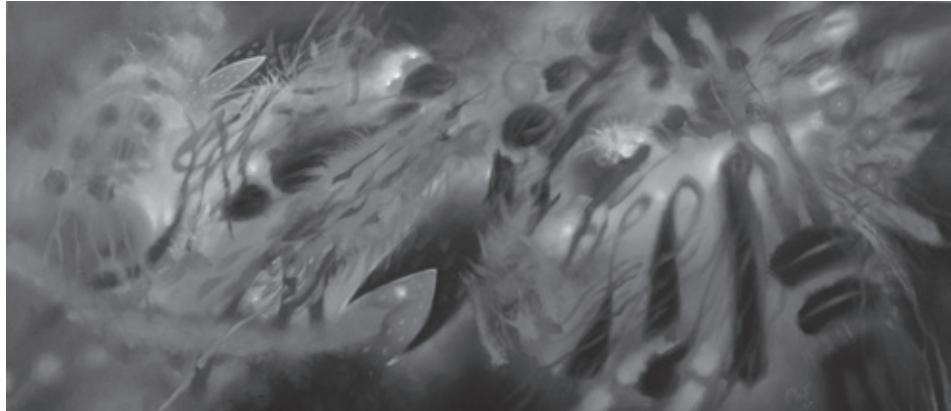


DESDE EL JARDÍN DE FREUD

REVISTA DE PSICOANÁLISIS



«ESTRUCTURA DEL SUJETO Y LAZO SOCIAL CONTEMPORÁNEO»

15 
UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA
SEDE BOGOTÁ
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE ESTUDIOS
EN PSICOANÁLISIS Y CULTURA

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

REVISTA DE PSICOANÁLISIS

www.jardindefreud.unal.edu.co

NÚMERO 15, ENERO - DICIEMBRE DEL 2015

ISSN (impreso) 1657-3986 - (en línea) 2256-5477

DOI: 10.15446/djf

Revista anual publicada por la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia

©Universidad Nacional de Colombia

Desde el *Jardín de Freud* se encuentra indexada en el **IBN-Publindex (Colciencias)**, en categoría C, y en las siguientes bases de datos y catálogos: **EBSCO, ProQuest, Latindex, Dialnet, Rebiun, Doaj, e-Revistas y Biblioteca virtual Luis Ángel Arango.**

DIRECTOR: Mario Bernardo Figueroa Muñoz, Universidad Nacional de Colombia

EDITORA: Sylvia De Castro Korgi, Universidad Nacional de Colombia

ASISTENTE EDITORIAL: Manuel Alejandro Briceño Cifuentes

OBRA DE PORTADA E INTERIOR: © Carlos Jacanamijoy

TRADUCCIÓN AL INGLÉS: Rosario Casas

TRADUCCIÓN AL FRANCÉS: Pio Eduardo Sanmiguel

COORDINACIÓN DEL PROCESO EDITORIAL: Jorge Beltrán

CORRECCIÓN DE ESTILO: Cecilia Gómez Velásquez

MAQUETA INICIAL: Santiago Mutis Durán

DISEÑO DE PORTADA Y DIAGRAMACIÓN: Isabel Sandoval

IMPRESIÓN: Fundación Cultural Javeriana de Artes Gráficas, Javegraf

COMITÉ EDITORIAL:

Belén del Rocío Moreno Cardozo, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

Carina Basualdo, Universidad de Nanterre. París, Francia.

Dany-Robert Dufour, Universidad de París VIII. París, Francia.

Francisco Ortega, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

Héctor Gallo, Nueva Escuela Lacaniana. Medellín, Colombia.

Patricia León-López, Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, APJL. París, Francia.

Pierre Bruno, Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, APJL. París, Francia.

COMITÉ CIENTÍFICO:

Alberto Sladogna, Escuela Lacaniana de Psicoanálisis. París, Francia.

Alejandro Bilbao, Universidad Andres Bello. Santiago de Chile, Chile.

Amelia Haydée Imbriano, Universidad Argentina John F. Kennedy. Buenos Aires, Argentina.

Ángela Jaramillo, Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

Anthony Sampson, Universidad del Valle. Cali, Colombia.

Beatriz Julieta Ábrego Lerma, Universidad Autónoma del Carmen. Campeche, México.

Bernard Nominé, Colegio de Clínica Psicoanalítica del Sur-Oeste. París, Francia.

Carlos Ramos, Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, APJL. París, Francia.

Carmen Elisa Acosta Peñaloza, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

Carmen Elisa Escobar Marfa, Universidad del Norte. Barranquilla, Colombia.

Carmen Lucía Díaz, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

Clara Cecilia Mesa Duque, Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

Gabriel Lombardi, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.

Juan Carlos Suzunaga, Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Bogotá, Colombia.

Juan Fernando Pérez, Nueva Escuela Lacaniana. Medellín, Colombia.

Isabelle Morin, Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, APJL. París, Francia.

Iván Jiménez García, Escuela Normal Superior. París, Francia.

Luis Izcovich, Universidad de París 8. París, Francia.

Maria Clemencia Castro, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

Marta Gerez Ambertín, Universidad Nacional de Tucumán. San Miguel de Tucumán, Argentina.

Pablo Amster, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.

Pura Haydée Cancina, Universidad Nacional de Rosario. Rosario, Argentina.

Sidi Askofaré, Universidad de Toulouse II-Le Mirail. Toulouse, Francia.

Silvia Lippi, Universidad de París VII. París, Francia.

Sylvia De Castro Korgi, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Rector: Ignacio Mantilla Prada

Vicerrector sede Bogotá: Diego Fernando Hernández Losada

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

Decano Facultad de Ciencias Humanas: Ricardo Sánchez Ángel

Vicedecana Académica: Melba Libia Cárdenas

Vicedecana de Investigación y Extensión: Marta Zambrano

Directora de la Escuela de Psicoanálisis y Cultura: Carmen Lucía Díaz

Director del Centro Editorial: Esteban Giraldo González



Excepto que se establezca de otra forma, el contenido de esta revista cuenta con una licencia Creative Commons "reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas" Colombia 2.5, que puede consultarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/co/>

CONTACTO:

Desde el *Jardín de Freud. Revista de Psicoanálisis*

Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas,
Ciudad Universitaria Av. Cra. 30 n.º 45-03, ed. 212, of. 132

Tel: (571) 3165000, ext. 16372. A.A. 14490. Bogotá, Colombia.

e-mail: desdeeljardindefreud@gmail.com, rpsifreud_bog@unal.edu.co

Facebook: www.facebook.com/desdeeljardindefreud

www.jardindefreud.unal.edu.co

SUSCRIPCIÓN Y DISTRIBUCIÓN:

Siglo del Hombre Editores: Cra. 31A n.º 25B-50, Bogotá, Colombia.

PBX: 3377700

www.siglodelhombre.com/suscripciones.asp

CANJE:

Dirección de Bibliotecas, Grupo Colecciones

Hemeroteca Nacional Carlos Lleras Restrepo. Av. El Dorado n.º 44A-40

Telefax: 3165000 ext. 20082 A. A. 14490, Bogotá, Colombia.

e-mail: canjedb_nal@unal.edu.co

DISTRIBUCIÓN Y VENTAS:

UN La Librería, Bogotá

Plazoleta de Las Nieves

Calle 20 n.º 7-15. Tel. 3165000 ext. 29490

Ciudad Universitaria:

• Auditorio León de Greiff, piso 1. Tel.: 316 5000, ext. 20040

www.unallibreria.unal.edu.co

libreriaun_bog@unal.edu.co

• Edificio Orlando Fals Borda (205)

• Edificio de Posgrados de Ciencias Humanas Rogelio Salmona (225)

PREPARACIÓN EDITORIAL:

CENTRO EDITORIAL

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, ed. 205, of. 222.

Tel: 3165000 ext. 16282

editorial_fch@unal.edu.co

Bogotá, D. C., 2015

CONTENIDO

«ESTRUCTURA DEL SUJETO Y LAZO SOCIAL CONTEMPORÁNEO»



Editorial

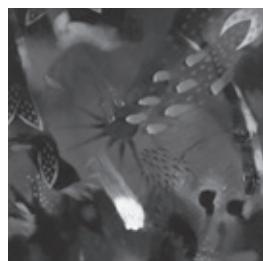
SYLVIA DE CASTRO KORGI
Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia

13



I.

LA ESTRUCTURA INTERROGADA



La psicosis ordinaria: ¿cómo pensar los casos inclasificables en la clínica contemporánea?

*Ordinary Psychosis: How
to Think Unclassifiable
Cases in Contemporary
Clinical Practice?*

*La psychose ordinaire:
comment penser les
inclassables de la clinique
contemporaine?*

SILVIA LIPPI

Universidad París VII -
Diderot, París, Francia

21

La perversión ordinaria... ¡aún!

*Ordinary Perversion... Still!
La perversión
ordinaria... encore!*

JEAN-PIERRE LEBRUN

Asociación Freudiana de
Bélgica, Namur, Bélgica

37

Reinventar el psicoanálisis, reinterrogar la histeria

*Reinventing Psychoanalysis,
Revisiting Hysteria
Réinventer la psychanalyse,
réinterroger l'hystérie*

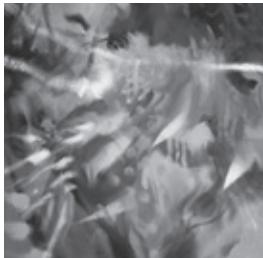
NIEVES SORIA

Universidad de Buenos Aires,
Buenos Aires, Argentina

49

II.

LA CUESTIÓN DEL SÍNTOMA



Elementos para pensar la estructura: demanda y lazo social contemporáneo

Elements for Thinking the Structure: Demand and Contemporary Social Bond

Éléments pour penser la structure: demande et lien social contemporain

SOFÍA SAAD DAYÁN

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM),
México D. F., México

65

Sobre la identificación y la alienación

On Identification and Alienation

Sur l'identification et l'aliénation

Luis Izcovich

Escuela de Psicoanálisis de los Foros del Campo Lacaniano (EPFCL), París, Francia

81

El mundo cambió...

The World Changed...

Le monde a changé...

ALAIN ABELHAUSER

Universidad de Rennes 2
Alta Bretaña, Rennes, Francia

93

Las consecuencias de la fobia en el lazo social

The Consequences of Phobia for the Social Bond

Les conséquences de la phobie au lien social

ISABELLE MORIN

Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, Burdeos, Francia

103

Figuras contemporáneas del discurso: síntoma, superyó y lazo social

Contemporary Figures of Discourse: Symptom, Superego, and Social Bond

Figures contemporaines du discours: symptôme, surmoi et lien social

SIDI ASKOFARÉ

Universidad de Toulouse II-Le Mirail, Toulouse, Francia

115

III.

LAZO SOCIAL CONTEMPORÁNEO



Dimensión histórica y estructural de las nuevas formas de goce

The Historical and Structural Dimensions of the New Forms of Jouissance

Dimension historique-structural des nouvelles formes de jouissance

GLORIA GÓMEZ

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

123

La lección de Pascal en la articulación entre el sujeto y el lazo social contemporáneo

The Lesson of Pascal in the Articulation of the Subject and the Contemporary Social Bond
De l'articulation du sujet et du lien social contemporain: la leçon de Pascal

MARIE-JEAN SAURET

Universidad de Toulouse II-Le Mirail, Toulouse, Francia

141

Lazos sociales contemporáneos y capitalismo: el analista en un mundo de "letosas"

Contemporary Social Bonds and Capitalism: The Analyst in the World of the Lathouse
Liens sociaux contemporains et capitalisme: l'analyste au monde des «lathouses»

MARTÍN ALOMO

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

163

Cambios en las peculiaridades sociales del adulto mayor y su impacto en el lazo social

Changes in the Social Characteristics of Senior Adults and Their Impact on the Social Bond
Modifications des particularités sociales de l'adulte majeur et son impact sur le lien social

ALEJANDRO KLEIN

Universidad de Guanajuato, León, México

177

La experiencia del sufrimiento y la medicina mentis

The Experience of Suffering and Medicina Mentis

Le vécu de la souffrance et la medicina mentis

LUIS FERNANDO CARDONA SUÁREZ

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia

191

IV.

ACTUALIDAD DE LOS EXCESOS



Matar y comer del muerto

Adding Insult to Injury
Tuer et en manger

**BELÉN DEL ROCÍO MORENO
CARDOZO**

Universidad Nacional de Colombia,
Bogotá, Colombia

207

Lazos compulsivos de la violencia y ecos sadianos

*The Compulsive
Bonds of Violence
and Echoes of Sade*
*Liens compulsifs de la
violence et échos sadiens*

MARIO OROZCO GUZMÁN

Universidad Michoacana
de San Nicolás de Hidalgo
(UMSNH), Morelia, México

227

De la libertad como discurso delirante

*On Freedom as a
Delirious Discourse*
*De la liberté en tant
que discours délirant*

**LUISA FERNANDA GÓMEZ
LOZANO**

Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia

243

La era de una política sin sujeto

*The Era of Politics
without a Subject*
*À l'ère d'une politique
sans sujet*

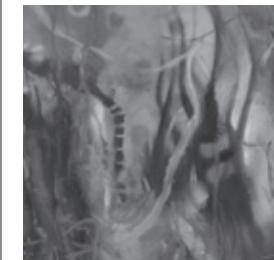
IVÁN HERNÁNDEZ

Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia

261

V.

LA OBRA

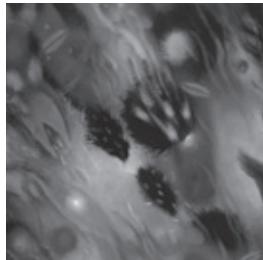


Un viaje que se huele con los ojos o Carlos Jacanamijoy

ALBERTO BEJARANO

279

VI.
RESEÑAS



**Las estructuras clínicas
a partir de Lacan**

Alfredo Eidelberg

POR: ROSA LILIANA LÓPEZ

Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia

285

**La comunidad
que viene**

Giorgio Agamben

POR: JAIME SANTAMARÍA

Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia

289

**Psicoanálisis y crítica
de la cultura**

Néstor Braunstein, Betty B.
Fuks y Carina Basualdo

POR: MARIANO SALOMONE

Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas (CONICET),
Mendoza, Argentina

291

VII.
ANTOLOGÍA MÍNIMA*



SIGMUND FREUD
**La moral sexual
“cultural” y
nerviosidad moderna**
/ fragmento
299

SIGMUND FREUD
**El malestar en la
cultura** / fragmento
303

HERBERT MARCUSE
Eros y civilización
/ fragmento
306

JOYCE McDougall
**Alegato por una
cierta anormalidad**
/ fragmento
310

FRIEDRICH NIETZSCHE
La gaya ciencia
/ fragmentos
312

MICHEL FOUCAULT
Los anormales
/ fragmento
313

DANY-ROBERT DUFOUR
**De la locura en
la democracia de
masa** / fragmento
316

ALAIN EHRENBURG
**La fatiga de ser uno
mismo. Depresión y
sociedad** / fragmento
318

NEIL POSTMAN.
**Tecnópolis. La
rendición de la cultura
a la tecnología** /
fragmento

JULIO CORTÁZAR
Autopista del sur
/ fragmento
322

José SARAMAGO
La caverna / fragmento
324

GHERASIM LUCA
**El inventor del
amor** / fragmento
326

FRIEDRICH HÖLDERLIN
Pan y vino / fragmento

* Si bien algunos de los textos o fragmentos de esta antología se extrajeron de publicaciones anteriores al 2010, la presente edición de la revista se rige por las normas actuales de la Real Academia Española.

328

ALLEN GINSBERG
Aullido / *fragmento*
330

BERTOLT BRECHT
**A los hombres
futuros** / *fragmento*
332

GEORGE ORWELL
1984 / *fragmento*

333

SAMUEL BECKETT
El Innombrable
/ *fragmento*
335

CHUCK PALAHNIUK
El club de la lucha
/ *fragmento*
336

CHARLES BUKOWSKI
Asidero en la oscuridad
340



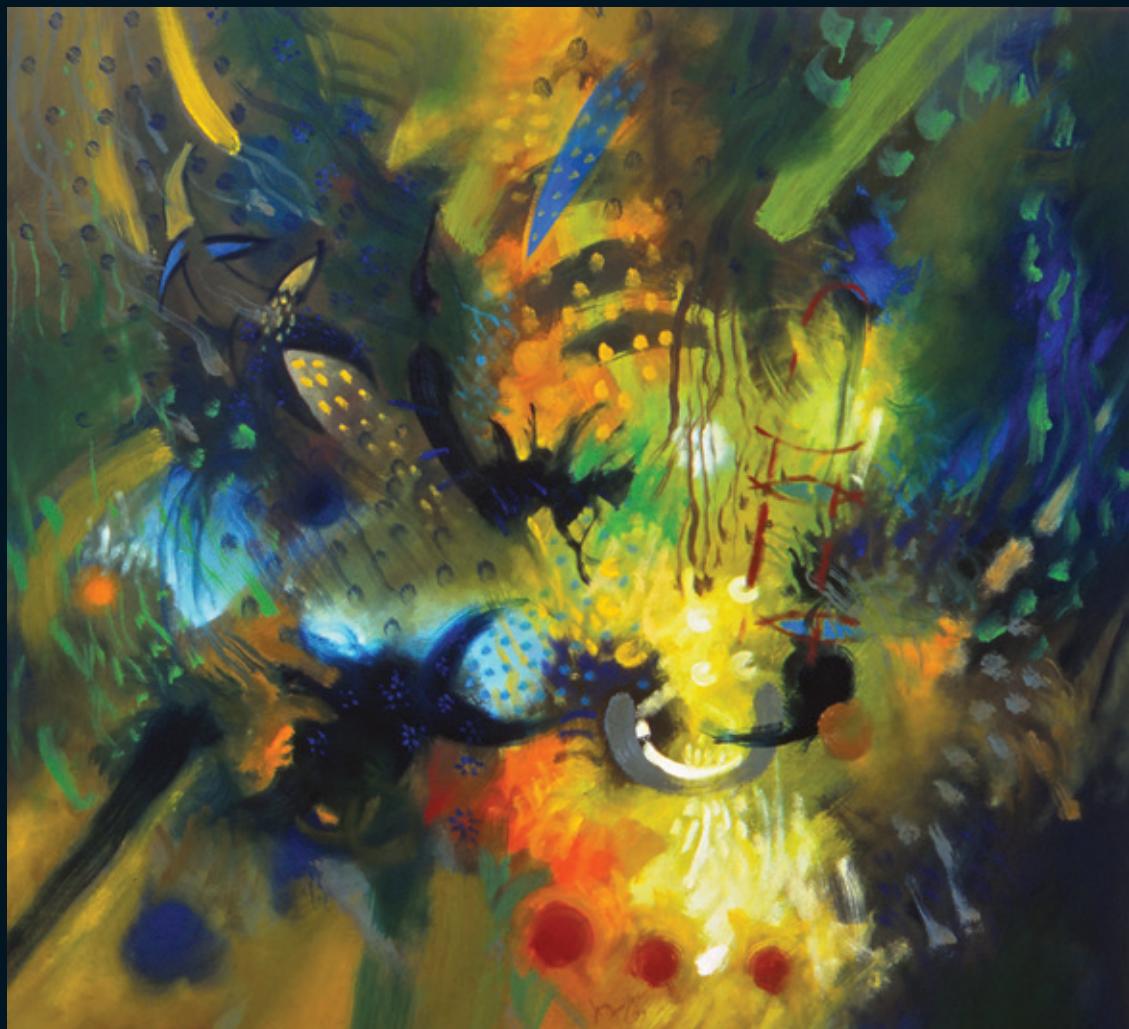
Colaboradores

344

Normas para
colaboradores

346

«ESTRUCTURA DEL SUJETO Y LAZO SOCIAL CONTEMPORÁNEO»



© Carlos Jacanamijoy. *Vienen con los vientos de un recuerdo*. Óleo. 1999. 110 x 120 cm.



© Carlos Jacanamijoy. Árbol. Óleo. 1999. 169,5 x 200 cm.

Editorial

Esta nueva edición de la revista *Desde el Jardín de Freud* convocó a una reflexión sobre el crucial asunto del malestar contemporáneo, en la perspectiva de situar sus elementos constituyentes, tanto en el ámbito del lazo social que predomina, como en relación con los efectos sobre el sujeto que se aloja en él. El tema no es una novedad, tal como puede constatarse en la enorme producción de publicaciones psicoanalíticas al respecto en las más diversas latitudes, así como en nuestro propio recorrido en el curso de las sucesivas ediciones de la revista, si bien cada número monográfico que se ocupó del asunto lo abordó a la luz de su particularidad.

Ahora bien, más allá de la perspectiva propiamente psicoanalítica, y a juzgar por la profusión de valiosas contribuciones de pensadores y artistas de nuestro tiempo, el tema se inscribe ya en la tradición de crítica social y cultural del conjunto de las disciplinas sociales y humanas y de las artes en general, desde bien entrada la segunda mitad del siglo pasado. Dadas, pues, su pertinencia y actualidad y, al mismo tiempo, la insistencia con la que vuelve en nuestras reflexiones, consideramos oportuno delimitar el campo temático con el fin de destacar en esta edición una particularidad: la que toca al cruce entre la estructura del sujeto y el lazo social contemporáneo. Dicha delimitación, decisiva para la reflexión de los psicoanalistas, permitió también la participación de algunos autores que aportaron a la reflexión desde sus propias disciplinas y áreas de interés.

Como es sabido, la articulación sujeto-lazo social encuentra sus antecedentes en el propio Freud. De hecho, fue en el neurótico de su tiempo, en quien Freud advirtió la condición del hombre moderno, desgarrado entre lo ineducable de la pulsión y las exigencias culturales sostenidas por el ideal civilizador. De ese antagonismo Freud dedujo justamente *los caminos de formación de los síntomas*: soportados como están, tanto en las trazas del discurso del Otro, que fundan el inconsciente del sujeto, como en la norma del Otro social, los síntomas neuróticos revelan así su doble dimensión, histórica y de estructura.

En acuerdo con Freud, Lacan indicó que la condición de posibilidad de la sociedad reposaba en la represión del goce que el neurótico paga con... su neurosis.

Ahora bien, si seguimos las articulaciones fundamentales de la estructura del sujeto en la clínica freudiana, todavía podemos citar la psicosis paranoica como salida a la encrucijada de una época, en cuyo caso el sujeto, en esta ocasión el paranoico, le disputa al amo su predominio mediante una construcción delirante que sustituye la cosmovisión admitida socialmente por otra en la que encuentra sentido su lugar en el mundo y su relación con el Otro.

