extrañeza previa, anterior -del cuerpo- a la constitución subjetiva.

Prosiguiendo, en un segundo tiempo del análisis, encontramos lo que se llama la construcción del fantasma, pero ¿cómo se entiende esto en relación al par de la imagen del cuerpo y la dimensión narcisista, que se va abandonando? Justamente es porque aparece en este tiempo del recorrido, otro estatuto del cuerpo.

Lacan hacia el final de su enseñanza, piensa al cuerpo como una gran bolsa con agujeros, y esos agujeros son los orificios erógenos producto del recorrido pulsional. La pulsión en su bordear, va trazando un agujero en donde se alojan objetos. De su no inscripción, la psiquiatría ha descrito un síndrome típico que Lacan menciona en algunos seminarios -sobre todo en el Seminario 1- que es el síndrome de Cottard, quizás uno de los signos paradigmáticos de la melancolía psicótica. Es tal la certeza de que el cuerpo es una bolsa sin fisuras, que en ocasiones se observa cómo los sujetos llegan a perforarse para hacerse algún agujero en el cuerpo. Asimismo, verificando la no función de la castración y cierta pérdida de goce que implica, en esta patología se presenta también un delirio de negación,

el paciente piensa que no va a morir, en consonancia con la idea de muerte propia de la castración, entonces se automutila con la certeza de su inmortalidad.

Retomando, en un segundo tiempo lo que se llama "construcción del fantasma" es el hallazgo de un cuerpo con bordes, es decir ya no es el cuerpo exterior, más los objetos como punto de sufrimiento exterior, sino que ahora se tiene un cuerpo donde se empieza a entender que hay una relación a ciertos objetos como plus de goce: la mirada, la voz, los objetos lacanianos, el pecho, las heces, los objetos freudianos.

Un análisis puede concluir con este saber, pero si termina ahí, el análisis resulta un análisis de un individualismo egoísta. Si el análisis termina solo en la construcción del fantasma, es como saber algo de lo que se goza, pero no implica todavía soportar otro cuerpo.

Entonces, debemos considerar un tercer tiempo del análisis, que se considera como la salida. Este tiempo tiene en cuenta, más bien la disyunción existencial, la disyunción que marca la angustia del nacimiento, la angustia traumática, en la cual existe un Uno -el cuerpo propio-, en disyunción con el Otro. Debemos subrayar esta disyunción del cuerpo al Otro social, que esto no viene dado de entrada, que eso es una conexión a construir. Por lo tanto el lazo social no es un vínculo, es un lazo construido, siempre establecido en esta tensión.

Esta disyunción entre cuerpo propio en tanto goce, y el Otro, vuelve a poner sobre la consideración de la practica analítica el tema de la posición femenina. Porque la posición femenina es la que refleja en forma patente la disyunción de todo esto que estamos hablando entre la imagen del cuerpo, el propio cuerpo y el goce erótico.

Ahora, por supuesto, considerar esto en la lógica de la propia cura no es muy sencillo en general, más bien lo que uno se topa en la salidas es con la posición masculina que se pacifica en el goce fálico, en el goce de su pequeña cosita, que fija, congela a los sujetos a su cuerpo; es la posición masculina ligada a su cuerpo, bajo el goce fálico. Pero, del otro lado, también se encuentra una salida similar de la mujer, porque la mujer en esta época tampoco cede muy fácilmente a su armadura fálica.

Entonces hay salidas ligadas tanto del lado masculino, como del femenino, a lo fálico.

La mujer no cede a su armadura fálica y entonces aparece una forma de consulta nueva de mujeres que sufren de este "empuje al hombre". Es bastante común en esta época, que el sufrimiento en relación a lo real, aparece bajo un modo muy particular que es lo real del tiempo. El tiempo es real y la mujer, en un momento dado, se da cuenta que se ha olvidado de tener hijos, y se topa finalmente con el par mujer/madre; hay muchas consultas ligadas a ese modo de advenimiento, de irrupción de lo real, ligado a lo real del tiempo, articulado a al no ceder a ciertas armaduras fálicas.

Entonces, hay una salida fallida, ligada al empuje al hombre; tanto en hombres, como mujeres. Y finalmente, hay una salida de análisis, bajo otra superficie topológica que Lacan llama "acontecimiento de cuerpo", mencionada en el Seminario 23, y de la cual también pueden leer en *La lógica del sentido* de Gilles Deleuze.

Ahí, Deleuze explica que el acontecimiento de cuerpo esta ligado a los incorporales estoicos, cuestión que por razones de tiempo voy sólo a mencionar y no podré ahondar, pero en suma se trataría más bien de una resonancia del cuerpo y con otro cuerpo.

Veamos esto desde el siguiente ejemplo, el síntoma histérico de conversión, la frigidez, la conversión histérica son más bien un síntoma en el cuerpo, donde siempre hay otro cuerpo que goza, es un síntoma en el cuerpo. Mientras que el acontecimiento de cuerpo es un síntoma de un otro cuerpo. Donde se trata, como explica Deleuze, no de la sustancia sino del verbo, es decir, la diferencia entre un individuo que dice "yo soy verde", y en vez de hacer énfasis en el sustantivo, más bien el acontecimiento del cuerpo sería el "verdear". Estaría en relación a acciones y pasiones con los otros. Desde este punto de vista, el síntoma ya no es imagen del propio cuerpo, el síntoma ya no es una nominación imaginaria, el síntoma ya no tiene vocación individual, tiene la resonancia de las acciones y las pasiones, tiene la tolerancia al síntoma del otro, como la mejor forma del amor.

Y a su vez el final de análisis también tiene una política del síntoma, que es tener un pié en el goce propio y otro, que está en resonancia con los otros. Es un final que tiene en cuenta la ética de la Ciudad. Por eso Lacan pensaba que el pase tenía la figura del chiste, porque pasar el propio síntoma a la comunidad, es de alguna manera lograr hacer pasar un chiste como proceso social al campo del Otro, logrando a su vez hacer resonancia en los otros.

Conferencia pública dictada en la Sede de la NEL-Medellin el día 21 de mayo de 2010

Desgrabación de Astrid Lema G. Asociada a la NEL-Medellín.

Notas:

1- <http://eugeniotrias.com/>

2- http://es.wikipedia.org/wiki/Ernesto_Laclau

3- <http://www.scribd.com/doc/6489931/Laclau-La-RazOn-Populista>

4- <http://www.scribd.com/doc/22136561/Foucault-Nacimiento-de-La-Biopolitica>

5- Película de 1997, drama social sobre la mina de carbón de un pueblo minero del norte de Inglaterra que corre peligro de ser cerrada en los años de gobierno de Margaret Thatcher. La banda de música de los mineros, toda una institución del lugar con más de un siglo de historia, también corre peligro de desaparecer. A pesar de ello, Danny, el líder de la banda, exhorta a sus compañeros para continuar compitiendo en el concurso nacional. Título original: Brassed Off.

ENCRUCIJADAS DEL PSICOANÁLISIS EN EL SIGLO XXI

Ética y Secreto

Rolando G. Gianzone

Las cuestiones sobre la ética están presentes con frecuencia en nuestros debates, porque la ética es la esencia de la práctica psicoanalítica.

Lo relacionado con el secreto adquiere cada vez mayor relevancia, en un mundo donde se violentan las barreras que separan lo público de lo privado y la invasión de la intimidad está al servicio de satisfacer la curiosidad y la avidez obscena sobre la vida de los otros.

Para abordar el tema del secreto en psicoanálisis conviene que nos apartemos de lo inherente a lo profesional, porque este es un campo que siempre nos muestra los riesgos en los que tratamos de no caer como analistas.

El día 30 de enero de 2005, el Consejo de la Asociación Mundial de Psicoanálisis propuso, entre otros temas, el debate sobre el secreto profesional.

Además, el 5 de febrero del mismo año, se celebró en París el VII Forum de los Psi, cuyo tema de convocatoria y debate fue sobre el derecho al secreto. Este Forum contó con la presencia del Ministro de Solidaridad, de Salud y de Familia Philippe Douste-Blazy, que se refirió al sufrimiento que surge de lo más íntimo como aquello a lo que debe enfrentarse la salud mental, un sufrimiento que calificó de secreto, indecible y que no puede ser evaluable ni mensurable.(1)

En su momento esto provocó una gran sorpresa, el ministro asumió en su declaración una posición aparentemente contraria a la política de regulación y al frenesí evaluador que el Estado ha impuesto en Francia, siguiendo el modelo aplicado en otros países.

Deontología médica

La ética profesional y su relación con el secreto tienen su historia. Los principios de la deontología médica hacen su aparición en la antigüedad, cuando la medicina se despojó de los poderes religiosos y místicos de sus distintos dioses y abandonó una empírica prehistoria. Hipócrates, en el siglo V a.C., estableció en su famoso juramento el voto de silencio de todo lo que en la consulta se vea u oiga respecto a la vida de los asistidos y por lo tanto no deba ser divulgado. Especialmente, mantener en secreto aquello que pudiera ser vergonzoso si se supiese. Esto pasó a formar parte de la transformación del arte médico en profesión científica, y el sigilo profesional se trasladó también a otros oficios en los que es necesario preservar la confidencialidad, confiabilidad y discreción.

El secreto profesional pasó así a constituirse en un derecho y formar parte de normativas y leyes específicas para cada caso o disciplina.

Todo derecho tiene un aspecto positivo que permite hacer o no hacer cosas, pero al mismo tiempo tiene, para poder fundarse, una parte que segrega, deja afuera, prohíbe. Si la ley prohíbe la violación del secreto como un derecho que pone a resguardo la intimidad y mantiene una reserva sobre el sufrimiento propio, condena y prohíbe al mismo tiempo todo privilegio o invasión de la inmunidad del sujeto por parte del Otro, como un goce imposible y que resta real. Lo imposible es escribir dos goces en uno, o sea que haya relación sexual.(2)

Debemos establecer diferencias cuando nos referimos al derecho en un "oficio o profesión" que cuando nos referimos a una "función" como la del analista y su ética.

La función del analista y su ética

La ética en psicoanálisis encuentra su fundamento en la noción de falta. Es lo que tiene que poner a trabajar el analista, pagando con sus palabras sus interpretaciones, como dice Lacan, y con su persona en la transferencia. También con desconocimiento, agrega Lacan, al no tener el analista, un saber consciente sobre qué hace en psicoanálisis y una parte de esa acción permanece velada para él mismo. Por ello es necesario que pague con un juicio en lo concerniente a su acción. El análisis es un juicio, que abre, para Lacan, la pregunta de saber cuáles son las consecuencias éticas que entraña la relación con el inconsciente.(3)

Si existe un “secreto” en el análisis es ese, analista y analizante desconocen el secreto de lo que se juega como destino final de la experiencia. Se trata de trabajar sobre un S1 como cifra enigmática sin agregarle un S2 que solo agregue sentido en una deriva infinita. El secreto desconocido es el color del disco que el sujeto lleva en su espalda y que se revela luego de las vueltas necesarias, y al final de un proceso lógico que permite una salida.

El saber en el siglo XXI

Nuestra época intenta, por el contrario, un tratamiento del S1 por medio de un exceso de S2. El proceso en esta civilización del siglo XXI, como lo ha señalado J-A Miller(4), es el crecimiento exponencial del saber, de información digitalizada, cifrada, *stockable*, manejable, transferible en proporciones y facilidad inéditas en el siglo XX. ¿Hasta dónde llega el derecho de saber?, se pregunta Miller. ¿Quién tiene el derecho de saber qué? ¿El que sabe tiene el derecho de decir, el derecho de no decir, el deber de decir o el de callar?

Alrededor del saber como objeto estallan hoy en día los conflictos. La tecnología computarizada y comunicacional permite que una información digitalizada pase a ser de dominio público. Los secretos pasan a ser expuestos en el *show* mediático por el exceso de información globalizada. La ficción orwelliana pronosticaba un futuro donde el Ministerio de la Información censuraba y filtraba lo que no debía saberse. El derecho al secreto era propiedad del Otro: el gran hermano. Al contrario de esta profecía, hoy el exceso de información pone a prueba las verdades que manejan los gobiernos y hasta puede producir sus caídas (la movilización con mensajes por celular tras el atentado del 11 de marzo de 2004 en España permitió cambiar la tendencia de voto en las elecciones generales). Hasta los secretos de Estado son difíciles de mantener (en un solo día salieron de China 150 millones de mensajes por celulares a todos los países del planeta y en todos los idiomas, advirtiendo a familiares y amigos sobre la gripe asiática del pollo, enfermedad que las autoridades chinas intentaron ocultar)(5).

El reciente escándalo de *WikiLeaks* (del inglés *leak*, “fuga”, “goteo”, “filtración” [de información]) ha puesto en jaque a varios gobiernos por la filtración de información de inteligencia y diplomática. Esto obligó a Estados Unidos a una reforma de ley conocida como el *Acta SHIELD* (*Securing Human Intelligence and Enforcing Lawful Dissemination*), una modificación del *Acta de espionaje* que prohíbe la publicación de información clasificada sobre secretos cifrados o comunicaciones internacionales de inteligencia.

El logotipo de *WikiLeaks* es un reloj de arena en donde un planeta Tierra oscuro gotea (*leak*, en inglés) sobre otro más claro.

Es interesante cómo la expansión de la tecnología y los avances exponenciales en ciertas áreas de la ciencia no son sometidos a ninguna política regulatoria, como sí se está intentando con las prácticas psi. Las nuevas tecnologías de la información se consideran más benignas por supuesto que el crecimiento del armamentismo y la investigación nuclear que, por su riesgo y peligrosidad, son pasibles de marcos regulatorios y prohibiciones más estrictas. Pero la llamada “Revolución de la Información”, asentada en el derecho de acceso a la información y prometedora de generar riqueza, no puede considerarse un paradigma revolucionario de moralidad y justicia, si se tienen en cuenta la desigualdad de oportunidades para acceder a estas tecnologías y las amenazas constantes a la privacidad, como una forma posible de violar el derecho al secreto(6).

Los Principios de la Práctica Lacaniana

Convendría analizar hasta dónde la política reguladora en salud mental, a través de la fiebre evaluadora, puede atentar seriamente contra el derecho al secreto como lo anunciaban algunos subtítulos del Forum del 5 de febrero: "La historia clínica personalizada - La resistencia a la obligación de transparencia - ¿Queremos vivir vidas sin secretos? - ¿Decir todo al estado?"

El principal objetivo de la política evaluadora es la reducción del hombre a una cifra contable. Es a esto a lo que es necesario resistirse y lo que la salvaguardia del psicoanálisis exige, como ha quedado claramente establecido en el Proyecto de la Declaración de los Principios de la Práctica Lacaniana, presentado en el IV Congreso de la AMP.

El principio evaluador necesita basarse en una ética que funcione a modo de código. Es indispensable forzar la correspondencia unívoca entre el signo y la cosa, para lograr una lógica de completud que pueda responder a una pretendida objetividad científica. Hay que llenar las casillas suficientes que permitan suturar al sujeto logrando su consentimiento. Consentimiento informado por supuesto, pero advertido de que lo que diga puede ser volcado en un reporte, en el cual si es necesario aparecerán sus secretos y sufrimientos más íntimos.

Se impone la utilización del protocolo, un conjunto de reglas y procedimientos que evitan toda posible aparición de lo real o lo contingente.

La regulación mediante las técnicas evaluativas implica el goce de una vigilancia estricta que responde a un orden inflexible. Mediante la coerción al cumplimiento de una serie de mandamientos, se intenta imponer una ética legalista a una práctica que, al mismo tiempo, se pretende terapéutica(7).

Solo la clínica de pulverización del síntoma que lo convierte en trastorno para el DSM y en estricta dependencia de la prescripción farmacológica, así como las Terapias Cognitivo Comportamentales que apelan a un rechazo o refutación del síntoma; pueden ajustarse a estas condiciones de evaluación de una política de regulación.

Miller, al construir el discurso hipermoderno de la civilización, aísla en él el término de la evaluación, que aparece y golpea con su imposición(8).

El sujeto sin brújula de la civilización actual encuentra en el objeto *a* su brújula. El objeto *a* se impone al sujeto y lo invita a atravesar las inhibiciones. Mientras que el sujeto sin brújula es invitado a producir la evaluación. Escribe S1 como el uno contable de la evaluación, la evaluación a producir y que sustituye el significante amo que está destinado a caer. Al escribir el cuarto término como S2, el saber, termina por establecer la estructura del discurso hipermoderno de la civilización. Se llega entonces a la sorprendente convergencia del discurso de la civilización y el discurso analítico ya no constituye su envés. Pero, mientras en el discurso de la civilización los cuatro términos están separados, solo en el psicoanálisis, en el psicoanálisis puro, estos elementos se ordenan en un discurso.

La política regulatoria de las prácticas psi responde a esta estructura de discurso de la civilización hipermoderna. Dentro de las coordenadas de discurso del capitalismo avanzado, se produce una alianza del discurso de la ciencia con el discurso universitario. El resultado es una operación combinada del mercado farmacológico y las terapias cognitivo-comportamentales que, como dice La Declaración de los Principios de la Práctica Lacaniana, pretende desprestigiar el psicoanálisis en nombre de una falsa objetividad científica.

Como lo expresa dicha declaración, "...los psicoanalistas de la AMP tomamos a nuestro cargo la defensa del psicoanálisis y decimos solo ofrecer sus resultados a una evaluación cualitativa que respete la estructura propia del acto psicoanalítico." Porque, además, en los principios que orientan nuestra práctica y dimos a conocer, "... consideramos que todo método terapéutico que opera a través del condicionamiento tiene finalidades de control social".

Notas

- 1- LA CARTA de la Escuela en Movimiento, Nº 38, Año XIV, marzo 2005, pág. 7
- 2- Aramburu, J.: "Derechos Humanos" en El deseo del analista, Tres Haches, Buenos Aires, 2000, pág. 294.
- 3- Lacan, J.: El Seminario, libro 7, La ética del psicoanálisis, Paidós, 1988, pág. 347 y 348.
- 4- Miller, J-A.: Entrevista. Agencia Lacaniana de Prensa, París, viernes 14 de enero de 2005.
- 5- Reportaje a Howard Rheingold, autor de Multitudes inteligentes, en Revista de Cultura Ñ, Clarín, sábado 19 de marzo de 2005.

- 6- Fukuyama, F.: El fin del hombre. Consecuencias de la Revolución Biotecnológica, Ediciones B, Barcelona 2002, pág. 290.
- 7- Prandi, M.: "La actualidad de la transferencia", Nel-debates, The Wannabe 45, miércoles 27 de abril de 2004.
- 8- Miller, J-A.: Conferencia en Comandatuba. IV Congreso de la AMP, Comandatuba, Bahía, Brasil, 2004.

ENCRUCIJADAS DEL PSICOANÁLISIS EN EL SIGLO XXI

Siglo XXI: La elección de sexo en el laberinto

Carmen González Táboas

Hubo tiempos en los que el imperio de la ley ordenaba las cosas y los sexos por su fuerza misma de ley, no importa qué divinidad o poder encarnara para un sujeto la función del Nombre del Padre. En el origen de la ley estaba la violencia de la voz de orden, "lo dicho primero", que "decreta, aforiza, legisla, es oráculo, confiere al Otro real su oscura autoridad." (1) El inconsciente se encargaba de otras diferentes versiones, según su goce.

En *La Etica* (1959/1960), Lacan diferenciaba la tragedia moderna de la cristiana, ya no nimbada de belleza como la tragedia griega y antigua. La trilogía de Paul Claudel (2) es la saga descompuesta en la que el padre humillado, -un padre sin honor- "refleja el estallido de nuestro tiempo" (3). La descomposición estructural del mito edípico freudiano no se detuvo. En los 70 habían caído muchas prohibiciones; los grupos gay se manifestaron, se politizaron, tuvieron lugar en las universidades. En los 80, irrumpiría el Sida.

En marzo de 1974, (4) Lacan articula la función del Nombre del Padre y el amor. La lección del Edipo hacía pasar por la voz de la madre un "decir no" lógico, el no de la función del padre, sustentado en el amor, de donde surgían las prohibiciones. Degradado el padre, el deseo de la madre se adelanta, expulsa el Nombre, -el no- del Padre, decide el "soberano bien" del hijo. *Nace un "nuevo orden de hierro", (materno), que nombra para un bien cualquiera, y oculta "que no tenemos la menor idea de qué nos trazaría la vía del bien".* (5) Lo social pasa a encarnar la ley de hierro, que viene de cualquier parte. En ese mismo orden se inscribe la condena social. Quien sabe el Bien, sabe el Mal.

¿Acaso juzgar: drogón, marica, depresivo, bipolar, débil, puta, delincuente, gorila, discapacitado, gordo, negro, pobre, cana, sudaca, bolita, vago, piquetero, etc. no es restituir un orden? *Un orden de hierro petrifica. Excluido el sujeto de la enunciación, ya no se lo oye, no cuenta.* Pregunta Lacan: la expulsión ("forclusión") de la función paterna, "¿no es el signo de una degeneración catastrófica?" ¿A dónde apunta? A que si el orden de hierro aplasta el enigma de una subjetividad, ningún genuino amor es posible. La barbarización de la existencia en las *metrópolis-pánico*, parece darle la razón.

1. Los sexos en su laberinto

La metáfora del laberinto -un laberinto cuya salida nunca será alcanzada- aparecía en el mismo contexto. (6) En febrero de 1974 Lacan decía: "El lenguaje está surcado de canalitos, de chicanas, de obstáculos creados para embrollar las cosas y conduce a lugares donde uno se pierde. La elección de sexo, atrapada en este laberinto, nos deja sin salida, hablando como chorlitos, inventando sentidos, siempre se puede agregar un significante más". En efecto, *no hay relación sexual que pueda escribirse*, es decir, que pueda calcularse, predecirse, asegurarse. En el laberinto del lenguaje, la comedia de los sexos y la contingencia del amor testimonian "de la mala ventura del deseo en los setos del goce, que acecha un dios maligno." (7)

Uno es el laberinto subjetivo del ser sexuado, el que le concierne al psicoanálisis en su dispositivo. Pero también nos concierne el otro laberinto; el que hoy forman los discursos sobre los sexos y sobre la elección del sexo. Si bien son laberintos diferentes, nunca dejan de estar entrecruzados, a partir del hecho mismo de que el ser que habla se baña en esos discursos y es afectado por ellos. ¿En qué discursos se baña un sujeto?

Una afirmación fuerte abre el título que enmarca el VIII Congreso de la AMP en 2012: "*El orden simbólico en el siglo XXI ya no es lo que era*". La degradación de las diferentes formas de autoridad, el rechazo de toda prohibición, la reducción igualitaria del sujeto al individuo, el lazo social precario mediado por los objetos del consumo, etc., forman el marco inestable en el cual se borra el binarismo de la diferencia. Dejada de lado la legalizada partición de los sexos, que decretaba que *si es homo es perverso, y si es hetero, es normal*, se goza de muchas maneras. Lo *homo* elige el goce autoerótico, elige lo igual, rechaza lo que no es semejante. Lo *hetero* se presenta en la extrañeza del síntoma; por eso una mujer, que nunca está toda ahí donde se la espera, -Otra para sí misma- es para un hombre su síntoma.

Actualmente, a los estudios de género se agregan los de autores que se identifican como *queers*. Estos cuestionan a los primeros; acuerdan en el rechazo de toda diferencia normativizada. Afirman que la bipartición entre hetero y homo sexualidad, es funcional a los negocios del capitalismo y limitante para la libertad sexual. Si bien el momento gay era inevitable, dicen, sobre todo después que el Sida dejó ahí su dolorosa marca, “teníamos que hacernos visibles para acceder a ser tratados jurídica y terapéuticamente.” Pero puesto que el tema cobró peso político y mediático, y -al menos en las ciudades- pasó a la cultura popular; parece llegado el tiempo de pensar otras cosas.

Lo expresa un homosexual *queer* norteamericano, Leo Bersani,(8) quien construye el concepto de *homocidad* para nombrar la mismidad de un “nosotros”. ¿Quiénes? Los que se separan de la ley de la diferencia heterosexual-homosexual, que al fin sólo exaspera la homofobia. Al complejizar la diferencia y hacer lugar a la diversidad sexual de la vida erótica, se aproxima al laberinto del sujeto del goce en los avatares de la elección de sexo.

2. La avanzada lacaniana y los nuevos horizontes de la clínica

Hoy el discurso analítico no sólo opera sobre el goce que se oculta en los velos argumentales del fantasma en las neurosis, o en la crudeza del fenómeno elemental y la extrañeza del delirio. Otra “categoría epistémica”,(9) la *psicosis generalizada u ordinaria*, propuesta a la investigación por Jacques-Alain Miller hace varios años, es, en la clínica actual, el correlato de lo simbólico desestabilizado, precarizado, insuficiente para ordenar la anarquía de las formas imaginarias en las que se manifiesta el goce pulsional, no sujetas a las coordenadas de alguna normalidad impuesta. Pero aún están los sujetos que se presentan encapsulados en sus yoes, autómatas consumidores del saber manipulable y acumulable que los objetos de la técnica ofrecen.

Hoy, lo que era anormal puede ser común; todo puede ser exhibido en la escena mediática o cibernética. La disfuncionalidad de las familias, las nuevas prácticas sexuales, los juguetes eróticos, la ingeniería de los cuerpos, el piercing y el tatuaje; el lujo y los detritus, la miseria y la riqueza. Marco en el que la elección de sexo encuentra sus nuevas vicisitudes. En la elección inconsciente de sexo siempre se anudan la invariante de un goce primero, y las variables que intervienen en la respuesta del sujeto.

Reabierto en El Seminario, Libro 11, la cuestión freudiana de la satisfacción pulsional, “orientación primera del ser” lógicamente anterior, no al significante sino a la represión, Lacan lee “Las pulsiones y sus destinos”;(10) una nueva vuelta abre la brecha de “algo(11) más allá” del inconsciente palabrero, que cifra y descifra, interpreta y pide interpretación.

La fuerte avanzada de Lacan desemboca en su enseñanza de los años 70, en la cual -resume Jacques-Alain Miller, “está ausente el romanticismo, la patología del Otro” que se nutría del fantasma neurótico. Hoy se multiplican los casos en los que el ser que habla permanece ajeno y cerrado a lo no sabido de sí; la repetición se impone en los nuevos síntomas, los goces se presentan con nuda fijeza indiferente a la interpretación. Bulimias, anorexias, bipolaridad, toxicomanías, depresiones, hiperactividad, el llamado *estrés*, son el correlato del discurso social, con sus efectos de desorientación y desinserción.(12)

En los tiempos en los que la ley del Padre es sustituida por la otra ley de hierro y prevalecen las formas autoeróticas de satisfacción, el psicoanálisis de la orientación lacaniana cuenta con la transferencia del analista al discurso analítico, con la eficacia del acto analítico, y con la lógica de la sexuación; esta permite ubicar el goce macho, autoerótico, autista, fálico, y la Otra satisfacción, la del bla-bla-bla,(13) que lo excede, pasa del lado del goce femenino y vira a fantasma de amor, cuando no a locura.

3. Un paréntesis: “el resto de hombre”; la figura del golpeador

El texto de Freud de 1905, “Las aberraciones sexuales”, habla de “instinto”; aún no ha dicho “pulsión” (*trieb*), para nombrar la especificidad de la sexualidad humana.(14) Nosotros rebajamos el instinto, dice Freud; despreciamos la actividad sexual en sí misma.” Es el “nosotros” del siglo XIX, es Occidente después de la Reforma luterana del siglo XVI, y de las revoluciones -científica, industrial, social- del XVII y del XVIII. Freud muere sin imaginar las derivas que producirá, después de las dos guerras imperialistas, la revolución de las costumbres sexuales, los movimientos

por los derechos de las minorías, etc. Situar así el texto freudiano me sugiere este paréntesis para avizorar el “mundo nuevo” diseado por la ácida ironía de Alexander Kojève.(15)

Para Kojève, el mundo nuevo, lejos de ser USA, era el de la declinación de lo viril en la Europa que nació con la derrota napoleónica, y daría lugar a “la nueva ola” (música, sexo y política en las calles,) y a una filmografía en la que Truffaut, Godard, Resnais, Chabrol dejarían su huella. Pero Kojève lo ve anticipado en la literatura con Françoise Sagan (*Bonjour tristesse*, 1954). *Ahora ellos exhiben sus cuerpos, y les dejan a ellas la iniciativa sexual. Ellas la toman. ¿Qué mundo es ese, en el que los hombres “ya no morirán gloriosamente”, sino en sus camas con pijamas de seda? (Digo, o desnudos en las calles, o prisioneros o evacuados o refugiados o exiliados).* Miller(16) acota que “el derecho para todos” absorbe las diferencias y también lo femenino, lo cual deja “un resto de hombre”.

En su artículo, Kojève se atreve a decir que Hegel, Sade y Brummell, anticiparon “la degradación de lo viril”. El tercero de estos ofrece un interés muy particular. ¿Acaso el hermoso George Brummell (1778-1840), el dandy hijo de un simple secretario de un ministro, no era a la vez un déspota capaz de destruir una reputación en un instante? Comparado con Napoleón por su estampa, pagado de sí mismo, sin mujer, grosero provocador de la necia aristocracia que lo adoraba, héroe al revés al estilo fascista, nunca hizo nada. Murió loco y harapiento en un convento.

Josefina Ludmer(17) habla de “los profanadores”(18), autores latinoamericanos, “misóginos histriónicos arrogantes y brutales,” ofensivos hacia sus respectivos países. No solamente; “el viejo dandy colombiano” de *La virgen de los sicarios* dice: “porque para mí las mujeres era como si no tuvieran alma. Un coco vacío”.

El dandy me trae la figura actual del golpeador, cuando crece el número de mujeres golpeadas, quemadas, asesinadas. No digo que el golpeador de hoy sea un dandy. *El golpeador de hoy es el resto de macho que se baña en la precariedad simbólica del siglo XXI, así sea literato o gobernante.* Por eso es tan clarificador el comentario de Miller en este punto: “el dandy es el macho, no hay mujer dandy”. (Ante la pregunta del lector: ¿acaso no hay hombres golpeados?, diré, ¿es tan obvio quién es el hombre y quién la mujer, cuál el reparto de los goces, en la pareja hetero u homosexual?) Donde el nombre del padre tiene función, las mujeres, -sacrificio femenino o reivindicación histórica- se ofrecen al golpe según un fantasma de amor. “El resto de hombre”, por identificación imaginaria a la potencia fálica o satisfacción perversa, lastima, quema o mata de una y mil maneras. (Otro caso diferente: el de la locura desencadenada).

4. Con Freud. ¿Hay algo innato y definitivo en la orientación sexual?

En “Las aberraciones sexuales”, separada la sexualidad humana de la necesidad biológica, Freud interroga al instinto/pulsión(19) en relación con la inversión sexual, que existió,(20) dice, en los pueblos primitivos y en Grecia, pese a la fábula popular de las mitades que se buscan. La ciencia de la época se limitaba a ver en la inversión de la libido “un signo congénito de debilidad nerviosa”. Pero, ¿de dónde sale la orientación sexual? ¿Depende de las experiencias tempranas? ¿O hay algo innato y definitivo? Freud hace las buenas preguntas y pone su piedra angular: entre el instinto sexual y su objeto hay una soldadura, que pasa desapercibida en la vida sexual llamada “normal” y “natural”. El objeto de la libido puede ser cualquiera.

Lo más notable de este ensayo es una suerte de lógica de la sexuación. *Por un lado* Freud dice: la heterosexualidad pura también es problemática, pues en los dos sexos hay una tendencia bisexual, una de las cuales es reprimida; las aberraciones sexuales están en los preliminares del acto sexual, y en el inconsciente de los neuróticos como agentes de la formación de síntomas. *Por otro lado*, el texto nos sorprende diciendo: “es más fácil estudiar la vida sexual de los hombres, pues *la insinceridad de las mujeres las deja aún envueltas en impenetrable oscuridad.*” Sobre tal “insinceridad” Lacan dirá que una mujer, “ella no está toda ahí” donde él la busca guiado por el objeto de su fantasma. Ella se le escapa, -hasta es Otra para sí misma-, pero puede atraparlo en un fantasma de amor.

La lógica freudiana, fálica, era una herramienta limitante a la hora de distribuir los sexos; la lógica fálica, o aristotélica, o común, la del lenguaje que hablamos, no puede hacer otra cosa que separar hombres y mujeres según tengan o no tengan el órgano, pues el lenguaje no da otra cosa que la especie hombres. Podremos decir ellos y ellas, compañeros y compañeras, eso no nos libra del universal “hombres”.

Tal lógica no detuvo el vuelo freudiano; el inconsciente de Freud sigue su propia lógica indiferente a la contradicción. Abierta “la zona de las larvas”, el “grano del ser”, el “ombligo del sueño”, las pulsiones y zonas erógenas, el placer más allá del principio de placer, la segunda tópica, el problema económico del masoquismo, los trabajos

sobre la femineidad, etc. no cesaron de mostrar “el temperamento fáustico del Dr. Freud”, dicho por Breuer. Las identificaciones, -ni primitiva al Padre, ni simbólica a un rasgo del Otro, ni histérica imaginaria al cuerpo del otro,- dan cuenta de la elección del sexo, que es, digámoslo ya, *elección de goce, forzada e inconciente, y remite a lo que no tiene representación.*(21) ¿Por qué elección forzada? Lo variable de la satisfacción pulsional se topa con la invariante del goce que estaba antes.

5. Con Lacan. La pulsión se satisface en su trazado.

En El Seminario, Libro 11, se distribuyen los conceptos freudianos dos a dos; inconsciente y transferencia, pulsión y repetición. La pulsión,(22) “lo irrepresible” pese a las represiones, sobrepasa el principio de placer, va a lo suyo, a ese trazado en el que se satisface, que jugará su partida una y otra vez, donde el objeto es lo menos importante del asunto, salvo que lo necesita para rodearlo lo cual exige ciertos intercambios con el mundo.

Freud había dicho, de la pulsión, “mito” y “konvention”. Lacan prefiere esta última y la traduce por *ficción*, (que en *La Ética* define “el entero orden simbólico”). Para la pulsión, “ficción fundamental”, “dato radical” de la experiencia analítica, Freud había acuñado cuatro términos; empuje, fuente, objeto, meta. La pulsión no es el empuje; este proviene del estímulo interno, diferente del hambre y la sed; Lacan no vacila: “se trata del campo freudiano”, de una topología de la subjetividad que precede a un propuesto sujeto.

Empuje (*Drang*), es una fuerza constante, ajena a los ritmos de la función biológica; no conoce ni día ni noche, ni primavera ni otoño, ni alza ni baja; se trata de otra cosa. De la constancia de una descarga que se difunde *por las vías del significante*. En cuanto a la fuente, -orificios del cuerpo, zonas erógenas- en aquel momento Lacan los pone en correspondencia con la pulsación temporal del inconsciente. A través del montaje de la pulsión, la sexualidad, en forma de pulsiones parciales, participa de la vida psíquica. El trazado de su acto bordea los agujeros según la dialéctica del arco y del tiro al blanco; *el arco de la vida cuya obra es la muerte;*(23) *la circularidad que en su retorno produce un sujeto.*(24) “Lo nuevo es ver aparecer un sujeto”(25) donde no había ninguno. *La respuesta sexuada de un sujeto.*

En El Seminario, Libro 23, *El sinthome*, la pulsión es resonancia de un decir en el cuerpo, que se escribió (“escritura” no para ser leída) y fijó la invariante del goce. En cambio, el *color sexual* -lado hombre, lado mujer- viene de la respuesta del sujeto a los encuentros contingentes con el goce del cuerpo “escrito” desde antes.(26) El sujeto no es causa sino respuesta que se encarna en su síntoma como modo de gozar del inconsciente, a un lado o al otro en la lógica de la sexuación. Donde se trata del *parlêtre*; el hablante, el ser, el parecer, y la letra de goce de ese ser efecto de discurso; no sin un cuerpo.

6. Una producción del cine argentino que da qué pensar: “XXY”(27)

Voy a decir algo sobre XXY, una película que muestra de la manera más brutal lo que sucede cuando el sujeto de la ciencia deja atrás, sin recursos, en el más absoluto abandono, al sujeto del inconsciente, y en definitiva abandona al ser hablante. Se trata de Alex. Había nacido con una “malformación” genital. ¿Sería niña o niño? El desconcierto se refleja en la ambigüedad de su nombre. Sus padres, rechazadas la cirugía y las investigaciones científicas, se repliegan a un pueblito marítimo, donde ven crecer a Alex, cuya segura virilización ha sido anunciada. El padre, biólogo, investiga tortugas de mar. La cámara se deleita sobre las vísceras del animal, y un libro con dibujos: *El origen de los sexos*, pasa de mano en mano.

Alex, de 15 años, hosca y rara, angustiada, rechaza los corticoides que atajarían su virilización. Es chico y chica; por el lado de las identificaciones todo se mezcla. La atraen los chicos; rechaza las provocaciones sensuales de su amiga. La madre, ante la virilización que se insinúa y atormentada por el “todos se van a enterar”, convoca a sus amigos, un cirujano y su esposa; piensa en la castración quirúrgica, lo cual también la aterra. El buen padre sufre, interfiere, vacila. Por fin llegan desde Buenos Aires el cirujano y su familia; la contingencia se presentará para Alex de la mano del adolescente Álvaro, hijo del cirujano.

La madre de Alex necesita clarificar, poner las cosas en su lugar, forzar los tiempos, prevenir la desgracia, salvar a Alex de la cruel insolencia de otros chicos, resolver ya. Es la histérica, que, del lado de la lógica fálica, se constituye en defensora de igualdades y derechos. Para ella, amar a Alex es querer su bien; conseguirle un sexo "normal".

¿Por qué llamarla así, "la histérica"? Para decir que no es *una mujer* cuando se atiene a una lógica donde la proposición singular no entra, y entonces tampoco el existente de carne y lengua. Pero los términos son rebalsados por los goces, una histérica sigue siendo una mujer. De ahí las tensiones entre los padres de Alex. Lacan dice:(28) la histérica se presenta al hombre como sabiendo del sexo y del amor. Él le cree, porque él no sabe nada. Pero ella tampoco. Genial Lacan.

¿Qué haría una mujer? Si "la mujer" sólo es un término en una lógica de términos, hablar de *una mujer* es otra cosa. Una mujer es una posición -en la lógica de los discursos- capaz de hacer lugar a *lo triple*, o sea, de abrirle a los semblantes(29) la herida de lo real. El goce femenino anclado a la lógica fálica, le hace lugar a lo que el lenguaje no nombra ni mide ni captura. Amor, dolor, intuición, creencia, hueco, poema, abrazo, chispa de locura.

Alex promueve el encuentro sexual con Álvaro, el hijo de familia entontecido. Una situación equívoca desemboca en la inequívoca y satisfactoria penetración anal por parte de Alex. Ambos gozan. Confusión y perturbación de los chicos. Angustia del buen padre biólogo, que desde lejos ha sorprendido la escena. No entiende. No sabe. Le duele.

En Alex, su hijo, nada le reflejaba nada, pero en ese momento de ira grita: "¡mi hijo!". Sin embargo, su amor corto de vista le hace decir: "Te cuido hasta que puedas elegir lo que quieras". A lo que Alex responde: "¿Y si no hay nada que elegir?". La elección de sexo no había esperado al padre, creyente de la biología, perdido en los laberintos de los discursos de la época: "elegir libremente". Sin el peso del síntoma.

7. Un comentario para concluir.

La elección de sexo es forzada e inconsciente. La letra de goce es "un pliegue siempre dispuesto a acoger el goce"; por eso le sucede a uno encontrarse en su modo de gozar sexualmente. En El Seminario, Libro 18 dice Lacan, "los hombres y las mujeres ni siquiera tienen que decir nada para encontrarse inscriptos en un discurso". Del lado hombre, su pareja síntoma es el objeto *a*, y su deseo pasa por el órgano (incluso si no se lo tiene). Del lado mujer, el deseo pasa por el amor, y su pareja síntoma es su fantasma de amor. Es el doblez que soporta la pareja humana, donde se entretejen el sexo y el amor, sean hetero u homo sexuales. De ahí la metáfora del laberinto.

En la obra de Wedekind, *El despertar de primavera*: Melchior le suelta a su amigo Moritz, "eres una señorita". Son dos adolescentes; uno, Melchior, ya había embarazado a Wendla en el bosque, así que puede decírselo a Moritz, su amigo, que teme, vacila, "busca en el diccionario, de la A hasta la Z, el saber del sexo", (30) y retrocede ante el encuentro sexual. El muchacho pretende atrapar de la A hasta la Z lo que no se encuentra ahí, lo que se le escapa y lo paraliza cuando las mujercitas le parlotean y le danzan en derredor. Sólo el suicidio lo liberará del síntoma-mujer.(31)

¿Y quién es la pareja síntoma en el inconsciente de una mujer? La que le presente su fantasma de amor. Para ella, no toda del lado de la lógica fálica, un hombre es lo que ella quiera, aquello que imagina y por lo que suspira, tal vez una aflicción mayor que un síntoma, incluso un estrago.(32)

Notas

- 1- Lacan, Jacques: "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", en: Escritos, Bs. As., Siglo XIX, 1975, p.787.
- 2- Claudel, Paul: *L'otage: suivi de Le Pain dur et de Le père humilié*, París, Gallimard, 1990, tres piezas en las que se juega el destino de una noble familia arrasada por la Revolución francesa.
- 3- Lacan, Jacques: *El Seminario Libro 8, La transferencia*, Paidós, Bs. As., 2003, pág. 359.
- 4- Lacan, Jacques: *Le Séminaire 21, Les non dupes errent*, inédito, (19/03/1974).
- 5- Idem.
- 6- Lacan, Jacques: *Le Séminaire XXI, Les non dupes errent*, inédito, (12/2/74).
- 7- Lacan, Jacques: "Del trieb de Freud y del deseo del psicoanalista" en Escritos, p. 832.
- 8- Bersani, Leo: *Homos*, Bs. As., Manantial, 1998.
- 9- Miller, Jacques-Alain: "Efecto retorno sobre la psicosis ordinaria", en *Revista el Caldero*, (Bs. As.), nº. 14, 2010, p. 12.
- 10- Lacan, Jacques: *El Seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, Bs. As., Paidós, 1986, p. 168.
- 11- En este lugar Lacan anticipó lo que más tarde llamará "el inconsciente real".
- 12- Sobre las diferentes incidencias en la vida cotidiana escribo semanalmente en www.digopsicoanalisis.com.

- 13- Miller, Jacques-Alain, en su curso *La fuite du sens*, (27/03/96) dice que el bla-bla-bla, donde se despliega la necesidad de los dichos, "recibe su sentido de las cadenas significantes del inconsciente".
- 14- Pulsión era un término del pre romanticismo alemán puesto de moda por el Nietzsche wagneriano; se refería a la participación humana en la efusión cósmica. En el campo de la ciencia fisicalista tomó función de castración.
- 15- Kojève, Alexander: "François Sagan: El último nuevo mundo" en *Revista Descartes*, nº 14, 1995.
- 16- El citado artículo de Kojève ha sido comentado por J.-A. Miller en: "Buenos días sabiduría", *Revista Colofón*, nº 14.
- 17- Ludmer, Josefina: *Aquí América Latina. Una especulación*, Bs. As., Eterna Cadencia, 2010, p.158.
- 18- A saber: Edgardo Vega, de El Salvador; Fernando Vallejos, colombiano; Castellanos Moya, de Brasil.
- 19- En "Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci" Freud habla de la indeleble impresión orgánica de "nuestro primer goce de vida" (*Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Vol. II, p. 469).
- 20- Se llamaba a los homosexuales: invertidos, o desviados (en inglés *queer*). Hacia 1920 tomaron este nombre para sí. En 1950 prevaleció gays. Queers pasó a las minorías de los "desviados sexuales" que rechazaban las biparticiones heterocentradas.
- 21- En *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Bs. As., Paidós, 2003, p. 283, J.-A. Miller habla de las invariantes lacanianas. Dice: "nunca un matema nos dará la fórmula de la relación sexual, ni abolirá la contingencia del encuentro."
- 22- Lacan, Jacques: *El Seminario, Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, op. cit., p. 168.
- 23- Ídem, p. 184.
- 24- Ese trazado no es ajeno a lo que años después serán los tres redondeles de cuerda, en otra topología.
- 25- Lacan, Jacques: *El Seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, op. cit., p. 186. En este trabajo no puedo ofrecerle al texto el comentario que merece.
- 26- No existe un sujeto anterior a la representación, es decir, anterior a la articulación S1-S2.
- 27- Film argentino de 2007, escrito y dirigido por Lucía Puenzo, con actuaciones y cámaras excelentes.
- 28- Lacan, Jacques: *Le Séminaire XXI, Les non dupes errent*, op. cit. inédito, (15/01/74).
- 29- Los semblantes espejean sentidos -imaginario (I) y simbólico (S) - y velan lo real (R), la triplicidad.
- 30- Como el padre de Alex, que almacena recortes de diarios con casos semejantes al de su hijo.
- 31- Lacan, Jacques: *Le Séminaire XXIV, L'insu que sait de l'une-bevue s'aile a mourre*, inédito, (16/11/76).
- 32- Lacan, Jacques : *Le Séminaire XXIII, Le sinthome*, París, Du Seuil, 2005, (12/02/76).

ENCRUCIJADAS DEL PSICOANÁLISIS EN EL SIGLO XXI

Las identificaciones y las migraciones indígenas

María Elena Lora F. (NEL-La Paz)

Con el inicio del año 2010 se cumplen 81 años de una obra esencial del psicoanálisis: *Psicología de las masas y análisis del yo* de Sigmund Freud. Este texto representa un punto de inflexión y nos indica una preocupación por la problemática social o de las masas cuyo análisis es insuperable. Es muy difícil encontrar un escrito tan preciso sobre el tema de las instituciones, masas e individuos, por lo que su referencia se constituye en un sendero luminoso a seguir, pues el recorrido de esta obra marca claramente el enlace de estos tres aspectos. Asimismo se trata de una obra que nos refiere al sujeto, a sus identificaciones y al lazo social.

Posteriormente, Jacques Lacan efectúa el aporte de una visión a la vez complementaria y renovadora sobre conceptos como identificación, yo ideal, Ideal del yo, rasgo unario. En la última enseñanza de Lacan se vislumbra un nuevo aspecto no solo relacionado a las identificaciones imaginarias y simbólicas, sino vinculado a un "algo" irreductible que él llamará la "identificación real", porque carece de símbolo, de significante y de letra, y esconde ahí un modo de gozar. Será en relación a esa identificación real, singular, que reconsiderará varias cuestiones como la del amor, el cuerpo, y un goce real del cuerpo, opaco, irreductible.

En esta oportunidad nos limitaremos a esbozar algunas consideraciones sobre las identificaciones al Ideal del yo y, además, indagar su peso en la época actual. Lacan plantea, en torno a la noción de sujeto, que éste es alguien que carece de identidad y al que el Otro da respuestas, da identificaciones cuya fuerza intenta solucionar el desgarramiento de origen. Hay una falta de ser, falta que se resuelve con las identificaciones, y donde en lo más íntimo de una identificación es donde más uno sufre.

La identificación al Ideal del yo, tan crucial para sostener la imagen de sí, para atemperar la pasión imaginaria, nos muestra, por un lado, la vertiente pacificante de esta identificación y, por otro lado, el riesgo de introducir la segregación. Así el tema de la identificación va íntimamente ligado al de la segregación y la exclusión. Según el Ideal del yo, uno mide, regula su yo y los objetos. A la identificación a un rasgo único Lacan la denominará rasgo unario, cuya lógica es sostener lo Uno. El valor de esta identificación consiste en definir un conjunto, y determina que un sujeto pertenezca o no al conjunto. De este modo este Uno se hace igual al todo en el Ideal del yo y opera como una respuesta ante la escisión, ante la división subjetiva.

Estos conjuntos comportan un enorme valor lógico, otorgan consistencia; pero inherente a este aspecto se produce la segregación. El elemento excluido habita en la definición misma del conjunto, únicamente con él se puede cerrar y dar el ser. La exclusión lógica lleva a lo real, el elemento excluido es el objeto "a", es el propio objeto excluido, desconocido, un objeto que otorga satisfacción pulsional.

Es un objeto cualquiera, singular, que no se generaliza ni sirve para armar un conjunto de objetos. Vale decir, las personas no disfrutan de similar manera, nadie satisface sus pulsiones ajustándose al Ideal del yo. Así la satisfacción pulsional tiene que estar excluida del conjunto de los ideales.

El psicoanálisis trata este aspecto con notable precisión y advierte sobre el mal uso de las identificaciones al Ideal. En otros términos, la patología de la identificación al Ideal se entiende no solo como defender un rasgo del Ideal sino que hay que agregar que aquel que no lo tiene es alguien a ser excluido. Entonces, la identificación del sujeto a un significante ideal implica necesariamente la segregación de una parte de su ser, un rechazo de lo inaceptable desde el punto de vista del Ideal del yo.

Advertidos sobre este aspecto y por razones de la época actual, se torna crucial reflexionar sobre la inquietante vida cotidiana en un mundo global. La caída de los ideales y la uniformización de un mundo único que se postula, por lo demás, como el mejor de los mundos posibles, se hace a imagen y semejanza de los intereses de una minoría satisfecha cuyo estilo de vida y patrones de consumo sirven de modelo para multitudes excluidas de los beneficios del progreso. Este estilo de vida configura un escenario destinado a armar conjuntos de identidades, y para cerrarse

se armarán las identidades que deben quedar fuera del conjunto. Bajo el discurso falaz de la multiculturalidad en tanto respeto a la diversidad, se ve el efecto segregativo de la globalización que se visibiliza con la presencia de comunidades de "indios", "migrantes", "movimientos indígenas" y "campesinos sin tierra".

Tal el caso de "la alarma social" que constituye la migración de indígenas *aymaras* hacia las ciudades donde son despiadadamente despojados de sus identificaciones, sus formas de lazo social y reducidos a feroces condiciones de exclusión y racismo.

Este fenómeno se observa en una creciente urbanización en la ciudad de La Paz como una tendencia nueva y cada vez más fuerte, cuya causa principal reside en la migración masiva de indígenas *aymaras* provenientes de áreas rurales del país. Esta pujante migración indígena *aymara* halla su origen en el desempleo, pobreza, exclusión que, junto al abandono del Otro (Estado), conducen a dejar poblaciones prácticamente fantasmales.

Asimismo, cabe apreciar que existe otro tipo de factores como la ilusión de un estilo de vida deslumbrante y la constitución de un Otro idealizado que le otorgará un lugar, recursos y nuevos lazos sociales. Todos estos factores, en suma, se delinearán como las causas más contundentes para emigrar a la ciudad.

Preciso es señalar y advertir que, estructuralmente, la migración conlleva dos movimientos: salida de un lugar de origen y llegada a un sitio de destino; en el interior de estos dos movimientos se arriesga la integración de cada sujeto, en otros términos, se juegan sus identificaciones y el lugar que pueda tener su modo de goce y cómo hacer con eso en el nuevo contexto. Dentro del campo de la migración resulta relevante destacar la interpretación que hace el migrante y la sociedad sobre los ideales y expectativas de las políticas de integración.

El grueso de la población indígena *aymara* que emigra a la ciudad por falta de recursos económicos, apoyo social y familiar, termina engrosando el sector marginal de la población urbana y se queda acantonado, identificado a un desecho, un resto social. Queda en una situación de desamparo social, que halla su contrapunto en un desamparo real que emerge como angustia o como un goce transgresor convirtiéndolo en víctima o delincuente frente al Otro urbano.

Se trata de la existencia de una masiva población de niños y jóvenes que tienen que enfrentar situaciones de explotación, violencia y racismo. Asimismo confrontan el vacío de referentes e intentan acceder a diversos objetos de goce dirigidos a taponar cualquier signo de sufrimiento y enmascarar la división subjetiva, su propia extrañeza; sin embargo, únicamente se rezagan en el aislamiento de su identificación con el desecho, tal cual un resto, un objeto, sabiendo que a partir del objeto "a" no se teje lazo social, sino que es lo que cae del lazo social.

El significativo **indio-migrante** deviene un modo de estigmatizar y señalar que el Otro es extranjero; una nominación que se mantiene y designa a los hijos de migrantes dando consistencia, de esta manera, a una forma de exclusión social. La conformación de grupos de jóvenes *aymaras* y su diversidad se reduce en la expresión "movimientos sociales aymaras" y con ella se confiere al Otro el rasgo de comunidad cerrada, frente a la cual se toma distancia, lo que nos da cuenta de una discriminación que perdura frente al Otro.

Este colectivo conformado por indígenas *aymaras* es asimilado dentro de un escenario distinto denominado multicultural, con el que se intenta definir la existencia de una unidad en la diversidad. Esta propuesta habla de un sujeto construido en la reivindicación de las identidades étnicas, sin pensar que esta reivindicación puede solapar la exclusión y la discriminación. Por lo menos así lo señala Z. Bauman, para quien este modelo implica una fragmentación subjetiva frente a la incertidumbre, a la ausencia de planificación. Aquí se puede ver todo un proceso de transculturación en distintos niveles, lo que abre muchas veces la dimensión del sin sentido frente a lo cual la respuesta del sujeto es fantasmática.

Este fenómeno de transculturación se visibiliza en conflictivas circunstancias sociales y subjetivas que se entretrejen. Se pueden presentar conflictos de tipo social como figuraciones o rechazo mutuo. Baste el ejemplo de la identificación a ciertos valores culturales urbanos como el cambio de vestimenta, hábitos de consumo, modos de goce o rechazo a los orígenes. Estos se erigirán, como dice Bourdieu, en una "manera de distinguirse", armándose de esta manera un lugar en el Otro, en el intento de ser reconocidos por sus nuevas identificaciones en el lugar de acogida. No obstante, para el Otro urbano se vuelve insostenible el hecho de que estos migrantes *aymaras* funden y se reúnan en redes sociales que funcionan como espacios aptos para recrear costumbres de la comunidad de origen y, aún más, para

mitigar el sufrimiento inherente al cambio de lugar y el surgimiento de síntomas nuevos o reediciones de síntomas anteriores.

Todos estos cambios afectan las identificaciones, pero no anulan la condición del sujeto fundado como excluido de sí, es decir que hay algo que permanece en uno, más allá de los cambios. Desde el psicoanálisis sabemos que el sujeto sufre de una falta en ser y que las identificaciones son un velo de su ser de goce; también que la proximidad de la alteridad del Otro es lo que funda la exclusión, el racismo y produce la confrontación de modos de gozar incompatibles. En otras palabras, la manera que tiene el Otro de gozar y que se expresa como: "indios en movimiento", "indios ignorantes", "no trabajan bien", "demasiado mugrientos", indica que de cualquier forma este Otro siempre está ligado a una parte de goce inmerecida. La verdadera intolerancia es la intolerancia al goce del Otro.

En las condiciones actuales del mundo caracterizado por un pragmatismo ciego que pretende borrar el pasado, y cuando las identificaciones fundamentales son tocadas, el sujeto queda reducido a ser el objeto que responde al punto de falta del Otro. En consecuencia, cuando se fuerza al sujeto hacia distintas formas de exclusión, acontece la pérdida de la subjetividad, lo que conlleva la identificación al objeto. Esto nos permite afirmar que la identidad, cuando se atraviesa la frontera del sentido, es hacerse idéntico al objeto.

Abordar sólo por la vía del Ideal colectivizante la falta en ser, fuerza al sujeto a lo peor, pues lo más íntimo le está ocultando la verdad de su inconsciente y su modalidad de goce. Es desde la ética del psicoanálisis que podemos aportar una lógica distinta, que posibilite atemperar la locura de las relaciones sociales y la exclusión a que se somete a jóvenes *aymaras*, es decir, se trata de operar con cierta prudencia, acompañándolos en el proceso de reinventar lazos sociales inéditos, uno por uno, para lograr una apertura donde ellos puedan construir una narrativa de su propia historia y asumir responsablemente un goce existente más allá de los ideales. La dignidad humana es la de cada quien en su irreductible singularidad: he ahí una apuesta del psicoanálisis frente a la "indiferencia" como síntoma social actual, allí donde se juega algo que hay que poder tolerar.

Bibliografía.

- Freud, S.: "Psicología de las masas y análisis del yo", en *Obras Completas, Vol. XVIII*, Amorrortu Editores.
- Lacan, J.: "La identificación". Seminario inédito.
- Lacan, J.: "La agresividad en psicoanálisis", en *Escritos I. Siglo XXI*, México, 1989.
- Laurent, E.: "Patologías de la identificación en los lazos familiares y sociales". XV Jornadas Anuales de la EOL, Argentina, 2006.
- Miller, J.-A.: *Extimidad*. Paidós, Argentina, 2010.
- Indart, J.C.: "El malestar de las identificaciones en la época actual". III Coloquio de la NEL en Bolivia, 2008
- Bauman, Z.: *Vidas desperdiciadas*. Paidós, Argentina, 2005.
- Bourdieu, P.: *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Taurus, México, 2002.
- Jameson, F. y Žižek, S.: *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós, Argentina, 1998.
- Guaygua, G.: "Cambios en las relaciones sociales y familiares de migrantes de El Alto-La Paz". PIEB-Bolivia 2010. La Paz, 2010.

ENCRUCIJADAS DEL PSICOANÁLISIS EN EL SIGLO XXI

Des-amores en disneymundo

Nieves Soria Dafunchio

1) La dimensión del amor

El amor, qué cosa singular. Tan humana.

Está lleno de palabras y a la vez... habita un silencio.

Ninguna palabra alcanza a decirlo, con la excepción, quizás, del nombre de quien amamos.

Pero ésa ya no es una palabra.

O, en todo caso, es mucho más que una palabra.

Como señala Lacan sobre el final de su seminario sobre la angustia, cuando proferimos el nombre de quien amamos, atravesamos un umbral.

Por un momento, pasamos por el espacio de la angustia. Pero la forzamos a transmutarse en Otra cosa.

El amor también nos inunda pero, a diferencia de la angustia, queremos sumergirnos en sus olas, no queremos salir de ese mar.

Pero entonces es ese mar el que se nos escapa. El que es no siendo.

El amor es más tiempo que espacio.

Pero no es el instante eterno de la angustia, sino azar, tiempo que se va.

Como el nombre que pronunciamos.

Y si es espacio, se trata de un sitio ajeno, extranjero, Otro. Inasimilable.

Un espacio inconquistable.

El amor es una experiencia de desposesión, de allí el fracaso de todos los artificios creados para atraparlos, para ubicarlos, para garantizarlos.

El amor es la experiencia de castración más real que puede vivir un ser hablante.

De allí su fuerza, su incidencia, su gravitación, ya sea porque está, ya sea porque falta, en eso que llamamos vida.

El amor es una *dimensión*, una dimensión de la palabra en la que los absurdos seres hablantes a veces nos arriesgamos.

Hay seres hablantes marcados por el amor.

Hay quienes lo viven con alegría.

Hay quienes lo viven con humor.

Hay quienes lo ilusionan.

Hay quienes lo sufren.

Hay quienes lo temen.

Hay quienes lo añoran.

Hay quienes se resignan a sólo intuirlo.

Hay quienes lo presienten.

Hay quienes lo avizoran, como un horizonte lejano.

Hay quienes lo rechazan.

Hay quienes lo niegan.

2) El amor, entre el sujeto y el objeto

El ser hablante, agujereado por la lengua, vive la experiencia de la desposesión estructural del objeto. El acto de la palabra surge en ese espacio de la imposible relación entre el sujeto y el objeto, de lo que no se acomoda entre ellos.

Y es en eso que falta, en ese abismo que separa al sujeto del objeto, que la palabra fluye, que la palabra se arremolina, que la palabra tantea, que la palabra se lanza, y que a veces, tocada por algún encuentro, la palabra muta hasta volverse poesía amorosa.

El amor se hace con palabras que avanzan, osadas como un destello, en ese espacio ciego.

A ese espacio ciego lo llamamos, con Freud, castración, ese espacio en el que se interna Edipo de la mano de Antígona, desgarrándose para siempre de ese objeto que creía poseer y que en verdad lo poseía, Yocasta, una vez que la palabra verdadera opera.

3) El amor, entre el hombre y la mujer

Lacan pesca en un almanaque un poema de Antoine Tudal al que volverá una y otra vez en su enseñanza. En ese poema, ese espacio de la imposible relación entre el sujeto y el objeto es redoblado, hasta llegar a la imposible relación entre el hombre y la mujer. Dice así:

Entre el hombre y la mujer está el amor.

Entre el hombre y el amor hay un mundo.

Entre el hombre y el mundo hay un muro.(1)

Se trata del lugar del amor en el ser hablante como un lugar *entre*, un lugar de intervalo, allí donde la relación sexual entre el hombre y la mujer no se escribe.

Es a partir de la existencia del *dos (deux)*, *de ellos (d'eux)*, dice Lacan, que emerge la alteridad, el Otro sexo, el que escapa al Uno. Ese espacio en blanco entre el hombre y la mujer que impide que se complementen, que se unifiquen, es justamente *tres*, el *entre*, el amor.

En la trinidad cristiana es llamado Espíritu Santo, el tercero es allí el amor entre el padre y el hijo.

El espacio de amor es un espacio matemático, resultado de una cuenta muy precisa.

El amor es una matemática poética.

4) El amor por el nombre

El nudo bo no es más que la traducción de algo (...), que el amor (...) se dirige al padre, en virtud de que se lo considera portador de la castración.(2)

Esta observación que hace Lacan en su seminario sobre Joyce es una de las tantas que indican que el primer nombre del amor es el Nombre del Padre. Freud, por su parte, trataba de darle alcance a la función del padre en el amor a

través de la identificación primaria, que procede por una incorporación solo realizable en el plano del amor, como testimonian los atragantamientos anoréxicos cuando hay rechazo de padre.

El Nombre del Padre introduce el *tres* del falo entre la madre y el niño, es el *cuatro* que garantiza el *entre*. Es el nombre que anuda en el vacío, que sostiene el nudo *bo...rromeo*.

El Nombre del Padre es el que inyecta la castración en la lengua, es el que abre ese espacio imposible entre el sujeto y el objeto, entre el hombre y la mujer.

El Nombre del Padre es el que nos hace *n'ombres*, hombres o mujeres que vivimos en la dimensión del nombre, en la dimensión del amor.

Es por el Nombre del Padre que el amor es amor por un nombre.

5) La pérdida de la dimensión amorosa

No es un vacío

Es un hueco de amor(3)

Esta estrofa ubica muy bien lo propio de la época de la declinación de la función paterna: es el hueco en el lugar del amor, la pérdida de la dimensión amorosa, tal como señalaba Lacan en su seminario "Los nombres del padre o Los no-incautos yerran".(4)

Esta elección actual que privilegia otro tipo de nominación es correlativa de la incidencia del discurso de la ciencia en el discurso del amor: el surgimiento de la posibilidad de la producción masiva de objetos técnicos que amplifican notablemente las posibilidades de goce autoerótico, a los que Lacan llamará *gadgets*.

Este nuevo tipo de objeto, tomado en la lógica del mercado, dará lugar a una mutación radical del discurso del amor, que es el discurso del capitalismo. Este discurso tiende a cerrar el espacio entre sujeto y objeto, promoviendo la ilusión de que existe la posibilidad de sutura de la falta de goce estructural del sujeto por medio del *gadget*.

El discurso del capitalismo tiende a borrar el espacio del *entre*. Es por eso que Lacan planteará en su seminario "El saber del psicoanalista" que este discurso forcluye la castración, provocando el apartamiento de las cosas del amor.

Y este discurso afecta no sólo a quienes tienen la posibilidad económica de acceso a este objeto, sino también a quienes no la tienen y que pueden, entonces, dedicar su vida ya sea a anhelarlo, ya sea a arrebatarlo.

6) El niño generalizado y el empuje a la homosexualidad

Los nenes con los nenes

las nenas con las nenas

En unas jornadas dedicadas a las psicosis infantiles, Lacan interviene calificando la época que se abre en la posguerra con el sintagma *del niño generalizado*.(5) Se trata del momento en que, a medida que comienza a imponerse el *american way of life*, entramos en un mundo televisivo, de puro entretenimiento, mundo denegatorio de los horrores del encuentro con lo real propio de las guerras mundiales, y en el que no por casualidad se produce justamente el fenómeno del *baby boom*.

En este *disney mundo* somos todos niños aburridos que buscan divertirse, siempre anhelando el nuevo objeto que venga a suturar nuestra división subjetiva. Y, como los *cartoons*, nos volvemos todos un poco aparatos: nos enchufamos, nos desenchufamos, nos ponemos las pilas, nos caen las fichas, y a veces tenemos la suerte de hacer un *click*.

Sin darnos cuenta, pasamos de la poesía amorosa al *msje de txto*, rellenando hasta el cansancio los espacios vacíos, ahorrando tiempo y espacio hasta el hartazgo.

Los nenes de treinta o cuarenta años se juntan a jugar a la play un viernes por la noche mientras las nenas de la misma edad se van de viaje de solteras o hacen una fiesta de disfraces, eso sí, con ácidos porque sino es aburrido. Michel D'Houellebecq describe magistralmente este mundo de hastío en su famosa novela "Las partículas elementales".(6)

La vigencia de la segregación urinaria, propia de la infancia, rige desde entonces las relaciones entre los sexos, lo que desemboca en un empuje a la homosexualidad: cada sexo por su lado, evitando el encuentro.

Cada sexo por su lado va poblando este *disneymundo* de todo tipo de seres que no son ni hombres ni mujeres. Se habla entonces de los *n sexos*, de la desaparición de la clásica bipartición masculino-femenino.

Los *n sexos* enloquecen el espacio posible del amor, allí no es posible contar. Y, cuando lo consiguen, terminan haciendo nudos que no son *borrromeos*, que no anudan en el vacío, y que dan lugar a síntomas bien propios de la época.

7) Los pseudo-amores: el empuje al narcisismo

Por no estar ahí tu amor perdí

Igual puedo jugar al porno Star(7)

Esta canción condensa muy bien lo que ocurre con el amor en la época: por no estar ahí, en ese espacio que se abre al encuentro con el Otro, el sujeto actual en repliegue autoerótico queda encerrado en su narcisismo: podrá ser una estrella porno gozando del sexo por internet, por el canal de televisión "Venus", por DVD.

El o ella, niños indiferenciados, modelando infatigablemente su imagen para volverse un digno ciudadano del *disneymundo*: las horas de gimnasio, las dietas, la ropa de marca, el último celular que tenga todas las funciones, las lolas nuevas para los quince de ellas, los deportes extremos para las fotos de él, las marcas registradas en el cuerpo: tatuajes, *piercings*, etc.