Así las cosas, podemos decir que, históricamente, los sujetos se las han arreglado para sortear el mandato cultural y también su contraparte necesaria, el mandato de la conciencia moral. Dicho en otros términos, se las han arreglado con el goce. Justamente, la noción de discurso acuñada por Lacan da cuenta de la forma como las sociedades pusieron a prueba distintas modalidades de “tratamiento del goce”, todas ellas girando en torno a la renuncia, ya inscrita por Freud en términos de castración, como condición de la articulación discursiva misma, por lo tanto, del lazo social.

Se entiende entonces que los discursos —del amo, de la histérica, de la universidad y del analista— están construidos en referencia a lo imposible del reencuentro del sujeto con el goce, cuya pérdida le ha sido exigida en el paso del estatuto de puro viviente a la *condición humana*. Este imposible soporta no solo la armazón del discurso y sus modalidades, sino la estructura del sujeto tal como lo pensamos con Lacan: un sujeto dividido, atravesado por la castración, cuya falta de goce es condición de su deseo. Que tanto el sujeto como el lazo social se constituyan en relación con este imposible nos permitirá sopesar las consecuencias, sobre el sujeto y sobre el lazo, de las modificaciones del discurso en el mundo contemporáneo. Porque, de hecho, en la actualidad se asiste a la propuesta de una modalidad de tratamiento del goce, cuya novedad reside en abolir la imposibilidad mediante la oferta al sujeto del objeto de consumo que pudiese completarlo con su goce, a lo que se agrega —el utilitarismo obliga— un imperativo de goce. Se trata del discurso capitalista, a cuyo sostén han contribuido por igual la ciencia, en su versión contemporánea de tecnociencia, y la economía neoliberal. Algunas de sus consecuencias sobre el sujeto y sobre el lazo fueron avistadas por varios de los autores que respondieron a la convocatoria, y es así como en las páginas de la revista hacen presencia reflexiones sobre ciertos fenómenos contemporáneos, al parecer dispares entre sí, porque si de un lado se presentan de manera un tanto insidiosa, otros, en cambio, se manifiestan bajo la forma del exceso.

Ahora bien, si alguna implicación del discurso capitalista nos resultaba indispensable destacar en la convocatoria, esta tiene que ver con el rechazo de la castración al que induce. Porque si lo rechazado es tanto la falta del sujeto como lo irreducible de su división ¿ello no amenaza la existencia misma del sujeto del inconsciente? ¿Nos encontramos entonces en presencia de un *neo-sujeto* afectado por *nuevos síntomas* o

de un sujeto que responde a una “nueva economía psíquica”, como en efecto se ha sostenido? Después de varios años de su formulación, nos parecía pertinente intentar algún balance de estas tesis. Así, por ejemplo, ¿cómo estimar el hecho de que el sujeto implicado en ellas —un sujeto separado de su inconsciente—, cuya falta se estima en función de lo que puede ser completado, afectado entonces por la frustración —y no por la castración— sea el mismo individuo que promueve la economía de mercado? ¿Cuál es entonces el sujeto en cuestión? Aun reconociendo que los efectos colectivos del discurso tienen su contraparte ineludible en efectos subjetivos singulares ¿no resulta demasiado riesgoso prejuzgar que estos participan del movimiento general de sometimiento al discurso contemporáneo? ¿Habrá otra alternativa, por ejemplo, pensar que ellos constituyen más bien una protesta, una objeción? Entre una cosa y otra se juega no ya el porvenir, sino la actualidad del psicoanálisis...

En este punto se nos planteaba una reflexión crucial en los desarrollos que la convocatoria proponía, relativa en últimas a los asuntos de la constitución misma del sujeto. No hay sujeto sin el Otro, pero tampoco lo habría si le fuera impuesta una total sumisión al Otro. La separación entre el Otro y el sujeto, y entre el discurso imperante y el sujeto, resulta decisiva para no caer en la convicción determinista de la ciencia contemporánea que, sostenida en el saber “objetivo”, elude la causa y rechaza el inconsciente. La fórmula lacaniana que dice “el derecho no es el deber” tiene un alcance subversivo en cuanto indica un margen de libertad para el sujeto, quien no tendría que asumir como un deber el derecho al goce que el discurso promueve. La singularidad y la indeterminación son el fundamento del acto del sujeto... ¿no vale esto, a su manera, para el acto del psicoanalista?

Y, sin embargo, según lo constatamos, es un hecho que “el estado actual de la cultura”, para decirlo en términos freudianos, no ofrece las condiciones propicias para la solución neurótica de las sin salidas del sujeto “posmoderno”, de quien podemos decir que paga con el retorno del goce el precio del rechazo de la castración, lo que se manifiesta en distintos fenómenos tanto subjetivos como del lazo con el que este sujeto se liga a lo social.

En lo relativo a su presentación subjetiva algunos han diagnosticado este malestar contemporáneo con designaciones tales como *perversión generalizada* y *psicosis ordinaria*, cada una de las cuales busca describir en el campo nosográfico clásico —que Freud ordenó en torno a la castración— “los efectos deletéreos que da al discurso del amo su estilo capitalista”, como decía Lacan. En un caso, la perversión generalizada sugiere el imperio del goce sobre el deseo como resultado de la decadencia de la función paterna y de la consecuente de-simbolización; en el otro, bajo los auspicios de la inexistencia del Otro, la psicosis ordinaria implica la

supresión de la diferencia entre neurosis y psicosis para otorgarle prevalencia a los modos de goce, cuya apreciación no requiere, en efecto, del principio de continuidad que implica la distinción de las clases.

Sobre la base de un reconocimiento del compromiso de los autores para aportar en la perspectiva psicoanalítica una lectura de la contemporaneidad en la que los sujetos no parecen tener otra opción que inscribirse, nos preguntábamos por el devenir de estas formulaciones diagnósticas, las cuales, a lo largo de los últimos años, han soportado la crítica ideológica y la elucidación epistemológica que, en nuestro campo, no pueden eludir la prueba de la clínica. Y bien, las contribuciones sobre el particular, en este número de la revista, aportan de manera razonada al debate que, de hecho, no se ha limitado a juzgar la inconveniencia de dichas clasificaciones por parecernos que su carácter es sociológico o histórico y no psicoanalítico. Así, en su lugar, y aun admitiendo el riesgo de una generalización abusiva, de lo tratado por los autores se concluye que estas formulaciones tienen valor en cuanto muestran de qué manera el saber clínico —y la *praxis* que le es correlativa— se dejan interrogar por las formas de presentación de los impases que aquejan a los sujetos en la actualidad, en buena medida promovidos por las condiciones cambiantes de las sociedades. Es decir, que las formulaciones en cuestión aportan una lectura del sujeto del lazo social contemporáneo. Pero, ¿se sigue de ello necesariamente que se trate de *nuevos síntomas* o de *nuevas patologías*? o ¿el asunto en juego es más bien el de los límites de las estructuras lo cual, por lo demás, no es ajeno a la “novedad” que introduce Lacan en la última parte de su enseñanza en relación con la clínica borromea?

Finalmente, las elaboraciones que responden más específicamente a los asuntos del lazo social, apuntan a dar cuenta de las degradaciones a las que nos vemos abocados cotidianamente, todas ellas articuladas a la lógica del discurso capitalista y al ascenso del “hombre libre” por ella requerido, bien sea en el plano de la relación con el semejante, bien en el de los conflictos sociales... Sin acudir a esa suerte de aplicación al lazo social de los caracteres preeminentes de las estructuras clínicas freudianas que autorizan sintagmas tales como “lazo social perverso”, “esquizofrenización” del lazo y su polo opuesto, la “paranoización”, las reflexiones propuestas dan cuenta de fenómenos tales como la valoración de la identidad asentada en las particularidades biológicas —que apoya las prácticas de la biopolítica contemporánea—, del predominio de la sospecha sobre la confianza y de la mentira sobre la verdad, del privilegio otorgado a la “inocencia” sobre la responsabilidad de los propios actos —que se vale para ello peligrosamente de la promoción de los derechos humanos— y, todavía, de la volatilidad de las creencias, de la desorientación con respecto a los horizontes morales, de la elevación al lugar del ideal de quien comete actos de barbarie y de la

supremacía del pensamiento único —que es el piso necesario del totalitarismo en sus variadas versiones, cuyo correlato de violencia ha tomado las dimensiones de horror que conocemos...

SYLVIA DE CASTRO KORGI
EDITORIA





I. LA ESTRUCTURA INTERROGADA



© Carlos Jacanamijoy. Caza. Óleo. 1997. 110 x 120 cm.



© Carlos Jacanamijoy. Sin título. Óleo. 1998. 170 x 190 cm.

La psicosis ordinaria: ¿cómo pensar los casos inclasificables en la clínica contemporánea?*



SILVIA LIPPI**

Universidad París VII - Diderot, París, Francia



**La psicosis ordinaria:
¿cómo pensar los casos
inclasificables en la
clínica contemporánea?**

**Ordinary Psychosis:
How to Think
Unclassifiable Cases in
Contemporary Clinical
Practice?**

**La psychose ordinaire:
comment penser les
inclassables de la
clinique contemporaine?**

Psicosis ordinaria y forclusión generalizada indican una nueva manera de pensar la clínica de la psicosis y el lazo social en el mundo contemporáneo. Los dos sintagmas aluden al hecho de que habría una extensión de la psicosis hoy en día. ¿Ese es el caso o se trata más bien de una nueva lectura de los síntomas a la luz de la última enseñanza de Lacan? Y, ¿cómo va en ello la estructura? ¿Esta es de actualidad, aún después del hallazgo de la formalización borromea?

Ordinary psychosis and generalized foreclosure indicate a new way thinking the clinical treatment of psychosis and social bonds in the contemporary world. Those two terms seem to suggest that psychosis has become widespread in today's world. Is that really the case or is it rather a question of a new reading of symptoms in the light of Lacan's later teaching? And, what becomes of the structure? Is it still valid after the discovery of Borromean formalization?

Psychose ordinaire et forclusion généralisée viennent indiquer une nouvelle façon de penser la clinique de la psychose et le lien social dans le monde contemporain. Les deux syntagmes laissent entendre qu'il y aurait une extension de la psychose aujourd'hui. Est-il le cas, ou s'agit-il d'une nouvelle lecture des symptômes, à la lumière du dernier enseignement de Lacan? Et qu'en est-il de la structure? Est-elle encore d'actualité après la trouvaille de la formalisation borroméenne?

Palabras clave: estructura, forclusión, nudo borromeo, psicomática, sinthome.

Keywords: structure, foreclosure, Borromean knot, psychomatic, sinthome.

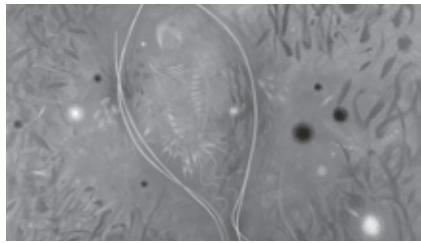
Mots-clés: structure, forclusión, nœud borroméen, psychosomatique, sinthome

CÓMO CITAR: Lippi, Silvia. "La psicosis ordinaria: ¿cómo pensar los casos inclasificables en la clínica contemporánea?". *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 21-36.

* Traducción del francés a cargo de Sylvia De Castro Korgi, profesora de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia.

** e-mail: slippi@club-internet.fr

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy



1. Diplôme d'Études Approfondies. Puede consultarse en línea: www.sectionclinique-rennes.fr.
2. Jacques Lacan, "Peut-être à Vincennes", *Ornicar?* 1 (1975), 3-5.
3. Jacques Lacan, "Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud" (1954), en *Escritos I* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003).
4. Una de las tres *dit-mensions* [dichomansiones] de la experiencia según Lacan. Ver: Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 23. El sinthome (1975-1976)* (Buenos Aires: Paidós, 2011). Lo simbólico es la dimensión vinculada a la función del lenguaje y especialmente a la del significante. Lo simbólico está en relación con el padre y, en Lacan, con el Nombre-del-Padre y el padre muerto, fundador de la ley y del deseo. Lo imaginario es la dimensión que procede de la constitución de la imagen del cuerpo y puede, por lo tanto, percibirse a partir de la imagen. Es el registro de lo espectral y del señuelo. Lo real es lo que resiste, lo imposible de decir e imaginar. Se distingue de la

La tesis de la "forclusión generalizada" fue propuesta por Jacques-Alain Miller en 1985, en uno de sus seminarios de DEA¹, a partir de una lectura del caso freudiano del hombre de los lobos. Esta expresión fue probablemente inspirada por el aforismo pronunciado por Lacan en 1978, "Todo el mundo delira"². ¿Qué quiere decir Lacan con esta fórmula? ¿Se trata de una provocación o de una observación que habría que tomarse en serio?

Si Freud consideraba al hombre de los lobos como un neurótico obsesivo —aunque se haya interrogado en muchas ocasiones ese diagnóstico atípico—, Lacan plantea la hipótesis de que podríamos estar ante la psicosis. De un lado, hay castración, represión de la identificación con la mujer y fobia al lobo. De otro lado, hay forclusión de la castración, lo que tiene como consecuencia que se mantenga la identificación con la mujer. Es así como Lacan puede mostrar que la represión no es lo mismo que la forclusión³.

El análisis de Jacques-Alain Miller sigue siendo muy matizado y finalmente no muy alejado de Freud; sin embargo, pone de relieve que tanto en la neurosis como en la psicosis hay algo que no se desanuda en lo simbólico⁴. Se puede constatar clínicamente que la metáfora paterna no se realiza jamás de modo perfecto, lo real del goce golpea al significante de todo sujeto, o de todo *parlêtre*⁵, según el neologismo propuesto por Lacan en 1974. ¿Puede concluirse entonces que todo el mundo es psicótico?

Lacan no se contenta con superponer el binario Nombre-del-Padre / forclusión al binario del diagnóstico psiquiátrico neurosis/psicosis según una aplicación mecánica. Dicho de otra manera, puede haber una vacilación sin que el caso en cuestión quede absorbido por la clínica de los *borderlines*. No se trata, pues, de suprimir las diferentes

- realidad (la representación del mundo exterior) ordenada por lo simbólico y lo imaginario. Todo traumatismo es del orden de lo real.
5. Para Lacan, el *parlêtre* indica que "[...] para este ser carnal [...] el drama solo comienza cuando el Verbo está en el asunto, cuando este se encarna". Jacques Lacan, *El triunfo de*

la religión (1974) (Buenos Aires, Paidós, 2005), 89. Es una manera de subrayar no solamente que el lenguaje es el lugar de ser —el ser del sujeto está en la palabra— sino, sobre todo, que es en el lenguaje que se produce la idea misma del ser. El sujeto del inconsciente, en ese neologismo, es conducido al exilio.

estructuras clínicas, sino de intentar pensar una clínica en la que esta distinción sea mucho menos marcada. ¿Es posible formalizar esta clínica?

Con el sintagma de psicosis ordinaria Jacques-Alain Miller designa formas de psicosis más moderadas, diferentes o enmascaradas. El término se opone al de 'psicosis extraordinaria' que Lacan desarrolla en "Una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis", y de la cual Schreber es el ejemplo más conocido. En la psicosis ordinaria el ataque al lazo social propio de la psicosis extraordinaria no es claramente observable; de ahí la dificultad, a veces, de revelar la psicosis detrás de comportamientos perfectamente "adaptados".

¿Puede pensarse entonces que hay una extensión de la psicosis en la sociedad de hoy? ¿Hay un lazo entre la *forclusión generalizada* y la *psicosis ordinaria*? ¿Cómo pensar la relación entre clínica y lazo social en esos análisis que proponen un nuevo abordaje de la psicosis? O, aun, ¿debe considerarse la psicosis ordinaria como una *neo-psicosis*? ¿Es ella un "nuevo" síntoma contemporáneo?

PREÁMBULO

En los últimos años, en ciertos medios analíticos, la psicosis ordinaria ha conocido una extensión excesiva. Quizás a causa de una más frágil inscripción del padre en la cultura⁶, se ha convertido, en algunos psicoanalistas partidarios de las tesis de Jacques-Alain Miller —lo mismo que los estados *límites* para otras orientaciones— en el "cuarto de San Alejo" del diagnóstico. Lo que no invalida la pertinencia de una interrogación más profunda sobre el asunto.

Del lado de los detractores de Jacques-Alain Miller, que critican la concepción de la psicosis ordinaria, se percibe, a veces, cierta confusión entre el *concepto de forclusión generalizada* y el de *psicosis ordinaria*, siendo que estos dos sintagmas no indican la misma problemática clínica y ética. Si la psicosis ordinaria toca la cuestión de la estructura y el diagnóstico, la forclusión generalizada concierne a la relación de todo *parlêtre* con lo real.

Pensar un paralelismo entre *forclusión generalizada* y *perversión generalizada*⁷ también puede inducir a error. En efecto, de una a la otra el procedimiento es inverso: en la psicosis generalizada se trata de un mecanismo inductivo, de tipo estadístico —se plantea una generalización en el campo de lo social, a partir de una observación clínica—, mientras que la perversión generalizada es una deducción con base en el alcance que tiene la dimensión de lo real en la última enseñanza de Lacan.

Esta lectura, ligada a la formalización del nudo borromeo y a otros hallazgos de los años setenta —pensemos en los conceptos de *Lalengua*⁸ y del *sinthome*⁹— nos

6. Lo que no quiere decir que sea inexistente.

7. Jean-Pierre Lebrun, *Un mundo sin límite* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2003).

8. *Lalengua* no constituye un medio formal de comunicación como lo es el lenguaje para la lingüística, *Lalengua* es una experiencia. Lacan la define como el lugar en el inconsciente en el que "el goce se deposita", dicho de otra manera, un idioma investido de afecto. Lacan, "La tercera", en *Intervenciones y textos II*, 93.

9. En la teoría lacaniana un *sinthome* es un síntoma que permite sostener juntas, para un sujeto, las dimensiones de lo real, lo imaginario y lo simbólico. Corresponde al cuarto redondel del nudo borromeo; su valor es equivalente al Nombre-del-Padre. Se forma indistintamente en la neurosis y en la psicosis, pero según modalidades diferentes. Lacan, *El Seminario. Libro 23. El sinthome*.

10. Estos psicoanalistas pueden, sin embargo, tratar psicosis —con suplencia o compensadas— que no se desencadenan nunca o que lo hacen muy tarde en la vida de un sujeto.
11. La concepción estructural se desprende de la orientación que toma en cuenta la singularidad del elemento, para atender a las relaciones que existen entre los diferentes elementos de un conjunto. Cf. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 3. Las psicosis (1955-1956)* (Buenos Aires: Paidós, 1984), 187-209.
12. "El conciliáculo de Angers" reúne los primeros interrogantes sobre los casos llamados inclasificables. En "La conversación de Arcachon", la tensión entre la formalización estructural y la formalización borromea subsiste y se muestra fecunda, mientras que en "La convención de Antibes" se percibe el esfuerzo por reemplazar la enseñanza del "primer Lacan", de los años cincuenta y sesenta, por los del último Lacan, el de los años noventa. Hay ediciones en español: Jacques-Alain Miller y otros, *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica* (Buenos Aires: Paidós, 1999); este texto incluye: I. "El conciliáculo de Angers" y II. "La conversación de Arcachon"; Jacques-Alain Miller y otros, *La psicosis ordinaria* (Buenos Aires: Paidós, 2003), texto que incluye "La convención de Antibes".

invita, simplemente, a pensar de una nueva manera el inconsciente y la cura. Existe, hoy en día, una necesidad de repensar el diagnóstico de psicosis. La noción de psicosis ordinaria es, para empezar, una constatación clínica y se limita a interrogar lo que concierne principalmente al diagnóstico.

Los psicoanalistas de orientación lacaniana se encuentran así ante un *impasse*: aquellos que apoyan los hallazgos de Jacques-Alain Miller, a veces ven las psicosis ordinarias por todas partes, pero los que refutan este desarrollo no se interrogan sobre las formas diferentes de psicosis y se limitan a hablar de psicosis latente, enmascarada o no desencadenada¹⁰, sin considerar la organización propia de esta forma específica de psicosis. O, incluso, se conforman con la noción de estados límite, que tiene seguramente una validez clínica, pero que es inconcebible en la concepción estructural de Lacan¹¹.

Partimos de la lectura de la siguiente selección de textos: "El conciliáculo de Angers. Efectos de sorpresa en la psicosis"; "La conversación de Arcachon. Los inclasificables de la clínica" y "La convención de Antibes. La psicosis ordinaria"¹². Interrogarnos sobre la psicosis ordinaria nos permitirá discutir la pertinencia del uso de la noción de estructura y de la formalización borromea de Lacan en nuestra clínica cotidiana. De lo que está en juego, dos asuntos son capitales: la dirección de la cura y una nueva lectura del sujeto en el lazo social.

DOS CASOS: LA CUESTIÓN DEL DIAGNÓSTICO

Vamos a tomar dos ejemplos que plantean la cuestión del diagnóstico.

Caso n.º 1.

Una mujer de una treintena de años, quien ha hecho extensos estudios científicos y se ha desempeñado laboralmente durante bastante tiempo, tiene un problema que la aqueja desde siempre: no habla. De su historia alcanzo a saber que no terminó su tesis doctoral, que estuvo hospitalizada una vez por depresión y que, siendo ella adolescente, su hermana, dos años menor, tuvo graves problemas psíquicos, pero no sabe de qué orden fueron estos. La mujer no recuerda nada de su infancia; solamente que todo el mundo se ocupaba de ella. Afirma también no haber tenido deseos en su vida, pero no piensa en el suicidio. Prácticamente no tiene vida social, no sale jamás, y su trabajo no le gusta, ella se siente "dejada de lado" [*mise au placard*], según me dice. Es todo lo que pude saber de la paciente en casi un año de trabajo, quien asiste regularmente a sus sesiones. Cuando le planteo una pregunta, sus respuestas son siempre del orden

de un “sí”, “no”, “no sé”, “no recuerdo”, cuando no, guarda silencio. Si afirmo algo y pido su opinión, regularmente me dice: “uno podría decir las cosas así”. Está siempre de acuerdo con lo que yo digo.