Si ya está más grande, el auto último modelo, los viajes. Para él, los viajes de negocios o de trabajo (hay problemas porque ahora a veces ella también tiene sus viajes de negocios o de trabajo, y es un lío ver con quién se quedan los niños reales); para ella, los viajes con las amigas, para todos las vacaciones (en las que no debería faltar la redundancia de visitar *Disneyworld*, preferentemente para los quince de la nena), la casa en el country, el auto deportivo para él, la cuatro por cuatro para que ella juegue a la mamá gallina.

La familia a toda costa, si es necesario, tratamientos de fertilidad a repetición, también hasta el cansancio, las cirugías plásticas hasta la muerte, ¡qué no se note por favor, al menos no tan patéticamente como en la vejez, **que ya estamos grandes!**

Si no tolera la convivencia con el otro sexo, puede entretenerse con relaciones sin compromiso.

Si es nene sale con varias, simultánea o sucesivamente. Eso sí, les advierte desde el principio que no quiere nada serio... ¡Ahora que están avisadas es problema de ellas si se enamoran!... Pero ellas suelen no entender las reglas, o las infringen para molestar, así que mejor están las prostitutas (precursoras del *gadget* desde tiempos inmemoriales), pero si igual lo asustan porque son mujeres, están los travestis... Tranquilo, tranquilo, hermano... Todo está en su lugar.

O puede arriesgarse a convivir con otro hombre, ellos sí que saben lo que es el sexo. En principio estaría garantizada la ausencia de irracionalidad femenina, la ausencia de agujero. Pero nunca se sabe... ¡Algunos se feminizan al punto de pretender vivir un amor!

De todos modos, en ese caso azaroso, ambos pueden volver a encontrar su lugar en *disneymundo* casándose, adoptando niños, y comprando el auto y los viajes y la casa en el country.

Si es nena... Si es nena siempre está más complicada, ya lo decía el misógino de Freud. Las nenas casi siempre algo de mujeres tienen, siempre se salen un poquito del *disneymundo*, casi siempre quieren vaya a saber qué cosa extraña que no se puede comprar...

De todos modos siempre tiene la alternativa de dedicarse a desarrollar alguna brillante carrera, que la protege bastante bien de la ausencia de amor en su vida...

Si no fuera por esos fenómenos psicósomáticos que padece... o esa bulimia por las noches al volver a la casa vacía... o esa necesidad de pastillas para dormir... o algún ataque de pánico, por suerte, muy de vez en cuando, después está todo bien.

Ella sabe que de los hombres no puede esperar demasiado, su yo le da casi todo lo que necesita... siempre y cuando no le devuelva en el espejo la inquietante mirada de su madre.

Lo que ya no espera de los hombres puede no esperararlo de su yo, sino de otra mujer, alguna mujer que se le antoje fuerte, un yo fuerte en el cual cobijarse, una imagen que la sostiene. Una imagen desnuda, desprovista de esa perversidad que el falo inyecta en el deseo masculino.

8) Los des-amores: el empuje a la depresión

Y abatidos van los dos sin creencia o religión

Un retorno eterno al vacío vacíos(8)

La imagen, narcisista, no es nunca un tratamiento eficaz del vacío. La inflación narcisista intenta tratar, por medio de una imagen hueca, un agujero real que tarde o temprano se hace presente. Tarde o temprano, la excitación maníaca recae en el pozo melancólico.

La otra cara del empuje al narcisismo es la depresión generalizada, ese abatimiento del que habla la letra de la canción citada al comienzo de este apartado.

En el discurso del capitalismo, el sujeto vive la experiencia de la ausencia de satisfacción completa cotidianamente: cada vez que adquiere un objeto, verifica que no lo satisface. Pero, a la vez, a diferencia de los campos de la creencia o de la religión a los que hace referencia la canción, se encuentra acorralado en la relación con un objeto que no incluye la castración. No encuentra entonces, en el discurso que habita, los elementos para entrar en la dimensión del amor, y no le queda otro remedio que relanzarse en la búsqueda ilusoria de un nuevo objeto que lo colme, lo que asegura un fracaso inminente.

Es en esa misma cama que no logra habitar con las caricias del amor, que el sujeto consumidor caerá, rendido, en la depresión.

9) Del amor de transferencia a los derechos del consumidor

Toma toma coca coca y cada vez está más roca

Huele, huele, y más le duele no creer en otra cosa(9)

Estas líneas de la canción muestran hasta qué punto el drogadicto es el consumidor ideal: de la coca-cola a la coca-coca, buscando esa roca de la degradación. La a-dicción es la in-creencia en la palabra.

En esta época, quien más quien menos, somos todos consumidores. Si no consumimos drogas químicas, consumimos otro tipo de "paliativos" (así los llamaba Freud(10)) al desgarró original que es el ser hablante.

La astucia del mercado ha extendido la lógica del *gadget* hasta campos inauditos: todo se compra, todo se vende, todo se asegura.

La salud, incluida la mental, está prepagada, y el paciente-consumidor está en su derecho al exigir garantía de eficacia: ¡y no me vengan a hablar de transferencia!, esos artilugios de la sugestión son cosa caduca, se trata de hacer un pacto entre el paciente y el terapeuta, en el marco de una relación dual, sujeta regularmente a una mutua evaluación supervisada por un orden burocrático que no debe fallar.

Recuerdo a aquel joven empresario exitoso que no creía en los psicólogos y cuyos inquietantes ataques de pánico lo trajeron a la consulta: ¿podría ponerse en mis manos sin una garantía de eficacia? ¿Podía yo garantizarle que los ataques no se repetirían? Y finalmente, en caso de ocurrir esto, ¿podría llevar adelante con éxito un juicio por mala praxis?

Nada más justo que estos derechos que esgrime el sujeto, ausentándose por completo del campo del amor de transferencia, único lugar donde podría salir del pánico que le provoca la relación con el prójimo.

10) El deseo del analista, salida de disneymundo.

Cuanto más santos hay, más se ríe,

es mi principio, véase la salida del discurso capitalista.(11)

En este párrafo de “Televisión”, Lacan equipara la posición del analista con la del santo. Define al santo como aquel que permite al sujeto del inconsciente tomarlo por causa de su deseo. En esta posición ubica la posibilidad de salida del discurso capitalista.

Ya que, perdido en medio de todos estos imperativos de consumo, hay un sujeto que sufre.

Estar desterrado de la dimensión de la palabra provoca dolor.

Es por ello que los des-amores sintomáticos contemporáneos pueden llegar a tener la suerte de encontrarse con el deseo del analista.

Oportunidad de salida del *disneymundo*, ya que el deseo del analista opera en el campo del amor, y cuando no lo encuentra lo desliza, lo sugiere, lo abre, incluso a veces lo introduce por la fuerza, traumáticamente.

Es un deseo despierto, siempre atento a las fisuras del *disneymundo*, siempre listo para tomar alguna de sus habitaciones estancas e idénticas por sorpresa, por asalto.

Su arma es esa poesía analítica que llamamos interpretación, acto que opera en un campo preciso, en el que se vuelve posible la cuenta.

Cuando da en el blanco, su efecto es la risa, el saber alegre, el retorno paulatino a la vida del inconsciente, que es la vía del deseo atravesado por la castración.

Notas

- 1- Lacan, J.: *El Seminario, Libro 19, Ou pire*. No editado.
- 2- Lacan, J.: *El Seminario, Libro 23, El sinthome*, Paidós, Buenos Aires, 2006, pág. 148.
- 3- Aquí se hace referencia a la canción de Bersuit Vergarabat “El viejo de arriba”.
- 4- Lacan, J.: *El Seminario, Libro 21, “Les non-dupes errent”*. No editado.
- 5- Lacan, J.: *Autres écrits*, Seuil, París, 2001, pág. 369.
- 6- D’Houellebecq, M.: “Las partículas elementales”, Anagrama, Barcelona, 2001.
- 7- Canción “Porno Star” de Bersuit Vergarabat.
- 8- Canción “Desconexión sideral” de Bersuit Vergarabat.
- 9- Canción “La calavera” de Bersuit Vergarabat.
- 10- Freud, S.: “El malestar en la cultura”, en: *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, Tomo III. pág. 3017.
- 11- Lacan, J.: “Televisión”, en: *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión*, Anagrama, Barcelona, 1980, pág. 99.

LA DIFERENCIA SEXUAL EN LA EXPERIENCIA ANALÍTICA

La liebre y el erizo

(Variaciones sobre la identidad y la diferencia)*

Graciela Brodsky

Agradezco al CIEC la invitación que me trae nuevamente a Córdoba después de muchos años, años en los que estuve especialmente ocupada viajando por otros lados. Ahora que mis actividades me lo permiten, tengo la suerte de volver a estar acá. Me alegra estar en un ambiente que no es el habitual, que no es el ambiente de los psicoanalistas establecidos, sino de estudiantes, universitarios, intelectuales interesados en lo que puede aportar la práctica psicoanalítica a la comprensión del mundo de hoy y además a la comprensión del mundo propio, que no suele ir a la par con el mundo de hoy.

Titulé la conferencia: “La liebre y el erizo” (Variaciones sobre la identidad y la diferencia), para hablar de algunos temas de actualidad, que ocupan las páginas de los diarios y las discusiones de los comités ético-políticos. No tengo que abundar en eso que es evidente para todos ustedes.

Para comenzar, me dejaré guiar por Heidegger, quien se refiere a la identidad más o menos en estos términos:

“Según una fórmula usual el principio de identidad reza así: $a = a$. Se considera este principio $a = a$, como una ley suprema del pensar. Mi propósito es invitarlos a meditar un poco sobre ese principio, pues deseáramos que nos condujera a saber qué es la identidad.

¿Qué dice la fórmula $a = a$ con la que suele presentarse el principio de identidad? La fórmula menciona la igualdad entre a y a . Para una igualdad se requieren al menos dos términos, un a que es igual a otro a . ¿Es esto lo que quiere enunciar el principio de identidad, que un a que es igual a otro a ? Evidentemente no”. Decir $5 = 5$ es rigurosamente cierto pero es una tautología, no dice nada. Es distinto si uno dice $5=3+2$. Es una igualdad de otro tipo, que no podría reemplazarse por $a = a$, porque de un lado y del otro del signo igual (=) los términos son distintos.

Si ahora vamos al lenguaje corriente, vemos allí una nueva transformación. Si reemplazamos a por “hombre” y si lo escribiéramos tendríamos hombre = hombre, un hombre es igual a un hombre, o un hombre es un hombre, así como a es a . Pero basta que no lo escribamos, que lo pronunciemos oralmente, que lo digamos, para que el milagro del sentido se produzca. *Un hombre es un hombre; ¡Un hombre es un hombre!*, la sola entonación marca que el hombre que está de un lado no es equivalente al hombre que está del otro.

Antes de venir para aquí me escuché decir a la persona con la que esperaba el ascensor, que no llegaba: “¡ocho pisos son ocho pisos!”. Me causó gracia porque embuída en lo que había preparado para ustedes, me brotó con toda espontaneidad el ejemplo donde se veía que $a = a$, dejaba de ser una tautología formal cuando se reemplazaban las letras por palabras con sentido.

La fórmula $a = a$, habla de igualdad, no nombra a a como lo mismo. En realidad la fórmula habitual del principio de identidad $a = a$, encubre lo que quiere decir ese principio que es a es a .

Platón por ejemplo, para referirse a esto habla del extranjero. Dice “cada uno de ellos es otro que los otros dos pero él mismo es lo mismo para sí mismo”. Para definir el *sí mismo* hubo que decir “es diferente a los otros dos”, señalar el extranjero.

Es alrededor de este argumento que tomo de Heidegger, de una conferencia que pronunció el 27 de junio de 1957 y cuyo título es “El principio de identidad”, donde él pone en tensión la igualdad, la identidad y la diferencia, que quisiera presentarles hoy algunas reflexiones que serán cada vez un poco más psicoanalíticas.

El principio de identidad es distinto para el psicoanálisis y para la ciencia, con lo cual digo que el psicoanálisis no es una ciencia. Para la ciencia el principio de identidad es fundamental. Si no se pensara en la identidad de los

objetos consigo mismos no se podrían hacer investigaciones. Justamente la investigación es tan difícil en psicoanálisis porque el objeto nunca es igual a sí mismo, y porque una sesión analítica no es igual a otra sesión analítica, aunque se tenga el mismo analista, el mismo diván, el mismo contexto. Es muy difícil hacer investigación con algo que cambia todo el tiempo. Es lo que ha abierto una nueva rama de la investigación, que se llama la investigación del caso único, que introduce toda esta problemática en las estadísticas.

En el psicoanálisis *un hombre es un hombre o una mujer es una mujer* puede ser un dicho que atraviese la vida de alguien, no es una tautología. ¿Qué sentido tendría para nosotros decir *un hombre es un hombre*? ¿Qué sentido tendría esa repetición si no es porque pensamos que un hombre puede ser algo muy distinto que un hombre?

Estas paradojas de la identidad dieron lugar a desarrollos diversos. Para que no piensen que estoy hablando de cosas demasiado abstractas, tengan en cuenta que el derecho a la identidad es un tópico actual que abarca todo el campo de la política y de las reflexiones dentro de la ética y la filosofía, y que ese debate va desde la cuestión del derecho a la identidad - por ejemplo en el caso de los desaparecidos - hasta la cuestión del aborto; la cuestión de los embriones congelados, como la noticia que salió los otros días en la primera plana de los diarios, sobre una mujer que quedó embarazada con embriones que habían estado congelados durante diez años. ¿Qué fueron esos embriones durante todo ese tiempo?

Eso forma parte de un debate donde estas paradojas son materia de investigación, sin contar lo que implica la cuestión de la identidad en las guerras de religiones y las llamadas guerras de civilizaciones.

Voy a presentarles ahora tres cuentos, tres apólogos.

El primero es el apólogo del Barco de Teseo. Teseo es un personaje de la mitología griega famoso por ser quien vence al Minotauro del laberinto de Creta. Teseo tiene que emprender esta tarea, presumiblemente destinada al fracaso. Sale con sus barcos y treinta remos, treinta jóvenes que lo acompañan en la aventura. En el momento de la partida, que sabe que va a perder hijo, barcos y navegantes pide que en caso de que vuelvan vivos, reemplacen las velas negras con las que zarpa el barco por velas blancas. Teseo zarpa, y con la ayuda de los dioses, del hilo de Ariadna y muchos otros recursos sobrehumanos, consigue vencer al Minotauro, y vuelve con los treinta remos y con sus velas blancas a Atenas. El barco es conservado como icono de esta hazaña imprevista. Pero pasan los años, el barco se deteriora y los atenienses van reemplazando los maderos viejos por maderos nuevos. Y aquí viene la paradoja que ocupó a tanta gente durante tantos años. Ese barco reconstruido ¿era o no el barco de Teseo? Ese barco hecho con maderas nuevas, ¿en qué momento deja de ser el barco de Teseo? ¿Qué queda del barco de Teseo? La paradoja es referida por Plutarco en sus historias, atraviesa el siglo XVII, llega hasta nuestros días. Los debates actuales sobre el aborto toman hoy el ejemplo del barco de Teseo, por ejemplo. .

Hobbes, filósofo político del siglo XVII, utilizó el mismo argumento, el argumento del barco de Teseo para criticar el recurso a la forma como principio de individuación. El argumento de Hobbes se llama "el argumento del puzzle". Dice que si se hubieran ido guardando todas las maderas viejas, todos los trozos viejos del barco, y una vez repuestos todos se hubiera reconstruido el barco cuatrocientos años después con las maderas originales, habría dos barcos de Teseo, el barco reconstruido con maderas nuevas, y el barco reconstruido con las maderas originales, pero cuatrocientos años más tarde. No es fácil responder cuál es el barco de Teseo. Esto desemboca en un debate completamente actual para definir cuáles son las condiciones suficientes para definir la identidad de un artefacto en términos de continuidad espacio temporal. Por ejemplo: hay quienes consideran que solamente el primero, el reconstruido con maderas de reemplazo sería el barco de Teseo, porque tiene continuidad espacio temporal con el barco original. Mientras que el segundo barco, aún cuando está construido con el material primitivo, no tiene ninguna continuidad espacio temporal con el primero. Esta es una de las soluciones a la paradoja; hay otra que me divierte más, que dice que bastaría que el artefacto conservara a través de los cambios algo más de la mitad de la materia prima original - es una solución cuantitativa- para que pudiera afirmarse la identidad. Si tiene más de la mitad es el mismo, si tiene menos de la mitad es distinto.

¿Y cuando uno envejece? ¿Y cuando uno se tiñe el pelo? ¿Y cuando uno se hace una cirugía y se cambia la nariz, las orejas? ¿Y cuando uno se cambia el color de los ojos o adelgaza cuarenta kilos? ¿Cuál es el barco de Teseo en este caso? ¿Cuál es el porcentaje admitido?

Por ejemplo, ¿en qué momento un hombre es un hombre? Si se define que un hombre es aquél que pertenece a la especie humana, un embrión pertenece a la especie humana. Ese es el argumento que se hace derivar del famoso barco de Teseo para declarar que un aborto es un acto equivalente a matar a un hombre adulto, porque no hay nada que diferencie al embrión del adulto "si uno se atiene a la definición dada, habría que aclarar. ¿Se trata de los dos barcos de Teseo o hay discontinuidad. Y en que momento se ubica el límite. Cuando uno se mira al espejo después de algunos años efectivamente dice: "¿soy o no la misma?" O cuando se ve en las fotos "¿quién soy?"

Sin mencionarlo explícitamente, Lacan interviene en este debate. Lo hace en el *Seminario 2*, en 1955. Fíjense cómo lo resuelve Lacan, es muy interesante para nosotros. El dice que la identidad entre dos objetos sólo puede sostenerse por el nombre. Lo único que da identidad es el nombre, lo único que hace que los objetos subsistan. A nivel de la percepción, a nivel del lugar que ocupan en el espacio, a nivel de su permanencia en el tiempo no habría manera de asegurar la identidad: la percepción es instantánea, no es algo que se mantiene en el tiempo. Efectivamente, uno nunca ve la misma cosa dos veces, la ve desplazada, la ve con otro formato. En el tiempo finalmente todo es perecedero, no hay nada que pueda sostenerse en el tiempo. Lo único que permite hablar de una identidad es la cuestión del nombre. Piensen en las consecuencias que tiene esto, por ejemplo, en la discusión sobre la identidad y los hijos de los desaparecidos, donde justamente lo que está en juego es la sustracción del nombre.

Esto le permite a Lacan establecer que no hay otra cosa que la nominación para darle una constancia al mundo en que vivimos. El barco de Teseo es independiente de su materialidad.

En esa época Lacan tenía la idea de que lo que cuenta no es nada sustancial, solo el nombre. Es una época nominalista por parte de Lacan.

Paso a otra historia.

Lacan vuelve sobre este problema en su seminario sobre *La identificación*, ya estamos en 1961. Allí el argumento es explorado gracias al "expreso de las 10:45". La pregunta es la misma: ¿qué hace que el expreso de las 10:45 sea el expreso de las 10:45? El expreso de las 10:45 puede tener hoy cinco vagones y mañana siete; puede tener hoy una locomotora y mañana otra; puede estacionar hoy en un andén y mañana en el andén de al lado; puede tener montones de pasajeros o puede estar vacío. ¿Qué es lo que hace que el expreso de las 10:45 sea el expreso de las 10:45?

Finalmente puede ser que el expreso de las 10:45 - lo cual sería nuestro caso más habitual - llegue a las 12:30. ¿Qué nos permitiría decir que tomamos el expreso de las 10:45 siendo que pasó a las 12:30? Pero decimos que es el expreso de las 10:45 que vino atrasado. Podría ser que el expreso de las 10:45 no circule más, y diríamos que el expreso de las 10:45 no circula.

Cuando Lacan lleva la paradoja del barco de Teseo al expreso de las 10:45, lo nuevo que aparece es precisamente la idea de que podemos nombrar algo que no existe, que no está. El nombre finalmente reemplaza lo que falta. A eso Lacan lo escribe con una S. Es para indicar que en esa época para Lacan la identidad no es un asunto del ser, sino de la manera como se nombra la falta en ser. ¿Cómo se puede nombrar al expreso de las 10:45 que no está? ¿Cómo se nombra esa falta con un significante que permite reconocerlo incluso en su ausencia?

Por eso para esta época si no se sabe qué es a , si decir que $a = a$ es una tautología que no agrega nada al ser de a , lo único que se puede decir de a es que no es ni b , ni c , ni d . Con lo cual se desemboca en esta nueva paradoja de la identidad que pone de relieve que en lo simbólico no hay modo de referirse a la identidad si no es a partir de la diferencia.

Voy a leer finalmente el tercer cuento, la fábula de la liebre y el erizo, mencionada en la conferencia de Heidegger a la que ya me referí. Aclaración: el erizo es un animal que camina, no es el erizo de mar. Supongo que es un puercoespín, no tuve tiempo de hacer una investigación zoológica.

La liebre y el erizo es una fábula de los hermanos Grimm. La leo:

"Era una hermosa mañana de verano, durante el tiempo de la siega, precisamente cuando el alforfón, trigo negro, está en flor. El sol brillaba en el cielo, el aire de la mañana ponía en movimiento los trigos, las alondras cantaban volando, las abejas zumbaban en el alforfón, las personas iban a la iglesia con el vestido del domingo y todo el mundo se alegraba y también el erizo.

El erizo estaba delante de su puerta, tenía los brazos cruzados, miraba pasar el tiempo y cantaba un cantarcillo, ni más ni menos que como lo canta un erizo en una hermosa mañana de domingo.

Mientras cantaba así, a media voz, se le ocurrió, muy osadamente en verdad, ínterin su mujer lavaba y vestía a sus hijuelos, dar algunos paseos por la llanura e ir a ver cómo crecían los nabos. Los nabos se hallaban cerca de su casa, tenía la costumbre de comerlos con su familia y los cogía como si fueran suyos. Dicho y hecho.

El erizo cerró la puerta detrás de sí y se puso en camino. Apenas se hallaba fuera de la casa e iba precisamente a pasar por delante de una zarza, que se hallaba junto al campo donde crecen los nabos, cuando encontró a la liebre que había salido con una intención semejante, para ir a visitar sus berzas.

Así que el erizo vio a la liebre, pensó jugarla una buena treta y la dio los buenos días con mucha política; pero la liebre que era un personaje muy grande a su manera y de un carácter orgulloso, no devolvió el saludo, sino que dijo con un aire muy burlón:

-¿Cómo corres tan temprano por el campo, en una mañana tan hermosa?

-Voy a pasearme -dijo el erizo.

-¿A pasearte? -dijo riendo la liebre-; me parece que necesitarías para ello cambiar de piernas.

Esta respuesta disgustó mucho al erizo, pues no se incomodaba, más que cuando se trataba de sus piernas, porque las tenía torcidas de nacimiento.

-¿Te imaginas quizá -dijo a la liebre- que tus piernas valen más que las mías?

-Lo creo al menos -dijo la liebre.

-Eso es lo que está por ver -repuso el erizo-; apuesto a que, si corremos juntos, corro más que tú.

-¿Con tus piernas torcidas? Tú te chanceas -dijo la liebre-, pero si quieres apostaremos. ¿Qué vamos a ganar?

-Un luís de oro y una botella de aguardiente -dijo el erizo.

-Apostado -dijo la liebre-; toca y podemos probarlo en el acto.

-No, a nada viene tanta prisa -dijo el erizo-; aún no he tomado nada hoy y quiero ir a mi casa a tomar cualquier cosa. Volveré dentro de media hora.

Consintió la liebre y se marchó el erizo. Por el camino se iba diciendo a sí mismo: «La liebre se fía en sus largas piernas, pero yo se la jugaré. Se da mucha importancia, pero es muy tonta y lo pagará.»

En cuanto llegó a su casa, dijo el erizo a su mujer:

-Mujer, vístete corriendo; es preciso que vengas al campo conmigo.

-¿Qué pasa? -dijo su mujer.

-He apostado con la liebre un luis de oro y una botella de aguardiente a que corro más que ella, y es preciso que seas de la partida.

-Pero Dios mío, hombre -dijo la mujer al erizo levantando la cabeza-: ¿estás en tu sentido, has perdido la cabeza? ¿Cómo pretendes luchar en la carrera con la liebre?

-Silencio, mujer -dijo el erizo-; no te metas en lo que no te importa. Nunca te mezcles en los negocios de los hombres. Anda, vístete y ven conmigo.

¿Qué había de hacer la mujer del erizo? tenía que obedecer, con ganas o sin ellas.

Cuando salían juntos, dijo el erizo a su mujer:

-Pon cuidado en lo que voy a decirte. Vamos a correr por esa tierra grande que ves ahí. La liebre correrá por un surco y nosotros por el otro, partiremos de allá abajo. Tú no tienes más que estar escondida dentro del surco, y cuando llegue la liebre cerca de ti, te levantas gritando: «Aquí estoy.»

Apenas había dicho esto, llegaron al punto designado. El erizo indicó a su mujer el puesto que debía ocupar, y subió campo arriba. Cuando hubo llegado al otro extremo encontró a la liebre que le dijo:

-Vamos a correr.

-Sin duda -repuso el erizo.

-Pues comencemos.

Y cada uno se colocó en su surco.

La liebre dijo:

-Una, dos, tres.

Y partió como un torbellino, saltando varas enteras. El erizo dio dos o tres pasos detrás de ella, después se agazapó en el surco y se estuvo quedo.

En cuanto llegó la liebre, a grandes zancadas al otro lado de la tierra, le gritó la mujer del erizo:

-Aquí estoy.

La liebre se admiró y maravilló mucho; creía oír al mismo erizo, pues la mujer era exactamente igual a su marido.

La liebre pensó para sí: «El diablo anda en esto.»

Y añadió:

-Vamos a correr otra vez.

Y volvió a correr partiendo como un torbellino, saltando varas enteras, de modo que sus orejas flotaban al viento. La mujer del erizo no se movió de su puesto; cuando la liebre llegó al otro extremo de la tierra, la gritó el erizo:

-Aquí estoy.

La liebre fuera de sí, dijo:

-Volvamos a empezar, vamos a correr otra vez.

-¿Por qué no? -respondió el erizo-, estoy dispuesto a continuar todo el tiempo que quieras.

La liebre corrió así setenta y tres veces seguidas, y el erizo sostuvo la lucha hasta el fin; cada vez que la liebre llegaba a un extremo u otro del campo, el erizo o su mujer decían siempre.

-Aquí estoy.

A las setenta y cuatro veces, la liebre no pudo concluir. Rodó por el suelo, en medio del campo la empezó a salir sangre por todas partes y expiró en el acto. El erizo cogió el luis de oro que había ganado y la botella de aguardiente, llamó a su mujer para que saliese del surco y ambos entraron muy contentos en su casa y, si no se han muerto, viven todavía.

Así fue como el erizo en el erial de Buxtelmdel corrió hasta que hizo morir a la liebre, y desde aquel tiempo ninguna liebre se ha atrevido a correr con ningún erizo de Buxtelmdel.

La moraleja de esta historia es mucho más importante de lo que puede imaginarse; nadie, en primer lugar, debe burlarse del más pequeño, aunque sea un erizo; y, en segundo lugar, es bueno, si tomáis mujer, que la toméis de vuestra clase, semejante a vos en un todo. Si sois erizo, tened cuidado de que vuestra mujer sea eriza, y lo mismo en las demás clases.”(1)

Me pareció que era una buena manera de presentar el interés que tiene para el psicoanálisis la única diferencia que en realidad cuenta, que es la diferencia entre los hombres y las mujeres.

Voy a traerles dos casos para ilustrar este problema de la identidad y la diferencia sexual tal como la piensa el psicoanálisis, uno más clínico que el otro.

Voy a hablarles de María y de Sergio. María Patiño, no sé si la conocen, fue una campeona de carrera pedestre, representó a su país, España, en las olimpiadas de 1988. Llevada por el entusiasmo de la preparación de la carrera, se olvidó de presentar ante el Comité Olímpico Internacional su certificado de feminidad. No sé si saben que hay que presentar antes de una competencia en las olimpiadas un certificado de feminidad. Antes de la competencia, ella había recibido la indicación como tantas otras de pasar por la oficina principal para que le tomen una muestra de células del interior de la mejilla. Sucede que a partir de 1968, las competidoras dentro de las olimpiadas habían argumentado que encontraban completamente humillante tener que desnudarse ante un comité evaluador para demostrar que eran mujeres. Saben que son frecuentes los casos en donde participan hombres que se hacen pasar por mujeres en competencias femeninas porque tienen una resistencia y una fuerza muscular mayor. A partir de esto, se pasó a hacer una prueba visual de los competidores para comprobar que pertenecían al sexo al que decían pertenecer. Pero las competidoras mismas consideraron que eso era humillante, eso fue en el '68. En el '69, los tests de ADN comenzaron a tener una difusión enorme. Entonces, el Comité Olímpico Internacional decidió reemplazar la prueba visual que obligaba a desnudarse a las competidoras, por una prueba de ADN. Por eso tienen que hacerse un raspado del interior de la mejilla para tomar una muestra.

Algunas horas después del test, María fue llamada por segunda vez para hacer una segunda prueba. En el momento en que está preparada para empezar a correr, un oficial se le acerca para decirle que no pasó el *sex test*. Ella parecía una mujer, tenía la fuerza de una mujer, nadie hubiera supuesto que no era una mujer, pero el test había revelado que las células de María Patiño contenían un cromosoma *y*. Para el Comité Olímpico ella no era una mujer. Se la obligó a retirarse del equipo español, se la prohibió participar en carreras a partir de ese momento, se le retiraron los premios que había ganado hasta entonces, y su novio la dejó. Tuvo que arreglárselas para hacer otra cosa en su vida. Dice: "fui excluida del mundo, como si nunca hubiera existido, consagré veinte años de mi vida al deporte". La historia es reportada por Anne Fausto-Sterling, en las primeras páginas de su libro *Sexing the body*. El título completo es *Sexing the body, políticas de género y construcción de la sexualidad*. *Sexing the body* es algo que

podría traducirse por "sexuando" el cuerpo. El caso de María Patiño le sirve a Anne Fausto-Sterling para argumentar que el sexo de un cuerpo es algo muy complejo, y que no está definido que sea o bien hombre o bien mujer. Dice que uno se puede servir del conocimiento científico para ayudar a tomar una decisión, pero que la diferencia entre hombres y mujeres es una creencia en el género, no algo que la ciencia pueda definir por sí o por no de un modo definitivo. Ustedes conocen la diferencia entre sexo y género. Género, para traducirlo en términos psicoanalíticos, es lo que proviene de las identificaciones, mientras que sexo hace referencia a los cromosomas. Mientras que el género hace referencia al estilo de vida, el sexo sería cuestión de ADN.

Se tratan, en el fondo, de la diferencia entre el sexo como algo real y el género como algo que se construye. En realidad, la tesis de Anne Fausto-Sterling es una tesis que va mucho más lejos que el clásico *sex and gender*, porque ella habla de un continuo sexual. No hay uno u otro sino que entre uno y otro hay un continuo del cual hombre y mujer son sólo dos extremos. A la liebre le hubiera ido mejor si hubiera leído el libro de Anne Fausto-Sterling.

La idea de Anne Fausto-Sterling es que hay al menos cinco o seis sexos, están los hombres, las mujeres, los *herms*, los *ferms* y los *merms*. Uno lo escucha como si fuera un poco delirante - mañana voy a hablar de estos efectos de nominación.

Mientras María Patiño sigue recorriendo las dependencias del Palacio de Justicia para demostrar que es una mujer, hay quienes desde muy temprana edad quieren ser una mujer y exhiben esa voluntad en sus vestimentas, en sus juegos, en sus historias.

Pero la diferencia que hay entre querer ser una mujer y la afirmación de ser una mujer no pasa desapercibida al psicoanalista.

Entre estas dos posiciones, entre el "quiero ser" y el "soy" - que marcan la inadecuación permanente que tiene la sexualidad respecto de la identidad - es que se abre para el psicoanálisis todo lo que conocemos como "sexuación", expresión que supone que más allá de las determinaciones biológicas hace falta una asunción subjetiva del sexo.

Para el psicoanálisis hablar de sexuación supone que más allá de las determinaciones biológicas hace falta una asunción subjetiva del sexo.

¿Cómo pensar esto que llamamos asunción? Habría que aclarar, siguiendo a J.-A. Miller, que la asunción es exactamente lo contrario de la represión. Si uno quiere hacer un par, el par es asunción-represión. Asumir algo quiere decir "me hago responsable de esto", mientras que la represión quiere decir "no quiero saber nada de esto".

Para Lacan esta asunción tiene dos vías: una es la identificación, la otra es la elección.

La primera, la identificación, es la solución que se desprende de Freud y de todas sus reflexiones sobre el complejo de Edipo, no hay identidad sexual, lo que hay es identificación. De la identificación se desprende una identidad sexual con la cual el sujeto no está nunca cómodo. Siempre se pregunta si es suficientemente hombre o suficientemente mujer. Si le han enseñado a ser hombre como corresponde, si la madre le transmitió los secretos de la feminidad como hubiera sido necesario. Y se ve que esta identificación deja un campo de indeterminación que por supuesto no tiene nada que ver con el resultado del test de ADN que en cambio no deja abierto ningún lugar de indeterminación. Es en esta brecha imposible de colmar que se abre entre la identidad y la identificación que se instala toda la fenomenología de la clínica psicoanalítica.

Puedo decirles en el poquito tiempo que me queda de qué manera la identificación para el psicoanálisis es complicada. Por ejemplo, si se toma el caso bien conocido de Juanito - el caso del que seguramente ustedes oyeron hablar - Lacan dice: "Juanito responde a todos los emblemas de la masculinidad en el campo imaginario. Sin embargo sus elecciones de objeto por muy heterosexuales que sean no quitan que su posición inconsciente sea femenina, producto de una identificación con el objeto de deseo de la madre". Es importante ver esta diferencia que hace dentro del plano de la identificación misma, que no es lo mismo identificarse con la madre que identificarse con el objeto de deseo de la madre. Que esas dos opciones dan una clínica completamente distinta.