Al principio pensé que se trataba de una resistencia defensiva, de tipo neurótico, frente a recuerdos traumáticos que no podían ser fácilmente evocados o, incluso, un temor al encuentro con la castración, que aqueja a todo sujeto cuando toma la palabra, sobre todo en análisis. O, aun, una transferencia cuya instalación costaba trabajo, hipótesis que pronto descarté, pues muy rápidamente la paciente me pidió pasar a dos sesiones por semana.

Al mismo tiempo me di cuenta de que el esquema de sesiones “pregunta-no respuesta o semi-respuesta” es lo que ella busca en nuestros encuentros. Ese esquema cumple una función compensatoria imaginaria para la paciente, del orden de *a-a*¹³: es eso lo que la hace mantenerse. No es un juego de poder del estilo “Yo me resisto porque yo soy más fuerte que tú, por lo tanto yo no te respondo, yo no te doy nada de mí”, sino

Yo me resisto porque estoy inmóvil, muerta, en un eterno presente. Y es solamente de esta manera, en el silencio —como muerto vivo— que puedo estar contigo. Tu palabra se vuelve la mía, como en un juego de espejos. Yo existo en tu palabra porque no puedo existir en la mía.

Esta mujer ha elegido el silencio para estar con el otro, en una extraña vacilación entre la muerte y la vida. Me dirá un día: “Si yo hablo, si no estoy segura de nada, yo me siento perdida, aún más sola y separada [coupée] de los otros que cuando no tengo nada que decir”. La palabra separa: si la joven mujer pudiera hablar, la palabra la “cortaría” de ella misma, es decir, de una identificación con el falo bajo la forma de una nada que la hace cadáver para el Otro.

Si ella no puede separarse de ella misma, incluso del Otro, lo hace a través de la palabra del otro (el semejante). ¿Podemos proponer la hipótesis de que se trata de una psicosis, aun en ausencia de todo fenómeno elemental? Si así fuera, ¿es el silencio un *sinthome* para esta mujer?

Caso n.º 2.

Una mujer de unos cuarenta años viene a consultarme, esta vez en el Centro Médico-psicológico, luego de una tentativa de suicidio de su hija, quien había reprobado su primer año en una escuela preparatoria. Me habla de una psicosis puerperal, seguida de tres meses de hospitalización, que había “sufrido” una veintena de años atrás: la paciente



13. A través de la función de *pantalla imaginaria* (*a'*) que puede tomar el analista, el sujeto psicótico comienza a verse a sí mismo, a verse en cuanto yo [moi] y a reconstruir su imagen narcisista. Es, entonces, inútil buscar poner en su sitio un avatar del estadio del espejo capaz de dar al sujeto una cierta “materialidad imaginaria”. Jean Clavreul, *Le désir et la loi* (París: Denoël, 1987), 110. El sujeto encuentra la misma consistencia yoica en la paranoíta estructurada.



recuerda su fuerte irritabilidad, sus saltos extremos de humor, ciertas visiones de las cuales aún hoy en día no sabe decirme si eran verdaderas o falsas. Desde entonces, ella no encuentra problemas particulares en su vida, salvo, en los últimos tiempos, la preocupación por la salud psíquica de su hija y por su difícil vida de pareja, en razón del alcoholismo del marido. Perdió a su madre a la edad de 7 años (no sabe de qué enfermedad) y creció con su padre, quien la golpeaba. Tenía relaciones complicadas también con sus hermanos y hermanas, salvo con el último hermano: “él no se hacía subyugar por mi padre”, me dijo un día.

Su hija se estabiliza poco después, gracias a la posibilidad de retomar sus estudios en una Facultad de Derecho y su madre está, como es de esperarse, aliviada. En nuestras sesiones, bastante pobres, a decir verdad, se queja del trabajo, que la fatiga —es contadora en una empresa— y de la irascibilidad del marido, quien bebe.

Luego de aproximadamente un año de una cura sin sorpresas, viene después de la pausa por vacaciones de invierno: rodó por escaleras y su vida tambaleó. Me hace parte de la eclosión de muchas enfermedades somáticas después de esta caída, entre otras, de una violenta poliartritis que le impide caminar, una resequedad en los ojos y la boca (síndrome seco)¹⁴, un mal inexplicable en las mandíbulas y los templos y una sensación extraña en las uñas que “la pican” (se lima todo el tiempo durante la sesión). Sufre también de una apnea de sueño. Después de este “desenganche” (*débranchement*)¹⁵ las sesiones se vuelven “muy ricas”: habla de todo (muy rápido), hace bromas, sobre todo saltando a veces de un tema al otro. El tiempo no le es suficiente jamás, al punto de no terminar todas sus frases. Está agitada, excitada, en un estado de confusión evidente.

La despiden del trabajo. Se dedica a una actividad muy curiosa: llena pequeñas hojas de papel en las que escribe sobre varias capas —una suerte de palimpsesto— de manera incomprendible. Durante las sesiones me lee lo que ha escrito la víspera “para mí”, me dice. Se trata de recuerdos importantes, de comentarios del noticiero de televisión, de proyectos políticos, de invectivas contra su marido, contra su padre, quien ha osado llamar por teléfono y pedir novedades, cuando no se había ocupado de ella durante mucho tiempo. Me dice que vive ese momento de transformaciones, atravesada por el dolor extenuante de su cuerpo, como un renacimiento: “yo estoy casi muy bien a veces”. ¿Qué ha hecho bascular a esta mujer hacia un estado “psicótico”? ¿Qué se ha “desenganchado”? ¿Puede hablarse de desencadenamiento a partir de los fenómenos psicosomáticos, o de su caída?

14. Se trata de una enfermedad autoinmune.

15. No podemos hablar de una descompensación o de un verdadero desencadenamiento psicótico.

LA FORMALIZACIÓN ESTRUCTURAL Y LA FORMALIZACIÓN BORROMEA

Si estamos parados en el psicoanálisis posfreudiano, no hay duda de que estos dos casos quedarían incluidos en la nebulosa categoría de *borderlines*. O, como mínimo, se consideraría que hay “un poco” de *psicosis sin psicosis*, dicho de otra manera, una *psicosis “blanca”* o una *psicosis “fría”*. Con el término de *psicosis blanca*, Jean-Luc Donnet y André Green¹⁶ introducen las nociones especulativas de *ombligo de la psicosis* y de *núcleo psicotizante*. Los autores mezclan la tesis kleiniana del *núcleo psicótico* presente en cada uno y la lacaniana, relativa a la psicosis como organización estructuralmente distinta de la neurosis. En sus elaboraciones, la distinción entre síndrome y estructura no se mantiene. La *psicosis fría* es una noción que busca aprehender el campo de las psicosis no delirantes a partir de una aproximación metapsicológica diferente de la referencia estructural, y fundada sobre el modelo de la anorexia mental. Los autores subrayan la importancia de una organización de tipo perverso en esta forma de psicosis, de la cual daría fe una búsqueda constante del placer de la insatisfacción y una relación fetichista con el objeto¹⁷.

Esas concepciones mezclan nociones teóricas diferentes y no tienen en cuenta las suplencias que pueden operar, para un sujeto psicótico, a partir de la forclusión del Nombre-del-Padre. Es solamente a la luz de la aproximación estructuralista de Lacan, en particular, a continuación de las últimas revisiones de los años setenta¹⁸, que podemos considerar los dos casos presentados como concernientes al orden de la psicosis: *psicosis ordinaria*, si queremos utilizar el sintagma propuesto por Jacques-Alain Miller.

No se trata, en efecto, de “nuevas patologías”: no hay, propiamente hablando, nada en nuestros dos casos de “nuevos síntomas” que dieran lugar a nuevas estructuras clínicas¹⁹.

Lo que es nuevo hoy no son los síntomas, sino la manera de leerlos, es decir, la clínica, sobre todo a partir de la última enseñanza de Lacan. En ese sentido la utilización del término ‘neopsicosis’ me parece adecuada si uno considera que ‘neo’ puede significar una actualización de la clínica de las psicosis. Las psicosis ordinarias de hoy en día, que serían diagnosticadas de otra manera como neurosis graves o como estados límites, no invalidan las psicosis extraordinarias (los psicoanalistas que trabajan en psiquiatría lo saben bien). Lo mismo que los deprimidos, los anoréxicos, los bulímicos y los adictos a los videojuegos no anulan las histéricas de Charcot, las Dora, los hombre de los lobos, etc. Lo que cambia es la clínica, a partir del encuentro entre estructura y nudo borromeo, como intentamos mostrarlo. La topología, según nuestra hipótesis, no invalida la aproximación estructural, la completa²⁰.

16. Jean-Luc Donnet y André Green, *L'enfant de ça. Psychanalyse d'un entretien: la psychose blanche* (París: Editions du Minuit, 1973).

17. Éveline Kestemberg, *La psychose froide* (París: PUF, 2001), 83.

18. Como lo veremos en seguida, el Lacan “estructuralista” puede articularse con el Lacan “borromeo”.

19. En “La conversación de Arcachon” y en “La convención de Antibes” esas ideas aparecen en filigrana, pero esta aproximación es por lo menos diferente de aquellas otras de ciertas corrientes psicoanalíticas, que consideran la depresión o la perversión como enfermedades de la contemporaneidad. Basta con mirar las clasificaciones psiquiátricas del último siglo: contienen ya las descripciones de los supuestos “nuevos síntomas” descubiertos por los psicoanalistas contemporáneos. Cf. Miller et ál., *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica*, y *La psicosis ordinaria*.

20. En las dos selecciones de textos mencionadas, las opiniones de diferentes participantes divergen al respecto. La Sección Clínica de Marsella y la de Antenne de Niza sostienen la idea de que la clínica borromea viene a reemplazar a la clínica estructural, mientras que J.-A. Miller, E. Laurent, M.-H.. Brousse y A. Aflalo son favorables a la idea de la articulación entre las dos formalizaciones. Miller, por ejemplo, subraya que ciertas escuelas privilegian la inflación imaginaria en la infancia y no hablan de estructura, mientras que es posible observar muy temprano en un niño una orientación sobre la estructura. Cf. Miller, “La conversación de Arcachon”, en *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica*.

Precisemos que Lacan se inscribe en la corriente estructuralista desde el comienzo de su enseñanza, mostrando una mirada original sobre las tesis más importantes de Lévi-Strauss, Jakobson y Saussure. Es desde los seminarios *O peor...* y *El saber del psicoanalista* de los años 1971-1972, que Lacan introdujo la formalización del nudo borromeo: lo imaginario, lo real y lo simbólico se anudan según el principio del nudo borromeo. Si una de las cuerdas cede, desarregla la continuidad de la relación entre las tres instancias, y el nudo se deshace. En el seminario *El sinthome* (1975-1976) Lacan pasará del nudo de tres al nudo de cuatro, en el que el cuarto anillo, el *sinthome*, asegura el sostén del nudo cuando hay disyunción entre las cuerdas.

La estructura es una formalización *discontinuista* y categorial: “El principio lógico —escribe Lévi-Strauss— es el de *poder oponer* siempre términos, que un empobrecimiento previo de la totalidad empírica permite concebir como si fueran distintos”²¹. En lo que concierne a la estructura clínica, la oposición se inscribe a partir del Nombre-del-Padre: ¿hay inscripción de ese significante primordial o hay forclusión del mismo?

La forclusión del Nombre-del-Padre indica el fracaso de la metáfora paterna, dicho de otra manera, indica la no producción de un efecto de significado que Lacan llama *significación fálica*. Puede haber forclusión del Nombre-del-Padre, es decir, psicosis, independientemente del desencadenamiento, de la eclosión de fenómenos elementales. Es decir, no son las alucinaciones, el delirio, los trastornos del lenguaje, los que están en el origen de la estructura psicótica: esta segunda condición de la psicosis es contingente.

En la psicosis hay desencadenamiento cuando el sujeto se encuentra requerido para afrontar un vacío en la significación, el agujero en lo simbólico producido por el encuentro con “Un-padre —escribe Lacan— [que] se sitúe en posición tercera en alguna relación que tenga por base la pareja imaginaria *a-a*”²². Desde el punto de vista del nudo borromeo, el desencadenamiento comporta el desanudamiento del real, imaginario, simbólico, desanudamiento que puede ocurrir también en una estructura neurótica²³. En ese caso, incluso si hay aparición de fenómenos elementales —ver las alucinaciones o el delirio onírico en la histeria— el desanudamiento ocurre sin que haya, desde el punto de vista de la estructura, forclusión del Nombre-del-Padre. En ese sentido, la oposición entre las estructuras subsiste.

Vemos ya cómo la formalización estructural —discontinua y fundada en la oposición— es solidaria de la formalización borromea —continuista, flexible y fundada en la ruptura de los nudos²⁴— la una no excluye a la otra. Recordemos lo que dice Lacan en 1972: “[...] creo demostrar la estricta equivalencia de topología y estructura”²⁵, y en 1977: “Los nudos me sirven como lo más cercano que he encontrado a la categoría

21. Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje* (Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1997), 115.

22. Lacan, “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis” (1955-1956), en *Escritos I*, 559.

23. En particular en la histeria, o a propósito de un duelo en cualquier estructura.

24. La formalización borromea no es propiamente una clasificación. En la clínica de los nudos, estos se deforman o se rompen.

25. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973) (Buenos Aires: Paidós, 1992), 16.

de estructura”²⁶. Lacan habla también de estructura como real en 1968²⁷, y dirá aún, en 1972: “La estructura es lo real que sale a relucir en el lenguaje”²⁸; en ese sentido, no es del orden del semblante o del artificio²⁹.

Lacan da una definición de la estructura que no es estructuralista, al implicar al sujeto en el sistema³⁰, y considerando la estructura como un conjunto cerrado, incompleto y fundado en una exclusión: en la cual está ausente lo que funda su funcionamiento. Lacan afirmaba ya en 1956, a propósito de la estructura, que en una relación cerrada puede haber, “por el contrario, una relación abierta, a la que llamaremos de suplementariedad” y “que entrañan esencialmente referencias recíprocas”³¹. Inspirándose en los teoremas de Goedel, Lacan señala el carácter de incompletud de la estructura³²: pone en relación la clausura y la continuidad entre los elementos de diferentes conjuntos (las “referencias recíprocas”). ¿Hay una articulación posible entre la suplementariedad —compatible con la estructura³³— y la continuidad del nudo borromeo? (Hay que notar que ‘suple-mentariedad’ y ‘suple-ncia’ tienen la misma raíz).

CONTINUIDADES

Del lado borromeo no puede haber clasificación, pues no hay la oposición que pudiera satisfacer su principio lógico. Dicho esto, si la estructura es favorable a la *continuidad*, a la *clínica elástica*³⁴ de la formalización borromea, de la misma manera esta última es también favorable a la *discontinuidad de la estructura*; dicho de otro modo, a la *descompensación, al desencadenamiento, que corresponden al desanudamiento en la clínica borromea, y que uno podría llamar, utilizando un término tomado de la biología, ‘variación catastrófica’*³⁵. Existen modos de relación con el lenguaje que se podrían analizar a partir de la curva de Gauss: “En los extremos es radicalmente opuesto, en el centro hay una campana de más o menos”³⁶.

Bajo esta luz, los dos casos brevemente expuestos, más que inclasificables son indiscernibles: no se sabe de qué lado ponerlos. El problema de los indiscernibles se pre-

26. Jacques Lacan, “Consideraciones sobre la histeria” (1977), traducido por Carmen Ribés, *Revista Quarto* 90, 2 (1981): 12-16. Lacan había dicho anteriormente en el mismo texto: “Sólo persigo la noción de estructura con la esperanza de escapar de la estafa”.

27. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 16. De un Otro al otro* (1968-1969) (Buenos Aires: Paidós, 2008).

28. Jacques Lacan, “El atolondradicho” (1972), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 500.

29. El psicoanalista no puede simplemente considerar que hay individuos, según una lógica nominalista o fenomenológica, es decir, sin presupuestos, como si tuviera que recomenzar de cero cada vez. El psicoanalista es, de alguna manera, nominalista, pero

solamente al principio, en el momento de las entrevistas preliminares.

30. Bernard Toboul, “Le sujet et la différence”, en M. Drach y B. Toboul (dir.), *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse. D'une structure l'autre* (París: La Découverte, 2008), 305.

31. Lacan, *El Seminario. Libro 3. Las psicosis*, 262.

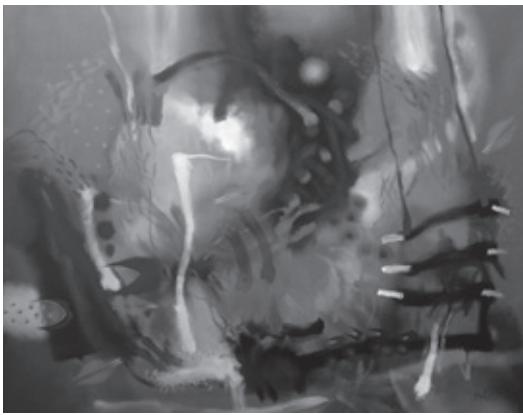
32. El primer teorema enuncia que una teoría suficiente para hacer aritmética es necesariamente incompleta, en el sentido de que en esa teoría existen enunciados que no son demostrables, y cuya negación tampoco es demostrable.

33. Como el “no-todo” participa del todo-fálico, de la misma manera el no-forclusivo participa del forclusivo. En atención a la relación entre el todo-fálico y el no-todo, ver: Michel Bousseyroux, *Au risque de la topologie et de la poésie. Elargir la psychanalyse* (Toulouse: Érès, col. Point Hors Ligne, 2011), 52. El autor comenta los pasajes de Lacan en el seminario *Aun*, sobre el todo-fálico, conjunto finito que, a partir de su límite, admite una suplementariedad; dicho de otra manera, la apertura, el “no-todo” del goce femenino. Ver al respecto Lacan, *El Seminario. Libro 20. Aun*, 15.

34. En el texto en español se hace mención a la “clínica continuista”. Miller, “La conversación”, en *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica*, 326. Nota de la editora.

35. Philippe La Sagna en: Miller, “La convención de Antibes”, en *La psicosis ordinaria*, 228.

36. J.-A. Miller, *Ibíd.*, 202.



senta desde que uno hace una bipartición que responde a la exigencia levi-straussiana: ¿es histeria?, ¿es psicosis?, ¿son las dos? Si esta zona intermedia de la curva de Gauss “se infla”, cuestiona el corte mismo. Si es el caso que el límite “explota”, se restablece luego la continuidad. Lévi-Strauss ya lo había notado en *El pensamiento salvaje*:

[...] vemos, pues, que la evolución demográfica puede hacer estallar a la estructura, pero que, si la orientación estructural resiste al choque, dispone, a cada trastorno, de varios medios para restablecer un sistema, si no idéntico al sistema anterior, por lo menos formalmente del mismo tipo.³⁷

Desde un punto de vista estructuralista hay una continuidad entre los sistemas de antes y los posteriores al choque. Es importante subrayar el carácter móvil de la estructura, que participa de una clínica de la *aproximación*³⁸ que tiene sus matemas, como lo es el *psicoanálisis*.

La formalización borromea muestra una conexión estrecha entre el significante y el goce, una continuidad entre los dos dominios que se oponían en la primera formalización estructuralista de Lacan. En el caso n.º 2 los diferentes fenómenos psicosomáticos que presenta el sujeto, que podemos considerar como “trastornos del cuerpo”³⁹, son fenómenos de goce que vienen a anular la distancia entre cuerpo y palabra tomando la función de “nombre propio”. En el caso n.º 1 la palabra, excedida de goce, necesita del silencio del sujeto, silencio que es a la vez vector y borde de goce.

Decir que “todo el mundo delira” indica que hay un elemento psicótico, el delirio, que concierne a todo sujeto⁴⁰: esto muestra también, contra el corte, la continuidad de las estructuras. Esta sentencia paradójica detenta un alcance clínico y ético considerable. Se debe notar que ya en 1946 Lacan sostenía que no hay, en la condición humana, “esencia diferente a la locura”⁴¹. Podemos considerar el aspecto “temporal” de su observación: la locura no es una condición de la modernidad⁴². Pero, sobre todo, no hay ninguna desvalorización de la locura o de cualquier aspecto inherente a esta estructura. Por otro lado, Lacan se inscribe en el linaje de Freud, quien estima que la pérdida de la realidad concierne a la psicosis y a la neurosis, como lo indica su texto epónimo⁴³: solamente se manifiesta según modalidades diferentes. El fantasma es delirante como la paranoíta, solo que el agente en el fantasma pertenece al registro de lo imaginario, mientras que en el delirio psicótico aparece en lo real.

La idea de una continuidad entre neurosis y psicosis no es propia de la modernidad, no hay más forclusión del Nombre-del-Padre hoy que ayer. La generalización de la forclusión señala que somos todos iguales en nuestra condición humana, que todos debemos confrontarnos con lo real: el psicótico no es una excepción. Somos todos iguales frente a la muerte, al goce, cada uno tiene solamente modos

37. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, 106.

38. Aproximación no quiere significar una falta de rigor en su enfoque.

39. Como se dice “trastornos del lenguaje” en ciertas utilizaciones inusuales de la palabra.

40. Señalemos al menos el parecido, dado que no podemos decir que Lacan retoma la tesis kleiniana que considera que todo individuo, en el curso de su desarrollo subjetivo, pasa por la fase esquizoparanoide antes de entrar en la fase depresiva.

41. Cf. Jacques Lacan, “Acerca de la causalidad psíquica” (1946), en *Escritos I*.

42. Por lo demás, ¿por qué la época actual sería más loca o más perversa que la de las grandes guerras o dictaduras?

43. Cf. Sigmund Freud, “La pérdida de la realidad en la neurosis y la psicosis” (1924), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 1986), 189.

diferentes de hacerles frente. De esto se sigue una continuidad en la posición misma del analista, que se establece en adelante a partir de la psicosis tomada como modelo de las relaciones del sujeto con el Otro y con el goce.

Precisemos que no hay continuidad solamente entre la neurosis y la psicosis, sino, igualmente, al interior de la psicosis. La articulación entre la estructura y el nudo muestra que hay una gradación entre el punto de capitón constituido por el Nombre-del-Padre, formalización en la cual “el Otro existe”, y los puntos de capitón “otros” —como las suplencias, según la primera enseñanza de Lacan, y los *sinthomes*, según la segunda— a partir de la idea de que “el Otro no existe”⁴⁴. Es aquí que puede articularse conceptualmente lo continuo y lo discontinuo⁴⁵. Pero, sobre todo, no hay ninguna jerarquía, ni garantía de sostén, entre un punto de capitón edificado sobre el Otro, es decir, el Nombre-del-Padre, y otro que tome esa función a partir de una suplencia, o gracias a un *sinthome*, sin la garantía del Otro. De esto, el caso de Joyce es un ejemplo.