El Hombre de los lobos, por ejemplo - para continuar con los casos paradigmáticos de nuestra clínica - Freud lo piensa para distinguir los trazos de identificación viril y los trazos de identificación femenina. Dice que comparte identificaciones viriles con identificaciones femeninas que se verifican por ejemplo en los síntomas intestinales, que para Freud son el punto donde se verifica la identificación femenina en el Hombre de los lobos.

Por otra parte el hecho de que Schreber piense que es la mujer que le falta a todos los hombres, no conduce a una identificación imaginaria con nada que sea del orden de la apariencia, él dice "qué lindo sería ser una mujer en el acoplamiento, en la cópula...", y eso no quieta que se trata de un sujeto viril..

Uno no se identifica siempre con lo mismo. Para el varón, en el caso ideal, el caso del Edipo, la identificación es con el ideal encarnado por el padre, a condición de que el padre se haga preferir por la madre. Pero para la mujer no depende del complejo de Edipo, y eso es lo que hace a la peculiaridad del problema identificatorio en la mujer, que siempre considera que no sabe bien cómo ser una mujer, que hay que verlo en las otras que seguramente lo saben mejor. Es una posición.

Dije muy rápidamente - porque quiero tener un rato para conversar con ustedes - algo sobre la identificación, sobre la complejidad de la identificación y algo sobre la paradoja que supone el hecho de que cuanto más uno se identifica, menos sabe quién es. Lacan acompaña la idea de la solución vía la identificación por la idea de la solución vía la elección. Se entiende que no es una elección donde uno se sienta a reflexionar, es una elección que se juega sin que uno sepa muy bien cómo se juega.

Hay muchas referencias de Lacan a esta dimensión que hace siempre un contrapunto a lo que sería el profundo determinismo freudiano. Y Miller lo retoma en un seminario que se llama "*Causa y consentimiento*", al lado de la causa está el consentimiento, no basta con la causa, hay una responsabilidad que le corresponde al sujeto; no somos manzanas que caemos por la ley de la gravedad. No se trata de leyes, se trata de causas, y a nivel de la causa siempre hay algo que no termina de cerrar. Hay una brecha entre la causa y los efectos que no existe entre la ley y los efectos, y en esa brecha se coloca algo de un posible consentimiento del sujeto.

Lacan, por ejemplo, en su texto "*De una cuestión preliminar...*", para hablar de la psicosis, dice una cosa muy sorprendente. Dice, tomando un poema de Prèvert, "el sujeto tiene que consentir a la impostura paterna". Lo cual junta dos cosas. Primero, que la paternidad es una impostura, pero es una impostura a la cual hay que creerle, y que no creerle a esa impostura trae la peor de las consecuencias. Pero también indica que un sujeto puede rechazar creer en la impostura paterna. Y en otro texto muy anterior habla de "la insondable decisión del ser", en "*Acerca de la causalidad psíquica*". En el Seminario 20 "*Aun*", dice que a todo ser hablante le está permitido, cualquiera sean sus

atributos masculinos – toma el caso de la masculinidad – atributos que por otra parte habría que explorar, inscribirse en lo que llama “la parte femenina” de las fórmulas de la sexuación. Dice “le está permitido”. Fijense que no es algo que le está determinado. Y agrega en algún otro momento, en los Escritos, “de nuestra posición de sujetos somos siempre responsables”. Habría que decir que de nuestra posición de sujetos sexuados también somos responsables, lo cual no quiere decir que somos culpables. Es decir que tenemos que responder por nuestra elección, y el psicoanálisis puede ayudar a eso.

Todavía hay que dar una vuelta más, que es finalmente, ¿por qué se murió la liebre? La liebre se murió por no distinguir un hombre de una mujer. Un erizo de una eriza. Por considerar que un erizo es lo mismo que una eriza. No tomó en cuenta que además están las erizas. La liebre se perdió esa parte. Es decir que, para lo que hace lo que llamamos el trabajo de la sexuación que a cada uno le toca no solamente asumir lo propio sino reconocer lo Otro y confrontarse, como escribí alguna vez, con la existencia de algunos que tienen una relación distinta con la castración, que tienen una posición distinta en el deseo, que tienen un estilo distinto en el amor, y que tienen un goce distinto al goce de uno. Y la experiencia del análisis puede permitirle a un sujeto hacer algo con esa diferencia irreductible, sin tratar ni de segregarla ni de reducirla a lo mismo. Era lo que quería decirles gracias a la liebre y al erizo.

*Conferencia dictada en la Universidad Nacional de Córdoba el 6 de octubre de 2006

1-La liebre y el erizo de los Hermanos Grimm; traducidos del alemán por José S. Viedma. Biblioteca Virtual Cervantes.

LA DIFERENCIA SEXUAL EN LA EXPERIENCIA ANALÍTICA

Sufrir por amor. Gozar por amor.

Blanca Sánchez

Una palabra sobre el sufrimiento

Si fuéramos condescendientes con la repartición de la histeria para las mujeres y la neurosis obsesiva para los hombres, diríamos que *sufrimiento* es un término que a ellas les cuadra bien; pues mientras ellos son los atormentados por los pensamientos, ellas serían las sufrientes del cuerpo, de la queja, del amor...

El sufrimiento como tal nombra un goce que mortifica; recordemos si no, la idea freudiana del placer en el dolor, goce del padecer anudado a la pulsión de muerte en su más allá del principio del placer.

¿Por qué las mujeres sufren por amor?

Las mujeres (o las histéricas) sufren por muchas cosas, pero en especial sufren por amor. El sufrimiento aparece ya en relación al primer objeto de amor: la madre. Freud, y después Lacan, han subrayado el estrago que la relación con la madre puede ser para algunas mujeres, por no decir todas, porque no lo son. Se trata del *odioenamoramamiento*, no sin su relación al complejo de castración, pues el primer reproche que la niña hace a la madre es el hecho de no haberla provisto de pene. Desde ahí, una catarata de reproches, quejas y reivindicaciones se desata.

Para peor de males, ocurre que muchas veces el *partenaire* amoroso es elegido sobre el modelo materno; entonces, lo que antes recaía sobre la madre, ahora recae sobre el hombre. No solo los reproches, también las demandas que se exige satisfacer de un lado y del otro. Segundas nupcias, para Freud, serán más venturosas, pues se elegirá al candidato, esta vez, sobre el modelo paterno. Pero sepamos que en el desplazamiento de la madre al padre, las cosas no irán mejor para las mujeres, pues freudianamente hablando, sin recibir de la madre el pene reclamado, y por la ecuación simbólica, pasará la niña a la demanda de un hijo al padre, demanda imposible si las hay, pues demandará un objeto que nunca le podrá ser otorgado. En este punto, cómo no evocar esas elecciones amorosas de las mujeres en las que siempre esperan de su pareja justamente aquello que no puede darles, y de eso, sufren.

Estamos en el amor como repetición, armado sobre el molde edípico, por el cual la prohibición y la sustitución van de la mano. Si el primer amor es el objeto prohibido, el que venga, o los que vengan serán burdos sustitutos, "nunca el genuino". La versión freudiana del amor no deja de tener su tinte melancólico y absolutamente alienado a lo necesario de la estructura.

Como si esto fuera poco, en la sustitución de la madre por el padre, queda un resto que se pondrá la máscara de la obscenidad y ferocidad del superyo. Ni Freud creyó que el superyo en las mujeres era menos impersonal y severo que el de los hombres; porque después de todo, para hablarnos de los que fracasan al triunfar y su relación al superyo, habló de tres mujeres... Será ese resto que no se metaforiza el que alimenta al superyo llamado materno que, con sus demandas infinitas de goce ilimitado, puede anudarse no solamente a la madre o a cualquier personaje de la vida cotidiana que lo amerite, sino también al *partenaire* amoroso.

Además, Freud ubicó que el equivalente de la angustia frente al superyo de la neurosis obsesiva, era para la histeria la angustia frente a la pérdida del amor que podría ser vivida como angustia de castración. Ahora, al amor, se enlaza también la angustia.

La relación con la madre como una pesada cadena, dirá Freud, tira para atrás en el encuentro con un hombre, pero también del encuentro con el Otro sexo.

Siguiendo la vía del estrago, para Lacan, mientras una mujer puede ser síntoma para un hombre, la recíproca no será válida, lo que está por verse. Pero de lo que se trata es de ubicar que un hombre puede ser para ellas algo más que un síntoma, puede ser un estrago. Si articulamos esta idea con la afirmación de que no hay límites para las concesiones que una mujer puede hacer para un hombre: de su cuerpo, de su alma de sus bienes, si ella entrega todo en el amor, podemos suponer que por eso queda arrasada cuando dando todo a cambio de todo, a veces no recibe del otro nada. Lo cual limita, entonces, las concesiones, porque si fueran sin límites no esperarían nada a cambio. Y ahí, otra vez, el sufrimiento.

La clínica y la calle nos enseñan además sobre la caída estrepitosa de una mujer cuando se acaba el amor, que puede ir de la tristeza a la depresión, hasta confundirse con la melancolía. Porque además, no habiendo con qué identificarse en su ser mujer, será el amor una de las vías por las cuales intentará hacerse un ser. El ser quedará así arrasado cuando el amor se ha perdido.

Entonces, una mujer sufre por el originario amor a la madre, al padre, por el amor al *partenaire* que encarna el superyo; en fin, por el amor como repetición cuando se enlaza a un goce mortificante por el solo hecho de no poder hacer frente a la castración sino que la vela con el engaño y la ilusión. Cuanto más deslumbramiento, encubrimiento y engaño se juegue en el amor, mayor será el sufrimiento. Cuanto más encadenado a lo necesario de la neurosis, también.

Otro goce en el amor

Sufrir por amor es, entonces, el amor en la neurosis, capturado en las condiciones elaboradas con los emblemas familiares, y sostenido en la lógica del fantasma que construye la ficción de una relación sexual allí donde no la hay, para obturar el encuentro con el Otro sexo, con el Otro goce. Entonces, ¿es posible pensar en un goce diferente en el amor?

Miller ha ubicado claramente el anudamiento entre el amor y el goce para las mujeres. Mientras que para los hombres, en su goce del órgano, se puede muy bien gozar en silencio y en la soledad del fantasma, en ellas el goce se entrama con el amor. Y si el amor es dar lo que no se tiene, qué mejor modo de dar lo que no se tiene que a través de las palabras. De ahí la serie: hablar, amar, gozar.

Pero, tal vez, se trata de lo ilimitado de un goce jugándose en lo ilimitado del amor, un amor más allá de los límites de la ley del Edipo. Un goce no sin el amor.

En la disparidad de los sexos, los hombres son los partidarios del deseo, y las mujeres las apelantes del goce, apelación que es también al sin límites, por el carácter de ausencia, de vacío del goce femenino. ¿Cómo podría no solamente un hombre, sino una mujer, soportar semejante apelación al goce, sin que eso devenga superyoico? Solo cuando la figura del Otro pierda su consistencia y cuando se modifique la relación a la castración habiendo asumido la pérdida del objeto, por lo que el amor solo será una significación vacía. Así, aún cuando en la vida algún objeto de amor se pierda, podrá vivirse con la dignidad del dolor, pero sin el regodeo en el goce del sufrimiento.

Se pondrá en juego, entonces, una versión del amor en la que se trata menos del reencuentro y más de la invención, del lado de la contingencia y del azar. Pues en la contingencia es donde se da el encuentro de lo que en cada quien marca "la huella de su exilio de la relación sexual". Entonces, no será el sexo el que logre que los seres hablantes se vuelvan *partenaires*, sino solo el *sinthoma*, como modo de goce. Al fin y al cabo, el amor no sería más que ese encuentro sintomático y contingente, en el que se juega el goce del Uno, no sin el Otro.

Bibliografía

- Freud, S.: "Un caso de paranoia contrario a la teoría psicoanalítica", en *Obras Completas*, Vol XIII, Amorrortu, Bs. As., 1986.
 Freud, S.: "Sobre la sexualidad femenina"; "El sepultamiento del complejo de Edipo"; "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos", en *Obras Completas*, Vol. XIX, Amorrortu, Bs. As., 1986.
 Lacan, J.: *El seminario, Libro 20, Aun*. Paidós, Bs. As., 1991.
 Lacan, J.: "El Atolondradicho", en *Escansión. Nueva Serie*, Paidós, Bs. As., 1984.
 Lacan, J.: *Radiofonía y Televisión*, Anagrama, Barcelona, 1993.
 Lacan, J.: "Ideas directivas para un congreso sobre sexualidad femenina", en *Escritos 1*, Siglo Veintiuno Editores, Bs.As.
 Laurent, E.: "¿Puede el neurótico prescindir del padre?", en *Del Edipo a la sexuación*, Paidós, Bs. As., 2001.

- Miller, J.-A.: *Los divinos detalles*, Paidós, Bs. As., 2010.
Miller, J.-A.: *Lógicas de la vida amorosa*, Manantial, Bs. As., 1991.
Miller, J.-A.: *EL hueso de un análisis*, Tres Haches, Bs.As., 1998.
Miller, J.-A.: *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Paidós, Bs.As., 2005.
Torres, M.: *Clínica de las neurosis*, Cuadernos del ICBA, Bs. As., 2005.

LA DIFERENCIA SEXUAL EN LA EXPERIENCIA ANALÍTICA

Algunas mujeres y no, no importa cuales

María Leonor Solimano

En *Le sinthome*, *El seminario*, libro 23 de Jacques Lacan, capítulo 6 llamado "Joyce y las palabras impuestas" Lacan expresa: "Yo me he permitido decir que el *sinthome* es muy precisamente el sexo al cual no pertenezco, es decir una mujer. Si una mujer es un *sinthome* para todo hombre, es de hecho claro que hay necesidad de encontrar otro nombre para lo que es el hombre para una mujer, porque el *sinthome* se caracteriza justamente por la no equivalencia."

¿A qué se refiere Lacan por la no equivalencia?

A nivel del *sinthome*, no hay equivalencia sexual. Quiere decir que la mujer es *sinthome* para el hombre y esto no es recíproco.

El espíritu del último Lacan hace hincapié en la heterogeneidad.

Lacan sitúa al *sinthome* reparando el lapsus del nudo, allí no rige la equivalencia y por lo tanto hay relación. Hay relación si el *sinthome* para todo hombre es una mujer.

¿Cómo se llega a esto?

En primera instancia en la enseñanza de Lacan, a nivel simbólico una mujer para un hombre es un significante, el falo, ella es el falo.

Luego en un segundo momento, a nivel del primer concepto de real, ella es el objeto *a* en tanto que condensador de goce, causa de deseo y esto es soportado por una y una sola en un momento dado, lo que hace que dicha mujer en sí misma se vuelva el Otro absoluto.

En RSI, una mujer es elegida en función del inconsciente. El una de "una mujer" da cuerpo y presencia a lo sintomático del inconsciente del que el sujeto goza en su relación con esa mujer.

Crear en el síntoma es creer que Ello habla, cuando el síntoma es una mujer, se cree en ella, es tomar lo que ella dice por la voz del inconsciente.

El paso que da en *El Sinthome* es cuando plantea la estructura de un significante en lo real, convertido letra en lo real, ya es algo que existe al inconsciente. Cerrado a todo desciframiento.

Es el momento en el que enuncia: me permito decir que el *sinthome*, es muy precisamente el sexo al cual no pertenezco, es decir una mujer.

Se puede decir que el hombre es para una mujer todo lo que les plazca, a saber una aflicción peor que un *sinthome*.

En la segunda conferencia de Joyce el síntoma, publicado en *Joyce avec Lacan*, del 16 de junio de 1976 nos dice: "una mujer, por ejemplo, es síntoma de otro cuerpo"

Voy a desarrollar la diferencia de lo planteado en RSI y en *El Sinthome*.

Lacan en RSI, el seminario anterior, en la clase del 21 de enero de 1975 expresa "...para quién está estorbado por el falo, ¿qué es una mujer? Es un síntoma." "...Hacerla síntoma, a esta Una-mujer, es decir que el goce fálico es también su asunto, contrariamente a lo que se cuenta."

Párrafos más adelante agrega: "Verán allí que una mujer en la vida de un hombre es algo en lo que él cree." "...Si nos demanda nuestra ayuda, nuestro socorro, es porque cree que el síntoma es capaz de decir algo y que solamente es preciso descifrarlo. Ocurre lo mismo con una mujer, excepto que suceda que uno crea que ella dice efectivamente algo. Es ahí que juega de tapón- para creer en eso, uno la cree. Uno cree lo que ella dice" "...La diferencia es sin embargo manifiesta, entre creer en (ella), en el síntoma, o creerle (a ella). Es lo que hace la diferencia entre la neurosis y la psicosis"

En la clase del 11 de marzo de 1975 aparece otra mención sobre el tema: “Es precisamente por eso que ellas existen como síntoma del que este inconsciente provoca la consistencia, esto aparentemente en el campo aplanado de lo real”

Sin embargo en la respuesta de Lacan a una pregunta de Marcel Ritter, el 26 de enero de 1975, hay un cambio, dice haber anunciado en su último seminario que para el hombre, una mujer es siempre un síntoma y añade que tuvo la satisfacción de confirmar a la salida del mismo, por comentarios recibidos, que es recíproco, que justamente en algunas mujeres y no importa cuales, en las que el tercero fálico es particularmente resonante, el hombre es también un síntoma.

Ejemplo de esto sería la relación del príncipe Alberto y la reina Victoria, una mujer que es reina, según Lacan, es lo mejor como vagina dentada que encuentra un hombre que la ayuda a poner un límite al goce fálico.(1)

Un párrafo más adelante Lacan añade, no creo que el síntoma hombre tenga el mismo lugar para una mujer.

Eso no tiene mucho alcance. Implica, cuestiona todo lo que es del orden del síntoma, el inconsciente entero.

Y lo sostiene a partir que la relación de la mujer con el inconsciente es diferente que la del hombre. Es lo que permite explicar muchas cosas. Si el inconsciente está más íntimamente trenzado a la realidad de una mujer que a la de un hombre, lo que hay que decirlo es perceptible eso explicaría que ella comprenda mucho mejor.

Expresando: “Yo hablo de una mujer. Es un hecho que las mujeres que existen como plurales, que las mujeres son quizás más dotadas para hablar de lo inconsciente de una manera eficaz que la media de los hombres.”

La última referencia en relación a este tema está en la primera clase del Insu, seminario 24, donde dice: “...el síntoma puede ser el partenaire sexual. Esto está en la línea de lo que proferí, sin hacerlos chillar, a saber que el síntoma, tomado en este sentido, es lo que se conoce, e incluso lo que se conoce mejor” Lacan irónicamente dice esto no va muy lejos:

“...bastaría con que un hombre se acueste con una mujer para que la conozca, incluso inversamente”

¿Qué quiere decir con conocer?

Conocer su síntoma quiere decir saber hacer con, saber desembrollarlo

Para ir concluyendo si Lacan en *El Sinthome* va de la mano de Joyce es fundamentalmente para enfatizar que hay un más allá del desciframiento.

Lo que se capta en los textos de Joyce es el goce, no se trata de comunicación ni de verdad a descifrar.

¿Una mujer es un *sinthome* para un hombre?

Es ese goce opaco e indescifrable que existe al inconsciente.

Notas:

1- Katz Linda y Sanchez Blanca; Nudos de Victoria, semblantes de Ernesto; Enlaces N° 1.

LA DIFERENCIA SEXUAL EN LA EXPERIENCIA ANALÍTICA

El diván vertical

Jorge Chamorro

La cama señoras y señores, saben de sobra lo que es. La usan todos los días. Tienen de ella una idea completamente cierta, común a todos nosotros. Se trata de una realidad del mundo físico. Estas palabras casi textualmente podrían haber sido dichas por Francis Ponge(1). Salvo que el habló.....o ¿hizo hablar? al jabón. Si comparamos un jabón y una cama, la conclusión es obvia: el primero parece algo sencillo, con muy pocas resonancias, pero cuando se lo hizo hablar, escribió un libro. La cama cuando la ponemos a hablar, es multifacética ya a primera vista. De hecho se ha escrito bastante sobre la cama.

“Las cosas no hablan, se callan” es más cuando hablamos de ellas solo hacemos equivalencias”

¿Que se ha escrito sobre la cama?

La cama y el movimiento, comenzando por la cuna del bebé. “Nada es comparable al coche-cama” dice Burguess(2). Sin embargo el destino del dormir no es evidente. El sueño, la pesadilla o inclusive el sonambulismo. “...Me acosté sobrio en una habitación de un hotel y cuando desperté estaba comiéndome un arenque en el apartamento de un desconocido que charlaba conmigo como si fuéramos amigos de toda la vida”(3).

En otro registro Groucho Marx dirá: “Considerando que un tercio de nuestra vida se consume en la cama siempre me ha parecido extraño que la vida camera de cualquier persona corriente sea un libro cerrado para los amigos y conocidos”(4).

Podemos concordar entonces con Ponge cuando afirma: “Hay gente que busca la verdad, no hace falta buscarla, se la encuentra en su cama”(5). Es cierto que hay verdades inconfesables. Es más, podríamos afirmar que este es un rasgo de la verdad. También sabemos, que cada uno hace cosas distintas con la verdad. Hay quienes no paran de decirla todo el tiempo, son por lo menos imprudentes, además algo molestos. Es cierto también, que algunos parecen “cosas”, enmudecen, no hablan nada y callan todo. Recuerdo un sujeto que decía que hablar, deformaba lo que sentía. Por meses solo me dijo “No se, bueno, no se”, seguro que no era Sócrates que fue más allá con el no saber. Hasta aquí a través de la cama nos hemos visto llevados a cuestiones del saber y la verdad. Pero quedan temas aludidos que quisiera aproximar.

Jacques Lacan en el primer capítulo de su seminario Aun, habla de: la cama y el goce(6). “Voy a suponerlos en cama, una cama de pleno empleo, una cama para dos” para afirmar que si bien el derecho no desconoce la cama cuando habla del concubinato, al precisarlo como acostarse juntos, deja sin embargo velado “lo que se hace en esa cama: abrazarse”. Pero este abrazarse no tiene destinos tan claros: veamos algunos de ellos levantando el velo de esa oscuridad que tienen las frases hechas que se repiten: “hacer el amor”. Si nos ponemos serios debemos decir que es una formulación irónica. El amor nos hace ciegos, exagera la diferencia entre una mujer y otra, dirá Freud, pero Schopenhauer irá mucho más lejos para decir:

“...Tiene una influencia perturbadora sobre los más importantes negocios, que interrumpe a todas horas las ocupaciones más serias que a veces hace cometer tonterías a los más grandes ingenios, que no tiene escrúpulos en lanzar sus frivolidades a través de las negociaciones diplomáticas y de los trabajos más sabios, que tiene maña para deslizar sus dulces esquelas y sus mechoncitos de cabellos hasta en las carteras de los ministros y los manuscritos de los filósofos”(7).

Es por esto que es necesario distinguir el goce del amor. Lacan lo dirá así: “El goce del Otro del cuerpo del Otro que lo simboliza, no es signo de amor”(8). Más allá de las oscuridades calculadas de esta frase se capta que gozar de un cuerpo no va naturalmente con hacer el amor. ¿Que querrá decir entonces hacer el amor? Cuando este nos guía y al mismo tiempo nos separa del goce de un cuerpo. Sabemos que hay sujetos que tratan a toda costa de hacer el amor y no lo logran y no me refiero a la impotencia sexual de la que a veces hay que preguntarle sus responsabilidades al amor. Sino a un sujeto que vino a decirme que tenía un problema muy angustiante de compaginación a pesar de que su secretaria se dedicada a eso. Tenía novia, a quien amaba y con la que quería tener un hijo, una amante que captaba fuertemente su sexualidad y su querida esposa que cuidaba de sus hijos y sus bienes a quien le tenía un gran cariño.

Sus difíciles equilibrios, nos enseñan a decir el “amor nos hace”. Es cierto que en los espejos siempre se ven las cosas invertidas. Groucho Marx tiene una interpretación sobre esto. En correspondencia a la Srta. Whipple escribirá: “La política no hace extraños compañeros de cama. Los hace el matrimonio”. En esto coincide con Burgess cuando dice que la cama matrimonial debe ser grande, en la medida que debe admitir acercamiento y separaciones, para agregar que: “Las camas separadas proclaman con excesiva insolencia la funcionalidad física del matrimonio”.

Contrasta fuertemente con todo lo anterior la posición de Groucho Marx respecto de todo esto. El se autodenomina un: monocamero. Fiel a una sola cama. Podemos concederle que él si hace el amor... con su cama.

Luego de todas estas peripecias, quiero introducirme en un mundo calmo, estético, funcional, que hace de la cama un lugar de descanso y salud. Comienza en la realidad del mundo físico, al que Ponge se refería para trabajar y construir el objeto. Me refiero en particular a Mies Van der Rohe(9) y Le Corbusier(10). Por razones obvias he elegido entre sus muebles esa especie de cama que se llama “*chaise longue*”. Este puede tomar todas las posiciones, siendo siempre el equilibrio una función de ella misma sin intervención mecánica. Es lo que Le Corbusier(11) llama una máquina de descanso, que toma como referencia la posición del *cow-boy*. “El aspecto completamente nuevo y vistoso de los muebles de la Bauhaus siempre se describió como resultado del análisis funcional”(12). Estar cómodamente sentado unido a la construcción más simple.

Por esto resulta contrastante, esta perspectiva estética y funcional con aquello de que la cama es un objeto peligroso, según lo afirma Groucho Marx, “En mi calidad de camero de toda la vida me he topado muchas veces con la observación de Mark Twain sobre los peligros de la cama. Afirmó que muere mucha más gente en la cama que en cualquier otra parte”. Se nota también la cama hace presente la muerte. No es este un hecho puntual, ya en el mundo griego hubo una cama famosa, que lleva el nombre de su dueño Procusto. Una cama que no podríamos llamar funcional sino, “patrón de medida”, una cama “ideal”, una cama exigente que es la que da la medida de las cosas. Procusto que se dedicaba al robo, agregaba a su goce, el ajustar a sus víctimas a la medida de su cama, les cortaba los pies si sobaban o estiraba a sus víctimas si no alcanzaban el borde de la cama. Esta cama, es lo opuesto de la habitación de Otto Wagner(13). La habitación de Otto Wagner no es bella por provenir de un arquitecto sino a pesar de ello. Dicho arquitecto ha sido su propio decorador. “Esta habitación resulta impropia para cualquier otra persona, porque no corresponde a su modo de ser”. Tuve una experiencia justamente con un arquitecto. Hace muchos años, mi secretaria de aquellos tiempos un tanto procustiana, le pregunto si él era mi paciente, a lo que contestó: “yo no soy paciente de nadie señora, soy impaciente”, ella insistió en su fórmula: ¿A Ud. quien lo deriva? El respondió en estilo Wagneriano a mi no me deriva nadie Sra. voy solo por el mundo. Cuando me encontré finalmente con él, cometí la torpeza de invitarlo a sentarse, por supuesto me dijo que el iba a caminar mientras hablaba. Efectivamente caminó y alrededor mío. En algunos momentos me hablaba desde atrás. Me quedó siempre la idea de la funcionalidad de un consultorio circular, pero estoy seguro que no lo sería o sería indiferente para aquel buen hombre que acercando su silla y poniendo sus rodillas entre las mías comenzó a hablarme de sus padecimientos.

Se sabe que el famoso *chaise-longue* se convirtió en la cama psicoanalítica llamada Diván. Una cama que tuvo una clara evolución de Procusto a Wagner. Del “*pret á porter*” a la cama a medida. Un diván paradójico pensado para el descanso, pero donde el analizante hace un trabajo forzado, por la presión del transcurso del tiempo, que es el tiempo necesario para dar su medida y escapar a la del Otro. Es un diván elástico, que hasta podríamos pensar en posición vertical, por si aparece un arquitecto cuya medida no es la horizontal.

...Y el psicoanalista? No tan cómodo, ha dejado la poltrona, para alojarse en una silla de acción rápida, lo que en el mundo de las armas se denomina “de un tiempo”. Se sabe en el momento de concluir, hay prisa y hay que saltar, pero no por la ventana.

Notas

- 1- Ponge, Francis: *El jabón*, Ed. Pretextos, España, Valencia, 1977.
- 2- Burgess, Anthony: *Todo sobre la cama*, Ed. Seix Barral, España, Barcelona, 1982.
- 3- *Ibid.* pág. 22
- 4- Marx, Groucho: *Camas*, Ed. Tusquets, España, Barcelona, 1984, pág. 31.
- 5- Ponge, Francis: *Tentativa oral*, Ed. Alción, Argentina, Córdoba, 1995, pág. 32.
- 6- Lacan, Jacques: *El Seminario, libro 20, Aun*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1981.
- 7- Schopenhauer, Arthur: *El amor, las mujeres y la muerte*, Ed. Edaf., España, Madrid.
- 8- Lacan, Jacques: *El Seminario, libro 20, Aun*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1981, pág. 12.
- 9- Philip C. Jonson: *Mies Van der Rohe*, Ed. Victor Lerú, Buenos Aires, 1960.

- 10- Le Corbusier: *1929-34. Editions d'Architecture*, Suiza, Zurich, 1964.
11- Le Corbusier: *Precisiones*, Ed. Poseidón, España, Barcelona, 1978, pág. 142.
12- Droste, Magdalena: *Bauhaus, 1919-1933*, Ed. Bauhaus archive, Alemania, 1990.
13- Loos, Adolf: *Ornamento y delito*, Ed. Colección Arquitectura y Crítica, Buenos Aires, 1985.

DEBATES

De una cuestión preliminar a la construcción del caso: el empleo de las citas⁽¹⁾

Ernesto S. Sinatra

En esta presentación me referiré a lo que considero una cuestión preliminar a la construcción del caso en psicoanálisis. Lo haré a partir de una hipótesis: *la construcción del caso requiere de la función de la cita para ser eficaz*, hipótesis que será tratada a partir del *deseo del analista*.

La lógica de la interrogación

LA PREGUNTA-DESACUERDO

¿por qué interpretaste 'x'?

Una *pregunta* da cuenta de un problema, de una dificultad y constituye a partir de ello un llamado a una *decisión*: la *respuesta* consiste en este contexto en la solución a la puesta en cuestión que la pregunta indica. Esa respuesta constituirá, por ello, un *argumento*.

Supongamos que en una presentación clínica que ustedes acabaran de realizar, alguien de la audiencia tome la palabra y los interroge: "¿Por qué interpretaste 'x'?"

La pregunta formulada nos obliga a *argumentar* ¿Por qué? Simplemente porque faltan en la experiencia psicoanalítica *procedimientos automáticos de resolución*; contrariamente al caso de las matemáticas con sus algoritmos -por ejemplo- o al intento de algunos oficiantes del 'otro psicoanálisis' con la implementación de la *técnica*: un saber estandarizado que permitiría responder cada vez de un modo universal.

Bien sabemos que frente a una *argumentación* toda pregunta formulada indica la eventualidad de un parecer opuesto al argumentado. Es más, muchas preguntas disfrazan muy poco esta condición estructural, son aquellas en las cuales se nota la presencia de una afirmación que contradice -incluso bajo un modo solapado- la argumentación emitida.

Por ejemplo, en nuestra presentación clínica podría ser que quien pregunta, en verdad, sólo quiera hacer saber al presentador, pero no menos a la audiencia, la impertinencia de lo interpretado por aquél.

Por supuesto que no es necesario que la persona que responda (con esta pregunta-respuesta) sepa siempre lo que hace -ciertamente, hay ocasiones en las que seguramente lo ignora. Pero es bien sabido que un manejo retórico de la interrogación puede consistir en una voluntaria des-suposición de saber dirigida al sujeto que argumenta; incluso el emisor puede *mostrar* por medio de una (o varias) preguntas un desacuerdo que no quiere o no puede responder más allá de su 'pregunta-diatriba'. En este caso no se pregunta 'para saber', sino *para hacer saber un desacuerdo* que no se formula de un modo explícito. ¿Qué por qué ocurre esto? Entre otras varias alternativas: por ejemplo, para no correr el riesgo de 'contra-argumentar'.

LA PREGUNTA-CITA

Esa interpretación ¿no contraría lo que dice Lacan en el Seminario x respecto de y?

Dediquémonos ahora a la pregunta-cita. No pocas veces el uso de una *cita* cumple esta función al ser formulada en una *pregunta*: intento de alguien por autorizarse en otro saber para debatir...sin debatir; es decir, sin animarse la persona que pregunta a formular su objeción a la argumentación del otro -por ejemplo en una presentación clínica- contra el que sí lo hace en nombre propio. Sigamos la formulación que de ello haría nuestro inquisidor:

Esa interpretación ¿no contraría lo que dice Lacan en el Seminario x respecto de y?

Se des-supone el saber al 'otro' mientras 'uno' se autoriza en 'Otro' al que sí se lo reconoce como *garantía* de saber.

Los enunciados de Sigmund Freud o de Jacques Lacan cuentan entre nosotros con gran chance de ser considerados *verdaderos* por el sólo peso epistémico que obtienen de sus emisores. Es decir, por la *posición de enunciación* que conllevan tales *enunciados* de autoridad.

Se obtiene de este modo una gran comodidad a partir de un considerable ahorro de argumentación: precisamente eso que queríamos decir, eso ya fue dicho por el Otro; *ergo* en cuanto "*yo creo en él, supongo que, para ustedes tanto como para mí, con lo ya dicho por él será prueba de verdad suficiente*".

En este punto se produce la alternancia de la suposición y la des-suposición de saber con la que nuestro inquisidor encuentra un refugio para no argumentar por sí mismo: en nombre del *Otro* al que supone-saber, des-supone el saber al *otro*, semejante que presenta el caso.

LAS CITAS EN El caso clínico: citas de autoridad y citas (an)amnésicas

El armado de un caso clínico constituye de por sí un problema ya que, en primer lugar, se trata de pasar a lo escrito una experiencia. Una vez más: se trata de tomar decisiones

¿Qué privilegiar, la 'palabra del paciente' o 'las interpretaciones del analista'? ¿Cómo lograr transmitir lo que aconteció en un análisis en sólo algunas páginas? ¿Qué tratamiento dar a la apertura infernal entre teoría y práctica que amenaza con invalidar cualquier intento de formalización de la experiencia?

El empleo de citas suele ser una de las respuestas frecuentes a ese problema. Con ellas se 'viste' un caso clínico: se hace saber cómo interviene un analista, pero no menos la particularidad del discurso del paciente a través de sus dichos, e incluso los sustentos teóricos -a modo de referente epistémico/clínico- que avalan el modo de intervención que se ha elegido en ese caso.

Nadie podría objetar su pertinencia ni su necesidad, ya que -como se aprecia- las citas tienen un lugar importante en el armado de un caso por constituir la substancia que oficia de pegamento a su estructura.

Analizaremos ahora algunas particularidades de las citas según refieran al analista, al paciente o a los referentes teórico-clínicos. Empezaremos por estas últimas, denominadas *citas de autoridad*.

Las CITAS DE AUTORIDAD

Decíamos que citar a Otro que sea un referente teórico de la práctica que se sostiene suele ser un intento de autorizarse uno por ese intermedio. Es por ello que el empleo de *citas de autoridad* suelen en ocasiones devenir *hipnóticas* ya que sus enunciados (a pesar de transmitir, incluso, un alto nivel de información y/o de argumentación) corren siempre el riesgo de ser neutralizados en su potencia epistémica-clínica por el *poder sugestivo* (es decir: auto-evidente) que inducen en el oyente.

Pero no menos debemos destacar otro efecto, complementario del anterior, que suelen producir en la audiencia las citas de autoridad: la inhibición que se transforma en silencio, por el aplastamiento de saber que trafica la información en la cita; y no es poco común que luego de una densa cita de autoridad emitida en una presentación clínica nadie más hable.

En otras palabras, los usuarios de tales citas creen en el *decir* del emisor incluso más allá de sus *dichos*. Aquí enfatizamos el valor de *creencia* inducida con el dicho, la *actitud proposicional*. Más precisamente: un valor imaginario de la transferencia, la sugestión.

Tanto es esto así que trasladar las *citas* a otros medios académicos en los que tales autores no gozaran del mismo crédito epistémico (cambiar de parroquia, como se diría) conduciría a un doble problema: primero el presentador (del caso, por ejemplo) deberá dar cuenta de las razones que tuvo para emplear tales citas y -segundo- aún le quedará

por recorrer el camino inverso: se verá impelido a *demostrar de cuáles argumentos ha extraído tales citas*. Es decir que finalmente tendrá que argumentar por sí mismo, lo que, recordemos, había podido evitar con las citas.

La densidad real del problema quizás se nos plantee en el momento en el que nos encontremos hablando frente a un auditorio que desconozca nuestro campo semántico o -situación tal vez más complicada- cuando lo hagamos frente a una asistencia que invalide nuestras citas por desconocer la autoridad del emisor de dichos enunciados.

Se desprende de ello que el *lugar* desde el cual se argumenta y a partir de la posición con la que se lo hace determina que las que se presentan en apariencia como 'grandes diferencias teórico-clínicas' responden en muchas ocasiones a 'pequeñas diferencias *transferenciales* de enunciación' (resalto aquí: *transferenciales de enunciación*).

Las citas (an)AMNÉSICAS: las construcciones edípicas del caso

Desde su *metáfora paterna* inventada en los '50 -en la cual el padre y la madre son letras que ocupan posiciones de discurso, en relación con el deseo de un sujeto-, hasta el acto de nombrar el mito de tótem y tabú como el *mito freudiano del padre* en el ocaso de los '60 -interpretación brillante que apunta al corazón de los impases clínicos señalados por el mismo Freud- toda la enseñanza de Jacques Lacan testimonia del esfuerzo por transmitir la práctica del psicoanálisis por otros medios que aquellos de la reproducción novelada; medios éstos que sí caben al analizante.

La cuasi infinita promoción de significaciones a partir de la retórica del edipo freudiano -especialmente por parte de los analistas-, condujo a Lacan a *buscar modos argumentativos que no reproduzcan en su teorización los hechos mismos que describen*.

¿Acaso no escuchamos casos clínicos que participan de este modo de construcción novelado, descriptivo hasta la meticulosidad, pero perdiendo siempre el detalle relevante al no efectuar distinciones que ordenen el relato -por ejemplo- con las intervenciones del analista mostrando su función de corte?

Las llamaremos *construcciones edípicas del caso* para resaltar su forma narratológica, el ordenamiento del drama singular de un analizante volcado minuciosamente en el relato, sin escansiones ni localización de momentos privilegiados de la dirección de la cura.

A decir verdad existe un problema crucial en la pretendida *construcción del caso* ya que al ser nombrado de este modo ('construcción') parecería invitarse a novelar la presentación o -para decirlo en nuestros términos- un llamado a favorecer las *construcciones edípicas*.

La *lógica* ha sido -por ello- considerada por Jacques Lacan una poderosa herramienta para desbastar el poder de las significaciones a partir de la puesta en función de su unidad mínima: la letra.

Encontramos -de este modo- una paradoja en el centro mismo del psicoanálisis en la hiancia entre práctica y teoría: por el lado de la experiencia se desprende que la *eficacia* en la que se sostiene le es dada por la anfibología misma del lenguaje, por su equivocidad estructural desde donde opera la *interpretación*. Pero por el otro, el de la teoría, lo que constituía su *eficacia* deviene el *obstáculo* maestro para *transmitir* de un modo *racional* -'aproximado' al modo científico- las condiciones de dicha eficacia, más allá de la *sugestión* que la misma teoría puede producir en el practicante.

Estos considerandos potencian la responsabilidad de los practicantes del psicoanálisis, no sólo en su práctica privada, sino además en las presentaciones públicas.

En los testimonios o casos clínicos, ya que a ellos nos dedicamos en estas Jornadas, las citas exhaustivas de dichos de pacientes, por ejemplo, no deberían sustituir las argumentaciones faltantes del analista.

No es poco habitual, además, en la presentación de un caso escuchar una colección de citas de autoridad (de referentes cuya autoridad se invoca mediante ese procedimiento), citas que 'distraen' respecto de lo que acontece realmente en la dirección de la cura. De ese modo, frecuentemente el analista permanece 'oculto' detrás de una retórica compartida (y aprobada) por la comunidad de pertenencia. Y esto ocurre más allá de las intenciones de quien presenta: sea por desconocimiento de los resortes lógicos que determinan las modificaciones producidas en los análisis conducidos (logros o impases); sea por encubrir los lapsus del acto analítico con los que se ha tropezado como practicante del psicoanálisis.

Se comprueba hasta qué punto un caso muy bien construido, muy bello -incluso- puede sostenerse en una retórica sofisticada de la argumentación y sostener una práctica desfalleciente.

Más allá de su valor innegable, se verifica cómo esto puede realizarse a partir del empleo de *citas de autoridad* (recurriendo al prestigio de tal o cuál autor), o al de 'citas (an)amnésicas': extensa referencia a dichos del analizante, obscena y/o inoportuna que procura *hacer olvidar* tal desfallecimiento y que adormecen a la audiencia.

Indiquemos, para finalizar, otro empleo de las citas, tan preocupante como el antedicho: su falta. Podríamos extendernos aquí respecto del 'contrabando argumentativo', es decir el empleo de argumentos pertinentes...que pertenecen a otros.

Luego de este breve inventario preliminar sería preciso aclarar que no desestimamos aquí la *función necesaria* de la *cita*, tan sólo hemos intentado precisar ciertos empleos con los cuáles la *persuasión argumentativa* se opone a la *precisión lógica*.

Y es necesario agregar, además, que en la construcción del caso no se trata de una oposición entre argumentación y lógica; ya que lo que pretendemos demostrar es que sólo una *argumentación* deducida del rigor de la *lógica* analítica que habrá operado en la dirección de una cura podrá testimoniar de la presencia de *un* psicoanalista.

Tal vez sólo así se logre transmitir en la construcción de un caso clínico lo que ha permanecido de la eficacia del acto analítico. Es a lo que Jacques Lacan dio en llamar -y a él consagro mi cita del final- el deseo del analista:

"El tercer tema, que sólo ha podido ser escuchado por los oídos más finos, es aquella clase de deseo que se manifiesta en la interpretación, cuya forma más ejemplar y enigmática es la incidencia del analista en la cura.

Es la que hace que desde hace mucho tiempo les plantee esta pregunta: en la economía del deseo ¿qué representa aquella clase privilegiada de deseo que llamo el deseo del analista?"(2)

El punto final de esta exposición consistirá en una paráfrasis de una cita de Lacan cuando se refería al nombre del padre: *usemos las citas, pero sin ser aplastados por ellas*.

Notas

- 1- Trabajo presentado en las Jornadas de la Red de la EOL el 28 de agosto de 2010.
- 2- Lacan, J.: El seminario, Libro 10, La angustia, Paidós, Bs. As, 2006, pág. 65.

DEBATES

De aquí y de allá^(*)

Marcelo Izaguirre

De aquí y de allá decidí llamar a este trabajo, tomando el título de otro artículo cuyo autor espero que no se queje por plagio. Creo que la nominación es adecuada para la ocasión ya que se trata de cosas hechas aquí, de este lado del atlántico, de allí su nombre *Conferencias Porteñas*, dictadas por alguien que es de allá, del otro lado, en este caso francés. Excelente idea la realización de esta compilación, para cualquiera que se interese por los avatares del psicoanálisis lacaniano de los últimos treinta años en la Argentina (desde la primera a la última conferencia serían 28 años). No habrá que ir de revista en revista, o de libro en libro, para encontrar los artículos de las distintas intervenciones de Jacques-Alain Miller, tanto en esta zona del puerto, como en la docta, Mendoza o el norte. Con intervenciones en instituciones del Campo Freudiano o de la IPA. Desde el diálogo con Etchegoyen como presidente de la IPA hasta el intercambio con los estudiantes de la Facultad de Psicología.

Hubo quien, al leer que Freud citaba al chileno Greve en la historia del movimiento psicoanalítico, afirmó que si había uno debía haber algunos otros. Lo podemos aplicar a esta compilación, la responsable hace saber que ha habido otros, tanto en la recopilación como antes, lo que sin duda ha sido necesario para que se hayan dado estos intercambios entre aquí y allá.

El artículo objeto del plagio, de aquí y de allá, salió publicado en la revista de la Biblioteca Nacional, fundada por otro francés, Paul Groussac, en un número que se interroga si ¿Existe la filosofía argentina? Un pequeño desliz metonímico nos permitiría hacer otro número de la revista interrogando acerca de la existencia del psicoanálisis nacional. Eran cosas que se decían en Argentina antes de la instauración del lacanismo. Aun pasado un tiempo algunos no dejaron de aludir a un psicoanálisis nacional, defendiendo la excelencia de un clínico como Goldemberg, a quien Jacques Lacan en la presentación de casos no le llegaba ni a los tobillos (esto lo afirma alguien que fue de aquí para allá en los años sesenta, concurrió al seminario de Lacan, y en unos días va a contar en París su experiencia de viaje de Buenos Aires a París. Quienes lo han invitado a contar su viaje por "translacania" supongo que no conocen esas declaraciones, y no creo que vaya a decir allá lo que deslizó en un reportaje aquí. En la presentación del artículo de la revista de la Biblioteca se dice que "La búsqueda de un estilo propio aparece como una preocupación central en las reflexiones que propone Germán García", el autor del artículo, y se pregunta el presentador si "¿Es posible pensar la creación en América Latina o, por el contrario, estos paisajes están condenados a ser un efecto de la prolongación eurocentrista?" En el transcurso del artículo Germán destaca el desinterés de Hegel por América Latina y señala que aquí hubo algunos como Echeverría que pensaban como el de allá; hasta la variación de Roudinesco, quien nos ubica como un reflejo de Europa; y señala que hay alguno de allá, como Julian Marías, para quien no existe la América Latina de Roudinesco sino la dura Hispanoamérica. También nos informa que el tema del espejo está anticipado en un inglés, Darwin, a quien Lacan eclipsó junto con Wallon y algunos otros(1).

En esa dialéctica entre lo que ha venido de allá para aquí y lo que ha ido de aquí para allá, encontramos en el número de la revista de la Biblioteca un artículo de León Rozitchner que parece responder, de manera afirmativa, al interrogante sobre la posibilidad de la existencia de una filosofía argentina haciendo la apología de la lengua materna. Para ello pide que dejemos de pasar a nuestra lengua el modelo del Edipo griego, que de poco y nada puede servir para explicar lo que sucede en estas tierras y en estos tiempos. "Todo el cristianismo y la metafísica occidental incluyendo al lacanismo, sienten horror ante la cosa materna" (2). El filósofo formado en Francia, del que se podría concluir que sólo deberíamos leer los mitos santiagueños de Canal Feijó, muestra que sus informantes no tienen las cosas tan claras, al afirmar que "Un lacaniano de primera fila, Eric Laurent se llama, frente a los nuevos síntomas que produce el neoliberalismo y los padres hechos mierda como "jefe" de familia, propone buscar una alianza con los representantes de la iglesia católica para que apoyen los derechos del padre". En fin... no viene mal para filósofos como éstos esta compilación, quizá alguien podría actualizarlo un poco sobre diversos temas a partir de la lectura de varios artículos de este otro lacaniano de "primera fila" y de paso recomendarle un artículo de Eric Laurent del año 2002, "¿Qué autoridades para qué castigos?" (no obstante, el filósofo no deja de señalar, que el mito cristiano resulta

mejor que el de Edipo para entender lo que sucede con nosotros, sorprendentemente podríamos decir, ya que no parece un mito argentino).

Aunque al filósofo le resulte absurdo que haya que repetir en lengua ajena lo que pensaron otros, y afirme que “el Ser se devela hablando en castellano” (que sería una delicia para los oídos de Jordán Bruno Genta); las relaciones entre argentinos y franceses es histórica. Para estar a la altura de los festejos del bicentenario podríamos recordar que antes de la existencia misma de la patria, poco antes de la época que Hegel se desentendía de esta parte del mundo, Belgrano traducía las Máximas del fisiócrata Quesnay y mantenía diálogo durante la segunda invasión inglesa con el Brigadier Gral. Craufurd, segundo de Whitelocke en las segundas invasiones inglesas, quien se dignó a mantener diálogo con él cuando lo escucha hablar en francés. Relatado por el mismo Belgrano, según hace saber Manuel Fernández López en un artículo que escribió con motivo de otro Bicentenario, el de la Revolución Francesa y su recepción en la Argentina(3). Las incidencias francesas fueron importantes en esos tiempos, hace saber también Hugo Biagini citando a Sarmiento en otro artículo, al punto que “El ambiente que se observaba en la Buenos Aires de Rivadavia permitió aducir que hasta los europeos que arribaban allí creían encontrarse en medio de los salones parisinos”. Todo ello llevaría a proclamar exultantemente: “Somos hijos de la Francia”(4). Estos artículos fueron recopilación de una actividad realizada en el mes de abril del año 1989 con motivo del bicentenario de la mencionada Revolución. El día correspondiente, el 14 de julio, Miller daba su conferencia de su Seminario sobre las lógicas de la vida amorosa, en este caso sobre la condición erótica en Rosseau, es el trabajo “Mi chica y yo”.

Para ir entrando específicamente en el tema que nos ocupa y luego de referirme a las palabras de los hombres, recorro a una mujer de allá, quien al escribir su historia sobre el psicoanálisis de Francia cita a Jacques Lacan: “La suerte dirá si queda mucho del futuro que está en las manos de aquellos a quienes he formado”. Estos tres tomos, que sabemos es sólo una parte de la importante producción de Miller, creo que da una respuesta a la *tyche* aludida. Y una respuesta clara de Miller encontramos en el diálogo mantenido en el año 1997 con Emilio Roca en la pág. 316 del tomo tres: “Después había que apostar al futuro, es decir, que se reconozca como válida la transmisión de Lacan sin la presencia de Lacan”.

El tiempo que abarcan estos tomos es tan amplio que dio lugar a que se desataran las pasiones del ser, y las posiciones fueron variando según el orden de esas pasiones. Eso ha llevado a que otra mujer, en este caso de aquí, haya podido decir al publicar su prueba de oposición en la Facultad de Psicología de acá, en el año 1985 (vale la aclaración ya que también hizo algo de ese orden por allá, en el año 1986), que las articulaciones de su trabajo se ordenan según los lineamientos y puntuaciones establecidos en la obra de Jacques Lacan por Jacques-Alain Miller y que deseaba subrayar **cuánto** –el subrayado ahora es mío– debía de esa lectura a precisiones rigurosas y lúcidas de éste. Años más tarde, esa misma mujer, afirmó que “cree que los franceses nos odian” porque acá se leía más Lacan que en Francia. Miller se sorprendió, agregaba, por la lectura que ella tenía de los *Escritos*. Y hacía saber que la teoría kleiniana le resultó fundamental en su entendimiento de Lacan y para entender el objeto *a* sin caer en la imaginización del mismo como le sucede a Miller. O sea, ahora la lectura rigurosa y lúcida se hacía desde aquí para los de allá. Si para disgusto de nuestro filósofo nacional, no dejaba de sostenerse el rigor en alguien de otra lengua, será bienvenida en su regazo esta psicoanalista de acá, al agregar que para su distanciamiento teórico de los errores “millerianos” le han servido los desarrollos de la escuela argentina.

En una de las entrevistas, en Córdoba en el año 1984, podemos leer que Miller destaca que con Lacan se trata del psicoanálisis freudiano en oposición a la ego psychology. Y para la misma época en la charla sobre la “Clínica psicoanalítica” afirmó que en su oposición a esa corriente Lacan se encontró con Melanie Klein, y el objeto *a* tiene algo que ver con los desarrollos kleinianos y neo kleinianos. Ambos textos, del año 1984, fueron establecidos por la mujer de aquí que reconocía por entonces rigor y lucidez allá. En su charla en Mendoza, Miller hizo saber la diferencia entre Freud y Klein, aunque señaló que el objeto *a* está en la línea de Abraham, Klein y Winnicott, y también afirmó: “La función del objeto *a* no se puede entender sino sobre el fondo de la castración”. O sea, se trata más de Freud que de Klein.

Bueno pasando del tema espacial “de aquí a allá”, haré algunas breves referencias al otro tema kantiano, el tiempo. Tomaré el texto “Investigación sobre la temporalidad del inconsciente”, situado en el apartado denominado lo real del inconsciente. Charla dictada pocos días antes de comenzar su curso en París, que comienza con una cierta vacilación, con más preguntas que respuestas, y en la que Miller señala que se dará su tiempo allá para trabajar el tema durante un año. Cuando se lee esta charla resulta inevitable ligarla a una pregunta del reportaje citado en 1997:

¿Y cuál es la línea que vamos a seguir? ¿La de "El inconsciente freudiano y el nuestro", que es un capítulo del Seminario 11 de Lacan, o la línea de, si Lacan...entonces Freud, como el retorno a Freud?

Es una buena pregunta, responde Miller,...para más adelante.

Pasado el tiempo comienza su charla aludiendo al sujeto supuesto saber, pidiendo que no se caiga en la facilidad del entendimiento de esta expresión de Lacan a diferencia de otras. Se trata de disolver el sentido, tanto del saber del analista como del analizante, lo que conduce a pensar el saber del lado del inconsciente y a pensar la relación del triángulo de la transferencia, en el cual resulta más importante la relación del sujeto con el saber; y plantea que la identificación es el modo que el sujeto elige para hacer trabajar el saber para obtener sus objetos. Por su parte, el analista hará trabajar al sujeto en la separación de sus identificaciones. La transferencia es el punto, indica Miller, que introduce una diferencia entre el inconsciente de Freud y el de Lacan. Es por la transferencia que se introduce la discontinuidad.

Dos de los conceptos trabajados en el seminario 11, inconsciente y transferencia son confrontados por Miller, y si el primero se relaciona con lo simbólico, la transferencia muestra la faz libidinal, pero no se puede pensar como una mera oposición entre lo simbólico e imaginario ya que, justamente, en el seminario 11 además de definir la transferencia como la realidad sexual del inconsciente, Lacan introduce una diferencia en la conceptualización del **inconsciente**: por un lado como **saber**, en tanto la repetición significativa impone cierta regularidad, por otro como **sujeto** que emerge en lo imprevisto. Esa emergencia del sujeto, implica considerar al inconsciente como sujeto y es distinto a tomar en cuenta a la repetición como elaboración de saber, lo que conduce a pensar una temporalidad diferente de la repetición. Definir el inconsciente como sujeto, no como saber, es definirlo ni por la ley ni por la regularidad, sino por la causa, pero la causa tal como es presentada en el seminario 11 que no es otra que la que cojea, la de la hiancia entre el antecedente y el consecuente. Es lo que da lugar a que Etchegoyen señale la diferencia entre Lacan y la IPA, en tanto él ha separado la transferencia de la repetición. En dos puntos confronta Miller de manera contundente a Freud y Lacan. En tanto se privilegia la *automaton* (repetición) o la *tyche* (sujeto) se trata de restablecer la continuidad, que sería el caso de Freud o plantear el inconsciente como discontinuidad. Y como consecuencia de ello, en tanto se privilegia la discontinuidad, no se puede ontologizar el inconsciente, algo en lo que Freud habría caído al escribir una frase como "justificación de lo inconsciente". Cuando se pretende realizar una clasificación estática el inconsciente no encuentra lugar, es del orden del querer ser, de lo no realizado. Es de orden óptico no ontológico. No hay que ontologizar el inconsciente. Miller dice que Lacan le responde a él. Efectivamente puede comprobarse eso si se abre la clase 3 del seminario 11. Así, si para Freud el inconsciente está fuera del tiempo, es indestructible, al punto que se le podría atribuir la frase de Borges en su *Historia de la eternidad* de que el estilo del deseo es la eternidad, para Lacan el inconsciente tiene una afinidad esencial con el tiempo.

Finalmente podría agregar un principio de la consideración del tiempo en el análisis, basado en la diferencia que establece Miller en la concepción del tiempo desde Aristóteles y los empiristas ingleses, ligados a la sucesión y los idealistas (esto ya lo hace en Los usos del lapso). Uno primero, otro después. Lo que de allí se desprende, dice Miller, es la idea del instante. Es una doctrina empirista del tiempo. Los idealistas, por el contrario tienen a priori conciencia del tiempo y luego se da la sucesión. Esas dos posiciones son confrontadas por Borges en su escrito "Una nueva refutación del tiempo" donde el empirismo de Hume es usado contra el idealismo. Y me parece que viene bien en relación con dos cuestiones: por un lado ilustra algo de la sesión analítica y por el otro, ligado al tiempo que abarcan estas *Conferencias Porteñas*, tiempo en el que como mencioné, ha habido lugar para el desencadenamiento de las pasiones del ser, de la dicha y la desdicha, del amor y del engaño y eso querría ligarlo con la respuesta de Miller cuando se lo interroga en 1984 (pág. 279 Tomo 3) acerca de lo que recoge la corriente lacaniana del psicoanálisis tradicional: niega que exista el psicoanálisis "tradicional", sí existe el psicoanálisis de traición.

Cito el párrafo de la crítica de Borges: "Niego, en un número elevado de casos, lo sucesivo; niego, en un número elevado de casos lo contemporáneo también. El amante que piensa *Mientras yo estaba tan feliz, pensando en la fidelidad de mi amor, ella me engañaba*, se engaña: si cada estado que vivimos es absoluto, esa felicidad no fue contemporánea de esa traición; el descubrimiento de esa traición, es un estado más, inapto para modificar a los 'anteriores', aunque no a su recuerdo".

Notas

*Trabajo presentado en Conferencias Porteñas - Coloquio Jacques Alain Miller realizado en el Centro Descartes el 29 de mayo 2010

Referencias bibliográficas

- 1- García Germán: "De aquí y de allá" en *La Biblioteca*, revista fundada por Paul Groussac, N° 2-3, Buenos Aires, invierno de 2005.
- 2- Rozitchner, León: "El ser se devela hablando en castellano" en *La Biblioteca* revista fundada por Paul Groussac N° 2 - 3, Buenos Aires, invierno de 2005.
- 3- Fernández López, Manuel: "La Revolución Francesa en el pensamiento y obra de Manuel Belgrano", en *Imagen y Recepción de la Revolución Francesa en la Argentina*, Bicentenario de la Revolución Francesa (1789-1989), Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1990
- 4- Biagini Hugo E.: "Francofilia y contrarrevolución en la Argentina Decimonónica", en *Imagen y Recepción de la Revolución Francesa en la Argentina*, Bicentenario de la Revolución Francesa (1789-1989), Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1990.
- 5- Miller Jacques - Alain: "Investigación sobre la temporalidad del inconsciente" en *Conferencias Porteñas*, de Jacques-Alain Miller desde Lacan, tomo 3, Paidós, Buenos Aires 2010.

LECTURAS

La Ética del psicoanálisis

Susana Amado

Si hay un lugar donde las éticas en general y la ética del psicoanálisis en particular concurren, dicho de la forma más amplia posible, es en la noción de falta. Desde luego que un punto de concurrencia no es necesariamente una identidad: en este caso produce más bien una discusión.

En efecto, en el seminario sobre la ética (1) asistimos a la discusión del lugar de la falta con respecto a otros discursos, la filosofía principalmente, al mismo tiempo que se procede a la construcción y elaboración de una de las categorías privilegiadas del dispositivo analítico. Sabemos que el lugar de la falta tiene diversas articulaciones e innumerables consecuencias en nuestro campo que van desde la tachadura del sujeto, su desaparición propiamente dicha por la elisión significativa, hasta la determinación estructural del objeto *a*, letra que designa menos una ausencia que una fuga a partir de lo indeclinable del **das Ding** freudiano.

Ahora bien, si es precisamente mediante la noción de falta que el psicoanálisis encuentra su lugar en la discusión ética, en la primera página de dicho seminario encontramos una frase que no termina nunca de acentuar y renovar la profundidad de la cuestión. Dice así: “Bajo el término ética del psicoanálisis se agrupa lo que permitirá más que cualquier otro ámbito (agrego, no dice gnoseología, epistemología, ciencia o técnica del psicoanálisis) poner a prueba las categorías a través de las cuales creo darles, en lo que les enseño, el instrumento más adecuado para destacar qué aporta de nuevo la obra de Freud...”(2). Pienso que siempre es útil recordar esta frase, aparentemente sencilla, pues nos dice que el término “ética”, más que eliminar, es el lugar donde habita la posibilidad de entender la novedad y el alcance del descubrimiento de Freud. Pero además desliza que bajo el término “ética del psicoanálisis” se lleva a cabo la relación de Lacan con Freud.

Lo interesante de la frase es que no nos soluciona un problema sino que nos indica el campo en el cual debe ser colocado. Pues la ética, lugar de determinación de la falta, nombra la relación del descubrimiento de Freud con la enseñanza de Lacan, o como dice la contratapa de los *Escritos*, el descubrimiento de Freud por J. Lacan.

Ahora bien, si el psicoanálisis se ocupa de calcular el lugar de la falta en tanto ética, su empresa teórica consistirá en extraer al agujero central sin copiar el gesto filosófico de un saber sobre ese extraño agujero- objeto que llamamos pequeño *a*. De allí que resulta condición imprescindible discutir ese punto con dos de las grandes éticas clásicas: las de Aristóteles y Kant.

Del primero sabemos, como dice Lacan que la ética es una ciencia del carácter, una dinámica de los hábitos, un adiestramiento y finalmente una educación. La cual provee, como recién decía, una formación del carácter.

Esto se debe a que la noción de ley, decisiva en el campo ético, era concebida en la antigüedad con un alcance muy lejano al que tenemos hoy. Quiero decir, las leyes tenían por misión hacer conocer el bien o en el peor de los casos qué es lo mejor que se podría esperar en tales y cuales condiciones. En síntesis, las leyes dicen qué cosa es el bien, son una especie de representante del bien. Líneas directrices en el camino del bien.

El problema que resulta es entonces gnoseológico: una formación del carácter. Y en consecuencia el problema de la falta, ya sea en un sentido óntico o práctico, queda destruido.

En *El Seminario, Libro 20, Aun*, Lacan hace una especie de parodia del comienzo de la *Ética Nicomaquea*. Recuerden que aquella comienza diciendo: “*Todo arte, toda búsqueda, toda acción etc., tienden hacia algún bien*” (3). La parodia de Lacan está en un capítulo que se llama **Aristóteles y Freud la otra satisfacción** y dice: “*Todas las necesidades del ser que habla están contaminadas por el hecho de estar implicadas en otra satisfacción a la cual pueden faltar*” (4). Es decir, no sólo hay otra satisfacción, sino que el proyecto freudiano es el revés del hedonismo y **Das Ding** no es la medida de la adecuación, sino que a su vez pueden faltar.

Pero entonces ¿cómo localizar en esta gnosis el problema de la falta tal como se nos presenta hoy?

La ruptura del equilibrio, la abertura hacia el infinito se lleva a cabo en la otra ética que antes mencionaba: Kant. Quiero decir, en la *Crítica de la razón práctica* (5) se invierte la relación del bien y la ley.

La ley es elevada a la unicidad pura y vacía. Está bien lo que dice la ley. La ley no depende del bien, carece de contenido y también de interioridad, pues todo contenido reconduciría al bien.

Esta forma pura carece entonces de objeto. No dice qué cosa hay que hacer, sino qué regla subjetiva hay que obedecer, sea cual sea nuestra acción. En consecuencia será ética toda acción cuya máxima pueda ser pensada, sin contradicción, como universal.

Ya no habrá objeto que pueda perseguir la voluntad para convertirse en buena y no hay conocimiento, pues la ley no es conocida porque no hay nada que conocer.

Ahora bien, si reunimos los dos puntos que nombramos de ambas éticas tenemos por un lado una ética, la antigua, fuera del registro de la falta y otra, la kantiana, una falta imposible de cumplir.

Si traducimos esto en la constante de la demanda en lo más primario de nuestra experiencia, nos encontramos en primer lugar que se nos pide la promesa, el anhelo cumplido de un bien que deberíamos proveer; al revés, se nos relata el sufrimiento encabalgado en la imposibilidad de cumplir. En fin, todos somos aristotélicos o kantianos en el exilio.

Aquí la ética del psicoanálisis levanta su proyecto: en primer lugar en cuanto rehúsa toda terapéutica, toda psicologización en la búsqueda de ese bien, pero al mismo tiempo el vacío del objeto no se confunde, puesto que denuncia que el deber de cumplimiento no hace más que engendrar formas cada vez más feroces.

Esto da cuenta de por qué la categoría de la falta de objeto debe ser tratada en el discurso que le conviene: ético y no psicológico, como nos enseña Lacan en "Subversión del sujeto..." (6).

Notas

1- Lacan, J.: *El Seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis*, Paidós, Bs.As., 1988.

2- Lacan, J.: *El Seminario, Libro 7* (op.cit), pág.9

3- Aristóteles: *Moral, a Nicómaco*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984.

4- Lacan, J.: "Aristóteles y Freud: la otra satisfacción", en *El Seminario, Libro 20, Aun*, Paidós, Bs.As., 1981, pág.65

5- Kant, E.: *Crítica de la razón práctica*, Madrid, 1921.

6- Lacan, J.: "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconciente freudiano", en *Escritos I*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1978, pág.305.

LECTURAS

El Deseo del analista (*)

Susana Dicker

Intentaré poner en perspectiva el concepto “el deseo del analista” en la formulación que Jacques Lacan hace del mismo entre los años 1958 y 1967. Son nueve años en que los textos del autor van reflejando variaciones importantes, en tanto acompañan las reformulaciones que él mismo va efectuando en la teoría.

Hay, entre otras, dos condiciones que ponen su sello en las primeras conceptualizaciones que hace acerca de la función “deseo del analista” (o “deseo del psicoanalista”): 1- *la herencia freudiana, donde el deseo del analista remite a una posición subjetiva*; 2- *la misma concepción de la cura, en los primeros desarrollos de Lacan, en la medida en que la operación analítica está ligada al sentido y a la significación*.

Pero, a partir de los textos de 1964: el *Seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* y “El Trieb de Freud y el deseo del psicoanalista”, no hay más lugar para el “sujeto” analista. Esto se acentúa en el *Seminario, Libro 17, El reverso del psicoanálisis* (1974), cuando Lacan hace del objeto *a* una función lógica, posible de incluirse en los discursos. Más aun, ubicado en el *Discurso del Analista* como agente y soporte del mismo.

Esto no es ajeno al importante antecedente que representa *El Seminario, Libro 10, La angustia*, y la relevancia que toma allí el estatuto del objeto *a*, como *objeto causa*. Si este objeto es causa de deseo y, como tal, resto de goce a localizar en un análisis, esto es posible sólo si el analista se hace objeto causa de deseo en esa experiencia, encarnando el objeto *a*, soporte del fantasma del analizante. Punto de anclaje de la función “deseo del analista”.