ESCRITURAS DEL SINTHOME

Tanto desde el punto de vista psiquiátrico como del estructural el diagnóstico se funda sobre el desencadenamiento que, en una perspectiva lacaniana, demuestra la forclusión del Nombre-del-Padre⁴⁶. Sin embargo, una carencia de significación fálica puede presentarse también en ausencia de desencadenamiento. Hay trastornos en los cuales no es la forma significante la que está afectada (como es el caso de los trastornos del lenguaje y de ciertos delirios disociados), sino la significación: la palabra [mot] es normal, la frase coherente y, sin embargo, hay detrás una “intención inefable”⁴⁷. Nuestro caso n.º 1: la palabra no está arrimada a un objeto *a*⁴⁸, no asegura una significación fálica que sería tranquilizante —“capitoneante”— para el sujeto. De donde el silencio como síntoma, que hace *sinthome* para el sujeto.

Con este ejemplo podemos ver que no es el Nombre-del-Padre lo que hace de capitón con respecto a la cadena significante: hay también el síntoma que, a través de su vertiente pulsional, permite una localización del goce.

Precisemos que tanto en la neurosis como en la psicosis, todo síntoma no hace *sinthome*, dicho de otra manera, no toma forzosamente la función del cuarto redondel que permite la restauración del nudo borromeo.

Si el Nombre-del-Padre es un síntoma, tal como su escritura metafórica lo muestra, y puede ser también *sinthome*, ¿cuáles son las otras modalidades de escritura de este último? A partir del proceso de “sustitución” podemos pensar el *sinthome* como:

⁴⁴ Es decir, un Otro que sería garante de la palabra y del acto del sujeto.

⁴⁵ Jacques-Alain Miller toma el ejemplo de Leibniz, para quien el reposo no es más que un caso límite del movimiento.

⁴⁶ Esto se escribe, según los matemas del texto “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”: “ P_0 implica F_0 ”. Se trata de una concepción del trastorno, próxima a la nosografía psiquiátrica, basada en la observación del fenómeno. Ver: Lacan, “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis” (1955-1956), en *Escritos I*, 559.

⁴⁷ Miller, “La convención de Antibes”, en *La psicosis ordinaria*, 217.

⁴⁸ Según Lacan, el “objeto causa del deseo” no es un objeto del mundo. Lacan lo entiende así, como “objeto parcial” en el sentido freudiano del término, un objeto que no tiene ninguna relación con la unidad, sea esta real o imaginaria. En el amor, representa la “falta” que el objeto recela; en el acto sexual es como el *partenaire* del goce, lo que lo hace posible en despecho de la imposibilidad de hacer “uno” con el cuerpo del otro.

- Una metáfora propiamente dicha: sustitución de un significante por otro en una cadena metonímica (operación que se despliega solamente en el registro de lo simbólico). Ejemplo: la metáfora delirante.
- Una sustitución de un elemento imaginario por un significante forcluido. Ejemplo: las identificaciones *as if*⁴⁹.
- Una sustitución de un elemento real por un significante forcluido. Ejemplos: la escritura de Joyce y los fenómenos psicosomáticos.

La continuidad en la ruptura o en la reparación del nudo, que se logra gracias al *sinthome*, no impide la discontinuidad de la estructura clínica. Nos parece necesario distinguir, como lo hacen Sidi Askofaré y Laurent Combres,

[...] el síntoma neurótico (retorno de la verdad en las fallas de un saber, en relación con la castración, $\Sigma/-\phi$), del síntoma psicótico (retorno en lo real de la verdad forcluida de lo simbólico a partir del agujero del Nombre-del-Padre, Σ/Π_0), precisando también que en la psicosis los síntomas no son los mismos antes, después del desencadenamiento y en el proceso de estabilización.⁵⁰

Por ejemplo, en el caso n.º 2 no hubo verdadero desencadenamiento, sino solamente aparición de fenómenos psicosomáticos, “síntomas” que continuaron en la fase de estabilización, esta última acompañada de logorrhea y de una ligera hipomanía. Antes no había ningún síntoma aparente.

EL FENÓMENO PSICOSOMÁTICO ENTRE EL CUERPO, EL NOMBRE Y EL NÚMERO

Precisemos de entrada que todo síntoma somático no es del mismo orden. La conversión, que se distingue del fenómeno psicosomático, es para Freud una metáfora, con una imposición de sentido. Para Lacan la conversión corresponde a un decir⁵¹, considerado a partir de su causa, el objeto *a*, con la inscripción corporal de una falta, la castración ($-\phi$). La conversión escribe en el cuerpo la identificación entre deseo y castración, pero muestra también que esta identificación es imposible, en razón de que el Otro que está afectado, él mismo, por una falta, es decir, dividido. Los casos freudianos de Elisabeth y de Dora lo muestran bien.

Situando el fenómeno psicosomático en relación con la estructura del lenguaje, Lacan nos aporta un nuevo esclarecimiento de aquél. A diferencia del síntoma somático, el fenómeno psicosomático escapa a la regulación fálica, si bien está siempre en relación con el significante. Es necesario concebir, entonces, una causalidad que pase por el

49. Fue Helene Deutsch quien despejó esos mecanismos de compensación imaginaria, a los cuales recurren ciertos sujetos, para quienes la identificación no se inscribe en lo simbólico sino que se detiene en la pura relación imaginaria *a-a'*. Cf. Helene Deutsch, *Les “comme si” et autres textes* (París: Seuil, 2007).

50. Sidi Askofaré y Laurent Combres, “*Symptômes et suppléances. Un essai de problématisation*”, *Recherches en Psychanalyse* 13, 1 (2012): 216, doi: 10.3917/rep.013.0022.

51. “[...] en el síntoma —y esto es lo que significa conversión— el deseo es idéntico a la manifestación somática. Si ella es el anverso, él es su reverso”.

Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente (1957-1958)* (Buenos Aires: Paidós, 1999), 344.

lenguaje, pero al margen de la estructura. Hay, en efecto, una inducción significante, un S_1 que se presenta bajo la forma de una soldadura del intervalo entre dos significantes en la holofrase. Esta escritura ilegible⁵² se inscribe en el cuerpo como “marbete, como portando el nombre propio”⁵³, dice Lacan, en vez y en el lugar del síntoma. Ante el abismo de significación que se abre en la psicosis, el sujeto convoca allí el cuerpo y busca modos de hacerlo encajar a través de la enfermedad como lo muestra nuestro caso n.º 2. A partir de una fijación de goce en una parte del cuerpo, este se deja llevar a escribir algo del número⁵⁴. La psicosomática es una escritura, y dado que, dice Lacan, “es el trazo unario lo que pivotea toda la cuestión de lo escrito”, la cuestión del número está en primer plano en el fenómeno psicosomático. Cuando nuestra paciente habla de “renacimiento”, lo hace en relación con el número (0-1): la escritura en la carne (la lesión en el cuerpo) permite una nueva identificación que aporta identidad al sujeto, pero bajo la forma de un cortocircuito del proceso simbólico propio del mecanismo identificatorio “clásico”. La dimensión simbólica es convocada en el síntoma, pero salta en la eclosión del fenómeno psicosomático que aparece, precisemos, tanto en la neurosis como en la psicosis.

El uso que hace el sujeto del cuerpo en el fenómeno psicosomático no está marcado por la castración del Otro. En la neurosis señala un déficit momentáneo de la defensa del sujeto en la ocasión del traumatismo (acontecimiento o recuerdo). Es índice de un goce ilícito que escapa a la castración —frecuentemente referido a un trazo de perversión que la desmiente—. La cura permite “descompactar” la soldadura significante a través del develamiento de la fijación de goce en exceso (*Übertreibung*) que el sujeto rehúsa ceder, esquivando su responsabilidad, gracias a su estatuto de enfermo.

En la psicosis, el fenómeno psicosomático puede hacer punto de capitón, dicho de otra manera, toma la función de *sinthome*. En el caso n.º 2 hay una sustitución de un elemento real por un significante forcluido, es decir, “tratamiento de lo real por lo real”, que es una suerte de avatar de la escritura. El fenómeno psicosomático permite a la vez una deslocalización del goce y un arrinconamiento de este. En su función de “cartucho del nombre propio”, viene a circunscribir en el cuerpo un espacio delimitado y separado, lo que le permite al sujeto hacerse un nombre sin pasar por el Nombre-del-Padre. Todavía en nuestro caso n.º 2, la paciente habla de “renacimiento” a partir de su última descompensación, precisando: “Mi vida comenzó después de 38 años de hibernación”. Hay que notar la relación con el número: su madre murió cuando ella tenía 7 años y, ahora, llamativamente, la mujer tiene 45.



⁵² Pensemos, en el caso n.º 2, en la escritura sobre pequeñas hojas de papel que se hace ilegible por el palimpsesto.

⁵³ Jacques Lacan, “Conferencia de Ginebra sobre el síntoma” (1975), en *Intervenciones y textos II*, 138.

⁵⁴ Ibíd.



CONCLUSIONES

La articulación entre la formalización estructural y la borromea nos permite pensar una nueva clínica de la psicosis y, para decirlo rápidamente, de la cura. La apuesta ética no es menor: la cura para el psicótico, ordinario o extraordinario, no se centra más en torno a un supuesto déficit del significante, el significante del Nombre-del-Padre, que habría que suplir a toda prisa (mediante medicamentos, reparación, *holding*, etc.). Hay siempre la posibilidad de explotar la *invención*⁵⁵ del psicótico lo que, en el mejor de los casos, permite el reanudamiento y la estabilización. La invención opera a través de la sustitución del significante forcluido por un elemento del orden de lo simbólico, de lo imaginario y, sobre todo, de lo real.

Pensar un estado “ordinario” de la psicosis nos permite disociar la psicosis de la locura: Joyce era un psicótico no loco, por ejemplo o, aun, se puede considerar que existen neuróticos locos, como ciertos casos de histeria, por ejemplo.

Bajo otro aspecto, el término de “ordinaria” para designar ciertas psicosis no desencadenadas, compensadas o con suplencia, sigue siendo problemático. Se trata de un término muy cargado desde el punto de vista de la significación, y la confusión semántica puede inducir a error. El primer sentido de la palabra “ordinaria” según el diccionario *Littré* es “lo que es del orden de lo común”, mientras que ese término designa en la clínica formas de psicosis inéditas, más bien originales. El deslizamiento hacia la generalización es fácil, como si la psicosis ordinaria fuera una psicosis “común”, “vulgar”, “amplia”, “frecuente”, mientras que se trata de casos absolutamente singulares, que no entran en las clasificaciones “ordinarias” particularmente, como lo muestran nuestros dos ejemplos.

De la misma manera, hablar de una forclusión generalizada puede hacer pensar de entrada en la abolición de las estructuras clínicas y de las diferencias, en una deriva contemporánea de la que el psicoanálisis no se ha salvado.

Puestas aparte las reservas, la interrogación sobre las psicosis “fuera de lo común” en la clínica contemporánea nos permite discernir la psicosis a partir de formas de desencadenamiento menos ruidosas que las que pasan por las alucinaciones, los delirios o los trastornos del lenguaje como, entre otras:

- 1) Los trastornos del cuerpo, que comportan una deslocalización del goce que no pasa por el encuentro con el “Un-padre” (caso n.º 2)⁵⁶.
- 2) El abandono del Otro (caso n.º 1: es nuestra hipótesis, a partir de los trastornos psíquicos de la hermana).

55. La invención se distingue de la creación (que siempre hay que entender como *ex-nihilo*, es decir, que parte de nada) por cuanto es una elaboración a partir de materiales existentes, del orden del *bricolage*.

56. En ese sentido, según una clínica borromea, no hay clivaje entre los trastornos del lenguaje y los trastornos del cuerpo.

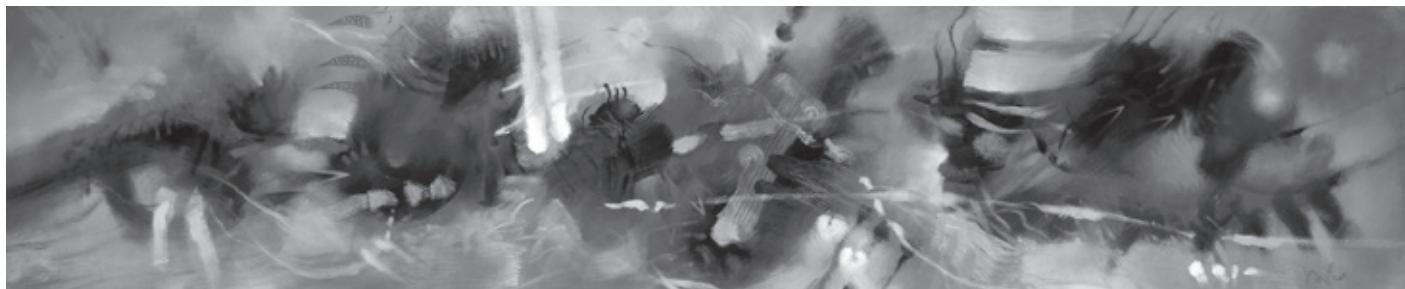
Esta neo-clínica implica otra posición del analista, no ya la del “secretario del alienado”⁵⁷, es decir, el testigo, el compañero o, incluso, el escriba de la locura de su paciente. Lo que motiva la transferencia no es el “sujeto supuesto saber” sino *lalengua*, que permite que un significante haga signo de algo fuera de sentido, sea neologismo, onomatopeya, cifra, traza. Los trastornos del cuerpo, en cuanto significantes que no tienen significado, hacen signo de algo del orden del goce, como lo muestra nuestro caso n.º 2.

Esta neo-psicosis nos es de gran ayuda en la cura: recordemos el pensamiento del bricolaje del que habla Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*, que permite correlaciones entre dominios que no tienen nada que ver juntos. Es así como el psicoanálisis rompe radicalmente con la psiquiatría y con la psicoterapia institucional: el psicoanálisis habrá ganado en la cura de las psicosis cuando el término de alienación no se asocie más, de una vez por todas, a la condición del psicótico.

BIBLIOGRAFÍA

- ASKOFARÉ, SIDI Y COMBRES, LAURENT. “*Symptômes et suppléances. Un essai de problématisation*”. En *Recherches en Psychanalyse* 13, 1 (2012): 216. Doi: 10.3917/rep.013.0022.
- BOUSSEYROUX, MICHEL. *Au risque de la topologie et de la poésie. Elargir la psychanalyse*. Toulouse: Érès, col. Point Hors Ligne, 2011.
- CLAVREUL, JEAN. *Le désir et la loi*. Paris: Denoël, 1987.
- DEUTSCH, HELENE. *Les “comme si” et autres textes*. Paris: Seuil, 2007.
- DONNET, JEAN-LUC Y GREEN, ANDRÉ. *L'enfant de ça. Psychanalyse d'un entretien: la psychose blanche*. Paris: Editions du Minuit, 1973.
- FREUD, SIGMUND. “La pérdida de la realidad en la neurosis y la psicosis” (1924). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- KESTEMBERG, ÉVELINE. *La psychose froide*. Paris: PUF, 2001.
- LACAN, JACQUES. “Acerca de la causalidad psíquica” (1946). En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003.
- LACAN, JACQUES. “Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud” (1954). En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003.
- LACAN, JACQUES. “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis” (1955-1956). En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956). Buenos Aires: Paidós, 1984.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente* (1957-1958). Buenos Aires: Paidós, 1999.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 16. De un Otro al otro* (1968-1969). Buenos Aires: Paidós, 2008.
- LACAN, JACQUES. “El atolondradicho” (1972). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973). Buenos Aires: Paidós, 1992.
- LACAN, JACQUES. *El triunfo de la religión* (1974). Buenos Aires: Paidós, 2005.
57. Lacan, *El Seminario, Libro 3. Las psicosis*, 295.

- LACAN, JACQUES. "Peut-être à Vincennes". En *Ornicar? 1* (1975) 3-5.
- LACAN, JACQUES. "Conferencia de Ginebra sobre el síntoma" (1975). En *Intervenciones y textos II*. Buenos Aires: Manantial, 1998.
- LACAN, JACQUES. "La tercera" (1975). En *Intervenciones y textos II*. Buenos Aires: Manantial, 1998.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 23. El sinthome (1975-1976)*. Buenos Aires: Paidós, 2011.
- LACAN, JACQUES. "Consideraciones sobre la histéria" (1977). Traducido por Carmen Ribés. En *Revista Quarto 90, 2* (1981): 12-16.
- LA SAGNA, PHILIPPE. "La convención de Antibes". En J.-A. Miller *La psicosis ordinaria*. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- LEBRUN, JEAN-PIERRE. *Un mundo sin límite*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. *El pensamiento salvaje*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- MILLER, JACQUES-ALAIN Y OTROS. *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- MILLER, JACQUES-ALAIN Y OTROS. *La psicosis ordinaria*. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- TOBOUL, BERNARD. "Le sujet et la différence". En Drach, M. y B. Toboul (dir.), *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse. D'une structure l'autre*. Paris: La Découverte, 2008.

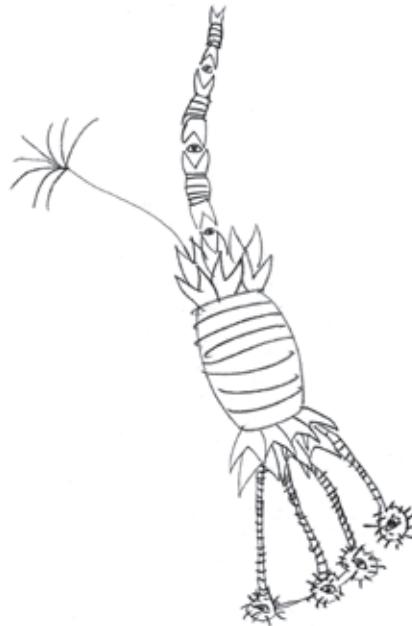


La perversión ordinaria... ¡aún!*



JEAN - PIERRE LEBRUN **

Asociación Freudiana de Bélgica, Namur, Bélgica



CÓMO CITAR: Lebrun, Jean-Pierre. "La perversión ordinaria... ¡aún!". *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 37-47.

* Traducción del francés a cargo de Pío Eduardo Sanmiguel, profesor de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia.

** e-mail: jp.lebrun@wol.be

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy

La perversión ordinaria... ¡aún!

A partir de lo que llama *clínica de lo cotidiano* —esa que no llega a la consulta privada, fundamentalmente marcada por la precariedad, no solo económica— el autor interroga las profundas modificaciones de las sociedades contemporáneas que afectan las subjetividades, e intenta dar cuenta de ello, mediante el concepto de *perversión ordinaria*. Se trata del sujeto, quien, incitado por el discurso de lo social, consiente en impugnar el trabajo psíquico que le permitiría sostener la relación con el agujero del Otro al que cada ser hablante se ve confrontado. Dicho concepto indica por sí mismo que no se trata de perversión, sino de neurosis de aspecto perverso, aunque tampoco neurosis conviene, pues el referente ya no es el Edipo. ¿Qué es entonces? El artículo responde a este interrogante convocando principalmente la ausencia de la instancia fálica a la que, hasta ayer, el niño quedaba referido, vía la intervención del padre.

Palabras clave: clínica de lo cotidiano, Nombre del Padre, objeto *a*, perversión ordinaria, subjetividad neoliberal.

Ordinary Perversion... Still!

On the basis of what is known as *everyday clinical practice*—the one that does not go to private consult, which is characterized by a precariousness that is not only economic—the author inquires into the profound transformations of contemporary societies that affect subjectivities and provides an explanation based on the concept of *ordinary perversion*. This refers to the subject who, pushed by social discourse, agrees to challenge the psychic work that would allow him/her to maintain a relationship with the void of the Other, which every speaking being faces. The concept itself indicates that it is not really a perversion, but rather a *perverse* type of neurosis, although neurosis is not an appropriate term either since Oedipus is no longer the referent. What is it then? The article answers this question mainly by invoking the absence of the phallic instance which the child used to be referred to through the intervention of the father.

Keywords: everyday clinical practice, Name of the Father, object *a*, ordinary perversion, neoliberal subjectivity.

La perversión ordinaria ... encore!

À partir de ce que l'auteur a appelé *clinique du quotidien*, celle qui n'arrive pas au cabinet du psychanalyste, marquée surtout par une précarité qu'il ne faut pas limiter à être économique, il interroge comment les modifications sociétales atteignent les subjectivités, en essayant d'en rendre compte avec le concept de *perversion ordinaria*. C'est ce patient qui, vu le contexte de société d'aujourd'hui est spontanément invité à récuser le travail psychique qui lui permettrait de soutenir le rapport au trou de l'Autre, auquel chaque être parlant ne peut qu'être confronté. L'expression rappelle qu'il ne s'agit pas de vraie perversión mais plutôt de névrose d'allure perverse. Mais névrose ne convient pourtant pas non plus puisque ce n'est plus la névrose cédipienne traditionnelle. Alors de quoi s'agit-il? L'auteur répond à cette question faisant appel à l'absence de l'instance phallique à laquelle était aussitôt référé l'enfant, via l'intervention du père.

Mots-clés: clinique du quotidien, Nom du père, objet *a*, perversión ordinaria, subjetivité néolibérale.



Lo que me impuso la necesidad de retomar las cosas de otra manera fue mi clínica. No me refiero únicamente a la clínica de consultorio del psicoanalista que está bien instalado y goza de cierta notoriedad y que, por ende, a menudo ya solo ve llegar a su consulta solicitantes de una cura, cuando no candidatos que quieren llegar a ser psicoanalistas, sino a la *clínica* a la que yo llamé de *lo cotidiano*, aquella del día a día de un psiquiatra orientado por el psicoanálisis, y hasta por el psicoanálisis lacaniano, acostumbrado a que lo consulten pacientes de todo tipo, deprimidos, angustiados, sin síntomas precisos, pero que ya no saben bien dónde está el sentido de su existencia, forzados a prácticas adictivas que de por sí no aceptan, a veces sabiendo muy bien qué es lo que cojea pero sin ser capaces, por lo tanto, de cambiar; mejor dicho el hombre o la mujer del común, que ha terminado por encontrar cómo llegar a un lugar donde se trata de hablarle a otro que no necesariamente va a conversar a la manera como convencionalmente se habla de un diálogo, pero de quien se espera, sin embargo, que lo acoja, que lo oiga, y que se sitúe de tal manera que ello pueda hacerle avanzar en su existencia.