En Freud, el analista representa un sujeto, más allá de que lo reconozca alienado al lugar en que la transferencia lo coloca. En Lacan, cada vez más su formulación irá en el sentido de *una función, vaciada de la persona del analista, hasta el punto de designarla con una x*. Más aún, hasta llegar a concebirlo como *puro residuo de un discurso en transferencia*.

Lacan menciona por primera vez este concepto en “La dirección de la cura y los principios de su poder” (1958), en momentos en que efectúa una crítica al concepto de *contratransferencia* y “*su impropiedad conceptual*”, cuando ésta se ha convertido en uno de los ejes a los que se sujeta la dirección del tratamiento, para los psicoanalistas posfreudianos.

Sin desconocer que no todo es negativo en dicho concepto, pone el acento en que “...no se trata en modo alguno de la contratransferencia en tal o cual; se trata de las consecuencias de la relación dual, si el terapeuta no la supera. Y ¿cómo la superaría si hace de ella el ideal de su acción?” (1). Para Lacan, no deja de ser “la suma de los prejuicios del analista”, allí donde hace obstáculo en tanto persona. Más aún, se trata de “...el efecto de las pasiones del analista: su temor que no es el del error, sino de la ignorancia, su gusto que no es de satisfacer sino de decepcionar, su necesidad que no es de gobernar sino de estar por encima” (2).

Pensamiento fuerte, éste de Lacan, cuando está enfrentado a la intersubjetividad en un psicoanálisis que denomina “antifreudiano”; un psicoanálisis donde la propuesta “neutralidad benevolente” para la posición del analista no es, para él, más que la “máscara de un amo del deseo”. Puesta en juego de la persona del analista, que le hace decir: “... pensad qué testimonio damos de elevación del alma, al mostrarnos en nuestra arcilla como hechos de la misma que aquellos a quienes amasamos” (3). En ningún momento duda de que el analista “...está tanto menos seguro de su acción, cuanto que en ella está más interesado en su ser” (4). El bridge le sirve de metáfora para advertir: “... lo que es seguro, es que los sentimientos del analista sólo tienen un lugar posible en este juego, el del muerto; y si se le reanima, el juego se prosigue sin que se sepa quién lo conduce”. De allí puede afirmar que el analista es menos libre en su estrategia que en su táctica; y menos libre, aún, en su política, donde “haría mejor en ubicarse por su falta en ser que por ser” (5). Quedan aquí articulados política del psicoanálisis y deseo del analista.

En este texto, hace del deseo “la metonimia de la falta en ser” (6), allí donde “el sujeto, al articular la cadena significante, trae a la luz la falta en ser con el llamado a recibir el complemento del Otro *si el Otro, lugar de la palabra, es también el lugar de esa falta*”. Sujeto y Otro, efectos del pasaje de la necesidad por los desfiladeros del significante, entran en la dialéctica de la transferencia de la mano de la expresión lacaniana: *el deseo del hombre es el deseo del Otro*. No se trata aquí de la función de la identificación, pues no es el sujeto asumiendo las insignias del Otro. Se trata, para el sujeto,

“de encontrar la estructura constituyente de su deseo” en la misma falta en ser del Otro. Esto define, de algún modo, qué es el deseo del analista, para Lacan de 1958: *un deseo que apunta al deseo del sujeto en tanto deseo inconciente*. Es la ética del psicoanálisis encarnada en la función del analista, cuando reconoce que el estatuto del inconciente es ético en tanto se trata del deseo del sujeto y el objeto de la pulsión, lugar posible para la instalación de la transferencia y que Lacan grafica con el piso superior del grafo del deseo.

En los seminarios Libros 6 y 7 proseguirá su interrogación por el lugar del deseo y el compromiso de la acción analítica con el mismo, pero es en el Libro 8, el Seminario que dedica a la transferencia, donde se preguntará, muy al comienzo del mismo: “¿Por qué medios operar honradamente con los deseos (...) cómo preservar el deseo en el acto, la relación del deseo con el acto?” (7)

Esa preocupación y el tema del amor como puerta de entrada a la cuestión de la transferencia le permiten reanudar la crítica a la intersubjetividad. Lo aborda en forma de pregunta, por cuanto ella, justamente, “...¿no es lo más ajeno al encuentro analítico?”. Al mismo tiempo y si es así, la pregunta que se hace y que dirige a los analistas es: “...¿cuál es nuestra relación con el ser de nuestro paciente?”. Al respecto revisa lo que considera la topología de lo que el sujeto encontrará en el análisis, en el lugar de aquello que busca. Y dice: “Si parte al encuentro de lo que tiene y no conoce, lo que va a encontrar es aquello que le falta (...) La forma en que se articula lo que encontrará en el análisis es la de *aquello que le falta, a saber, su deseo*” (8) (...) “Se trata, en efecto, de la emergencia de la realidad del deseo en cuanto tal”. Pero “la complejidad de la cuestión de la transferencia no se puede limitar a lo que ocurre en el sujeto llamado paciente, en el analizado. En consecuencia, se plantea la cuestión de articular (...) *qué debe ser el deseo del analista*”. Son muchas las preguntas que se hace respecto a “qué debe conseguirse en alguien para que pueda ser un analista” y enumera: ¿una purificación de lo más grosero de su inconciente?, ¿debería saber un poco más de la dialéctica del mismo?, ¿qué debe quedar de sus fantasmas y, más allá, de su fantasma, si es que hay un fantasma fundamental? “Si la castración es lo que ha de ser aceptado en el término último de un análisis ¿cuál tiene que ser el papel de la cicatriz de la castración en el Eros del analista?” (9). Concluirá al respecto: “... quizás nosotros podamos definir (...) las coordenadas que el analista ha de ser capaz de alcanzar para, simplemente, *ocupar el lugar que le corresponde, definido como aquel que le debe ofrecer, vacante, al deseo del paciente para que se realice como deseo del Otro*”.

Dos aportes más, en este seminario, para ir despejando la cuestión del deseo del analista: 1- por un lado, la importancia del concepto de *atopía*, que allí aparece referida “al lado insituable” de Sócrates, al “en ninguna parte de su ser”, a “lo inclasificable” y que abre el camino para pensar lo que se puede exigir del lugar del analista. Lacan dice: “No encaja en ninguna parte. De eso se trata.” 2- El concepto de *agalma* y su relación con la función del objeto parcial, clave del deseo humano. En estos momentos de la enseñanza de Lacan, estamos todavía ante el objeto como objeto privilegiado de deseo.

El año 1964 es importante respecto a la formulación de “el deseo del analista”. Por un lado, está la intervención de Lacan en un coloquio en la Universidad de Roma, de la que saldrá el texto: “El Trieb de Freud y el deseo del analista”. Es interesante aquí su definición de la libido para entrar en el tema del deseo. Dice: “La libido no es el instinto sexual (...) su color sexual (...) *es color-de-vacío*: suspendido en la luz de una hiancia”. Hiancia ligada a la castración; carencia con que se instituye el deseo y que le da ocasión de insistir: “Es de esencia: pues el deseo viene del Otro y el goce está del lado de la Cosa”. (10)

Desde aquí, los interrogantes que hacen al lugar del analista: “¿Cuál puede ser entonces el deseo del analista? ¿Cuál puede ser la cura a la que se consagra?” “Entonces ¿cuál es el fin del psicoanalista más allá de la terapéutica? Imposible no distinguirlo de ella cuando se trata de hacer un análisis”. Y he aquí la frase que constituye “una tesis de Lacan”: “...*es el deseo del analista el que, en último término, opera en el análisis*”. (11) Para él, el fenómeno de la transferencia no puede concebirse sin suponer el deseo del analista; la concibe como efecto del dispositivo de la cura en la medida en que hay una creencia en el inconciente que permite sostener que el analista forma parte de él. No es la transferencia en su aspecto espontáneo, por fuera de la experiencia analítica.

El Seminario Libro 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, del mismo año, retoma el tema central del Seminario Libro 8, *La Transferencia*, como intento de construir el deseo del analista a partir de una concepción de la transferencia articulada alrededor de una doble suposición: la de la función SsS y la del analista deseante y no solamente deseado; esto que J. A. Miller nombra como “Sujeto supuesto al deseo”. Lejos de la abstinencia y de la neutralidad “benevolente” del analista, éste encarna un deseo más allá de todos los bienes, deseo del Otro que puede captar el deseo del sujeto. “... detrás del amor llamado de transferencia, podemos decir que lo que hay es la

afirmación de la ligazón del deseo del analista al deseo del paciente" (12). *Se trata del deseo de éste en su encuentro con el deseo del analista. La transferencia no es, aquí, la sombra de algo vivido antes. El efecto de transferencia es ese efecto de engaño que se repite en el aquí y el ahora en tanto el deseo del analizante está sujeto al deseo del analista.*

Del SsS al deseo del analista se teje, en la transferencia, el pasaje del Ideal del yo al objeto *a*. Pero también la complejidad de los procesos de alienación y separación en el curso de la cura. En el primer tiempo, el sujeto tiene una relación con su analista alrededor de ese significante privilegiado que es el Ideal del Yo. Momento de alienación al significante, faz engañosa de la transferencia "desde donde el Otro me ve tal como me gusta que me vean". Pero es en este punto mismo del engaño de la transferencia, allí donde el sujeto descubre al analista, que la operación tiene que permitir la distinción pero también el mantenimiento de la distancia entre el punto donde el sujeto se ve a sí mismo como amable -el objeto definido como narcisista (i(a))- y allí donde se ve causado como falta por el objeto *a*. El mecanismo fundamental de la operación analítica es el mantenimiento de la distancia entre I y *a*. *La transferencia aparta la demanda de la pulsión. En cambio el deseo del analista la vuelve a llevar a la pulsión.* Por esta vía aísla el objeto *a*, lo aleja del I, lugar que el analista es llamado a encarnar desde la transferencia. Operación posible en tanto forma parte del inconciente. Una ética del deseo que lo conduce a abandonar esa idealización, para hacer de soporte al objeto *a* separador, ir más allá de la identificación. *Esto es posible porque el deseo del analista sigue siendo una x, no tiende a la identificación.* Lleva, así, la experiencia del sujeto al plano en que puede presentificarse, de la realidad del inconciente, la pulsión. *Es importante aclarar siempre que es un deseo que opera como función y no una modalidad de la pulsión.* Aquí es donde Lacan dará una definición del deseo del analista que ya es toda una indicación para la práctica: "El deseo del análisis es un deseo de obtener la diferencia absoluta (...) No es un deseo puro." (13). En tanto no es un deseo en estado puro es, también, limitado. Esta formulación indica un desplazamiento de la cuestión, un viraje subjetivo, en tanto se trata de conducir la cura hasta el punto de querer su propia caída como objeto *a*. Se trata "de ir a ocupar un lugar que no tiene ni el encanto ni las delicias del goce masoquista" (14). Por eso este deseo no es puro pero sí enigmático para Lacan, pues es un lugar no deseable pero que el analista desea. "No hay en el asunto solamente lo que el analista quiere hacer de su paciente. También hay lo que el analista quiere que su paciente haga de él" (15).

Este es el punto donde podemos empalmar el Seminario Libro 11 con la "Proposición del 9 de Octubre...", en ese momento de viraje subjetivo, de pasaje de analizante a analista. "El deseo del psicoanalista no es un puro amor por el inconciente. Participa necesariamente de esa ambigüedad que hace que el psicoanalista cambie su saber en horror, cada vez que responde mediante su acto a aquél que quiere 'saber su verdad'. El psicoanalista tiene horror de su acto" (16), dice Lacan, en tanto rechaza ocupar ese lugar al cual su acto, sin embargo, lo va a fijar.

Ya no es el deseo del analista como "pivote de la cura", sino su aspiración a ocupar esa posición cuando sólo puede hacerlo como semblante del objeto, porque ese objeto... él no puede serlo. No hay consistencia óptica. La operación arroja al analista en el "deser".

Aquí se desplaza el problema de la cura, a otro dispositivo: el del pase, "para que algo se transmita de ese viraje subjetivo, que en el curso de la cura encarna esta mutación" (17). Viraje subjetivo, mutación que no es sin lo libidinal, en tanto libido y objeto *a* son el soporte de los lugares asignados al analista en la transferencia. Ahora, en el más allá de la transferencia de ese viraje, el analista es arrojado como resto de una operación por la que el analizante puede acceder a ese objeto *a* causa de su singular modo de gozar. Es lo actual de la pulsión y su objeto, retiro de la libido que daba existencia al Otro y que ahora es razón de su caída. Pasaje de analizante a analista en la localización de ese objeto que es él, resto de su análisis. Operación habilitada en tanto el deseo del analista es deseo de obtener la diferencia absoluta.

Para concluir, cito a Graciela Brodsky (18): "Pero lo interesante es la segunda vuelta, por lo que implica: que no basta la separación, que la separación indica un final de análisis, pero no explica por qué alguien quiere retomar ese lugar de objeto *a* en la cura de otro, siendo que sabe a qué quedó reducido su analista por su propio análisis. Es decir, que sabe del lugar de "menos que nada" a que queda reducido ese objeto".

Notas

- 1- Lacan, J. (1958): "La dirección de la cura y los principios de su poder" - *Escritos 1*, p. 227- Siglo XXI- México- 1983
- 2- Lacan, J. (1958): Op. Cit- p. 227
- 3- Lacan, J. (1958): Op. Cit- p. 217
- 4- Lacan, J. (1958): Op. Cit- p. 220
- 5- Lacan, J. (1958): Op. Cit- p. 221

- 6- Lacan, J. (1958): Op. Cit- p. 254
- 7- Lacan, J. (1960-1961): *Seminario Libro 8, La Transferencia*- p. 14- Paidós- Argentina 2003
- 8- Lacan, J. (1960-1961): Op. Cit- p. 80
- 9- Lacan, J. (1960-1961): Op. Cit- p. 124
- 10- Lacan, J. (1964): "El Trieb de Freud y del Deseo del Psicoanalista"- *Escritos 2*, p.389- Siglo XXI- México- 1983
- 11- Lacan, J. (1964): Op. Cit - p. 390
- 12- Lacan, J. (1964): *Seminario Libro 11, Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis* - p. 262- Paidós- Argentina- 1989
- 13- Lacan, J. (1964): Op. Cit- p. 284
- 14- Cottet, S. (1984): "Freud y el Deseo del Psicoanalista" - p. 181- *Hacia el Tercer Encuentro del Campo Freudiano*- Bs As- 1984
- 15- Lacan, J. (1964): *Seminario Libro 11, Los cuatro conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*- p. 164- Paidós- Argentina- 1989
- 16- Lacan, J. (1980): *Disolución* - Clase 2: "El Otro barrado" (15/1/1980)
- 17- Cottet, S. (1984): Op. Cit- p. 185
- 18- Brodsky, G. (2002): "Fundamentos. El acto analítico"- *Cuadernos del ICBA*, Bs As

* Este texto tiene como antecedente uno realizado en ocasión de un seminario-coloquio efectuado en la NEL Guatemala. El original se publicó en la revista *Metaphora IV*, publicación de la misma.

LECTURAS

Función del escrito y Psicosis

Olga G de Molina

“Una escritura es un hacer que da sostén al pensamiento”. Es la afirmación con la cual Lacan da comienzo al último capítulo del seminario Sinthome. La función del escrito en psicoanálisis es una investigación que Lacan profundiza en los años setenta teniendo como orientación previa: *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis*(1) texto en el que nos invita a no reducir el campo del lenguaje a la función de la palabra en tanto ésta no alcanza a dar cuenta de la consistencia del síntoma.

En los escritos freudianos encontramos también la referencia a la escritura en un ejercicio permanente de construcción de un testimonio, el de la relación del hombre con la cultura y en la búsqueda perseverante de los rasgos relativos al síntoma en cuanto a los efectos de las situaciones traumáticas vividas por un sujeto

Freud señala tempranamente en sus escritos la importancia de las primitivas inscripciones(2) en el aún por elaborar aparato psíquico. Nombró a ese rasgo inscripto, huella, marca en el inconsciente como signo escrito, comenzando a derivar su pregunta al cómo esa inscripción prevalecía en el tiempo con toda su eficacia. Desarrolla entonces el concepto de *fixierung*, esa inscripción permanecerá “fijada” en la instancia que llamará inconsciente.

Cuando en 1895 escribe el *Proyecto de una psicología para neurólogos*, desarrolla un complejo pasaje en el que tempranamente aparece el concepto de investidura con el que comienza a diferenciar el campo de lo puramente biológico y lo pulsional de la realidad simbólica en la que está inmerso un sujeto.

La función de la memoria entonces no es sólo recuperación de un recuerdo olvidado como efecto de la represión, es memoria del texto con el que un sujeto define su relación singular a la pulsión.

Freud construyó su teoría psicoanalítica sin abandonar el recurso a pensar la función del escrito en la elaboración del concepto de inconsciente y su importancia fundamental en la constitución del síntoma.

Lacan orienta su enseñanza retomando el concepto de signo(3) en el que incluye a la vez letra y significante habiendo desarrollado ya la idea del síntoma articulado a un proceso de escritura. Concepto con el que intenta dar cuenta a la vez de la consistencia del goce y la repetición tomando como referencia la lógica modal para nombrar al síntoma dentro de la categoría de lo necesario, no cesando de escribirse, categoría en la que condensa los conceptos freudianos de inscripción y repetición.

Con el signo, Lacan puede definir el efecto de sentido que produce el significante y ese otro efecto que escapa al sentido, el efecto de goce de la letra. Ambos efectos se albergan en el campo que se abre entre imaginario y simbólico, produciendo por su articulación esa peculiar conjunción por la que un sentido puede ser gozado.

Con la inclusión de lo real, ese tercer elemento que compone el nudo borromeo se torna necesario pasar por el forzamiento que la idea de lo real produce agujereando lo simbólico. Esa inclusión genera un campo de ex-sistencia que separa y escribe el borde por el que hace litoral a la compacidad del goce y el sentido.

La ex-sistencia define otro campo de escritura que el de Función y Campo de la palabra y el lenguaje, es el que admite un anudamiento entre real, simbólico e imaginario que cambia el estatuto de la escritura. Es la inclusión de una escritura que viene de otro lado que el significante y es solidaria de pensar la marca que introduce el rasgo unario(4). Es el rasgo que hace Uno y a partir de allí se pueden enganchar los significantes.

El S1 sin ningún efecto de sentido, antes de su llamado al S2, es reflejo del lugar de la marca.

En el discurso analítico la escritura es captada en los efectos de lectura del significante pero Lacan aclara en el seminario 20 que “A lo que se enuncia como significante se le da una lectura diferente de lo que significa”(5), porque no alcanza con señalar la repetición que se enuncia con el significante sino distinguir el efecto de goce cuando afirma que lo que se modula en la voz no es lo que se ofrece a la lectura.

Freud lo aborda desde su concepto de reminiscencia con el que señalaba que es por la vía de ese real del goce del cuerpo que la reminiscencia volverá en las marcas dejadas por ese goce sexuado, mas allá del recuerdo del que se vale el significante.

Efectos de la ausencia de una inscripción

La relectura lacaniana de la función del escrito en Freud es explícita en varios seminarios destacando la importancia clínica derivada de la ausencia de una inscripción en lo simbólico y sus efectos sobre lo real y lo imaginario.

Extrae de Freud el término *verwerfung*, que traduce por cercenamiento, es el término que define el punto preciso en el que en la afirmación primordial, por la que un sujeto ingresa a lo simbólico, se produjo un vacío significante dejando su marca de ausencia en lo simbólico.

Ese símbolo que falta al sujeto tiene sus consecuencias en lo imaginario, "Lo que ha quedado fuera de la abertura al ser no volverá a encontrarse en su historia"(6) consecuentemente el sujeto no contará con la posibilidad de evocarlo en el interior mismo de la representación afectando de ese modo el juicio de existencia.

Cuando en el caso del Hombre de los Lobos Freud acuña el término *verwerfung* es para denotar los efectos posibles del rechazo a la castración, diciendo que para ese sujeto subsistieron dos corrientes opuestas, una abominaba la castración, la otra la aceptaba adoptando la feminidad como sustituto, pero una tercera corriente "más antigua y profunda"(7), que había desestimado la castración, permanecía siendo activable, es el punto en el que Lacan ubica la *verwerfung*.

Como consecuencia de la forclusión vale pensar con Lacan en la relación de causalidad que se deriva de la falta de inscripción de un significante, el del nombre del padre, que queda así situado como causa y la elisión del falo como su efecto.

En su revisión del caso del Hombre de los Lobos(8), J A Miller retoma la relación de causalidad, comentando un párrafo del texto *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*, esta vez en una relectura en la que sitúa una doble causalidad en relación al efecto de la forclusión sobre la elisión del falo. Un efecto es del orden de lo necesario, no cesa de escribirse la elisión del falo, con sus consecuencias a nivel imaginario. El otro efecto es contingente, es la vía de resolución posible para el sujeto respecto de restaurar la estructura imaginaria.

Señala Miller que en la vía elegida por Schreber la significación fálica es reemplazada por la significación de la muerte en la muerte de las almas(9), pero en otros sujetos psicóticos la solución puede no ser la negación de la vida sino un "velo de la vida" (en obvia alusión al Hombre de los Lobos) señalando de este modo los diferentes alcances que puede tomar *ese desorden del sentimiento de la vida*, que menciona Lacan en "De una cuestión preliminar...". No se trataría en ese caso de una recomposición catastrófica como la del presidente Schreber sino de una posición del sujeto de una cierta "externalidad".

Es el caso de la triple externalidad que menciona J A Miller(10) para referirse a la psicosis ordinaria cuando considera que: "Ese desorden provocado en lo más íntimo del sentimiento de la vida en el sujeto"(11), afecta el lazo social, la relación al propio cuerpo y la subjetividad. Interesan las diferentes formas que toma la externalidad, pero básicamente importa señalar el concepto mismo de externalidad que denota ese modo particular de relación al Otro, el modo singular con que un sujeto siente con extrañeza su propio cuerpo, vive la vacuidad de su propia subjetividad y asume deficitariamente una función social posible.

Desarrolla en ese texto cada uno de los modos que toma esa posición de externalidad en el sujeto psicótico, destacando la importancia clínica que toman para el diagnóstico diferencial los detalles, *los pequeños índices de forclusión*, a los que se refiere cuando menciona la clínica de la conexión en "*Los Inclasificables de la clínica psicoanalítica*"(12).

Lacan da un paso más en esta conceptualización cuando cambia el estatuto dado al nombre del padre haciendo del falo un significante simbólico que sintetiza y condensa la relación entre el nombre del padre y el falo, es decir el falo como significante resume la metáfora paterna y a partir de esta formulación puede operar como función tomando al sujeto como argumento(13).

Pasamos del nombre del padre utilizado lógicamente como nombre propio a la posibilidad de ubicar cómo en un sujeto psicótico, otros elementos pueden tomar su lugar en una relación diferente a la causalidad a la que nos referíamos anteriormente, ahora se trata de una relación de equivalencia que puede permitir a un sujeto servirse

de otros elementos y ponerlos en función. Esto es abrir la equivalencia entre síntoma y nombre del padre, en tanto ambos pueden estar en la función de domesticar el goce(14).

Es quizás, el punto para pensar en esa peculiar presentación que es la elisión del falo(15) como efecto de la forclusión en la psicosis y su relación al semblante. Relación que J-A Miller conceptualiza como fracaso del semblante.

No obstante un sujeto puede apelar a la invención para sostener un neo-semblante que le permita salir de la experiencia de vacío subjetivo y detener la deriva infinita de su dispersión en la lengua.

Notas

1-Lacan, J: *Escritos I*, "Función y campo de la palabra y el lenguaje", Pág. 59.

2- Freud, S: *Obras Completas*. "Carta 52", Tomo I, Amorrortu.

3 -Miller, J-A: *Los Signos del goce*, Paidós, Cáp. XVIII.

4 -Lacan, J: *El Seminario, libro 23, El Sinthome*. Cáp. 10. "La escritura del ego".

5- Lacan, J: *El Seminario, libro 20. Aun*, Cáp. 3 "La función del escrito", Pág. 45.

6- Lacan, J: *Escritos II*, "Respuesta al comentario de Jean Hyppolite".

7- Freud, S: "Historial del hombre de los lobos", Cáp. XVII, Pág. 78, Amorrortu.

8- Miller, J-A: *L'homme aux loups*, Revue la Cause freudienne, Pág. 102.

9- Idem anterior.

10- Miller, J-A : *Effet retour sur la Psychose ordinaire*, Revue Quarto 94-95, Publiée a Bruxelles.

11- Lacan, J: *Escritos II*, "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis", Pág. 244.

12- Miller, J-A y otros: *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica*, Pág. 142.

13- Miller, J-A: *Los signos del goce*, Cáp. XXII, Pág. 393.

14- Miller, J-A y otros: Idem anterior, Pág. 320.

15- Elisión: Supresión en la escritura y en la pronunciación de la vocal final de una palabra delante de la vocal de la palabra siguiente de modo que se produce un efecto de holofrase.

LECTURAS

Las funciones del Superyó

Piedad Ortega de Spurrier

El concepto del superyó fue una elaboración que produjo una innovación tardía en la obra de Freud.

Una lectura sesgada de este concepto, valoriza casi exclusivamente la fórmula de Freud "...el superyó es el heredero del complejo de Edipo", sin tomar en cuenta que él mismo había establecido que el superyó como marca, es el "monumento conmemorativo" del desamparo infantil. Tan sólo Melanie Klein redescubre en su clínica la precocidad del superyó materno y su ferocidad en el infante. También es llamativo el esfuerzo de los pos-freudianos por fortalecer la instancia del yo; y, al transferirle la función de "percepción interna de los procesos mentales", le confieren una autonomía y una fortaleza tal que ya no necesitan del superyó.

Así se da la posibilidad de construir la psicoterapia del yo, que se establece por la relación del terapeuta con las *partes sanas del yo* del paciente, en un proceso de "colonización" de las otras instancias. De esta manera, los hallazgos de "Más allá del principio del placer" quedan forcluidos.

La pregunta de Freud sobre cuáles son los obstáculos que impiden la curación analítica y su respuesta, el beneficio primario del síntoma, la necesidad de castigo o el sentimiento inconsciente de culpa y básicamente el masoquismo primario, ponen de manifiesto todo el problema del placer en el displacer que cuestionan el bienestar más inmediato del sujeto cuando busca cierto padecer, aunque sin saberlo. Esto es la reacción terapéutica negativa.

En consecuencia, la clínica muestra que el superyó es inconsciente y que el sujeto se encuentra sometido radicalmente a él, pero su faz más importante, no es aquella que la vincula a la estructura del lenguaje en su dimensión pacificadora, sino aquella que evidencia la división del sujeto contra sí mismo, desbaratando la idea de que él busca su propio bien.

El sentimiento de culpa y la necesidad de castigo son imputables al superyó. Este no es peligroso porque prohíba, sino porque siempre exige más, como un imperativo categórico y cruel que en su insistencia revela su extracción pulsional y que se presenta como una opresión insensata en los imperativos motivados por la conciencia moral.

Esta posición teórica y clínica con respecto al superyó será mantenida por Freud, hasta el final de su obra. En el escrito sobre el presidente Wilson, entre 1931 y 1938, destaca otro rasgo particular del superyó. Freud sostiene que todos los humanos son bisexuales y caracteriza a la feminidad como el deseo de ser amada y al Eros siempre ligado a la pulsión de muerte. Al hablar de la posición pasiva del niño hacia el padre, unida al deseo de su muerte, como callejón sin salida, lo resuelve a través de una identificación a un padre ideal, origen del superyó, cuyo papel es prohibir y, hay que subrayar, ordenar.

Freud destaca que los ideales del superyó son tan grandes "que exigen al yo lo imposible" porque el padre con quien se ha identificado es igual a Dios, por eso le "exige al yo lo imposible" y nunca está satisfecho con los resultados, de tal forma que torturan al "infortunado poseedor".

Este superyó que descubre Freud y que Lacan acentúa, pone en cuestión el bien como valor, cuando se lo confunde con el bienestar. El sujeto que descubre el Psicoanálisis desmiente esa búsqueda del bien, aunque de forma inconsciente e inconcebible. La función del superyó en el sujeto, muestra que se halla apegado a algo que no le hace bien y que por ende, no redundará en su bienestar.

Se pone en evidencia una esquizia del sujeto producida por una castración estructural que no se efectúa ni antes ni después del Edipo, sino que es una consecuencia de la intromisión del significante.

El efecto traumático del significante en el cuerpo, en el origen de la subjetividad, produce una identificación primaria que no es con la madre o el padre. Es la incorporación del órgano del lenguaje lo que produce la división del sujeto.

Se trata en un primer momento de un sujeto todavía desconocido y "mítico" que tiene que constituirse en el campo del Otro y el residuo de esta operación es el objeto *a*. Así recibe primero un "tú eres" que le llega en forma interrumpida. Por ende, la raíz del superyó es un recorte de palabra desprendida del Otro; es una voz que se incorpora, pero que

no se asimila y opera como soporte de la armadura significante, en tanto el sujeto en su estado de indefensión está obligado a una dependencia del Otro, de quien recibe los significantes y la voz.

Así, para Lacan es imposible instituir el "Je" sin el "Tu" superyoico. Esa intromisión produce una transfiguración, donde un exterior se hace íntimo, el superyó real, que funciona como pura orden descarnada desde el campo del Otro. En consecuencia, lo real del lenguaje se inserta en forma intrusiva en el sujeto como "primer cuerpo significante".

Por lo tanto, el superyó exige el goce, se ubica del lado del goce. Su función hace contrapunto a la del Nombre del Padre que se encuentra coordinada con el deseo. Por esto puede entenderse que la ley que introduce este último es pacificadora y socializante; en tanto la del superyó es insensata y carece de justificación, es una función desencadenada, que no conoce límites. Al destacar este aspecto, Lacan opera en el psicoanálisis una revolución ética al plantear que si el superyó es peligroso, no es porque prohíba sino porque empuja al crimen, empuja a gozar.

Es evidente que siguiendo la obra de Lacan, el término de superyó tiende a desaparecer, pero no así sus funciones. Será su imperativo ¡Goza!, ubicado más allá del principio del placer que reaparece en el *Seminario libro 10, La angustia*, con la introducción del objeto *a*, en su estatuto de voz, como una introyección del superyó en dicho objeto.

Hay que establecer una diferencia entre la voz, puramente emitida y vocalizada y la fonematización. Es en la primera, desprendida de su soporte, donde hay que encontrar ese resto que es el objeto *a*, porque la voz como objeto separado, se inserta en la referencia al Otro y resuena en el vacío de su falta de garantía, el de su inconsistencia, pero al mismo tiempo, es un imperativo que ordena obediencia o convicción. Esto es el superyó como voz, una de las formas del objeto *a*.

En tanto la voz surge como objeto resto de la división entre el sujeto y el Otro y en su calidad de residuo, recordará de forma constante los hechos de estructura, esto es la inconsistencia del Otro.

Sin duda en el trabajo analítico, al plantearse la inconsistencia del Otro, el superyó puede dejar de ser tan severo porque ya no pretende ser el amo del ello y puede entonces querer dejar de serlo; se aliviana así en sus funciones insoportables, al punto de poder reducirse a una farsa, a una nota de humor...

Bibliografía

- Freud, Sigmund.- El Yo y el Ello, Tomo II, *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, 3era. Edición, 1973.
Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis, 31ava. Conferencia, Libro XXII. Amorrortu Editores, 2001.
Más allá del principio del placer, Tomo III, *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, 3era. Edición, 1973.
Klein, Melanie.- *Obras Completas*, Tomo I, Paidós, Buenos Aires, 1983.
Lacan, Jacques.- *El Seminario Libro 7, La Ética del Psicoanálisis*, Ediciones Paidós, Buenos Aires, Barcelona, México, 1959-1970.
El Seminario Libro 10, La angustia, (1962-1963) Inédito.
El Seminario Libro 11, Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis, Breve Biblioteca de Reforma, Barral Editores, España, 1977.
El Seminario Libro 20, Aun, 1972-1973, Ediciones Paidós, Barcelona - Buenos Aires, 1975.
Laurent, E.- *Posiciones femeninas del ser*, Tres Haches, Buenos Aires, 1999.
Miller, Jacques Alain.- "Clínica del Super yo" y "Teoría de los goces", en: *Recorrido de Lacan*, Manantial, Buenos Aires, 1986.

LECTURAS

“Amor a muerte”. Reflexiones acerca de la agresividad y el extravío amoroso [*]

Emilio Vaschetto [**]

No a todo alcanza Amor, pues que no puede romper el gajo con que Muerte toca.

Mas poco Muerte puede si en corazón de Amor su miedo muere.

Mas poco Muerte puede, pues no puede entrar su miedo en pecho donde Amor.

Que Muerte rige a Vida; Amor a Muerte.

Creía yo, Macedonio Fernández

Siempre me llamó la atención el modo de concluir esta poesía de Macedonio: “Amor a Muerte”. Ambas con mayúscula. Uno esperaría que allí se dijese: “el amor ha muerto” o “El amor es hasta la muerte”, o “te amo hasta la muerte”... pero Amor a Muerte es una frase profundamente enigmática.

Vamos a tratar de ir desde esta perspectiva para tratar de desentrañar los lazos entre amor y agresividad en psicoanálisis.

Los que me conocen, saben que habitualmente dibujo en un pizarrón una línea divisoria e introduzco en dialéctica dos términos, dos conceptos o dos líneas de pensamiento contrastantes. Es un modo en el que me siento cómodo para transmitir lo que entiendo de psicoanálisis.