Clínica de lo cotidiano, también, porque es así como llamé a varios grupos de conversación regulares, que sostengo desde hace ya varios años con trabajadores sociales de diversa formación, en los que se trata, para cada uno de ellos, luego de dejarlo a la suerte echada al comienzo de la reunión, de hablar sin libreto, sin notas, sino solamente de memoria, de su encuentro con un paciente, ya sea porque en ese encuentro se han visto en dificultades o simplemente porque han quedado marcados por ello, al punto de querer volver a hablar al respecto.

Ocasión única para tener acceso a una clínica que jamás llegará hasta la consulta privada, a falta de dinero, sin duda, pero también más radicalmente a falta del apoyo de los recursos culturales indispensables para la instauración de una relación de tipo psicoterapéutico. Clínica sin embargo frecuente, de sujetos en situación precaria, cada vez más afectados por los discursos de la sociedad en boga actualmente, que quieren ignorar y hasta negar las circunstancias y los detalles que participan en lo que sucede en un encuentro. Estos últimos se contentan, en efecto, con querer hacer entrar a dichos sujetos en una perspectiva únicamente binaria, constituida por cifras y por letras

capaces de evaluarlo todo, allí donde es evidente para quien no quiera saber nada, que ese binario jamás podrá dar cuenta de lo que sucede entre un trabajador social y un *usuario*, como se lo llama hoy en día, allí donde, sin embargo, es a este posible encuentro al que hay que apostarle.

Es también a esta otra clínica a la que me refiero, tanto más marcada por la precariedad —que no hay que limitarse a considerar económica—, pues concierne igualmente a la capacidad de estas personas para la elaboración psíquica misma. De hecho, tal vez sea ahí donde se sitúe la preocupación más importante, porque si bien siempre se requiere garantizar un mínimo de necesidades fundamentales para asegurar la existencia, es igualmente evidente que si no se tienen las palabras justas para decir, se está uno quitando a sí mismo los medios para poder hacerle frente.

Sostengo entonces que es a partir de esas dos clínicas, la del consultorio del psiquiatra psicoanalista en una ciudad de provincia, pero también aquella con la que se encuentran los trabajadores sociales, que me veo llevado, y hasta nos vemos llevados, a retomar y de manera renovada las preguntas que nos inquietan desde Freud, Lacan y algunos otros.

Por supuesto tenemos que articular esto con las modificaciones profundas de la sociedad, a las que nosotros, en Europa, nos vemos arrastrados, desde hace medio siglo y, más exactamente, en los últimos treinta años. Porque son tales modificaciones a las que haré responsables de los cambios que podemos observar en nuestra clínica. Con matices, evidentemente, pero con la certeza de que allí hay algo de la articulación entre la psicología individual y la psicología colectiva sobre la que ya escribía Freud que “[l]a oposición entre psicología individual y psicología social o de las masas, que a primera vista quizás nos parezca muy sustancial, pierde buena parte de su nitidez si se la considera más a fondo”¹.

Plantear esto podría ser únicamente una constatación de desconcertante banalidad si no llegáramos a mostrar, de manera un tanto rigurosa, cómo las modificaciones de las sociedades afectan las subjetividades.

De esto intenté dar cuenta con el concepto de *perversión ordinaria*. Se trata de ese paciente que, dado el contexto de sociedad en el que nos hallamos hoy, igualitaria y neoliberal, es invitado espontáneamente a impugnar el trabajo psíquico que le permitiría sostener la relación con el agujero, con el vacío, con el silencio del Otro al que cada ser hablante no puede más que verse confrontado tarde o temprano. El discurso de lo social no solamente permite que lo evite cuidadosamente, sino que al mismo tiempo lo incita a ello; y aquel a quien llamé “perverso ordinario”, a partir de esta evitación en la que consiente a pesar suyo, se ve arrastrado hacia toda una serie de dificultades que podemos constatar en nuestra clínica.

1. Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo” (1920-1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1986), 67.

No por ello es psicótico, no más de lo que es realmente perverso; sigue siendo neurótico, pero de una neurosis diferente a la del tiempo de Freud, y hasta del de Lacan. Ya en *Un mundo sin límite*² intenté dar cuenta de lo que constituye la organización de este tipo de pacientes, que son también los que los posfreudianos calificaron como *borderlines* o estados límite³. También pude basarme en Lacan para convertir en una necesidad este trabajo de relectura de la clínica, a partir de su contexto social, porque en su célebre informe de Roma de 1953 escribía “[...] que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época”⁴.

Hablar de esos pacientes de hoy en términos de “perversión ordinaria” recuerda ante todo que no se trata de verdadera perversión, sino más bien de neurosis de aspecto perverso⁵. Pero, como acabo de recordarlo, tampoco neurosis conviene, porque ya no se trata de la neurosis edípica tradicional, es decir de aquella que se dirige a la instancia paterna. ¿De qué se trata, entonces?

Hay en ello una subjetividad neoliberal y esto es lo que nos interroga tanto más, puesto que corremos el peligro de ver a esos “perversos ordinarios” cada vez más a menudo. Y para situarlos de una vez, voy a aprovechar un texto de Lacan, más tardío, su *Nota sobre el niño*, que retoma dos cartas dirigidas a Jenny Aubry donde escribe:

[...] el síntoma del niño se encuentra en posición de responder a lo que hay de sintomático en la estructura familiar. El síntoma, tal es el hecho fundamental de la experiencia analítica, se define en ese contexto como representante de la verdad. El síntoma puede representar la verdad de la pareja en la familia. Es este el caso más complejo, pero también el más abierto a nuestras intervenciones. La articulación se reduce mucho cuando el síntoma que llega a predominar depende de la subjetividad de la madre. En este caso, el niño está involucrado directamente como correlativo de un fantasma. [...] el niño realiza [término subrayado por su autor en la carta manuscrita] la presencia de lo que Jacques Lacan designa como el objeto *a* en el fantasma.⁶

2. Jean-Pierre Lebrun, *Un mundo sin límite. Ensayo para una clínica psicoanalítica de lo social* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2003).
3. Jean-Pierre Lebrun, “Lacan et les états-limites”, *Connexions* 97 (2012): 77-92.
4. Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1953), en *Escritos I* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003), 309.
5. Guy Lérès, “Démensonges”, *Essaim* 12, 1 (2004): 170, doi: 10.3917/ess.012.0155.
6. Cf. Jacques Lacan, “Nota sobre el niño” (1969), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 393-394.

Quiero únicamente hacerles notar que muchos colegas harán corresponder esta división entre el síntoma que representa la verdad de la pareja familiar y el síntoma que representa la subjetividad de la madre, a la distinción entre neurosis y psicosis. En cambio, yo digo que en ese momento se yerra la especificidad de lo que ocurre hoy en día. Porque, precisamente, no se escucha de oficio en las psicosis que se tenga “un síntoma que depende [únicamente] de la subjetividad de la madre”.

En efecto, esto puede muy bien resultar de una situación en que la madre continúa remitiéndose al padre (por lo tanto no hay forclusión del Nombre del Padre), pero a un padre que ya no tiene legitimidad alguna para intervenir en lo concreto sobre el vínculo de la madre con el niño y del niño con la madre; a un padre reconocido

como tal, pero sin que por ello conserve su carácter sexuado de hombre de la mujer. Pero ese tipo de vínculo no puede sino resultar favorecido en una sociedad que ha decidido, por razones enteramente legítimas, terminar con el padre del patriarcado, puesto que, en consecuencia, al no saber a menudo ya muy bien de dónde puede recibir esa legitimidad (diferente a aquella que le da la palabra de la madre), la intervención concreta del padre resulta precarizada y hasta reducida a nada.

Entendámonos bien: aquí no se trata de lamentarnos del ocaso del padre; más bien se trata de tomar acta de que, aun sin esta presencia concreta de un hombre de la madre, al niño le va a tocar, sin embargo, tener que hacer el trabajo psíquico para separarse de la madre, para “proceder a la desmaternalización”⁷, escribía Lacan. A falta de lo cual, es como si uno dejara realizarse y hasta favoreciera la vía del incesto platónico, el cual yo definiría simplemente diciendo que es cuando la relación entre dos se construye con base en la exclusión del tercero, no obstante, reconocido, cuando concretamente solo hay dos lugares para tres! Porque si no se pasa del dos al tres, lo que se evita es precisamente la relación con el agujero, el vacío, la inadecuación, lo imposible, y no habría que sorprenderse de que, en tal contexto, el niño, una vez adulto, termine prisionero de una manera de hacer que no le permitirá confrontarse sin correr el riesgo de perderse en ello, en ese agujero, en ese vacío, en ese silencio del Otro, que sabemos que son aspectos insoslayables de nuestra condición de ser-hablantes.

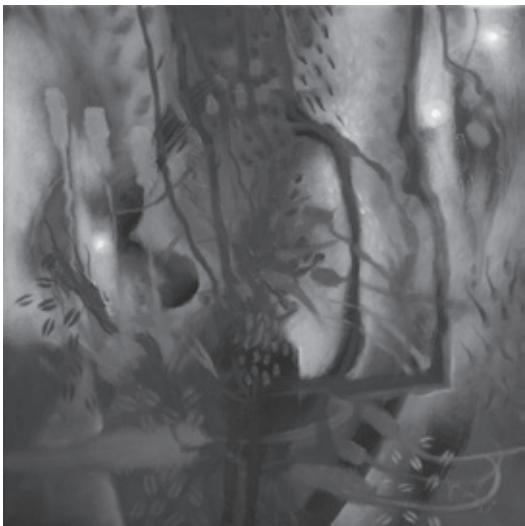
Lo que quiero evidenciar aquí es que, con la evolución de la sociedad, el niño que ayer resultaba enseguida, por vía de la intervención del padre, referido a la instancia fálica, corre el riesgo, en adelante, de quedarse a menudo siendo nada más que la cosa de la madre, su objeto que la colma, lo que Lacan llama “realizar la presencia del objeto *a*”. En este ejemplo, y aun cuando reconozca la existencia de un padre para su hijo, la madre dispone a través de su hijo-cosa de cómo evitar integrar lo que cae por el solo hecho de estar tomado en la cadena significante. En este ejemplo el niño viene a dar cuerpo al objeto que le falta a la madre y su presencia le permite impugnar el hecho de que lo que falta pueda ser sexualizado. En cierta forma, lo que la madre plantea es *una interdicción de Edipo*. Muy concretamente, en ese caso el niño ya no es únicamente “la” maravilla del mundo para su madre y para su padre; ahora es únicamente la cosa del Otro. Hemos pasado de un estatuto de joya fálica al de cosa —que puede llegar hasta el de desecho—, que permite evitar confrontarse con la pérdida.

Esta manera que tiene el niño de saturar el anhelo materno está muy bien descrita por ejemplo en el relato *Nous deux* de Nicole Malinconi:

El niño ocupa todo su tiempo [el de la madre], todo su interior. El olor del niño y su olor llenan la casa. La casa es pequeña; a lo largo del río. Es una mujer que por nada



7. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) (Buenos Aires: Paidós, 1981), 288.



del mundo dejaría al hijo. Quiero decir por un momento, por una hora. Ella lleva al hijo consigo para hacer todo, para abrir la puerta cuando tocan, para lavarse. Lo carga en sus rodillas cuando hace sus necesidades. Lo que hizo fue a su hijo. Durante la noche verifica su respiración al mínimo ruido. Es un niño inseparable. La casa se ha vuelto un vientre [...]. No puede dejar al hijo por miedo a que le ocurra algo; por miedo a una desgracia que pudiera ocurrir; por miedo al despertar del niño y que ella se haya ido; y a las lágrimas del niño, y al abandono de ella. Por miedo a que se falten. Es un amor marcado por eso, por el temor a que el niño muera; algo total, encerrado con el peligro de morir, con la idea de que no morirá mientras uno esté ahí, en el vientre. Para ella es un amor de consolación de la vida entera.⁸

Y la autora prosigue, más adelante, haciendo escuchar asimismo cómo ese tipo de vínculo objeta lo sexual:

Desde su hijo, ya no reconoce al hombre. Quiero decir que ya nada de él le es reconocible; como al comienzo, cuando habían juntado sus dos miserias y eso les servía de consuelo. Desde el hijo, ella ve la irremediable extrañeza del hombre. En las palabras de amor que le canta al niño, dice que este amor basta, que ya nada le interesa del hombre en el sexo extraño.⁹

Martine Lerude, en la rigurosa lectura que hizo de la carta de Lacan a Jenny Aubry, señaló una distinción crucial: representación (*Vorstellung*) del lado del síntoma de la pareja familiar y presentación (*Darstellung*) del lado del síntoma que resulta de la sola subjetividad de la madre. Distinción entre un síntoma versus significante y un síntoma versus real; o también entre goce mediatizado por la palabra, compatible con el deseo, y goce inmediato y saturante, por lo tanto también entre clínica del significante y clínica de lo pulsional.

En otras palabras, que prevalezca el permanecer en tal goce inmediato llegará a favorecer un régimen dominado por la exigencia pulsional y por la ausencia de referencia fálica que opera para el sujeto. Para este último, haber “realizado” con su presencia la del objeto *a* para la madre, le ahorrará el tener que “hacer el trabajo” para ser y seguir siendo el falo materno; le bastará con estar ahí y protegerá así a la madre —y por añadidura a sí mismo— de la pérdida. Refutar así la necesidad de una sustracción de goce, es una manera de objetar el trabajo de la metáfora, de objetar la simbolización; ya no se trata aquí de colmar una falta, sino de objetar toda pérdida posible.

Para hacer esto fácilmente perceptible, podemos evocar a esas madres que, hoy en día numerosas, frecuentan las consultas de todo tipo, presentándose como si necesitaran de su hijo, de hacer uso de este, de hecho, a riesgo de tratarlo como desecho

8. Nicole Malinconi, *Nous deux* (Bruselas: Labor, 2002), 66.

9. Ibíd.

cuando ya no les es “útil”. Y todo esto sin articulación alguna con el padre del hijo, sin aceptar otra referencia que la suya propia. Que esté presente o no, no cambia, de hecho, gran cosa, pues la madre está como colmada por tener al hijo gracias a él, al tiempo que no le reconoce, sin embargo, autoridad alguna. Es el modelo de lo que llamé la *procreación paternalmente asistida*¹⁰.

Nada nuevo, dirán algunos: ese tipo de relación ha existido siempre. Pero no sobra pensar que las condiciones sociales, las nuestras, favorecen este desprecio y lo trivializan, allí donde ayer era más bien una excepción. Se nos podría replicar que el niño pegado a la madre es algo que se ve todo el tiempo en ciertas regiones del mundo, en África particularmente, y por lo tanto es algo ya trivial desde siempre. Sí, pero hay que tener en cuenta una diferencia extremadamente nítida: en los países concernidos, por ejemplo en África, se prevé que a una edad, que puede ser en efecto tardía, la des-maternalización esté inscrita de entrada en el programa, a través de lo social, en una temporalidad. Además, la separación a menudo vendrá sancionada por ritos de iniciación y se podrán encontrar huellas en el cuerpo de lo irreversible de esa necesaria separación.

Entendámonos bien: las mujeres siempre han tenido efectivamente a su disposición algo que no tienen los hombres: esa posibilidad, al devenir madres, de un cuerpo a cuerpo con el niño, una relación que se sitúa en el más acá del lenguaje y que a veces pueden querer conservar. Es por eso que Lacan termina su carta a Jenny Aubry precisando: “[...] el niño, en la relación dual con la madre le da, inmediatamente accesible, lo que le falta al sujeto masculino: el objeto mismo de su existencia, apareciendo en lo real”¹¹.

Pero el contexto de sociedad actual, con la subversión del juego de fuerzas en presencia, no hace más que invitar a las mujeres a sacar provecho de ese recurso del que solamente ellas disponen. Induce un deslizamiento tanto más insidioso, que consiste en hacer de tal relación madre-hijo objeto el modelo de la realización de la satisfacción objetal, idéntica en ello a lo que produce el neoliberalismo que propone el objeto de reparación/consolación para toda falta. El solo hecho de hablar de *derecho al niño*, como a menudo se dice actualmente, asume que se trata ahí de un objeto entre aquellos que hoy en día pueden ser reivindicados y obtenidos.

Eso es justamente lo que puede entonces generalizar la renegación, el “lo sé bien [que tal objeto faltará siempre], pero aun así [continúo haciendo uso de este como tal]” de Octave Mannoni.

Pero prestemos oído a lo que plantea nuestro colega Bernard Penot, a saber, que la razón de la ausencia de la madre debe ser “la persona del padre y no únicamente los objetos parentales internos de ella”. En otras palabras, se requiere precisamente que

10. Cf. Jean-Pierre Lebrun, *Les couleurs de l'inceste* (París: Denoël, 2013).

11. Lacan, “Nota sobre el niño” (1969), en *Otros escritos*, 394.

la madre reconozca una causa sexual, que es la única capaz de significar, de manera irreductible, su dependencia radical de alguien distinto a ella, iniciando por ese hecho el régimen de dependencia específico en el que se encuentra todo humano. Porque es en este sentido que puede decirse que solamente, a fin de cuentas, el remitir a una causa sexual permite objetar el fantasma de partenogénesis.

De esta manera, si la madre es reconocida como ausente, por ejemplo, por razones de duelo, de trabajo, de enfermedad física, de melancolía, etc., el efecto no será el mismo que si su ausencia es, o ha sido, motivada sexualmente. Porque así no podrá inducirse la entrada obligada al proceso de los intercambios, de don y de contra-don que implicará la diferencia de los sexos, la disimetría que esa acarrea, y lo real de la no relación con la que se confronta.

Insistamos. No se trata, aquí, de promulgar que únicamente la realidad cuenta y de extraer conclusiones que desacreditarían las nuevas parentalidades, por ejemplo. Se trata de tomar nota de que la lectura que haga el niño, en términos de realidad sexual, es la más apta para transmitir lo que le es necesario para funcionar de la mejor manera. Debería agregarse que, paradójicamente, esto vale tanto para el caso de un bebé probeta como de un bebé que ha nacido de una pareja homoparental, porque será aun ese escenario sexual el que deberá hallar su lugar en el inconsciente del sujeto para dar su justo lugar a lo que la estructura exige. Aquí estamos, entonces, lejos de los anatemas o de los elogios progresistas de las nuevas formas de parentesco, pero intentemos, sencillamente, no desconocer las dificultades que estas podrían enfrentar.

Para decirlo en términos más clínicos, la denegación, la desmentida, en una evolución llamada normal, debe ceder poco a poco en el niño, para culminar en que este acepte su propio origen sexual; en otras palabras, que reconozca que su madre, de quien era y creía ser el objeto privilegiado, se remitió primero a otro diferente a él, y ello, a pesar de todo el amor con que lo rodeó. El descubrimiento del niño, acerca de que lo que está en juego en la madre, no le es dirigido primero a él, sino que, además, él mismo no es más que un producto de lo que ella dirigió antes a otro, es y seguirá siendo, más allá de la realidad concreta, ciertamente, la vía regia por la que se inscribe en su propio inconsciente la dimensión tanto de lo real como de la alteridad. Precisamos, además, que esta lectura no implica, tampoco, que la relación con el padre se continúe, porque lo que importa para el niño en ese trayecto de la significación es que ubique que su madre estaba destinada a otro, aun antes de su propia existencia.

En otras palabras, el final de la omnipotencia infantil y el consentimiento de lo real se inscribirán en lo inconsciente de un sujeto, en la medida de su reconocimiento de que la ausencia de la madre, y por lo tanto la sustracción de goce que ello acarrea para él, es causada, por la presencia sexual de un hombre, en este caso su padre.

Para el sujeto todo el asunto está entonces en consentir en que sea una causa sexual la que porte la responsabilidad de la ausencia materna; la experiencia clínica no deja duda a este respecto: ese consentimiento está lejos de hacerse de entrada; resulta, en cambio, de la elaboración que hace el niño de un saber inconsciente. Las teorías que se hacen para dar cuenta del nacimiento de los hijos solo son sus signos aparentes. Pero lo que conviene apreciar es que toda operación de remisión a ese tercero (como por ejemplo, para una madre remitirse al trabajo, o para una decisión remitirse a los procedimientos institucionales), no tomará su justo lugar en lo inconsciente, sino al referirlo, a fin de cuentas, a su verdad sexual.

Lo importante aquí es evaluar que, a falta de haber estado allí anclado, todo llamado al tercero acarreará siempre consigo una esperanza de reciprocidad, de simetría, de concordancia posible que, tarde o temprano, revelará su dimensión de imposible, arriesgando en ese momento suscitar la repetición de la impugnación de otrora. Pero mientras esperamos esa revelación, es como impotencia que se inscribirá para el sujeto, y así, el choque con lo imposible se mantendrá a distancia, y esto culminará en su estancamiento, y hasta en su puro y simple borramiento.

Es por eso que arrastrados por una profunda transformación del vivir juntos (paso de la pirámide a la red, fin de lo teológico político, ocaso del Nombre del Padre, desfondamiento del patriarcado, deslegitimación de la autoridad, esperanza de igualdad sin límite, todo ello conjugado con un desarrollo irrefrenable del *software* liberal...), la sociedad neoliberal invita implícitamente a permanecer de a dos, allí donde se trata siempre de darle su lugar al tres. Al hacerlo, produce sujetos que han podido inmunizarse contra el tres, y hasta han podido organizarse en torno a la denegación del tres: *ya sé bien que hay que pasar al tres... pero aun así idos no está mal!* Tienen, entonces, con el perverso *stricto sensu* proximidades muy importantes de funcionamiento, aun cuando tengan objetivos diferentes: el perverso ordinario se sirve de la denegación para evitar su responsabilidad de sujeto, mientras el segundo hace de este su cimiento.

Resulta plausible que la prelación concedida hoy en día al régimen de la sola relación con la madre incita al modelo perverso. Pero la subjetividad del verdadero perverso se encuentra organizada a partir de la denegación asumida como tal; en el caso de los sujetos actuales, en cambio, la denegación les permite ante todo permanecer en el dos y no tener que confrontarse con el vacío, con el agujero... Del lado de la perversión hay entonces una estructura, del lado del perverso ordinario una evitación, y hasta un rechazo a consentir integrar el lugar del tres, y por lo tanto también el vacío, el agujero, el silencio del Otro. He ahí por qué hablé también a este





respecto de *madreversión* o de *economía de tierra adentro*, de la tierra de la relación con la sola madre.

Tenemos que retener de la perversión el hecho de que constituye no solamente la estructura que se instala en una denegación del régimen de la relación con el padre, sino también lo que resulta de la prelación, a la cual se invita hoy espontáneamente a los sujetos, del régimen de la relación con la madre. Lo que tal distinción permite pensar es hasta qué punto, en ese segundo caso, no se trata tanto de una perversión que se ha construido como un desafío al régimen paterno, sino de una seudoperversión, de una perversión artefactual, no estrictamente perversa, que resulta de la posibilidad de evitar la confrontación con el régimen paterno.

Esta lectura de “la perversión ordinaria” autoriza volver a pensar la normalidad, integrando allí la perversión. Freud puso a punto, para nosotros, la operación que hace normal la neurosis. ¿No nos toca ahora a nosotros, obligados por los cambios del lazo social al que asistimos, hacer lo mismo con la perversión?

Efectivamente, todos nosotros hemos sido perversos porque, en razón de nuestra infancia (a la cual, que se sepa, nadie ha podido escapar aún!), hemos compartido el anhelo de atenernos al goce de la omnipotencia infantil. Ahora bien, precisamente, así como lo formula tan sencillamente Serge Lesourd:

[...] la perversión en un modo particular de relación con el goce, compartido por el conjunto de la humanidad, que viene a oponer un rechazo al límite que se hace al goce. Es la manera como un sujeto, en un campo preciso de su relación con el semejante, rehúsa, niega, desmiente la imposibilidad del goce pleno y total.¹²

Y agregamos, si acaso fuera necesario, que es justamente eso a lo que la sociedad de hoy invita reiteradamente.

El perverso ordinario es, entonces, aquel que ha participado de esta equivocación, y para quien esto se ha inscrito en su inconsciente, porque como lo formulaba claramente Freud:

[...] de las formaciones anímicas infantiles nada sucumbe en el adulto a pesar de todo el desarrollo posterior. Todos los deseos, mociones pulsionales, modos de reaccionar y actitudes del niño son pesquisables todavía presentes en el hombre maduro, y bajo constelaciones apropiadas pueden salir a la luz nuevamente. No están destruidos, sino situados bajo unas capas que se les han superpuesto [...]¹³

He ahí por qué sostengo que asistimos a la emergencia de necesidades psíquicas específicas de la mutación del lazo social al que nos vemos arrastrados. Los sujetos de hoy están invitados a seguir siendo unos *no ingenuos*¹⁴. Para hacerlo, el discurso de

12. Serge Lesourd, *Comment taire le sujet? Des discours aux parlotte libérales* (Toulouse: Érès, 2006), 53.

13. Sigmund Freud, “El interés por el psicoanálisis” (1913), en *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1975), 186.

14. Es el título de uno de los seminarios de Lacan, el 21, del año 1973-74: *Les non-dupes errent*, inédito.

la sociedad les da un apoyo considerable pregonando su congruencia con el modelo neoliberal. Se deriva de esto que algunos, espantados por la inadecuación que introduce ineluctablemente el goce lenguajero por vía del régimen de la relación con el padre, que siempre, a fin de cuentas, debe confrontarse con la imposible satisfacción, con el malestar de la inadecuación del mundo de las palabras y el de las cosas, con la incommunicabilidad, ya sea en la pareja o en lo social, que termina siempre por enfrentarse con un “esto no funciona” irreductible..., algunos, de todo esto, ya no quieren más. Es más: quisieran poder abstenerse de este querer, de este imperativo fálico, lo cual quiere decir impugnar la modalidad de goce prescrita por el lenguaje, para poder promulgar Otro, no sometido esta vez a todos esos avatares. Ignoran que al hacerlo, lo que privilegian es el goce inmediato del objeto, es el modo de gozar en que el lazo con el objeto ya no está mediatisado por el significante y donde es este objeto el que se vuelve organizador del goce. A falta de haber hecho el trabajo de separación que permite el lenguaje, es entonces, para fortuna de la economía mercantil, la adicción la que, esta vez para todos, hace parte de la agenda.

BIBLIOGRAFÍA

- FREUD, SIGMUND. “El interés por el psicoanálisis” (1913). En *Obras completas*. Vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.
- FREUD, SIGMUND. “Psicología de las masas y análisis del yo” (1920-1921). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- LACAN, JACQUES. “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1953). En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964). Buenos aires: Paidós, 1981.
- LACAN, JACQUES. “Nota sobre el niño” (1969). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. *Les non-dupes errent* (1973-74), inédito.
- LEBRUN, JEAN-PIERRE. *Un mundo sin límite. Ensayo para una clínica psicoanalítica de lo social*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2003.
- LEBRUN, JEAN-PIERRE. “Lacan et les états-limites”. *Connexions* 97, 2012.
- LEBRUN, JEAN-PIERRE. *Les couleurs de l'inceste*. París: Denoël, 2013.
- LÉRÈS, GUY. “Démensonges”. *Essaim* 12, 1 (2004): 170. Doi: 10.3917/ess.012.0155.
- LESOURD, SERGE. *Comment taire le sujet? Des discours aux parlottes libérales*. Toulouse: Erès, 2006.
- MALINCONI, NICOLE. *Nous deux*. Bruselas: Labor, 2002.



Reinventar el psicoanálisis, reinterrogar la histeria



NIEVES SORIA*

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina



**Reinventar el psicoanálisis,
reinterrogar la histeria**

**Reinventing
Psychoanalysis,
Revisiting Hysteria**

**Réinventer la psychanalyse,
réinterroger l'hystérie**

La reinención del psicoanálisis que impone la época conlleva necesariamente la reinterrogación de la histeria —co-fundadora de nuestra práctica—, nominación utilizada en sentidos y niveles epistémicos muy diversos por los psicoanalistas, en los que la fenomenología, la estructura, el discurso y el síntoma suelen confundirse con frecuencia. Difícil de asir como categoría unívoca —situándose, sin embargo, como eje medular de nuestras conceptualizaciones—, interrogar la histeria nos devuelve la pregunta de forma invertida y nos obliga a interrogarnos acerca de nuestros fundamentos y, particularmente, a la hora de referirnos a la clínica actual y a los llamados nuevos síntomas, sintomatiza como mítica nuestra referencia histórica a la histeria clásica.

The reinvention of psychoanalysis imposed by our times necessarily entails revisiting hysteria—co-founder of our practice—, a name used by psychoanalysts in very diverse epistemic senses and levels, in which phenomenology, structure, discourse, and symptom are frequently confused. Although hysteria is a central element of our conceptualizations, it is difficult to grasp in a univocal manner. Therefore, revisiting hysteria leads us to question our foundations, and, in the particular case of contemporary clinical practice and the so-called new symptoms, it symptomatizes our historical reference to classical hysteria as mythical.

Keywords: discurso, estructura, fenomenología, histeria, síntoma.

La réinvention de la psychanalyse exigée par notre époque implique nécessairement que l'hystérie, en tant que co-fondatrice de notre pratique, soit mise en question une nouvelle fois, car les psychanalystes en font appel à divers titres et à des niveaux épistémiques très différents, où il arrive fréquemment que la phénoménologie, la structure, le discours et le symptôme s'entremêlent. Interroger l'hystérie nous renvoie la question d'un façon inversée et force à nous demander quels sont nos fondements notamment lorsqu'on parle de la clinique actuelle et desdits nouveaux symptômes, ce qui rend symptomatique notre rapport historique avec l'hystérie classique.

Mots-clés : discours, structure, phénoménologie, hystérie, symptôme

CÓMO CITAR: Soria, Nieves. "Reinventar el psicoanálisis, reinterrogar la histeria". *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 49-63.

* e-mail: nievesoriadafunchio@gmail.com

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy



“El discurso analítico se instaura por esta restitución de la verdad a la histérica. Ha bastado con disipar el teatro en la histeria. Es en eso que digo que no deja de tener relación con algo que cambia la cara de las cosas en nuestra época. Podría insistir en el hecho de que cuando comencé a enunciar cosas que llevaba todo eso en potencia, tuve inmediatamente como eco el *splash* de un artículo sobre el teatro en la histérica.

El psicoanálisis de hoy no tiene otro recurso que la histérica, no a la página. Cuando la histérica prueba que con la página dada vuelta continúa escribiendo en el dorso e incluso sobre la siguiente, no se comprende. Sin embargo, es fácil: ella es lógica”

JACQUES LACAN

¿HISTERIA CLÁSICA?

El encuentro de Freud (más bien diría, su respuesta al mismo, tan disímil de la de Breuer) con la histérica marca el comienzo —como más modestamente lo hace, sin duda, todo encuentro amoroso serio— de una invención inédita: el psicoanálisis. Ese encuentro primero conlleva ciertas marcas que —nuevamente, como en todo encuentro amoroso serio— se sintomatizarán en ese nudo extraño que configura la pareja inaugural de un análisis. En efecto, el dispositivo analítico —extraña deriva en la errancia de nuestro goce actual— sigue histerizando, historizando, a pesar de todo, y lo hace sintomáticamente, ya que se interroga y aun se culpa por ello, al ser su pecado original.

A partir de entonces, amor de transferencia, *talking cure*, amor al padre, intriga y teatro, asco sexual y síntoma conversivo se estampán —entre otros— como paradigmas de la histeria.

En esta época denominada pospaternalista, en la que nuestra práctica parece enfrentarnos más bien con la falta de transferencia, el silencio, la pérdida de vigencia de la referencia al Edipo, el empuje idealizado a la *performance* sexual también para ellas (con la introducción de la variable de los *n* géneros), y la presencia de fenómenos —corporales o no— bastante alejados del síntoma conversivo, tales como angustia bien masiva (*so called panik attak*), bien “existencial” (ligada con la desorientación, la eventual *falta de deseo* o *baja autoestima*), trastornos alimentarios, autoincisiones,

adicciones, impulsiones, celos, ira, intolerancia, etc., únicamente el gusto por la intriga y la teatralización —sobreabundantemente ofertadas y reverberadas por los *media* (TV, internet, etc.)— parecen sobrevivir en nuestra referencia paradigmática a esa entelequia que llamamos histeria.

En este punto, la época nos interroga obligándonos a reconsiderar nuestros fundamentos a la hora de reinventar el psicoanálisis, si queremos que continúe vigente —lo que no es necesario—, aunque podemos desecharlo contingentemente. ¿Esta diferente presentación de la histeria, aquella con la que se encontró el inventor del psicoanálisis y los casos actuales (que de algún modo nos aproximan a ella) tiene alguna referencia conceptual común que posibilite sostener nuestros fundamentos?

Este trabajo se propone abrir algunos interrogantes que marcan los ejes de una posible investigación acerca de la vigencia tanto de la histeria como de la práctica analítica en nuestra época.

¿ESTRUCTURA?

Un recorrido por algunos textos freudianos abrirá el camino a una interrogación acerca de aquello que unificaría a la histeria como una categoría clínica pasible de traducirse ulteriormente en términos de estructura por Lacan.

Los “Estudios sobre la histeria” marcan la sorpresa del encuentro con un síntoma que se evapora con palabras:

Descubrimos, en efecto, al comienzo para nuestra máxima sorpresa, que los síntomas histéricos singulares desaparecían enseguida y sin retornar cuando se conseguía despertar con plena luminosidad el recuerdo del proceso ocasionador, convocando al mismo tiempo el afecto acompañante, y cuando luego el enfermo describía ese proceso de la manera más detallada posible y expresaba en palabras el afecto.¹

La teoría traumática dará cuenta de la génesis de dicho síntoma, siendo considerada en ese momento la disociación como el fenómeno basal de esta neurosis.

Dividiría en dos grupos los casos, tan diversos, presentados en el texto:

1) Casos en los que es posible situar elementos de peso que darían cuenta de una estructura psicótica desde la perspectiva lacaniana:

Si bien Anna O. es quien inventa, junto con Freud, el psicoanálisis, denominándolo *talking cure*, lleva al primer plano la dimensión de la escena, que se volverá característica de la histeria (al punto que Lacan situará precisamente lo propio de la histeria como un

1. Sigmund Freud, “Estudios sobre la histeria (Breuer y Freud)” (1893-95), en *Obras completas*, vol. II (Buenos Aires: Amorrortu, 2002), 32.

actuar fuera de sí, tomando el término ‘acting out’ en su acepción literal²). Así, como todo su cuadro parece organizarse en referencia al padre (que luego Lacan concebirá como el padre muerto, el padre idealizado, el padre castrado, referencia también central de la estructura histérica) y presenta síntomas que fenoménicamente podrían concebirse como síntomas de conversión (*strabismus convergens*, perturbaciones graves de la visión, parálisis por contractura, total en la extremidad superior derecha y en ambas inferiores, parcial en la extremidad superior izquierda, paresia de la musculatura cervical), presenta igualmente toda una serie de elementos que indican más bien que se trataría de una estructura psicótica.

Por empezar, tanto Breuer como Freud señalan, con sorpresa, la ausencia absoluta de desarrollo del elemento sexual (lo que se encuentra en las antípodas de las intensas representaciones sexuales reprimidas que se hallarían en el origen de los síntomas de la neurosis histérica). Asimismo, Freud hace referencia, en su descripción, a lo que denomina una psicosis que presenta alucinaciones en el marco de una profunda desorganización funcional del lenguaje. Encontramos en el caso elementos que darían cuenta no solo de la presencia de un agujero forclusivo en el orden simbólico (tales como los recién mencionados), sino también posibles efectos de la forclusión del falo en su imaginario: la gente se le convertía en figuras de cera, sin relación con ella (fenómeno cercano a los *hombres hechos a la ligera* de Schreber), intensos impulsos suicidas (que darían cuenta de lo que Lacan llamaba un “[...] desorden provocado en la juntura más íntima del sentimiento de la vida en el sujeto”³), serpientes que se le hacen presentes mientras cuida a su padre (¿retorno, en lo real, del falo forcluido?), así como la ulterior manifestación de que todo había sido simulado (¿*falso self*?, ¿legitimidad del narcisismo esquizofrénico?).

También sabemos que si bien Freud afirma que todos los síntomas se remueven por vía del relato, hay investigaciones (realizadas por detractores del psicoanálisis, cuya posición no nos interesa, lo que no impide que nos sirvamos del resultado de su pertinaz trabajo de odio⁴) que indican lo contrario, señalando una vía posible de explicación de toda una serie de síntomas —tanto de esta paciente como de otras que vivían en la época— en la línea de la identificación imaginaria (llamada epidemia histérica en una perspectiva fenomenológica, no clínica —y mucho menos estructural— del tercer tipo propuesto por Freud en “Psicología de las masas y análisis del yo”, que luego revisaremos).

Así como Anna O. parece situarse más bien en el polo esquizofrénico de la psicosis, Emmy von N. parece hacerlo en el polo paranoide. Esta última padece sonambulismo, su rostro tiene una expresión dolorida, tensa; sus ojos guíñan, habla con voz queda, interrumpida en ocasiones por un balbuceo espástico que llega hasta

2. Cf. Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis” (1953), en *Escritos I* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1985), 292.
3. Jacques Lacan, “Cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis” (1955-1956), en *Escritos II* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1985), 540.
4. Cf. Mikkel Borch-Jacobsen, *Souvenirs d'Anna O.* (Paris: Aubier, 1995).

el tartamudeo, presenta una agitación incesante, tics, un chasquido. Este cuadro se transforma cuando su rostro se desfigura en una expresión de horror y asco, gritándole a Freud —quien indica allí la presencia de una cruel alucinación recurrente y la consecuente fórmula de defensa ante la intromisión del extraño—: “¡Quédese quieto! ¡No hable! ¡No me toque!”⁵. Las asociaciones refieren a representaciones ligadas a la muerte y no a la sexualidad: los hermanos le arrojaban animales muertos o la asustaban disfrazados de fantasmas, vio a su hermana y a su tía en un sarcófago, a esta última se le cayó la mandíbula inferior. Ha soñado cosas terroríficas, las patas y respaldos de las sillas eran, todos, serpientes; un monstruo con pico de buitre arremetió a los picotazos contra ella y la devoraba por todo el cuerpo, animales salvajes se le abalanzaron, etc. Luego pasa sin transición a otros delirios sobre animales que, empero, distingue con este agregado: “Eso fue real”. La única representación que introduce un elemento sexual es la que sale a luz ante el rechazo del alimento que presenta la paciente, en donde el asco a la comida remite al asco a los esputos de un hermano sifilítico, lo que de todos modos sitúa cierta vertiente paranoide, de temor al contagio vía la ingestión de alimentos.

También la transferencia se vuelve paranoide en este caso: la paciente acusa al Dr. N. y a Freud por la enfermedad de su hija (una paranoia, precisamente), y rompe el tratamiento con Freud solicitándole que se desvincule por escrito de ella como paciente.



2) Casos que podrían leerse desde la perspectiva lacaniana del lado de la estructura neurótica

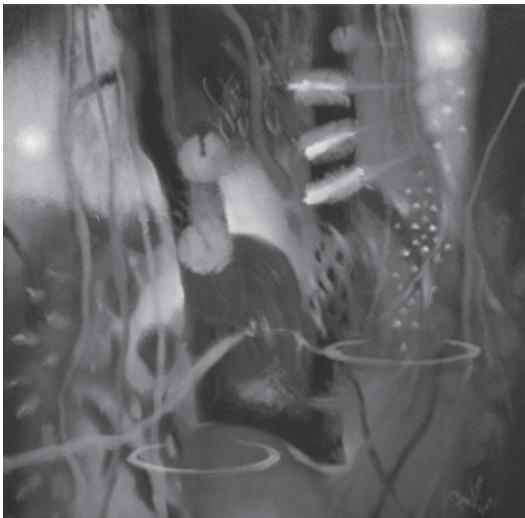
Si bien Lucy R., Katharina y Cäcilie son descripciones breves en las que faltarían muchos elementos para afirmar un diagnóstico con cierto grado de certeza, presentan síntomas menores que remiten a una representación sexual reprimida, y que son rápidamente disueltos ante la interpretación freudiana.

Elizabeth Von R., en cambio, es un caso florido que presenta suficientes indicios como para confirmar una neurosis histérica. Presenta un único síntoma, que adquiere todo el peso del síntoma conversivo: una *astasia abasia*, de la que Freud señala sobre el final que “[...] los giros lingüísticos ‘No avanzar un paso’, ‘No tener apoyo’, etc., constituyeron los puentes para ese nuevo acto de conversión”⁶. En el registro simbólico es posible aislar en este síntoma un funcionamiento metafórico, así como en el registro real, pulsional, Freud no deja de observar una expresión más de placer que de dolor cuando la zona es examinada, por lo que no duda en calificarla de “zona histerógena”.

Por otra parte, Freud subraya el estrecho apego de la paciente a su padre, “[...] hombre alegre y dotado de la sabiduría de vivir, quien solía decir que esa hija le

5. Freud, “Estudios sobre la histeria (Breuer y Freud)”, 72.

6. Ibíd., 188.



sustituía a un hijo varón y a un amigo con quien podía intercambiar ideas⁷. Define su padecimiento como el de una muchacha ambiciosa y necesitada de amor, cuya neurosis gira alrededor de un padre enfermo y el amor por su cuñado, del que logra despegarse con relativa facilidad —así como de Freud mismo—, en el punto en que este (que no carecía de inclinaciones “celestinas”, como puede comprobarse también en el caso de Dora) intenta obtener de la madre de Elizabeth una opinión favorable a una posible relación de ella con su cuñado viudo. Aquí, como en el caso de Dora, es Freud mismo quien queda fascinado por el brillo de aquella, que escapa a su saber y proceder de amo, llegando a conseguir acceso a un baile tan solo para verla de lejos en “alígero vuelo”, constatando luego su casamiento “con un extraño”⁸. Lo raro de esta observación, sin duda, es la propia posición de Freud, sorprendido por el desapego de esta mujer, que escapa sin mayor dificultad a cierta lógica familiar que se le imponía en su neurosis (y en la que Freud mismo queda tomado, no sin apostar al efecto de despegue que dicha posición podía provocar en su paciente).

Casos ulteriores de Freud, particularmente el caso Dora (elevado al rango de paradigma, más allá del interés freudiano, centrado en el análisis de los sueños a la hora de escribirlo), pero también el de la llamada “joven homosexual”, pasan a formar parte del núcleo duro de la doctrina psicoanalítica en materia de histeria, particularmente a partir de la lectura que J. Lacan realiza de los mismos en un primer tiempo de su enseñanza. Ambos casos se presentan marcados por la intriga y el desafío al padre, en refinadas tramas en las que el *acting out* desemboca necesariamente en pasaje al acto. En ambos casos, la corriente denominada por él *ginecófila* se presenta de un modo desconcertante para Freud, explicando en el primero, retroactivamente, la interrupción del análisis ante la emergencia de la transferencia negativa; en el segundo, culminando en lo que Lacan no vacila en calificar de pasaje al acto, al dejarla caer en una derivación a una analista mujer⁹ Si bien en el primer caso es posible verificar una neurosis infantil, que da cuenta de una trama de síntomas conversivos, que se despliegan particularmente en el campo de la pulsión oral, mientras que en el segundo, Freud señala la ausencia de neurosis, tanto infantil como adulta, la lectura freudiana de ambos gira —como hiciera anteriormente en varios de los casos de los “Estudios sobre la histeria”— alrededor de la figura del padre, dejando de lado el lugar opaco y hasta ausente de la madre en cada caso —aunque sin dejar de señalar ese punto oscuro—.

Señalamos que es, sin duda, esa orientación al padre (o *père-versión*, en términos lacanianos) que le imprime Freud a la construcción de estos casos, la que queda en un lugar medular de la enorme construcción estructural psicopatológica que realiza Lacan en un retorno a Freud, marcado a fuego por la referencia al Edipo freudiano, ahora rebautizado *Nombre del Padre*.