En la columna de la izquierda ubicaremos a Freud y en la de la derecha a Lacan; a su vez, escribiremos algunos conceptos de un lado y del otro. Una dialéctica, significa que en esta división los términos se mueven, o estarían en condiciones de desplazarse de un lado a otro.

FREUD

Amor

Vida

Narcisismo

Libido

Tragedia

Alienación

I-S

LACAN

Agresividad (odio)

Muerte

Estadio del Espejo

Goce

Extravío

Separación

I-R

Macedonio, el Amor a Muerte

Hace pocos días, releendo el libro de Germán García acerca de Macedonio (*Macedonio Fernández, la escritura en objeto*), me encontré con lo siguiente: “La conversión del amor en odio es una ilusión, tendiente a proponer toda agresividad como reactiva, todo odio como el efecto de una frustración. Pero si el objeto de la frustración es real, el daño que produce es imaginario. El odio no es un amor negativo, tiene su propio origen. Freud ha mostrado que la matriz de las relaciones de odio no proviene de la vida sexual sino de la lucha del yo en la búsqueda de su afirmación y su reconocimiento. Se trata de esa lucha donde se pone en juego ‘el prestigio de las conciencias’, según la fórmula de Hegel. Que la agresión no aparezca en la ‘conducta’ de Macedonio, no dice nada sobre las tensiones agresivas que lo constituyen: la identificación del yo con los sufrimientos de la víctima introduce el dilema de la propia destrucción en la destrucción del otro.”(1)

Es curioso, pero hace mucho tiempo cuando leí este poema, me parecía absolutamente amoroso y hoy -coincido con Germán García- me da la impresión de que es netamente agresivo.

García aclara en ese libro, que el caso de Macedonio no es el de aquél que ama intensamente, tampoco hay placer posible para su deseo. La escritura de Macedonio le permite soportar la agresividad, “escribe, dice García, para no matar”.

Hay que señalar que la expresión más saliente que Lacan aisló de la tendencia suicida la encontró en el mito de Narciso. Trata menos de descifrar la estructura narcisística del amor y su desconocimiento que el irreductible factor letal que opera en la constitución del sujeto. Mientras que en el Freud de *Introducción del narcisismo* no vamos a encontrar referencia alguna a tendencias destructivas, para Lacan la tendencia suicida queda anudada a la función imaginaria. Es propio del narcisismo situarse inicialmente en el registro de la agresividad especular, en el campo erotizado de la relación del yo al semejante, cuando no en su separación mortal.

Precisamente, Freud llama a las mociones tiernas o positivas en la transferencia, “amor de transferencia”, mientras que en ningún momento hablará de “odio de transferencia”, pese a hacer mención a sentimientos hostiles por parte del analizante.

El germen de la agresión figura en el hecho de considerar que eso que es él mismo es adonde el sujeto apunta al golpear al otro en la ocasión; tal como Aimée, que buscando apuntar al objeto, ella golpea el *kakon* oscuro de su propio ser, el enemigo íntimo en el cual su objetiva su tormento.

En “Posición del inconsciente” Jacques Lacan destaca que la operación de alienación, encarnada en la versión imaginaria de Narciso, es opuesta a la operación de separación que él rearticula a la pulsión de muerte freudiana (identificada al *automatón* de la cadena significante).

La tendencia suicida es susceptible de tomar dos valencias estrictamente opuestas: la de una irreductible alienación o la de un absoluto alejamiento. En la clínica estas dos valencias se articulan. Así, el recurso frecuente de la histérica al chantaje del suicidio no debe hacernos olvidar que, si la demanda de amor donde ella se aliena encuentra acá una traducción sintomática, reside en una dialéctica del deseo donde el sujeto repara primordialmente sobre el deseo del Otro. La pregunta *qué quiere el Otro* puede ser respondida -lo vemos no pocas veces- con el fantasma de su propia muerte. Manera de hacer función de la falta donde está causado el deseo.

Cuando Freud en el “codo de los años veinte”, a partir de un texto titulado *Más allá del principio del placer* introduce la pulsión de muerte, apunta a otorgar un estatuto teórico definitivo a la agresión, al igual que a las tendencias agresivas, el odio, el sadismo. Pero no se resume la cuestión si se piensa que con la pulsión de muerte se puede nombrar el manejo de las tendencias destructivas. Aún en este texto de Freud no se llega a producir una apología de la muerte como sí lo es la doctrina del significante en Lacan (con eso de que la palabra mata la cosa). “Lo que está en juego en 1920 para Freud -repara Oscar Masotta-, en efecto, no es tanto el encasillamiento teórico de las tendencias agresivas, sino cómo explicar, al revés, la tendencia del sujeto al sufrimiento, el dolor, el autocastigo, el sadismo vuelto hacia la propia persona, el autodesprecio, la persistencia en el fracaso, el rechazo del éxito, la evocación melancólica de los desastres del pasado, el gusto por la decepción, la fascinación por el suicidio; en resumen, la insistencia de la repetición de lo displacentero. ¿Puede entenderse el suicidio del melancólico en los términos de una mera derrota de la pulsión de autoconservación?, ¿de un escaso amor propio? En todo caso, ¿no debiéramos postular entonces

una tendencia de la vida psíquica anterior a las exigencias de la conservación, más radical que las sugerencias del placer?"(2).

La agresividad y el mal que yace en el otro

Habíamos dicho la búsqueda del *kakon*. Esta es una expresión de Von Monakow de Mourgue que ha sido traducida como el mal, el vicio y la perversidad. Lacan toma esta expresión para referirse a Aimée en el sentido de que lo que ella busca en ese ataque a la actriz famosa es el *kakon*. En realidad este término Lacan no lo toma de Von Monakow sino de su maestro Paul Guiraud en *Los homicidios inmotivados*. De todos modos hay diferencias entre Guiraud y Lacan. Mientras que para Guiraud el paranoico fusiona el pesimismo individual con el mal social(3) (tesis por demás interesante), para Lacan se trata de los fenómenos de transitivismo propios del pasaje al acto criminal.

Amor muerto

"¿Qué diferencia a alguien que es psicótico de alguien que no lo es? -se pregunta Jacques Lacan en su tercer seminario-. La diferencia se debe a que es posible para el psicótico una relación amorosa que lo suprime como sujeto, en tanto admite una heterogeneidad radical del Otro. Pero ese amor es también un amor muerto."(4). El "también es un amor muerto" se refiere a que él viene trabajando el lugar del amor en la Edad Media en cuanto a la relación que el sujeto establece con un Otro absoluto, "...una relación amorosa con el Otro como radicalmente Otro, con la situación en espejo y todo lo que es del orden imaginario"(4).

Lacan enuncia entonces que es imposible concebir la naturaleza de la locura sin antes dar un rodeo por la teoría medieval del amor, entendemos, como articulación extática con ese Otro absoluto. Es notable que en el escrito *La agresividad en psicoanálisis* (texto que centralmente tenían ustedes que trabajar) Lacan también hace referencia a los teóricos de la Edad Media "...que debatían el problema del amor entre los dos polos de una teoría 'física' y una teoría 'extática', que implicaban ambas la reabsorción del yo del hombre, ya sea por su reintegración en un bien universal, ya sea por la efusión del sujeto hacia un objeto sin alteridad."(5)

Denise de Rougemont en su clásico libro *El amor y Occidente* acentúa esa exaltación del amor propia de la poesía de los trovadores, pero se trata de un amor desgraciado, según dice. El lazo amoroso es hacia un "Eros supremo" en el sentido de que aplaza la unión de los cuerpos. Un ejemplo paradigmático podemos encontrarlos en la lírica amorosa de Dante.

Por si no lo saben, a los nueve años el niño Dante ve por primera vez a una muchachita de su misma edad. Nueve años después, esa muchachita, Beatriz, le otorga su saludo. Un buen día se lo niega. Casada con otro hombre, al fin muere. Es esa misma mujer que luego en la Divina Comedia hará de guía junto a Virgilio.

Borges propone una hipótesis interesante, que La Divina Comedia habría sido escrita con el único fin de suscitar algunos encuentros que no habían podido darse en la realidad con su irrecuperable bienamada. Beatriz pasa de ser una mediadora celeste a ser radicalmente Otro y fusionarse con una luz incandescente, fusionarse directamente en Dios. Ella se presentará como mirada incandescente al inicio de los versos: "Brillaban sus ojos más que la Estrella" y hará marchar a Dante hacia la confesión de su falta:

"...volvió llorando hacia mí sus ojos brillantes con lo que me hizo partir más presuroso...¿qué tienes?, ¿por qué te suspendes?, por qué abrigas tanta cobardía en tu corazón?"(6)

El juego de miradas al que se somete la experiencia del autor queda revelado por tres referencias a la fábula de Narciso, donde Dante asume la imagen de su propio cuerpo o su rostro; y además las jerarquías en las miradas que terminan fundiéndose en una única fuente: Dios.

"...vi a Beatrice vuelta hacia el lado izquierdo, mirando al Sol; jamás lo ha mirado un águila con tanta fijeza. Y así como un segundo rayo sale del primero se remonta a lo alto, semejante al peregrino que quiere volverse, así la acción de Beatrice penetrando por mis ojos en mi imaginación, originó la mía y fijé mis ojos en el Sol contra nuestra costumbre"(7)

El amor loco

El síndrome erotomaniaco ha sido descripto detalladamente por Gaetan Gatian de Clérambault e incluido dentro de los delirios pasionales (erotomanía, celos, reivindicación). Su postulado fundamental, el “embrión lógico” del delirio erotomaniaco, traduce una sentencia incoercible y dialécticamente inerte con rasgos cualitativos diferenciales respecto de las otras formas pasionales, los delirios eróticos a lo Dide(8) y separadas a su vez, de los delirios interpretativos (*paranoia vera*). Esta misma separación dentro del tipo delirante (psicosis paranoicas y psicosis pasionales) fue destacada con toda pertinencia por Jacques Lacan en su seminario sobre las psicosis, estableciendo -a mi juicio- una clínica diferencial de enorme vigor en lo que respecta a sus consecuencias terapéuticas(9).

La erotomanía devela una lógica, dentro de su edificio delirante, que sostiene basalmente un *postulado*: “El Otro me ama o es quien más ama”. Y su soporte, precisamente, está dado por la definición misma de lo que es un postulado, es decir, una proposición tomada como un “principio sin demostración”, según lo advierte Jacques Lacan en su tesis de doctorado(10). Por lo tanto, son tres los aspectos (mencionados austeramente en el seminario de las psicosis) que permiten distinguir un delirio: la economía del discurso, la relación de significación a significación y la relación de su discurso con el ordenamiento común del discurso(11).

El postulado fundamental plasma esa lógica implacable que condena al sujeto a ser un objeto del goce del Otro. Es por ello que mencionábamos más arriba lo que Lacan dijo del “amor muerto” en relación a la psicosis y en congruencia con la erotomanía divina de Schreber(12). Dentro de la lógica que propone Clérambault describe una serie de pasos que van desde la esperanza, pasando por el despecho y concluyendo con el rencor que es ese odio visceral tendiente a atacar al objeto tratando de expiar el propio mal. Es significativo, en el psiquiatra francés, este pasaje del amor al odio.

Por otra parte, nos asombra encontrar en Freud que el problema general de la paranoia nunca estuvo eximido de la problemática amorosa. Recordemos aquella frase dirigida a Fliess (casi veinte años antes de *Introducción del narcisismo*) referida a que el psicótico ama el delirio como a sí mismo, frase que trasluce su cercanía al mandamiento conocido “amarás a tu prójimo como a ti mismo” (para Lacan esta sentencia no deja de transmitir cierto misterio en el pensamiento freudiano). El espejismo que brota del amor al delirio, traduce más bien el misterio esencial bajo esta fórmula: “el delirante, el psicótico se aferra a su delirio como a algo que es él mismo”.(13)

Las fórmulas gramaticales articuladas en la interpretación freudiana del caso Schreber acarrear los diferentes modos de negar la frase “Yo (un hombre) lo amo (a otro hombre)”(14). Evidentemente, la impronta de la enseñanza de Jacques Lacan nos ha llevado a desestimar la hipótesis de la pulsión homosexual en la paranoia, pero no conviene soslayar los avatares a los que quedan libradas la pulsión y la libido, o -si se quiere- “...la función económica que adquiere la relación del lenguaje”(15) y que está en la intimidad de la estructura.

La proposición lacaniana de que el goce del cuerpo del Otro, que Schreber simboliza, no es signo de amor, debe tomarse en serio. Se trata de una pulsación entre vacío y voluptuosidad que la feminización -como respuesta regulada al goce del Otro- no logra evitar. “Hay” signo de amor cuando “no hay” relación sexual.

No hay relación sexual. Y entonces ¿qué hay? *Hay* fracaso sexual. El *fracasex*. “El amor que aborda al ser, expresa retóricamente Jacques Lacan, ¿no surge de allí lo que hace del ser aquello que sólo se sostiene por errarse?”(16). Ni intrínsecamente placentero, ni intrínsecamente doloroso(17); si más arriba nos referíamos levemente acerca del exilio, ahora estamos en condiciones de aseverar que el amor tan sólo evita el desarraigo que se padece por el simple hecho de ser hombre o mujer, por la angustia de vivir en esa patria.

Vayamos al film *El marido de la peluquera* (es solamente un recuerdo fragmentario e impreciso a modo de ilustración).

Él es un hombre mucho mayor que ella, va religiosamente a cortarse el cabello, hasta que un determinado día le propone a esta dulce y suave peluquera, casamiento.

Todo marcha sobre rieles, todo es amor, prácticamente no hay diálogos; sólo hay miradas cómplices, sin malentendidos. Un idilio perfecto: se miran, se tocan, se desean... Hasta que un buen día abren la boca, hay una pelea mínima y estúpida y luego de dormir separados esa noche, al otro día este buen hombre se encuentra con una carta donde ella -acerca de quien la película da entender que se arroja desde un puente- le dice algo así como que no soportaría perder ese amor. No soporta el hecho de que todo cruce con el Otro sexo es sintomático. Por lo tanto, para poder hacer existir

el Amor puro, la belleza infinita de esa comunión, ella debe desaparecer, caer como objeto para hacer existir no la relación sintomática (del partenaire-síntoma) sino la relación sexual.

Clínica de la inestabilidad amorosa

Es evidente la dificultad contemporánea para el amor y en correspondencia con esto el extravío amoroso.

“La inestabilidad (*branlage*(18)) humana es más variada de lo que se cree”(19) -declama Jacques Lacan-, y es en esa variabilidad donde quizás hallemos una verdad. Ensayemos pues, una clínica de la vacilación, o mejor dicho, de la fragilidad, de la endeblez humana, a sabiendas de que eso tiene un límite, un dominio centrado en esa cáscara topológica que llamamos cuerpo. De allí que ustedes pueden apreciar en el cuadro que del lado Freud puse tragedia (la tragedia del amor y del deseo) y del lado Lacan el extravío, la errancia amorosa propia de esta época.

Para terminar: la agresividad

Para concluir, voy a articular el cuadro que les dibujé en la pizarra (ver más arriba), a el ya mencionado escrito de Lacan “La agresividad en psicoanálisis”.

Como habrán podido notar puse del lado de Freud el amor y del lado de Lacan la agresividad. Podemos ubicar también allí el odio. Mientras el amor para Lacan transita sobre coordenadas imaginario-simbólicas (I-S), el odio se produce bajo la vertiente imaginario-real (I-R). El primero se dirige al ser del otro, al desarrollo del ser del otro, mientras que el segundo se conduce hacia la destrucción del ser del otro. La Tesis IV que figura en ese escrito tiene que ver con esto: la identificación narcisista y la relación existente entre la reacción agresiva y la construcción delirante. A su vez, pueden leer también que allí puse “Estadio del Espejo”, lo que se condice con la Tesis I en el punto donde Lacan sitúa la agresividad como experiencia constitutiva del sujeto y la Tesis II donde van a encontrar la referencia al “cuerpo fragmentado” (modo de aprehensión de la imagen propia).

Por último pueden observar en la tesis III la relación existente entre agresividad y técnica analítica mediante esa invención formidable que Freud tituló “reacción terapéutica negativa”.

He dejado deliberadamente la Tesis V, donde Lacan relaciona la noción de agresividad con la “neurosis moderna” y el “malestar de la civilización”, puesto que es lo que voy a trabajar para las Jornadas Anuales de la EOL, tituladas -no casualmente- “El amor y los tiempos del goce”.

Muchas gracias.

Notas

* Clase dictada en el Instituto Oscar Masotta, San Fernando, setiembre de 2010. Corregida y establecida por Gastón Cottino (IOM Mendoza, ACEP).

** Médico psiquiatra y psicoanalista. AP de la Escuela de la Orientación Lacaniana y miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Miembro del Centro Descartes y Docente del Instituto Oscar Masotta (IOM).

1. García, Germán. *Macedonio Fernández, la escritura en objeto*. Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2006, p. 114.

2. Masotta, Oscar. *El modelo pulsional*, Ed. Altazor, Buenos Aires, 1980, pp 99-100.

3. Ver: Guiraud, Paul. “*Les meurtres immotivés*” En: *L'Évolution Psychiatrique*, marzo de 1931, N°2.

4. Lacan, Jacques. *El seminario Libro 3, Las psicosis*. (1955-56) Ed. Paidós, Buenos Aires, 1995, p. 363.

5. *Ibid.*

6. Lacan, Jacques. “*La agresividad en psicoanálisis*” En: *Escritos 1*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2008, p. 123.

7. Alighieri, Dante. *La Divina Comedia* Ed. Centro editor de América Latina, Buenos Aires, 1970, pp. 8-9.

8. *Ibid.* p. 200.

9. “*Dans le cadre des psychoses passionnelles, il fallait montrer que les érotomanes ne sont ni des revendicateurs, ni des idéalistes passionnés*”. Justamente, se trata de la diferenciación introducida por G. G. de Clérambault que bien enuncia Paul Guiraud en el prefacio a las obras completas del maestro de la ‘*Infirmierie*’. Citado por: F. Leguill en el prefacio a *L'Érotomanie*, Le Seuil, París, 2002, p. 15.

10. Lacan, Jacques. *El Seminario Libro 3, Las psicosis*. Ed. Paidós, Buenos Aires, 1995, p. 32.

11. Lacan, Jacques. *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Ed. Seuil, París, 1975, p. 72.

12. Lacan, Jacques. *El Seminario Libro 3, Las Psicosis...*. Editorial Paidós, Barcelona, 1984, p. 53.

13. “¿Qué diferencia a alguien que es psicótico de alguien que no lo es? La diferencia se debe a que es posible para el psicótico una relación

amorosa que lo suprime como sujeto, en tanto admite una heterogeneidad radical del Otro. Pero ese amor es también un amor muerto." Ibid. p. 363.

14. Lacan, Jacques. *Obra citada*, p. 310.

15. Ver: Freud, Sigmund. "Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (Schreber)" (1911); en *Obras Completas*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1996, pp. 55-73.

16. Lacan, Jacques. *Obra citada*, p. 310.

17. Lacan, Jacques. *El Seminario Libro 20, Aun (1972-73)*. Ed. Paidós, Buenos Aires, 1995, p. 176.

18. Milner, Jean Claude. *Lo triple del placer*. Ed. Del cifrado, Buenos Aires, 1999, p. 34.

19. El término utilizado por Lacan es branlant, que significa algo que es inestable, que presenta una oscilación o una vacilación; una escalera o un taburete pueden ser branlantes; un niño que comienza a caminar se le llama château branlant, está inseguro. *Le Petit Robert, Dictionnaire de la langue française*, París, 2000.

20. Lacan, Jacques. "Les non-dupes errent" Clase 13-11-73, inédito.

COLOQUIO INTERNACIONAL INCONSCIENTE Y FILOSOFÍA: UNA NUEVA MANERA DE PENSAR LO POLÍTICO

Presentación

Laura Suarez

Buen día a todos y muchas gracias por haber venido. Para comenzar quiero agradecer al Colegio de España y al Director Javier de Lucas por su disposición y por haber tenido confianza en mí para la organización de este coloquio. Quiero también expresar un reconocimiento especial a Stephanie Migniot, responsable de las actividades culturales en esta casa y cuya ayuda y paciencia han sido determinantes para que todo esto haya sido posible. Y finalmente, agradecer a José Luis Pardo, Jacques-Alain Miller, Jorge Alemán y Markos Zafirooulos por su participación y también, en lo que me concierne, por su gentileza y su paciencia con lo que se podría llamar mi lado fuertemente obstinado.

Esta jornada fue concebida desde hace varios meses y responde al deseo de darle lugar a una discusión en torno de un tema que, por más que haya sido abordado desde hace más de un siglo, sigue siendo todavía una fuente de debate y de pensamiento.

Así, la aparición del inconsciente freudiano y su toma en consideración por la filosofía y el pensamiento político, ha supuesto una nueva manera de abordar, no solamente la pertenencia recíproca del sujeto individual y del sujeto colectivo (lo que ha dado lugar a diferentes interpretaciones sobre lo que Hannah Arendt llamaba *el espacio que emerge entre los diversos*), sino también el « pertenecerse » del sujeto a sí mismo tanto a nivel individual como social.

Este abordaje, esta forma de pensar y de comprender *de otra manera*, ha pasado – y pasa – por una posición de acusación y de destrucción de las ilusiones y de los males de la humanidad en la que ya Freud mismo se ha situado, una posición a partir de la cual la legibilidad de las cosas del mundo puede ser efectuada a través de lo que no es completamente visible.

La relación entre el inconsciente y la política, entre las pulsiones y las instituciones, parece poner en juego lo que tenemos de más íntimo y de más público, lo que determina nuestros lazos de dependencia hacia el otro del amor y hacia el otro del odio, y lo que, finalmente, define lo insoluble del conflicto de nuestro deseo.

Si como escribió Freud (Nuevas Conferencias de Psicoanálisis, 1933), el psicoanálisis hace irrupción de una manera inesperada desde el mundo psíquico subterráneo hasta la plaza pública, es en este mismo espacio público donde el encuentro entre el discurso psicoanalítico y el discurso filosófico-político adquiere todo su sentido, puesto que si se acepta que ninguna disciplina o sistema de pensamiento puede por sí mismo aportar una imagen completa y necesaria del mundo (Esq. Psicona), es justamente sobre la base de un decir dialogado entre el psicoanálisis y la filosofía, como se puede continuar construyendo, habitando y pensando nuevas concepciones del mundo tan contingentes como sea posible.

COLOQUIO INTERNACIONAL INCONSCIENTE Y FILOSOFÍA: UNA NUEVA MANERA DE PENSAR LO POLÍTICO

Intervención

Jorge Alemán

Muchísimas gracias. Agradezco al Colegio de España estar aquí y a Laura Suárez haberme invitado para poder compartir esta mesa con mi amigo José Luis Pardo y con Markos Zafiropoulos y con mi amigo y maestro Jacques-Alain Miller.

Voy a exponer frente a ustedes de manera muy improvisada una serie de líneas que atraviesan un librito que escribí hace poco y que se llama *Para una izquierda lacaniana ...*(1) (con puntos suspensivos). Vaya por delante que yo considero a los libros, como pasa con el arte contemporáneo actual, como cuestiones absolutamente efímeras, es decir, el libro se agota en el momento en que comienza su circulación y me interesa precisamente emplearlos como esto, como lo que voy a hacer aquí, para introducir un trabajo con ellos de transmisión.

Lo que voy a narrar frente a ustedes son los diversos problemas que surgieron en relación al título del libro. Siempre me ocurre que estoy, tal vez por una impronta personal mía, situado *entre* malos entendidos. Hace unos años atrás fue con el libro *Lacan: Heidegger*, y allí el malentendido consistió en pensar que pretendíamos vincular al psicoanálisis con la filosofía. Por el contrario, *Lacan: Heidegger* era una intervención de Lacan sobre el texto de Heidegger en función de ajustar el psicoanálisis al siglo XXI. Ahora con la izquierda lacaniana, surgieron otra clase de malos entendidos que intentaré transmitir porque de lo que se trata, con el malentendido es que sea fecundo en la orientación que intentamos avanzar.

En primer lugar, les voy a hablar de las distintas formas de ataque que tuvo este texto, especialmente en los blogs. La primera de ella viene de los propios lacanianos, que me dicen que cómo va a haber izquierda lacaniana cuando es evidente la vocación escéptica de Lacan hacia todo tipo de proyecto de emancipación política. La serie de advertencias a lo largo de la enseñanza de Lacan de que la revolución es el retorno de lo mismo, que la crítica a la propiedad, la familia y el trabajo refuerzan la propiedad, la familia y el trabajo; que no hay ninguna civilización que logre curarse de una pulsión de muerte irreductible; que quienes sueñan “con los domingos de las mañanas que cantan” están preparando las condiciones para que venga lo peor, etcétera, etcétera. Y esto sin contar, además, con la propia vocación solitaria del propio Lacan, su vocación de hombre de excepción, su disgusto por la multitud, su disgusto por el número en el orden cuantitativo y su distancia irónica, si ustedes me permiten, con respecto a lo que podrían ser las construcciones sociales de la izquierda.

Así que ya de entrada se presenta un primer problema: el haber reunido, haber realizado esta especie de oxímoron, o esta especie de chiste o de *witz* que es la expresión *izquierda lacaniana*. Probablemente porque también he visto en los últimos años que muchos de los argumentos lacanianos, estas reticencias por ejemplo de Lacan hacia las construcciones de la izquierda, se deslizaban ideológicamente hacia un nuevo tipo de argumentación laica, más sabia, más escéptica, más cínica, del individualismo liberal, y en este punto consideraba que era verdaderamente lamentable dejar la enseñanza de Lacan, entregar la enseñanza de Lacan, a las coartadas del individualismo liberal. En esto, por supuesto, ha tenido mucho peso la herencia de la que provengo, herencia de izquierda a la que me considero fiel (fiel no quiere decir reproducirla sino tratar de reinventarla). Así que mi primera cuestión es hacer valer las observaciones de Lacan para la izquierda, con el propósito además de generar en la izquierda una disponibilidad distinta, que estas puntuaciones puedan tener algún valor, que las mismas no representen exclusivamente un obstáculo definitivo sino que sean la ocasión de una nueva perspectiva. Y por supuesto entonces les aclaré a mis colegas lacanianos que en ningún momento he tratado ni de formar un grupo referido a la izquierda lacaniana, ni ninguna escuela bajo el nombre de izquierda lacaniana, y que ni siquiera Jorge Alemán pertenece a la izquierda lacaniana, que todo lo que se mueve en relación a la izquierda lacaniana no se abre, al menos lo intenta, a ningún punto de identificación. Todo lo contrario. Si hay algo que me interesa de la operación denominada izquierda lacaniana, es que la misma intente ser refractaria a toda identificación como punto de llegada.

El otro ataque que he visto en Internet viene del campo marxista, del lado de la cuestión de la lucha de clases, la función histórica del proletariado, su constitución como sujeto histórico, y ahí sí que me parece que vale la pena empezar a considerar y tomarse en serio muchas de las observaciones de Jacques Lacan. En principio, efectivamente, Lacan tiene muchas lecturas de Marx, donde muestra que el sólo hecho de que se compre la fuerza de trabajo como mercancía y se venda, no genera en absoluto ni de inmediato ni de manera inmanente, al proletariado como un sujeto susceptible de transformarse en un sujeto protagonista de un proceso emancipatorio. De hecho una de las lecturas que él hace de la famosa dialéctica hegeliana es mostrar que “el esclavo también goza”. Por lo tanto, toda la secuencia que va de la compra y venta de la fuerza de trabajo como mercancía no genera de manera inmanente la emergencia de este sujeto revolucionario (asunto con el que Marx podría estar de acuerdo).

Pero lo que es más importante, para Lacan no hay un fundamento que sirva como base y determinación en una última instancia, no hay un fundamento saturado conceptualmente. Siempre se trata de una brecha, y esto es muy importante para la izquierda lacaniana, siempre hay una falla ontológica, una brecha ontológica, una brecha insalvable, incurable, entre lo real y la realidad. Ya saben que en la enseñanza de Lacan el término real y el término realidad no se recubren, más bien la realidad es una construcción simbólico-imaginaria que vela lo real, que cuando emerge, emerge siempre como dislocación, como ruptura, como pesadilla, como angustia, como siniestro. Por lo tanto, para Lacan no hay nunca una estructura que pueda ser saturada y totalizada conceptualmente. Toda estructura está socavada desde adentro, intervenida, podríamos decir, por un resto que le es heterogéneo, y por eso Lacan nunca aceptó esta idea marxista de una estructura que pudiera determinar en última instancia la economía política y por lo tanto la realidad del capitalismo. Así que el primer punto de la izquierda lacaniana que a mí me parece que se puede tener en cuenta es precisamente esta brecha: no existe forma de concebir a la realidad de una manera homogénea. Cuando Lacan habla de lo preontológico del psicoanálisis, no quiere decir que el psicoanálisis sea deficitario desde el punto de vista ontológico, sino que no hay ningún fundamento último que garantice la totalidad de la realidad. Que se trata de una ontología agujereada, tachada, y que esta brecha entre lo real y la realidad es, como dije antes, absolutamente insalvable, incluso en el caso de la economía política. Siempre hay un resto heterogéneo que la totalidad no puede conceptualizar. Por lo tanto, y ante las críticas que hacen los marxistas en donde aparece el proletariado como ese sujeto histórico – algunos me acusaron de querer cancelar la actividad política de ese proletariado con mi texto sobre la izquierda lacaniana. Sin embargo, en mis propios textos se muestra que, precisamente por esta brecha entre lo real y la realidad, lo que sí puede surgir y siempre de manera contingente, nunca garantizada *a priori*, es un antagonismo, que no es en absoluto equivalente a la lucha de clases. Precisamente la brecha entre lo real y la realidad puede dar lugar a un antagonismo. La dislocación entre lo real y la realidad puede dar lugar a un antagonismo si el mismo se construye, si el mismo se inventa. Nunca viene de manera inmanente y garantizado. Tampoco está garantizado que ese antagonismo, en el caso de que emerja, tenga *per se* una orientación emancipatoria. Todo eso exige la presencia de lo que llamamos lo político, la presencia de la construcción política. Ahora, efectivamente si existe una condición de posibilidad para el antagonismo es precisamente esta brecha entre lo real y la realidad. Mientras que en el marxismo canónico la lucha de clases constituía un *a priori* objetivo del proletariado como un sujeto revolucionario, en este caso – y además las revoluciones históricas demuestran que nunca tuvieron a ese sujeto ya constituido, siempre hubo que inventarlo, a veces con resultados realmente no muy deseables – pero en cualquier caso, en la formulación que he planteado bajo la rúbrica de la *izquierda lacaniana*, la respuesta al marxismo es que efectivamente sí nos interesa el antagonismo y esto me parece que se desprende de la enseñanza de Lacan y es que la verdadera diferencia absoluta de la que habla Lacan no puede nunca estar encubierta por las diferencias que introducen las jerarquías del mercado. Quiero decir: la explotación de la fuerza de trabajo es un insulto a la diferencia absoluta. El acontecimiento de la diferencia absoluta como tal – ahí rescato el carácter tragicómico del que habla Lacan cuando habla de la Diferencia – es que la misma no puede ser reducida a las diferencias representadas.

En la sociedad lacaniana postcapitalista, si la hubiera, que no tiene nombre, ni siquiera se la puede nombrar como socialismo, habría siempre diferencia absoluta y por lo tanto habría neurosis, psicosis, trastornos, enfermos, angustiados, suicidas, etcétera, pero esa diferencia por fin encontraría un ámbito de despliegue que no quedaría precisamente colonizado o interrumpido por las diferencias jerárquicas del orden burgués de explotación capitalista. Esta cuestión de diferenciar la diferencia absoluta del orden burgués y del orden jerárquico del sistema capitalista no es lo mismo que conceder que existe un proletariado que *per se* tiene ya las propiedades como clase en sí para desconectar la maquinaria capitalista. Esta es una primera respuesta, digamos, a los marxistas canónicos.

Después hay una izquierda lacaniana universitaria que probablemente ustedes ya hayan escuchado hablar de ella -Zizek y Badiou, para nombrar a dos- de la que también me diferencio porque pienso que el aspecto más subversivo del psicoanálisis está en la propia experiencia analítica. En el caso de Zizek, porque efectivamente lo que él siempre aísla en la enseñanza de Lacan, aquello que más subraya, aquello que siempre hace más patente, es la noción de Acto, de aquéllo que pone en juego lo real, de aquéllo que hace irrumpir lo real en Lacan. De hecho en los últimos textos de Zizek hay un intento de vincular esa noción de acto lacaniano con lo que Walter Benjamin llama la violencia divina. Y hay, vamos a decir, un anhelo por parte de Zizek de que ese acto cancele de tal manera la realidad simbólico-imaginaria que hace emerger un nuevo tipo de refundación política. Para mí esto sigue siendo un rechazo de la dimensión política. Porque efectivamente aunque el acto funcione siempre como un corte, porque toda emergencia de lo real es una dislocación, y porque como dije antes no hay ninguna realidad que pueda ser saturada conceptualmente, es cierto que la emergencia de lo real es la emergencia de un acto pero que el acto por sí mismo no genera ninguna refundación. Vuelvo entonces a mi tesis sobre el antagonismo que hay que construir políticamente. Esa brecha entre lo real y la realidad puede dar efectivamente lugar al antagonismo siempre y cuando el mismo sea articulado. Hay que pasar de la dislocación al antagonismo y eso exige no solamente una articulación simbólica sino que haya sujetos que sean capaces de encarnar este antagonismo. Por lo tanto, ahí -estoy resumiendo un poco abruptamente las cosas porque quiero exponer frente a ustedes mis propuestas para luego poder discutir las-, tomo distancia de Zizek y de su teoría del acto como un acto de refundación de la sociedad. Zizek me contó una vez que Di Caprio, en la escena del Titanic, cuando están los dos en la balsa, ella en realidad le suelta las manos para que él se hunda, lo que para Zizek es un ejemplo de la lucha de clases por un lado y de la imposibilidad de la relación sexual de la que habla Lacan por otro. Ustedes recordarán los que vieron Titanic que está Di Caprio con ella y según la lupa de Zizek ella en un momento dado lo despide de la balsa para que el muchacho de hecho se ahogue porque según Zizek, el personaje de Di Caprio pertenece a la clase de desposeídos y en ese momento crucial, entonces, se cruzan la lucha de clases y la imposibilidad de la relación sexual. Siempre me ha sorprendido que Zizek, que finalmente está tan abocado a estos estudios culturales, tenga tanto éxito con tesis de estas características tan radicales, donde efectivamente reclama un acto revolucionario que va a refundarlo todo. De hecho dice que el *Ereignis*, (acontecimiento propicio) de Heidegger ha tenido un grave error de perspectiva, que Heidegger no tendría que haberse demorado en el retorno a Grecia sino abocarse a la Revolución Rusa o a la Revolución China.