7. Ibíd., 155.

8. Ibíd., 174.

9. Cf. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La Angustia (1962-1963)* (Buenos Aires: Paidós, 2006), 126.

Por otra parte, en los textos en los que Freud aborda la histeria desde una perspectiva metapsicológica, suele distinguir, de modo más o menos explícito, entre histeria de angustia e histeria de conversión. Finalmente prevalece esta última, diluyéndose la primera en la nominación de fobia que sin embargo constituiría tan solo un segundo momento, no siempre logrado en el despliegue de la histeria de angustia¹⁰ (cuyo detenimiento en un primer momento explicaría infinidad de casos actuales, si bien plantea la pregunta acerca del estatuto que esa neurosis tendría, en la medida en que supondría un detenimiento en lo que Lacan dio en llamar primer tiempo del Edipo). Heredamos de Freud una perspectiva más bien fenoménica de la histeria, definida fundamentalmente a partir de la presencia del síntoma conversivo y del mecanismo simbólico que él cree confirmar en la respuesta del mismo a la interpretación analítica. En ese punto preciso se basa asimismo su distinción respecto de la esquizofrenia, al señalar que “muchos de aquellos elementos que en las neurosis de transferencia nos vemos obligados a buscar en lo inconsciente por medio del psicoanálisis, son conscientemente exteriorizados en la esquizofrenia”, planteando que lo que en la esquizofrenia conduce a un elemento del proceso mental “cuyo contenido es una invervación sómatica (o, más bien, su sensación)” (dando lugar al lenguaje de órgano), en la histeria se hubiese resuelto mediante una conversión efectiva sobre el órgano implicado, sin “[...] ser capaz de exteriorizar después ninguno de tales pensamientos”¹¹.

¿UN MODO DE LAZO?

De algún modo podríamos decir que así como Freud introduce el Edipo en el discurso de la histérica, obliga a que su síntoma se vuelva mensaje, imponiéndose casi por la fuerza como *partenaire*, lo que dice más de la facilidad de la histérica para situarse en el lugar de causa del deseo, convocando al Otro en lugar de amo a la elaboración de saber —para finalmente localizar allí su falta—, que de su propia estructura, que queda entonces revestida por la elucubración de saber de dicho *partenaire* —saber con pretensiones de verdad, como señala Lacan en el seminario 17¹², cuyo estatuto interrogaremos más adelante—.

Así se abre la pregunta acerca de la histeria como modo de lazo, en cuanto lleva a la escritura lacaniana de un discurso que le es propio, destacándose del resto de las categorías clínicas al transformarse en un discurso pasible de escribirse. Esta pregunta conlleva también otra sobre la relación entre estructura y discurso: ¿coinciden?, ¿se superponen?, ¿o más bien habría que situar el discurso histérico como una modalidad de lazo formalizada por el discurso analítico, que atraviesa las estructuras, y quizás también las épocas? Recordemos que Lacan se refiere a la histerización del obsesivo

¹⁰. Cf. Sigmund Freud, “Lo inconsciente” (1915), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 1984), 179-181.

¹¹. Ibíd., 195.

¹². Cf. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)* (Buenos Aires: Paidós, 1992), 104.

por el discurso analítico; pero ¿no nos encontramos también con algo de ese efecto discursivo en otros tipos clínicos —incluso psicosis— en la medida en que se demuestran sensibles al discurso analítico?

Pero comencemos por Freud. Su teoría de las identificaciones —modalidad fundamental de lazo en el *parlêtre*— gira, de un modo u otro, alrededor de la histeria. La identificación primaria, en cuanto es de tipo canibalístico, que opera por incorporación, supone de algún modo una elección previa (ya que el caníbal solo incorpora el cuerpo del enemigo que admira, no el de aquel que desprecia o le es indiferente), lo que lleva a Lacan a señalar ese carácter problemático que implica la mezcla entre amor e identificación en juego en múltiples oportunidades, llegando a situarla como armadura del amor al padre en el corazón del toro histérico en el seminario 24¹³ —cuestión que retomaremos luego—. Por otra parte, Freud toma como ejemplo de la identificación formadora de síntoma neurótico la tos de Dora, que remite al objeto amado en el Edipo, señalando que también podría remitir al rival edípico.

El tercer tipo de identificación, en cambio, si bien dará lugar a la formación de un síntoma, este último no se especifica como neurótico, ya que prescinde de la elección de objeto (por lo que no transita la vía edípica):

Uno de los 'yo' ha percibido en el otro una importante analogía en un punto (en nuestro caso, el mismo apronte afectivo); luego crea una identificación en este punto, e influida por la situación patógena esta identificación se desplaza al síntoma que el primer 'yo' ha producido. La identificación por el síntoma pasa a ser así el indicio de un punto de coincidencia entre los dos 'yo' [...].¹⁴

13. En especial la clase del 14 de diciembre de 1976. Jacques Lacan, *Seminario 24. El no saber que es (sabe) del inconsciente es el amor (1976-1977)*. Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.
14. Sigmund Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1984), 101.
15. «"Histeria masiva" provocó parálisis en 600 niñas», *Perfil.com*, abril 6 del 2007. Disponible en: <http://www.perfil.com/internacional/Histeria-masiva-provoco-paralisis-en-600-ninas-20070406-0024.html> (consultado el 03/02/14).
16. Susan Dominus, "What happened to the girls in Le Roy", *The New York Times*, marzo 7 del 2012. Disponible en: <http://www.nytimes.com/2012/03/11/magazine/teenage-girls-twitting-le-roy.html?pagewanted=all&r=0> (consultado el 03/02/14).

Se trata de una identificación por el síntoma que se juega en el registro imaginario, dando lugar a síntomas que cabría calificar de sociales, en cuanto que se sostienen en un nudo con el cuerpo o los cuerpos de los otros. Esto explica no solo que en esta época calificada de pospaternalista las epidemias "histéricas" sigan vigentes (como puede verificarse, por dar solo un par de ejemplos, en el caso de las 600 niñas paralizadas sin causa orgánica comprobable, en una institución católica coreana denominada Villa de las Niñas en Méjico a finales del 2006¹⁵, así como la epidemia histérica ocurrida en el 2012 en una escuela de Le Roy, en las afueras de Nueva York¹⁶), en la medida en que se trata de identificaciones transestructurales, por cuanto, seguramente, forman parte de ese nudo más o menos transitorio de cantidad de casos —y, a la vista de los numerosos fenómenos sintomáticos más o menos serios producidos por la web, podríamos, sin lugar a dudas, referirnos a infinidad de subjetividades de todo tipo.

Volvamos ahora a Lacan. En su seminario 17, avanza, con vacilación —incluso ambigüedad, diría— en la vía de distinguir entre padre y amo, definiendo al discurso

histérico a partir del lazo con este último. En ese punto cabe preguntarse, tanto acerca de ese síntoma de vacilación en Lacan a la hora de establecer esta diferencia, así como acerca de los alcances de su operación.

Así, en un momento señala la proximidad entre el padre y el amo:

En todos los casos, desde los *Stüdien Über Hysterie*, el propio padre se constituye por apreciación simbólica. Después de todo, incluso enfermo o moribundo, es lo que es. Considerarlo deficiente respecto de una función de la que no se ocupa es darle una asignación simbólica propiamente dicha. Es proferir de forma implícita que el padre no es solo lo que es, es un título como el de *excombatiente* —es un *exgenitor*—. Es padre, como el excombatiente, hasta el fin de sus días. Esto es implicar en la palabra padre algo que siempre está en potencia, en materia de creación. Y es en relación con esto, en este campo simbólico, donde hay que observar que el padre, en la medida en que desempeña ese papel central, principal, este papel amo en el discurso de la histérica, esto es precisamente lo que, desde el punto de vista de la potencia de creación, sostiene su posición con respecto a la mujer, aun estando fuera de servicio. Así se especifica la función de la que depende la relación de la histérica con el padre y es precisamente lo que nosotros designamos como el padre idealizado.¹⁷

Pero luego marca su distancia radical:

La relación del padre con el amo —me refiero al amo tal como lo conocemos y tal como funciona— es de lo más lejana, ya que al fin y al cabo, al menos en la sociedad de la que Freud se ocupa, él es quien trabaja para todos. Tiene a su cargo a la *famil* de a que antes hablaba. ¿No es esto lo bastante extraño como para hacernos sugerir que, después de todo, lo que Freud preserva, de hecho si no de forma intencionada, es precisamente lo que designa como más sustancial en la religión, a saber, la idea de un padre todo amor? Esto es lo que designa la primera forma de identificación entre las tres que aísla en el artículo que les recordaba hace un momento —el padre es amor, el padre es lo primero que hay que amar en este mundo... ya pueden ver lo principal— todo conduce a la idea del asesinato, a saber, que el padre original es aquel a quien los hijos han matado, tras lo cual cierto orden resulta del amor por este padre muerto. Esto, con sus enormes contradicciones, su barroquismo y su superfluidad, ¿no parece tan solo una defensa contra las verdades que articulan claramente en su proliferación todos los mitos, antes de que Freud, al elegir el de Edipo, restringiera esas verdades? ¿Qué es lo que se trata de disimular? Que, cuando entra en el campo del discurso del amo con el que ahora nos estamos orientando, el padre está castrado desde el origen.¹⁸



17. Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, 100.

18. Ibíd., 105-106.



Si, en efecto, conseguimos separar el lugar del padre y el del amo, sin duda podemos conceptualizar el discurso histérico como una modalidad de lazo transestructural, en la medida en que se desprende de la referencia al Edipo freudiano, posibilitándonos interrogar entonces la histeria más allá de los límites de una estructura neurótica. Ciertos desarrollos de Lacan en los seminarios 18 y 23 nos llevan en esa dirección.

Por otra parte, el síntoma lacaniano de ambivalencia, de ida y vuelta, tanto respecto del valor de las elucubraciones del padre Freud, como de la referencia misma al padre —síntoma que atraviesa sin lugar a dudas la enseñanza de Lacan desde el seminario 17 hasta el final—, me parece situar un real del psicoanálisis que cae con todo el peso del síntoma sobre los que elegimos tomar la posta.

En el seminario 18 Lacan indica que la histeria es el teatro y que así como para que este último se sostenga Brecht percibe la necesidad de introducir cierta distancia, cierto enfriamiento, el discurso analítico introduce algo parecido en su efecto de elucidación del teatro histérico, llevando a la histérica a una renuncia “[...] a la clínica exuberante con la cual ella adornaba la hiancia de la relación sexual”¹⁹, señalando que esta renuncia a esa clínica lujuriosa debe ser tomada como un signo positivo, que indica que ella va a hacer algo mejor que eso —único lugar, seguramente no casual, en el que vemos una posición optimista de Lacan respecto del porvenir—. Encontramos en esta ocasión un respeto de Lacan por la histeria, que ya asomaba el año anterior, cuando señalaba:

¿Y por qué se equivocó Freud hasta ese punto, teniendo en cuenta que, de creer en mi análisis de hoy, no tenía más que tomar lo que le daban así, en la mano? ¿Por qué sustituye el saber que recoge de todos esos picos de oro, Anna, Emmie, Dora, por ese mito, el complejo de Edipo?²⁰

Retomaremos este último y crucial punto hacia el final del presente trabajo, subrayando por ahora el valor del saber de la histérica como un saber que se sostendría por sí mismo, más allá de la referencia al Edipo, luego introducida por Freud.

Lacan deja indicado en ambos seminarios (17 y 18) que ese saber de la histérica apunta a agujerear el saber del amo, situando en ese punto una estrecha relación entre histeria y feminidad —ya subrayada por Freud en “Inhibición, síntoma y angustia”—, por cuanto allí se trataría de un saber acerca de la inexistencia del significante de La Mujer y por ende, de la relación sexual.

Si ese saber es desplegado por la histérica en un diálogo con el amo, cabe preguntarse acerca de los efectos del viraje capitalista introducido en el discurso del amo y sus efectos en los síntomas con los que el saber de la histérica lo interroga²¹.

19. Lacan, *El seminario. Libro 18. De un discurso que no sería de apariencia*, 154.

20. Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, 104.

21. Al respecto véase Nieves Soria Dafunchio, “La dimisión paterna generalizada. Del síntoma al trastorno”, *Psicoanálisis y el Hospital* 30 (2006): 11-15; así como “Efectos clínicos de la forclusión de la castración”, *Psicoanálisis y el Hospital* 29 (2006): 34-38, de la misma autora.

En efecto, si el amo actual no presenta ideales que se sostengan como brújula de nuestro goce, ni tampoco se encarna en figuras de poder (ya que todos sabemos, de modo más o menos consciente, que no son los políticos los que tienen el poder en esta época, sino el mercado, que fluctúa, que es un amo sin rostro, sin encarnadura, siempre presto a servirse de los pequeños y diversos ideales que pueda encontrar cada subjetividad en su horizonte, empujándola imperiosamente al consumo²²) obliga necesariamente a la histérica a llevar su huelga a otros lugares, poniendo su síntoma en cruz respecto a lo que, según este orden de cosas, debería hacer que las cosas marchen: por defecto (depresión, inhibición, angustia masiva que restringe la eficacia, anorexia, autoincisiones, etc.) o por exceso (adicciones al trabajo o a drogas de rendimiento, bulimia, búsqueda de la diversión y el entretenimiento que la dejan por fuera de toda referencia a un espacio subjetivo, etc.).

¿UN TIPO DE NUDO?

El Lacan de la clínica nodal hace algunas referencias a la histeria, que interrogaremos a continuación. En el seminario 23 invita a su auditorio a una obra de teatro (*Retrato de Dora*), indicando el interés —impactante e instructivo— de encontrar allí una histeria incompleta, mientras que, desde Freud, e incluso antes, la histeria es siempre de dos, ya que incluye a otro que la comprende²³. Esto lleva a Lacan a definir esa histeria sin Otro como una “histeria rígida”, refiriéndose entonces a una presentación rigidizada de la cadena borromea (en la que los tres anillos que soportarían los tres registros serían rectángulos duros en lugar de redondeles de cuerda).

El planteo clínico de Lacan es la propuesta de ir a ver en la obra de teatro a la histeria en estado puro, sin Otro, indicando que ese estado de la histeria es un estado rígido —lo que sin duda abre a la cuestión del estatuto de la histeria en la actualidad, vía de investigación indicada por E. Laurent²⁴, y que nos retrotrae al punto de partida: la opacidad —también señalada por Freud en “Inhibición, síntoma y angustia”²⁵— del síntoma histérico allí donde no se encuentra el Otro para descifrarlo (o como diría Lacan en “Televisión”, para localizarlo, anudarlo, orientarlo). Lacan encuentra estimulante tal estado de la histeria pura, sin dejar de señalar la rigidización que implica —aun cuando desde la perspectiva nodal deje de ser tal, ya que en topología no existe la diferencia entre los redondeles de cuerda y los rectángulos rígidos que muestra Lacan, por lo que finalmente indica que se trata de una cadena flexible. Se trata allí, en todo caso, de una rigidez aparente, por la que no hay que dejarse espantar, apostando a la flexibilidad que el encadenamiento borromeo, en cuanto tal, plantea.

22. Algunas de estas cuestiones fueron abordadas en: Jacques-Alain Miller y Eric Laurent, *El Otro que no existe y sus comités de ética* (Buenos Aires: Paidós, 2005).

23. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 23. El sinthome (1972-1973)* (Buenos Aires: Paidós, 2006), 104.

24. Eric Laurent, “Hablar con el propio síntoma, hablar con el propio cuerpo”, en *Encuentro Americano de Psicoanálisis de la Orientación Lacaniana* (ENAPOL), 27 de septiembre, 2012. Disponible en: http://www.enapol.com/es/template.php?file=Argumento/Hablar-con-el-propio-sintoma_Eric-Laurent.html (consultado el 04/04/2014).

25. Sigmund Freud, “Inhibición, síntoma y angustia” (1926 [1925]), en *Obras completas*, vol. XX (Buenos Aires: Amorrortu, 1984), 107.

El otro punto problemático del nudo, que propone aquí Lacan, es que se trata de un anudamiento borromeo de los tres registros entre sí, sin necesidad alguna del cuarto, que implica el nombre del padre. Este tipo de anudamiento plantea la posibilidad —ya esbozada en alguna clase del seminario 22— de prescindir del cuarto anillo, a la vez que propone el problema que implica un anudamiento sin falla de los tres registros²⁶, abriendo la cuestión acerca del estatuto que tendría en él el lapsus estructural (¿forclusión de la castración propia del discurso capitalista, tal como señalaba Lacan en el seminario 19?²⁷). Por otra parte, un nudo borromeo, sin el cuarto, sugiere la pregunta por la neurosis sin Edipo, la que no se sostiene demasiado, en la medida en que se trataría allí de un anudamiento de los registros sin falla.

Por el contrario, encontramos que en otros desarrollos de este momento de su enseñanza, al considerar la histeria el acento recae justamente en que es el único tipo clínico que consigue demostrar la inexistencia de la relación sexual, en la medida en que llega a adquirir el estatuto de un discurso²⁸. Es así como llega a definir a la histeria misma como el lugar en el que se establece la relación entre el

[...] uso de las palabras en una especie que tiene palabras a su disposición y la sexualidad que reina en esta especie. La sexualidad está enteramente capturada en esas palabras, ese es el paso esencial que él [Freud] ha dado. Eso es mucho más importante que saber lo que quiere decir o no quiere decir el inconsciente. Freud ha puesto el acento sobre este hecho. Todo eso, es la histeria misma.²⁹

Así, la íntima relación de la histérica con el sexo es la que le posibilita demostrar la inexistencia de la relación sexual, al pasar por el discurso analítico:

Freud era un débil mental como todo el mundo, y como yo mismo en particular, además neurótico, un obsesionado por la sexualidad como se ha dicho. ¿Por qué la obsesión de la sexualidad no sería tan válida como otra? —puesto que para la especie humana, la sexualidad es obsedante con toda razón—. Ella es en efecto anormal, en este sentido, que no hay relación sexual. Freud, es decir un caso, ha tenido el mérito de darse cuenta de que la neurosis no era estructuralmente obsesiva, que era histérica en el fondo, es decir ligada al hecho de que no hay relación sexual, que hay personas que eso les da asco, lo que así y todo es un signo, un signo positivo, que eso les hace vomitar.³⁰

Finalmente, en el seminario 24 terminará proponiendo el nudo histérico como un nudo con toros que anuda la cadena de las generaciones de distintas maneras, algunas borromeas y otras no (lo que deja abierta la relación entre el nudo histérico y la estructura psicopatológica nuevamente), indicando que en ese anudamiento es central la armadura del amor de la histérica por su padre:

26. Al respecto véase: Nieves Soria Dafunchio, *Inhibición, síntoma, angustia. Hacia una clínica nodal de las neurosis* (Buenos Aires: Del Bucle, 2010).

27. Cf. Jacques Lacan, *Hablo a las paredes* (1972) (Buenos Aires: Paidós, 2012), 106.

28. Cf. Jacques Lacan, “Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los Escritos” (1973), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 556-557.

29. Cf. Jacques Lacan, “Consideraciones sobre la histeria” (1977), *Revista Quarto* 90, 2 (1981): 12-16. Traducción de Carmen Ribés.

30. Lacan, *Seminario 24. El no saber que es (sabe) del inconsciente es el amor* (1976-1977). Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires, inédito.

[...] la histérica está sostenida en su forma de garrote por una armadura, distinta de su conciente [sic], y que es su amor por su padre. Todo lo que conocemos de esos casos enunciados por Freud concernientes a la histeria, ya se trate de Anna O., de Emmy von N., de Isabel von R., lo confirma. El montaje es la cadena, la cadena de las generaciones.³¹

Es de destacar que en este punto Lacan personaliza al padre, lo que abre la pregunta acerca de si podría haber amor hacia la persona del padre sin que esté en juego la función simbólica del Nombre del Padre (como podría colegirse en casos como el de Anna O., por ejemplo).

Es por la vía de este planteo lacaniano acerca de la histeria como sostenida en el inconsciente, en el montaje de la cadena de las generaciones, que somos conducidos a plantear la histeria, en cuanto porta la historia, como síntoma del psicoanálisis.



LA HIST(E-O)RIA COMO SÍNTOMA DEL PSICOANÁLISIS

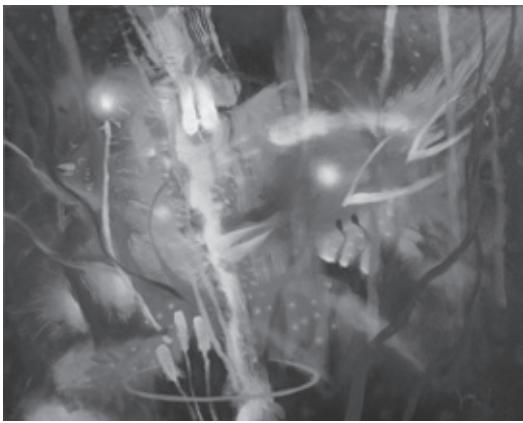
¿A dónde fueron a parar las histéricas de antes, esas mujeres maravillosas, las Anna O., las Emmy von N...? No solo encarnaban un cierto papel, un papel social cierto, sino que cuando Freud comenzó a escucharlas, fueron ellas las que permitieron el nacimiento del psicoanálisis. Es de su escucha que Freud inauguró un modo enteramente nuevo de relación humana. ¿Qué reemplaza esos síntomas histéricos de antaño? ¿La histeria no se desplazó en el campo social? ¿No la habría reemplazado la chifladura psicoanalítica?³²

En su conferencia en Bruselas, Lacan indica un desplazamiento de la histeria en el campo social, una vez deja caer esos síntomas de antaño, señalando que quizás el lugar que dejó vacante haya sido ocupado por lo que llama la chifladura psicoanalítica. Propongo considerar esa chifladura en relación con la insoslayable referencia a la historia que porta nuestra práctica, así como al mito de origen que parece, aún hoy, sostener la columna de nuestro saber, siguiendo de algún modo el planteo de Lacan en el seminario 17 cuando señalaba:

El Edipo desempeña el papel del saber con pretensiones de verdad, es decir, del saber que se sitúa en la figura del discurso del analista en el emplazamiento que le corresponde [...] a la verdad [...]. Tal es la forma idealizada que le da Freud. [...] de esto presenta Freud una forma idealizada, una forma que está completamente enmascarada. Sin embargo, la experiencia de la histérica, si no sus decires, al menos las configuraciones que ella le proporcionaba, hubieran debido llevar a pensar que esto sugiere la necesidad

³¹ Ibíd.