Bueno, esto para situarme con respecto a Zizek pero también quisiera situarme con respecto a Badiou. Los dos efectivamente llevan una impronta lacaniana, por eso dije que son la izquierda lacaniana universitaria para diferenciarla un poco de lo que es mi propuesta. En el caso de Badiou, está su famosa teoría del Acontecimiento. En esto efectivamente es lacaniano. Después de Lacan el sujeto nunca es algo previo al acontecimiento, el acontecimiento siempre precede al sujeto, el sujeto es hijo del acontecimiento y el acontecimiento siempre le gana de mano; el acontecimiento surge imprevistamente, el acontecimiento es imprevisible, incalculable, y el sujeto es siempre lo segundo con respecto al acontecimiento. Ahora bien. Aquí de nuevo, en Badiou, me parece que hay un rechazo de la política a favor de la teología porque este acontecimiento merece, por un lado, la fidelidad del sujeto, el sujeto debe ser fiel al acontecimiento. Pero para que este acontecimiento a su vez no sea un desastre, porque el propio Badiou, siguiendo a Lacan, admite que en todo acontecimiento imprevisible hay una dimensión de no-saber, pero ¿cómo se es fiel a un acontecimiento en donde hay una X de no saber? Entonces aquí empiezan los problemas que llevan a Badiou a declinar una relación con el acontecimiento en términos de fidelidad, de inmortalidad, y no casualmente a todo esto que se evoca en su estudio sobre Pablo y la gracia. De hecho hay severos problemas en la teoría de Badiou para distinguir un acontecimiento verdadero de uno que no lo es. Para Badiou acontecimiento puede ser la poesía de Mallarmé, la Revolución Rusa, el teorema matemático de Cohen, en fin, hay modalidades distintas de acontecimiento. Comparto con él que en el acontecimiento, precisamente, hay una dimensión de no saber, y es esto lo que le da su cualidad de imprevisible, pero es esto a la vez lo que impide un concepto de fidelidad, de lealtad, e incluso el que usa el propio Badiou, de inmortalidad al afirmar que el sujeto, siendo fiel al acontecimiento de la verdad, deviene un inmortal. Aquí Badiou, como ustedes saben, juega con la famosa oposición lacaniana de verdad y saber. La verdad no es algo que pueda ser objetivado por el saber sino que irrumpe en una determinada situación de saber cortándola, irrumpiendo de tal manera que se vuelve imprevisible para el cálculo de la situación; la verdad es un acontecimiento que el saber no puede anticipar, que no puede prever de antemano. Bueno esta oposición entre verdad y saber, una verdad que además el saber no puede nunca terminar de reabsorber, es lo que inspiró a Badiou en su teoría del acontecimiento. El propio Badiou reconoce que si se fuerza el nombre del acontecimiento y se lo vuelve totalmente nombrable, se produce el desastre, se produce lo que él llama el Mal. Pero ¿cómo puede ser que haya un

acontecimiento al que hay que ser fiel, al que además el sujeto le debe lealtad, en donde accede a la inmortalidad precisamente en su fidelidad al mismo, y que a la vez no fuerce el nombramiento del acontecimiento, cuando él mismo define a la filosofía como aquello – porque no es en la filosofía donde se produce el acontecimiento- como el lugar donde se nominan los acontecimientos?. Y, ¿cómo se nominan? Protegiendo lo innominable. Bueno, aquí es donde digo que así como en el acto de Žižek hay una cancelación de la política, también me parece que en Badiou hay una apelación a lo teológico para guardar esta relación de fidelidad con el acontecimiento. De hecho ambos recelan de toda construcción política democrática. Ambos trasladan la famosa sentencia lacaniana “el analista se autoriza por sí mismo” en “la política se autoriza por sí misma”, y todo lo que sea del orden de la representación, del Estado y del gobierno no pertenece a la política sino, siguiendo una expresión de Rancière, pertenecería al de la policía.

En la posición que he tratado de proponer, en cambio, la construcción del antagonismo es inevitablemente política y evidentemente no hay, *a priori*, un rechazo ni del Estado, ni de la democracia ni de las instituciones. Otra cosa es que la democracia liberal ha rechazado de tal manera el antagonismo, que las sociedades del consenso han repudiado – para utilizar una expresión fuerte de Lacan- de tal modo el antagonismo, que han generado cada vez más, progresivamente, lo que Lacan llamaba “el odio por el goce del Otro”.

Lacan en el seminario *De un discurso que no fuera del semblante*(2), dice que a diferencia del nacionalsocialismo que explicitó su ideología racista, íbamos a ver cada vez más progresivamente un odio racial desconocido. Es más, en el año 69, ustedes recordarán la profecía de Lacan de que nuestro porvenir de mercados comunes europeos nos haría conocer cotas de racismo hasta ahora desconocidas. La tesis de Lacan es que para ser racista no es necesaria ya ningún tipo de articulación ideológico-política, sino que se produce, vamos a decir, espontáneamente en la propia constitución del sujeto. Uno de los motivos por los cuales ese odio va en aumento es, precisamente, que las sociedades marcadas por el paradigma del consenso, en donde se disputan intereses corporativos, intereses de grupo, intereses de consumidores, intereses de propietarios, intereses de víctimas, intereses de damnificados, etcétera, han borrado del campo de la experiencia la dimensión de la política. Podríamos decir que si hay algo que caracteriza a lo que podríamos llamar genéricamente la posdemocracia, es que la política ha dejado de ser una experiencia subjetiva y por lo tanto, el resultado de ese repudio de la política es el aumento del odio, el aumento del odio racial hasta el odio al vecino. Este odio sin articulación política es precisamente uno de los síntomas más claros de que el antagonismo no está operando políticamente. Antagonismo que a su vez, como dije al principio de mi intervención, debe ser construido políticamente porque no surge inmanentemente, ni como lo creyeron algunos marxistas ni como lo creyeron después Hard y Negri a partir de las propias estructuras. Exige de la construcción política.

Por último y para finalizar -porque estoy dando un poco una serie de líneas sobre lo que ha sido mi proyecto en *Para una izquierda lacaniana...* (que les repito está escrito con puntos suspensivos para subrayar el carácter conjetural de dicho trabajo)- recordar la importante tesis de Lacan que él denominó el Discurso Capitalista y que, si la tuviéramos que resumir, podríamos decir: *la esencia de la economía no es económica*. Ustedes saben que Lacan establece una homología entre la plusvalía marxista y lo que él llama el plus de gozar. Hay algo que podría ilustrar a esta homología. Cuando uno va a las villas miseria de la Argentina, o a las favelas de Río o a las ciudades perdidas de México, lo que descubre actualmente es que la pobreza ya no es un “menos”, ya no es una carencia, la pobreza está dominada por el exceso. En la pobreza, o en la miseria mejor dicho, hay drogas, armas, objetos, relojes falsos, es decir, hay todo un régimen de circulación de objetos que efectivamente muestran que hay una mutación y que de la famosa definición de Marx de “la no satisfacción de las necesidades materiales”, se ha pasado a una definición, si ustedes me permiten, lacaniana de la pobreza, que la podríamos formular en estos términos: la miseria es estar a solas con el plus de goce sin ningún recurso simbólico. La nueva miseria es el consumo del objeto de goce sin ningún tipo de lazo social que encuadre eso. Esto verifica, confirma, la hipótesis de Lacan sobre el discurso capitalista, discurso que se caracteriza por realizar un movimiento circular en donde uno no puede establecer *a priori* corte alguno, por eso es un absurdo lógico hablar de lucha anticapitalista.

El movimiento del discurso capitalista se autopropulsa desde dentro, es ilimitado y funciona como una voluntad acéfala que no puede ser cortada en ningún punto. Guarda una homología estructural con la pulsión y no con el deseo. Pienso que Deleuze y Guattari no diferenciaron nunca bien deseo de pulsión. Lo que verdaderamente se señala con este discurso capitalista es una estructura que se caracteriza precisamente por la imposibilidad de establecer en qué lugar se puede efectuar el corte. Por esto, es el discurso que más invita, como suele pasar en las estrategias neoliberales, a su naturalización, a perder de vista su carácter histórico, a borrar su carácter contingente.

Ahora bien, la diferencia entre el plus de goce y la plusvalía, a pesar de que Lacan estableció esta homología, es que mientras se pensaba que la plusvalía a través del proceso histórico iba a ser cancelable por el advenimiento de otro modo de producción y de una nueva relación con la propiedad de los medios de producción, lo que enseña Lacan del plus de goce es que no hay ninguna realidad histórica que lo cancele, que si se tiene que pensar algún día en un proyecto emancipatorio tendrá que ser un proyecto emancipatorio que incluya un permiso para el plus de gozar, y por lo tanto tiene que ser un proceso emancipatorio que no borre las condiciones de ese plus de gozar. Bueno esta es otra de las cuestiones que he desarrollado en este planteo en relación a la izquierda lacaniana.

Por último, un solo punto más que me gustaría presentarles a ustedes como un ejercicio teórico conjetural. No había, como dije al principio, nada en Lacan que favoreciera la idea de una izquierda. Fue asumiendo un legado personal que he tratado de forzar y violentar las cosas para reunir estos dos términos. En muchas ocasiones Lacan habló de ese pasaje célebre hegeliano, menos comentado tal vez que el del alma bella, que es el de la *Ley del Corazón*, también llamada *El Delirio de Presunción*. Ustedes recordarán muy bien que en la fenomenología, tras esa secuencia del hombre del placer, donde los placeres se le arruinan porque la ausencia de un concepto de lo universal hace que los placeres se vuelvan mortíferos -aquí Hegel se nos presenta como un gran teórico de la vida contemporánea-. A continuación surge la figura de la *ley del corazón* donde efectivamente está puesto en juego la dimensión de lo universal y donde el corazón saca de sí mismo la ley, sale de su propia subjetividad la ley, para que se encarne como universal. Podría ser el caso del hombre de izquierda, alguien que efectivamente ahora, ya no acepte la teleología marxista, ya no acepte las leyes de la historia, ya haya comprendido la fundamentación metafísica de la base marxista y la haya deconstruido, y de este lado, ya como izquierdista desfundamentado, intente desde su propia singularidad transformar la historia y con su propia singularidad, con su ley del corazón, hacer de nuevo la ley. No obstante, en este punto, tanto Hegel como Lacan explican que una vez que la ley está fuera de uno mismo se nos vuelve extraña, hostil, y nos tenemos que preparar para ser víctimas. Lo primero que hace esa ley es matar a sus propios fundadores, contragolpear a aquéllos que la han constituido.

Entonces en mi propio análisis de esta izquierda lacaniana no pude dejar de interrogarme si yo mismo no estaba cautivado por esa ley del corazón, por ese momento en el que no acepto que haya leyes objetivas como las que postulaba Marx; si mi izquierda lacaniana de algún modo no estaba capturada entonces por la ley del corazón.

La única respuesta que tengo con respecto a este punto -porque efectivamente yo pienso que la apelación de Zizek a la violencia divina es un intento de interrumpir el circuito mortífero del superyó- es no compartir, en razón de mi propio psicoanálisis, la idea de que a través de la violencia, la tenaza del superyó que nos vuelve cada vez más deudores y culpables va a aliviarse. También en su día Vattimo llamaba a un dios amigo que no nos apretara tanto con su tenaza. Son todas invocaciones a que el superyó se vuelva, vamos a decir, más amable y apriete menos, y la ley del corazón es un ejemplo clarísimo, es decir, el sujeto cree que puede poner en suspenso todo el orden, realizarlo como ley y ahora la ley se le vuelve hostil y extraña a él. Entonces el último problema que podría tener la izquierda lacaniana si asume esta cuestión que el propio Lacan llamó cuando hizo referencia a la ley del corazón, *la fórmula general de la locura*, sería cómo fundar un acto político sin paranoia, cómo fundar una relación con un orden que no sea un orden paranoico, cómo fundar una relación con una ley que no fuera una ley que de antemano no estuviera capturada por este movimiento tan bien descrito por Hegel que el llamó *delirio de presunción*, y que es que una vez que la ley se funda y se nos vuelve hostil, declarar enemiga a la propia ley que uno mismo ha fundado.

Por supuesto no tengo todavía una respuesta a esto, pero sí creo que hay que pasar al menos por este trance analítico donde se pueda poner en juego la transformación del superyó y su relación con la violencia en el delirio de presunción. La emancipación ya no puede venir acompañada de la idea de que hay un poder exterior que nos somete. La emancipación tiene que ver siempre con el propio sujeto y con su propia relación con el superyó. Como explica muy bien Freud lo que hace que haya civilizaciones absolutamente injustas que perduren muchísimos años hay que investigarlo más en el fantasma "Pegan a un niño", en el fantasma masoquista, que en los aparatos ideológicos del estado o en las sociedades disciplinarias, o en las sociedades de control. Hay que investigarlo en lo que clásicamente se llamó las servidumbres voluntarias, en el papel que cumple el goce en la fijación a determinadas estructuras. Por ejemplo, el capitalismo es un movimiento que todo el tiempo cambia pero que a su vez está absolutamente fijado libidinalmente al relanzamiento de la falta y el exceso. Entonces no veo posible no transitar por el riesgo de la ley del corazón y la única manera en que pienso que transitar por la ley del corazón puede advertirnos de no recibir el contragolpe inevitable que viene de la hostilidad de la ley que nosotros mismos hemos fundado, es aceptar, tal y como Lacan propuso en su lectura de Antígona, que una experiencia ética siempre, por lo menos en su matriz, es

una experiencia con una instancia que nos demanda algo excesivo. ¿Qué hacer con una experiencia ética en la que se trata de responder a una instancia que nos demanda algo que nos supera? En esta pregunta, finalmente se pone de manifiesto la tensión pertinente del problema, a saber: no retroceder frente al deseo que nos interpela más allá de nosotros mismos y ser prudentes con lo real.

Nada más. Muchas gracias.

La transcripción de la intervención de Jorge Alemán fue realizada por Laura Suarez. Versión no corregida por el autor.

1- Alemán, Jorge: Para una izquierda lacaniana... Intervenciones y textos, Grama ediciones, Bs. As., 2009.

2- Lacan, Jacques: El Seminario, libro 18, De un discurso que no fuera del semblante, Paidós, Bs. As., 2009.

COMENTARIOS DE LIBROS

La orientación es el síntoma.

Clínica, episteme, ética, política

De Viviana Fruchtnicht

Por Germán García*

Introducción a la lectura de Jacques Lacan, el libro inaugural sobre su enseñanza fue publicado por Oscar Masotta en 1970. En estas tres décadas la expansión de la orientación Lacaniana, tanto en nuestro país como en nuestra lengua, sorprende a propios y a ajenos. Las interpretaciones no se hicieron esperar y en la actualidad se han constituido archivos sobre la historia del psicoanálisis en castellano en diversas instituciones, ciudades y países.

Menos atención se ha prestado a la producción de libros sobre los diversos temas y problemas que se encuentran en innovaciones de Jacques Lacan. No es éste el lugar para exponer una explicación más de este fenómeno, si se quiere de este síntoma, de nuestra cultura. Digamos, al pasar, que Sigmund Freud fue resistido hasta que llegó como un efecto retroactivo de la difusión de Jacques Lacan. Era verdad en lengua francesa, entonces era verdad.



1. Edward Said, a partir de una cita de Adorno analiza lo que llama “el estilo tardío”; el momento en que alguien decide qué hará con el tiempo de un futuro cuya duración es previsible. Unos buscan la serenidad, otros dejan de lado lo que realizaron y se embarcan en una empresa riesgosa. Entre los primeros están autores como Borges; entre los segundos podemos nombrar a Joyce que después de *Ulises* se obstina -contra la opinión de sus amigos- en el *Finnegans Wake*. También Jacques Lacan, en lo que se llama su “última enseñanza”, vuelve a configurar su trabajo pasado. Así como el *Finnegans* sostiene lo que se ha llamado “la industria Joyce”, esta última enseñanza mantiene el interés renovado por el conjunto de su producción.

2. En esta perspectiva hay que leer *La orientación es el síntoma* (Grama), el libro de Viviana Fruchtnicht que parte, como corresponde, del nudo que forma el síntoma, el sentido y lo real. Que a partir de este nudo se subraye la pertinencia de la clínica, la ética, la política y la *episteme* supone que los términos anteriores están situados de otra manera. Ya no se trata de una clínica donde lo imaginario era rectificado por lo simbólico, ni de una ética del deseo que podría prescindir del goce, ni de una política del síntoma que no entiende lo real. Y en cuanto a la *episteme*, el último Lacan cambia cuando dice “el truco analítico no será matemático”. El psicoanálisis no procede como la ciencia.

Viviana Fruchtnicht no intenta nada que se parezca a una monografía, sino que entreteje su argumentación con el hilo singular del trabajo clínico, que conduce de lo particular a lo particular y evita la “aplicación” de los conceptos como reducción de la singularidad de alguien a las generalidades que circulan en cada momento histórico.

3. Si comparamos este libro con alguno de los tantos que se han publicado en los últimos años, se notará el cuidado puesto en las secuencias de las argumentaciones y la manera en que la autora sabe dejar hablar a su tema para introducir su voz en los momentos en que se refiere a su “modesta” experiencia clínica. Podemos decir que no tiene el hábito, tan extendido, de olvidar las comillas y las referencias. El lector podrá advertirlo en la precisión de las notas al pie de página.

Es verdad que A. Grafton dice que en las notas están las tensiones y las batallas que no entran en el texto; pero nuestra autora es pacífica y sus notas esclarecen al lector sobre las fuentes a las que recurre.

4. Este libro no se puede resumir ni parafrasear para que el lector de la reseña tenga la ilusión de saber de qué se trata sin su lectura.

La fuerte presencia de la enseñanza de Jacques-Alain Miller y la sólida cultura de la autora garantizan la “orientación” del libro mismo que, al igual que el psicoanálisis, se sabe un síntoma inscripto en el tiempo donde el futuro implica la retroacción.

El capítulo titulado “La transferencia siempre es actual” despeja las sutilezas que llevaron a Jacques Lacan a recurrir a *El banquete* de Platón y a volver sobre el tema pocos años después, en una perspectiva renovada. Es que los misterios de la transferencia, como los misterios de París, comprometen cualquier cosa que circule como significativa y en particular el valor que en el psicoanálisis tiene el “amor auténtico” (expresión usada al referirse a la transferencia).

Es por eso que cuando se afirma que el psicoanálisis es un síntoma de la cultura hay que recordar que, entre otras cosas, la transferencia desbarata la ilusión de cualquier metalenguaje. El capítulo titulado “El operador del acto analítico es el deseo del analista” expone las implicaciones de esta posición: “hacer de un fracaso un operador”.

A modo de conclusión: la falta de subtítulos en esta breve nota está motivada en el hecho de que el libro de Viviana Fruchtnicht, dividido en diez capítulos, está titulado con tanto acierto que no se podría hacer otra cosa que repetirlo o -que es lo que he decidido- invitar al interesado a su lectura.

Denso, preciso y argumentado, *La orientación es el síntoma* es una prueba de lo que Marcelo Izaguirre llamó al anclaje de la enseñanza de Jacques Lacan en la Argentina.

*Publicado en Revista de Cultura Ñ el sábado 8 de febrero de 2010 (p. 16, sección Académicas: Psicoanálisis) bajo el título “El anclaje de Jacques Lacan en la Argentina”.

COMENTARIOS DE LIBROS

Semblantes de Occidente

de Carmen González Táboas

Por Laura Arias

Semblantes de Occidente es producto de la más depurada investigación psicoanalítica, con el rigor y la seriedad de quien se ha propuesto seguir el camino inaugurado por Lacan. Este abrió caminos, Carmen González Táboas construye mapas, trazando un recorrido inusual. Analiza con erudición y, a la vez con un estilo ágil, el surgimiento del síntoma en los albores del mundo occidental, así como la deriva histórica de sus manifestaciones. De un talento ensayístico admirable, construye una precisa genealogía del síntoma en Occidente. Ahonda en la presencia de la cultura clásica para entender de otra forma el presente.

Europa creó el humanismo en Grecia, lo continuó el republicanismo cívico romano que el Renacimiento recogió. El libro juega con el sabor de la historia para ilustrar cómo los discursos, las estructuras del imaginario colectivo han ido formando los síntomas desde la Antigüedad hasta la actualidad. Un recorrido indispensable para “estudiar cómo los hombres trataron su desdicha –su síntoma– desde la antigüedad judeo-greco-cristiana, hasta hoy”. Profundiza la investigación en la Antigüedad para pensar el síntoma, que no es sin los modos de pensar y de actuar en las sociedades.



González Táboas se dirige a la cuna de Occidente, que no es otra que el mundo griego anterior a Cristo. Pitagóricos, presocráticos, neoplatónicos, aristotélicos; el antiguo Egipto, Grecia, Siria, la majestuosidad del magno Imperio romano y sus conquistas, el mundo heleno. Traza el origen del síntoma desde que se habla, porque el lenguaje divide al sujeto. El tratamiento de los temas implica la cercanía de los significantes del psicoanálisis.

Con rigor, parte de donde debería partir. En sus páginas iniciales leemos: “Este libro trata sobre los usos que los hombres, en la cultura de Occidente, han hecho y hacen del lenguaje, y de lo que el lenguaje ha hecho y hace con ellos, en la Antigüedad lo mismo que hoy. Implica cierta manera de entender lo que llamamos *síntoma*. La primera parte teje su trama en el ámbito de ciertas preguntas: ¿Cómo confluyeron dos corrientes tan diferentes como son la helena y la judía? ¿Cuál fue el secreto de la expansión inédita del cristianismo y de su posterior incidencia en la cultura de Occidente?”

Desde Hegel, la cultura occidental ha escrito su historia en el trazado que va de Jena a Jonia, sin pasar por Jerusalén. Nuestra autora toma nota de lo que ha supuesto esa ausencia y presenta lo no dicho en esa ausencia; además, traza las consecuencias, una de ellas, el holocausto nazi. Jerusalén, la cristología, San Pablo y el judaísmo, introducen semblantes de la tradición judeocristiana que resonaron en el sujeto.

En el trazado que realiza, hallamos lo que se tramó en el encuentro del politeísmo con el monoteísmo y el cristianismo, sin pasar por alto las consecuencias de este encuentro en el modo, por ejemplo, como se traman las segregaciones actuales. La investigación incluye a los místicos, para indicar de qué modo las palabras inauguran una manera de padecer el cuerpo. En este contexto están las referencias a los escritos de Santa Teresa de Ávila, para ilustrar un decir y un cuerpo. No se trata de lo que nos enseña la vida de la santa, sino de indicar cómo sus palabras inauguran una manera de padecer el cuerpo; el siglo XVI español le permite a Teresa una escritura que no fue posible antes.

Se abren los tiempos de la Edad Media, en los que la Iglesia romana se ocupa de la salvación de las almas y se corrompe. Tiempos de Inquisición, Reforma, de Barroco; son las condiciones políticas para la rebelión de Lutero que dividirán a Europa en católica y protestante. En esta trayectoria, González Táboas se acompaña de destacados

pensadores e investigadores, entretejiendo el psicoanálisis en el cruce de disciplinas que amplían la lectura a los contextos en los que se inserta; es su manera de situar el núcleo sintomático que emerge en Occidente; va a las costuras, obliga a pensar, obliga a ir a los pliegues.

La segunda parte, "El sujeto de la modernidad", permite asomarse a la torsión radical que introdujo la ciencia moderna: Galileo, Descartes, Pascal; y autores que reflexionaron sobre los semblantes de la modernidad: Agamben, Rorty, Levinas, Dussel y Kusch; para concluir con una lectura poética de Tarkovski.

Su libro trata de los semblantes de Occidente, de los discursos que fueron determinando a los sujetos occidentales; y sitúa las consecuencias de esos discursos, desde los que nos precedieron hasta los discursos del Amo moderno, cuyos semblantes inestables y cambiantes modifican la vida política, las costumbres, las modas, y determinan nuestros modos de ver, sentir, gustar afectando al ser que habla en los modos de gozar.

En palabras de la autora, "si bien es cierto que la ciencia moderna cambió la faz de la tierra y que los fundamentos de la civilización anterior ya no son creíbles ni interesantes para muchos, Occidente no ha cesado aún de desprender de la suela de sus zapatos la antigua tierra natal, muchas veces removida, roturada, mixturada. Con sus rarezas de ignotos sedimentos, de espíritus de toda índole".

Semblantes de Occidente es la reescritura de *La salvación por el síntoma*; sin embargo, se trata de una obra diferente. Esta edición sitúa con un nuevo capítulo las coordenadas que, surgidas en el contexto medieval, propician que emerja una nueva ciencia; la que más tarde, en su alianza con los mercados, empujará a la desaparición del sujeto. Por esta vía presenta una idea precisa de la gestación de la Modernidad.

La empresa de este magnífico ensayo cautivará al lector que se adentre en sus páginas. Capítulo aparte merece la amplia bibliografía, que destina a este libro a servir de consulta permanente.

En los tiempos en que estaba fresco el caudal de las creencias, la salvación vino del cristianismo. Hoy, cuando no creemos, ¿cómo nos salvamos? En ese sentido, nuestra autora deposita en el lector que quiera hacerla suya, la tarea de la salvación por el síntoma, a partir de que el sufrimiento sintomático haga surgir alguna pregunta y se pueda construir una palabra que sea propia. Será al precio de responsabilizarse por el propio goce. En vísperas de la inauguración de la Universidad Popular Jacques Lacan, es bienvenido este libro en el que se puede encontrar un decir singular de una psicoanalista que escribe en el marco de la Orientación lacaniana del psicoanálisis.

La felicidad intelectual, tal como fue descrita por Roland Barthes, es lo que desearía para los lectores de *Semblantes de Occidente*.

COMENTARIOS DE LIBROS

Psicoanálisis y criminología

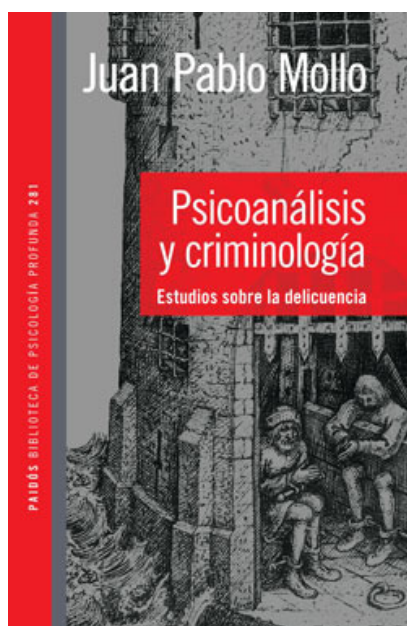
Estudios sobre la delincuencia

de Juan Pablo Mollo

Por Irene Greiser

En su comunicación de 1950, Lacan situaba -con sus límites y alcances- la contribución y las funciones del psicoanálisis en relación con la criminología. De modo diferente pero habiendo sido escrito por un analista, *Psicoanálisis y criminología* se inscribe en su amplitud como un aporte para todo aquel que esté interesado en el campo de la criminología y aún proviniendo de otras disciplinas como el derecho o la sociología.

En el itinerario explicativo y argumentativo del libro, el autor abunda en referencias y reseñas bibliográficas que trascienden el psicoanálisis para dialogar con algunas teorías sociológicas, antropológicas y filosóficas. Asimismo, el recorrido necesario desde el psicoanálisis va constituyendo una historia de los abordajes clínicos de la delincuencia desde las diferentes escuelas a partir de Freud, desde Viena y Berlín (A. Aichhorn, F. Alexander, P. Blos, K. Friedlander y K. Eissler) hasta Londres y París (D. Winnicott, J. Bowlby, D. Lagache y J. Lacan.). De allí que pueda afirmarse que el contenido del libro mantiene una absoluta pertinencia con el subtítulo: se trata de un verdadero estudio acerca de la delincuencia.



El libro comienza con la siguiente aclaración: Freud no se ha dedicado a la clínica con delincuentes aunque en su obra pueden situarse algunas conceptualizaciones divergentes que se encuentran en *El malestar en la cultura*, *Tótem y Tabú* etc. De todas formas, a mi entender, considero primordial la construcción de una pluralidad delictiva efectuada por Mollo a partir del texto de 1916: "Los que delinquen por sentimiento de culpabilidad" ("Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico", en *Freud, S.: Obras Completas*, Amorrortu Editores, Bs. As., 1995, Vol.14) opúsculo considerado la médula de la criminología psicoanalítica y el origen de varios trabajos pioneros en la materia. Aquí, resumidamente, Freud distingue a los delincuentes referenciados a la ley y la culpa de aquellos donde no se verifican índices de culpabilidad, los cuales son categorizados como "los que se creen justificados en sus actos" y "los que no han desarrollado inhibiciones morales".

Una extensa literatura de la delincuencia juvenil vinculada a la figura del héroe criminal o el criminal "espiritual", -según la denominación del autor- es presentada para ampliar la primera categorización. La figura del héroe criminal de la subcultura ubica a quien no delinque ni por necesidad de castigo ni por sentimiento de culpa sino tan solo para obtener un lugar de prestigio en el Otro. Así, "la delincuencia espiritual no es una patología sino una tradición y un himno al nombre del padre" (Pág. 54).

En el tercer apartado del primer capítulo se encuentra el comentario sobre "Los que no han desarrollado metas ni inhibiciones morales" que propone toda una gama de delitos actuales que dan cuenta de la subjetividad que se mueve por el mandato de goce: el delincuente actual es un "vándalo" -según la expresión de Lipovetsky-: aquel que movido por el imperativo del consumo roba a mano armada. Tomando como referencia los desarrollos últimos de E. Laurent y J. A. Miller, se trata del delincuente que intenta vivir de acuerdo al sistema valorativo capitalista. Sin embargo, en este capítulo se aprecia un deslizamiento que va del psicoanálisis a la sociología, con recorridos que incluyen diversos autores desde E. Durkheim y R. Merton hasta K. Marx y M. Foucault. Desde esta perspectiva, "los nuevos delincuentes, como por ejemplo, el pequeño traficante de drogas o el joven delincuente armado son fabricados por el mercado multinacional capitalista y tienen las mismas ambiciones de éxito, fama, dinero y consumo" (Pág. 59).

Por último, queda también ubicado de manera diferencial al delincuente canalla: “es aquel que sabe que el Otro de la ley es un semblante y no se detiene en la manipulación de los otros en sus acciones de goce ni por ningún ideal” (Pág. 66).

En el segundo capítulo, se abordan categorías tales como psicopatías, caracteropatías y perversión, que en la literatura analítica siempre han quedado asociadas a la delincuencia en tanto se presentaban como “trastornos de sociabilidad” o patologías de la conducta. Mollo presenta tales categorizaciones haciendo un recorrido que parte de la historia de la psiquiatría y pasa luego al psicoanálisis de los años 60. En el medio se estudian y reconstruyen nociones psicoanalíticas de poco uso actual, tales como el carácter neurótico y los impostores.

Finalmente, los últimos capítulos del libro constituyen un abordaje exhaustivo del acto delictivo desde el pasaje al acto y el *acting out*, en donde no solo incluye los desarrollos del psicoanálisis kleiniano y la enseñanza de Lacan, sino que también reubica a su modo los desarrollos del jurista R. Zaffaroni (clínica de la vulnerabilidad) y del sociólogo D. Matza (teoría del proceso de desviación).

En definitiva, el lector encontrara un estudio profundo de la delincuencia y sus tipologías a partir de la relación que el delincuente tiene no solo con la ley sino también con el mandato de goce. De todos modos considero que es importante aclarar que tratándose de una clínica construida desde el psicoanálisis cada caso es inclasificable; por esto, tales “figuras” establecidas como formas delictivas -según la expresión del autor-, no constituyen diagnósticos ni tipologías clasificatorias, sino orientaciones para pensar la clínica con sujetos delincuentes siempre y cuándo respetemos el uno por uno.

Quedan abiertos una serie de interrogantes, algunos de orden ético respecto a la intervención analítica con sujetos que delinquen y también el modo en que pueden plantearse desde el psicoanálisis categorías tales como “vulnerabilidad” o “sujetos en riesgo” que no son de nuestro discurso. El libro de Juan Pablo nos introduce en ese interesante camino de investigación entre psicoanálisis y criminología.