³² Ibíd., 27.



de reconsiderar, en el nivel del propio análisis, cuál es el saber que hace falta, para que este saber pueda ser puesto en cuestión en el lugar de la verdad.³³

Las idas y vueltas de Lacan en torno a la cuestión del padre hasta el final de su enseñanza indican que se encuentra allí un hueso, un real, tal como sostenía él mismo en la Universidad de Columbia:

El padre, es una función que se refiere a lo real, y no es forzosamente lo verdadero de lo real. Lo que no impide que lo real del padre es absolutamente fundamental en el análisis. El modo de existencia del padre proviene de lo real. Es el único caso en que lo real es más fuerte que lo verdadero. Digamos que también lo real puede ser mítico. Lo que no impide que, para la estructura, sea tan importante como todo decir verdadero. En esta dirección está lo real. Es muy inquietante. Es muy inquietante que haya un real que sea mítico, y es justamente por eso que Freud mantuvo tan fuertemente en su doctrina la función del padre.³⁴

Por un lado el padre y la historia; por otro, la histérica, que se desplaza, tomando nuevos lugares. Y una orientación que se deja escuchar en la enseñanza de Lacan: seguir sus pasos, que quizás nos lleven más allá de la chifladura...

BIBLIOGRAFÍA

33. Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, 104-106.
34. Jacques Lacan, "Conferencia en la Universidad de Columbia" (1975). Inédita. Existe una versión francesa en la revista *Scilicet* 5/6.

- ANÓNIMO. "‘Histeria masiva’ provocó parálisis en 600 niñas". *Perfil.com*. Abril 6 del 2007. Disponible en: <http://www.perfil.com/internacional/Histeria-masiva-provoco-paralisis-en-600-ninas-20070406-0024.html> (consultado el 03/02/14).
- BORCH-JACOBSEN, MIKKEL. *Souvenirs d'Anna O.* Paris: Aubier, 1995.
- DOMINUS, SUSAN. "What happened to the girls in Le Roy". *The New York Times*. Marzo 7 del 2012. Disponible en: <http://www.nytimes.com/2012/03/11/magazine/teenage-girls-twitching-le-roy.html?pagewanted=all&r=0> (consultado el 03/02/14).
- FREUD, SIGMUND. "Estudios sobre la histeria (Breuer y Freud)" (1893-95). En *Obras completas*. Vol. II. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- FREUD, SIGMUND. "Lo inconsciente" (1915). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1984.
- FREUD, SIGMUND. "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1984.
- FREUD, SIGMUND. "Inhibición, síntoma y angustia" (1926 [1925]). En *Obras completas*. Vol. XX. Buenos Aires: Amorrortu, 1984.
- LACAN, JACQUES. "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis" (1953). En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1985.
- LACAN, JACQUES. "Cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis" (1955-1956). En *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1985,

- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 10. La Angustia* (1962-1963). Buenos Aires: Paidós, 2006.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). Buenos Aires: Paidós, 1992.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 18. De un discurso que no sería de apariencia* (1971). Buenos Aires: Paidós, 2010.
- LACAN, JACQUES. *Hablo a las paredes* (1972). Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 23. El sinthome* (1972-1973). Buenos Aires: Paidós, 2006.
- LACAN, JACQUES. "Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los Escritos" (1973). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. "Conferencia en la Universidad de Columbia" (1975). Inédita
- LACAN, JACQUES. *Seminario 24. El no saber que es (sabe) del inconsciente es el amor* (1976-1977). Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.
- LACAN, JACQUES. "Consideraciones sobre la histeria" (1977). *Revista Quarto* 90, 2 (1981): 12-16. Traducido por Carmen Ribés.
- LAURENT, ERIC. "Hablar con el propio síntoma, hablar con el propio cuerpo". En Encuentro Americano de Psicoanálisis de la Orientación Lacaniana (ENAPOL), 27 de septiembre, 2012. Disponible en: http://www.enapol.com/es/template.php?file=Argumento/Hablar-con-el-propio-sintoma_Eric-Laurent.html (consultado el 04/04/2014).
- MILLER, JACQUES-ALAIN Y LAURENT, ERIC. *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- SORIA DAFUNCHIO, NIEVES. "Efectos clínicos de la forclusión de la castración". *Psicoanálisis y el Hospital* 29 (2006): 34-38.
- SORIA DAFUNCHIO, NIEVES. "La dimisión paterna generalizada. Del síntoma al trastorno". *Psicoanálisis y el Hospital* 30 (2006): 11-15.
- SORIA DAFUNCHIO, NIEVES. *Inhibición, síntoma, angustia. Hacia una clínica nodal de las neurosis*. Buenos Aires: Del Bucle, 2010.



Elementos para pensar la estructura: demanda y lazo social contemporáneo



SOFÍA SAAD DAYÁN*

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México D. F., México



Elementos para pensar la estructura: demanda y lazo social contemporáneo

En el presente trabajo abordamos la relación entre la estructura y el lazo social contemporáneo, tomando como vía privilegiada la demanda, cuestión que reconocemos pertinente en la reflexión sobre la problemática actual, a la luz de los *nuevos diagnósticos* del malestar en la cultura, los cuales se imponen de tal modo que parecen opacar conceptos clásicos del psicoanálisis, al extremo de reducir la noción de estructura psíquica al síntoma. Abrimos una pregunta por la índole de la demanda en el contexto de los llamados *nuevos síntomas*, abordados a partir de testimonios de lo que en este trabajo llamamos “voces del malestar en la cultura”, y que tienen la peculiaridad de “alojarse” en el cuerpo.

Palabras clave: cuerpo, demanda, estructura, lazo social, malestar en la cultura.

Elements for Thinking the Structure: Demand and Contemporary Social Bond

The paper addresses the relationship between structure and the contemporary social bond, on the basis of demand, an issue that we consider pertinent to the reflection on current issues in the light of the *new diagnoses* regarding cultural malaise, which have become so prevalent that they have overshadowed the classical concepts of psychoanalysis and reduced the notion of psychic structure to the symptom. We pose the question of the nature of demand in the context of the so-called *new symptoms*, which are addressed on the basis of testimonials by what we have chosen to call “voices of cultural malaise”, and whose peculiar characteristic is that they are “lodged” in the body.

Keywords: body, demand, structure, social bond, cultural malaise.

Éléments pour penser la structure: demande et lien social contemporain

Nous abordons ici le rapport entre structure et lien social contemporain par le biais de l'examen de la demande; ce faisant nous semble convenable pour réfléchir aux difficultés d'aujourd'hui, face aux nouveaux diagnostiques du malaise dans la culture qui s'imposent à tel point de faire sombrer les concepts classiques de la psychanalyse, à même de réduire la notion de structure psychique au symptôme. Une question est posée sur la nature de la demande au contexte des dits *nouveaux symptômes*, abordés à partir des témoignages de ce que nous appelons ici les « voix du malaise dans la culture », et dont la particularité est de se « loger » au corps même.

Mots-clés: corps, demande, structure, lien social, malaise dans la culture

CÓMO CITAR: Saad Dayán, Sofía. “Elementos para pensar la estructura: demanda y lazo social contemporáneo”. *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 65-79.

* e-mail: sofisada1@hotmail.com

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy



Abordar el lazo social hoy, al margen de los conceptos clásicos del psicoanálisis, entre ellos especialmente el de estructuras psíquicas, parece estar convirtiéndose en una tendencia a la luz de la emergencia de los síntomas “epocales” que aparentemente quedan encerrados en sí mismos, sin ninguna articulación con aquellos, cuestión que implicaría su puesta en duda y en un extremo hasta su vigencia. Para pensar la cuestión, nos vemos convocados a utilizar conceptos que permitan la articulación deseada, siendo el de demanda particularmente importante para este fin. En virtud de la incidencia de los llamados *nuevos síntomas* en el cuerpo, se abre la pregunta por la demanda como vía privilegiada del decir. Pregunta pertinente justamente a propósito de la tendencia actual a reducir las estructuras clínicas a los síntomas (estados límite, nuevas patologías, etc.). En dichos síntomas, la cuestión del cuerpo ocupa un lugar preponderante que, si bien está articulado a la estructura, también lo está a los discursos sociales, especialmente el científico y el capitalista. No reconocerlo sería un atentado a la concepción psicoanalítica del lazo social y, por ende, a la noción misma de subjetividad.

En el presente trabajo intentamos orientarnos por el decir de la demanda para pensar el síntoma, recuperando algunos de los conceptos clásicos, como puntos de partida. Para tal fin, incluimos una serie de testimonios sugerentes, que, sin ser casos clínicos, emergen de lo que llamamos “voices del malestar en la cultura contemporánea”.

LA DEMANDA HOY, ¿HISTÉRICA?

Cuerpo histérico-demanda

Un argumento que suscita pensar parte de la demanda actual como histérica podría estar en lo que plantea Nancy en *Corpus* al referirse a la relación entre cuerpo y pensamiento, y extraer las consecuencias de esto para el psicoanálisis:

El cuerpo, o los cuerpos, eso mismo es lo que se trata de tocar por el pensamiento: cuerpos de ‘psique’, ser-extenso y fuera-de-sí de la presencia-en-el-mundo. No es un azar que la tópica haya obsesionado a Freud: el ‘inconsciente’ es el ser extenso de

Psique, lo que siguiendo a Lacan algunos llaman sujeto, lo singular de un *color local* o de una *carnación*.¹

Se entiende desde esta perspectiva que la histeria no es propiamente un evento del cuerpo significante, tal como lo enuncia el citado autor:

No es por ello menos sorprendente que cierto discurso del psicoanálisis parezca obstinarse, renegando de su objeto, en hacer el cuerpo “significante”, en lugar de desenmascarar la significación como lo que en todas partes le hace sombra a los espaciamientos de los cuerpos. Este análisis “ectopiza” (o “utopiza”) el cuerpo fuera-de-lugar: lo volatiliza y lo subordina a lo incorporeal del sentido. De este modo, al parecer, la histeria es instituida como ejemplar: un cuerpo saturado de significación.²

De acuerdo con lo que plantea Nancy, podemos intentar recuperar algo de la *a*-significancia en la histeria, en vez de remitirnos a ella solo como cuerpo significante y acabar entrando en una clasificación de la demanda, por ejemplo anoréxica. En tal sentido podemos ver un caso de “anorexia”, que advierte acerca de un uso peculiar del cuerpo en donde no es la imagen lo que impera, pese a que aparece repetitivamente en el discurso: “...a mí me gustaba ver las modelos, muy delgadas, sumamente delgadas, así de planas por todos lados, así huesudas y yo decía así me quiero ver, yo veía la televisión y decía ‘me quiero ver como X’”.

En tal discurso se aprecian claras señales de identificación histérica:

[...] de hecho yo tenía una amiga que igual era anoréxica y bueno, las dos éramos las más felices del mundo.

Ahora que ya no estoy gorda y que como, voy al gimnasio y tomo complementos para tener una buena figura, sigo sin sentir la aceptación de mi mamá, ahora puedo ver que para ella me he convertido como en rival, porque nunca me dice que me veo bien o que tengo buen cuerpo (digo lo del buen cuerpo porque toda la gente me lo dice, no porque lo esté inventando), sino que cada que puede me dice o que estoy engordando y que me veo muy mal, o que estoy muy flaca y no me veo bien, en realidad no le doy gusto con nada y no sé, a veces siento como que le da envidia mi figura y se enoja por eso. Ella se sigue cuidando muchísimo de hecho, yo digo que es anoréxica, así como le hice yo al principio de mi enfermedad.

Bueno aunque quería yo no podía, yo decía ‘tengo que buscar el traje de baño ideal’. Yo estaba joven, gorda y con celulitis, me veía horrible! Y decía ‘no quiero irme a la

1. Jean-Luc Nancy, *Corpus* (Madrid: Arena Libros, 2003), 20.

2. Ibíd., 21.

playa' y mi mamá estaba delgada, no me acuerdo cuántos años tenía y ¡se veía mejor que yo, no puede ser!...

Enunciados que sugieren una preocupación por "su imagen" y una pregunta quizás por su posición sexuada como mujer (solo "formulada" a través de la comparación con otra mujer).

Se trata más bien de significar una preocupación por el control ya no solo del cuerpo, sino de la vida, expresión de un narcisismo que tiene por función "controlar la angustia", intentar hacer algo con la falta.

[...] hay momentos en que tengo situaciones que me cuesta trabajo enfrentar, por ejemplo, con mi marido la cosas no están bien y a veces tengo la tentación de volver a ponerme igual de flaca que antes. Yo creo que es porque en esto de no comer yo tengo el control, yo lo puedo hacer cuando quiera y es una manera como de... demostrarme que puedo tener control en mi vida.³

A-significación que hace emerger lo imposible del sexo, más propiamente de la relación sexual, y que se pone de manifiesto en la "tentación" de volver al síntoma cuando las cosas de la relación "se ponen difíciles". Una manera de decir que algo desde lo real (del cuerpo) hace a-significación vía la angustia y hace pensar en una relación con el Otro, caracterizada por cierta tensión entre servidumbre y "libertad", que bien puede significar la posición histérica no en términos de cuerpo significante, tal como lo propone Nancy.

Así, tratando de seguir esta lógica, si el significante "epocal" fuera, tal como propone Assoun, la exclusión, su correlato sintomático bien puede ser la demanda histérica haciendo de esta el signo de toda falta posible, de donde cabe también otra posibilidad: la de una "suplencia", es decir *el síntoma en el lugar no de la falta sino de la demanda*. Esto que parece contradecir la hipótesis de los nuevos síntomas, al decir que se trata de nuevas demandas, no necesariamente lo es, ya que tal hipótesis no excluye la posibilidad de reconocer algo nuevo en el síntoma (versus nuevos síntomas), ni tampoco implica excluir la posibilidad de la "ausencia" de demanda, que en algunos casos no se articula quedando el sujeto "a merced del síntoma" como puede ser el caso de la toxicomanía, o bien como sucede en el caso de la bulimia, cuando el sujeto simplemente encuentra una "solución" funcional para no renunciar a su enfermedad, tal como muestra una joven en su discurso al decir: "Aprendí a vivir con mi enfermedad, aprendí a comer y a dosificar las vomitadas"⁴. No se trata propiamente hablando del evento del cuerpo, en términos freudianos, sino del "evento sujeto" como dice Colette Soler al circunscribir

3. Las cursivas son mías.

4. Colette Soler, *¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista?* (Buenos Aires: Letra Viva, 2007), 194.

la histeria en el contexto lacaniano: “un evento sujeto”, “identificado al deseo y más precisamente al vacío del deseo.

En otro testimonio una mujer joven relata brevemente la historia de su “padecimiento” que comenzó en la juventud y al que se refiere como “bulimia” pero del que, no obstante, dice “empezó como anorexia”. Al hacerlo, sitúa lo que en su opinión fue el desencadenante de sus trastornos alimenticios: “todo empezó porque, bueno me gustaba un chavo y yo me daba cuenta de que a ese chavo le gustaban las chavas delgadas y desde ahí empecé a tener más frustración, como que estaba muy pasada de peso”.

Empezó dejando de comer, haciendo mucho ejercicio:

[...] pero igual no comía y cuando comía, comía mucho; de hecho había ocasiones en que me escondía para comer y comía mucho, después era cuando me entraba la culpa y pues empezaba a vomitar, pero yo sola me provocaba el vómito, o sea, me metía el dedo en la boca...

Un criterio “estético”, se enuncia para perseguir un ideal: la delgadez, ideal que casi de inmediato pone en relación con el peso de su situación familiar, en términos de haber sido rechazada: “sinceramente me veían como la persona gorda, como la persona sin gracia”.

[...] me acuerdo que cuando iban a ser mis quince años, mi papá no me quiso hacer mis quince porque me dijo que iba a parecer piñata y que mi vestido iba a ser muy grande, que tenía que pensar en eso y ahorita, por ejemplo, es lo mismo porque ahorita ya se viene la salida de la graduación, me dice mi papá lo mismo: ¿ya te pusiste a pensar que tus amigas se van a ver todas delgadas y sus vestidos bien bonitos y el tuyo va a ser todo grande y todo feo?

Surge así, el argumento con que intenta dar cierta consistencia “al origen” de su padecimiento:

[...] bueno, mis hermanas, mi hermana la más grande siempre fue muy delgada, entonces yo me daba cuenta que ella siempre tenía más atención tanto de mis papás, como de mis tíos, de mis primos, y yo no; a mí como que no me hacían mucho caso, de hecho por ese mismo problema, que yo sentía que no me hacían caso, también pues se me vino otro problema que fue el acoso de uno de mis tíos, que al principio se burlaba de mí, se burlaba mucho... Entonces él poco a poco fue entrando, me fue perjudicando en mi vida. Llegó un momento en que sentí que ni a mis papás les interesaba y él empezaba a tener atenciones conmigo, y pues llegó un momento en





que se quiso sobreponer conmigo, pero pues todo fue nada más acosos, porque nunca llegó a una violación como tal...

Lo que pareciera ser ya una especie de “tradición bulímica” arroja en ella, no obstante, un resto en el cuerpo, una marca que si bien nos habla de la intensidad de la práctica de vomitar, revela algo más, muestra que el lugar inequívoco de su padecer está en los avatares del cuerpo; se trata de un callo en el dedo índice que, como tal, lo es de algo más, ¿de una pasión histérica? ¿Por qué? Porque ese callo que trataba de ocultar y cuya aparición “le dio miedo” parece funcionar como un significante del perjuicio, por el fracaso de un ideal, por lo que en adelante no es otro que el índice del “ideal avergonzado”⁵.

Vivencia que tal vez hace del perjuicio un ideal, lo que se sugiere con algo que es determinante en el plano colectivo:

[...] para ese tiempo, sí tenía novio, a él sí le afectó mucho, le costó mucho trabajo lidiar conmigo; poco a poco él me fue ayudando a salir del problema, no lo logró del todo, pero sí me ayudó un poco y pues yo pienso que a lo mejor mi relación terminó con él por lo mismo, pues yo creo, pienso que se cansó... ya no podía estar con una persona que tuviera un problema así de grande, y aparte *pues más que nada el qué dirán los amigos, cómo queda ante la sociedad*.⁶

Vergüenza en ser, de la que el secreto que recorre la historia misma del padecimiento viene a ser un testimonio:

Cuando estaba en mi casa, como en mi casa hay radio en el baño, prendía el radio, abría las ventanas y empezaba a vomitar, pero me provocaba el vómito con el cepillo de dientes porque igual ya no podía utilizar mi dedo, porque igual ya se me veía mi callo.

En lo que podría calificarse como una compulsión al vómito —puesto que solo en términos de su frecuencia entendemos el surgimiento de un callo— se encierra un enigma del que ella parece hacer un destino ¿se trata de un destino? Aquel que le permite “oprimir su existencia”, compulsión como punto de articulación que concilia: “el destino se inscribe en el sujeto y el sujeto suscribe el destino por compulsión, que en este caso recupera su sentido literal de obligación (repetición)”⁷.

En esta singular historia de padecimiento, el destino revela un fracaso del sujeto para metaforizar, y lo reduce a vomitar una y otra vez o, más precisamente, a quedar fijado a una existencia alienada en lo real de su síntoma. Llama la atención que la relación que se establece con el cuerpo adopte la forma histérica en la que este resulta como extraño, ajeno, lo que se manifiesta en las continuas reiteraciones del “mi”:

5. Término que tomamos de Paul-Laurent Assoun, *El perjuicio y el ideal. Hacia una clínica social del trauma* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1999).

6. Las cursivas son mías.

7. Ibíd., 70.

[...] bueno, yo sé que hubo un tiempo en que yo sí sentía que esto estaba llegando a su punto máximo porque de hecho en lo que es *mi* espalda me estaba saliendo muchísimo bellito, así como de gatito, *mis* dientes siento que se me empezaron a estrellar, de hecho tenía muchas ojeras, ahorita ya no tengo muchas, sí tengo pero ya no tantas, me quitaba el sueño, pues físicamente sí hubo muchas cosas, se me empezó a caer mucho *mi* cabello, siempre estaba fría de las manos, *mi* cuerpo casi siempre estaba frío, en ocasiones me desmayaba muy seguido, hubieron muchísimas cosas.

Se trata, como hemos dicho con Nancy, de la a-significación por cuanto remite justamente a la extrañeza del cuerpo en su experiencia:

Yo (¿quién, 'yo'?; esta es precisamente la pregunta, la vieja pregunta: ¿cuál es ese sujeto de la enunciación, siempre ajeno al sujeto de su enunciado, respecto del cual es forzosamente el intruso y sin embargo, y a la fuerza, su motor, su embrague o su corazón?).⁸

Ella plantea no saber qué era la bulimia, pues le dijeron que era una enfermedad que llega a desaparecer siempre y cuando se tenga mucha fuerza de voluntad, cuestión que parece obligarla a hacer una “elección”:

[...] pues yo misma me di cuenta que entre más vomitaba y más dejaba de comer, veía más reacciones en mí, más cansancio, se me caía más el cabello, entonces saqué la lógica y dije: bueno, *si ya no vomitamos tanto, vomitamos solo una parte digamos que tomamos* mucha agua y como en la actualidad estoy fumando, pues como que a lo mejor eso se compensa...⁹

Es llamativo, por una parte, el empleo del plural para referirse específicamente al acto que involucra tanto la expulsión oral como la ingestión (“vomitamos”, “tomamos”) y, por otra, que sea de este modo como se refiere al padecimiento.

La identidad vacía de un ‘yo’ ya no puede reposar en su simple adecuación (en su ‘yo = yo’) cuando se enuncia: ‘yo sufro’ implica dos yoes extraños el uno al otro (pero que sin embargo se tocan). Lo mismo ocurre con un ‘yo gozo’, [...] pero en el ‘yo sufro’ un yo rechaza al otro, mientras que en el ‘yo gozo’, uno excede al otro.¹⁰

Cuando dice “eso se compensa” remite a un lugar que paradójicamente le es ajeno; ¿de qué lugar puede tratarse? ¿Acaso el de la falta?

¿Podríamos aventurar que no se trata de la falta, sino del vacío? En *Psicoanálisis y el hospital*, Recalcati señala que este último es del lado anoréxico “como un modo de goce o como separación absoluta del sujeto respecto del Otro y del lado bulímico, el vacío como puro continente a llenar a través de la asimilación compulsiva de objetos”¹¹.

8. Jean-Luc Nancy, *El intruso* (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 14.

9. Las cursivas son mías.

10. Ibíd., 40.

11. Massimo Recalcati, “La clínica contemporánea como clínica del vacío”, *Psicoanálisis y el hospital*. ¿Patologías de época? 24 (2003): 121.

La joven nunca ha recibido la ayuda de nutricionistas y sin titubeos declara no querer recibirla:

[...] porque pienso que otra vez entraríamos al problema como sucedió con mi mamá ¿no? De que obviamente le tengo que decir lo que tengo que comer y otra vez va a ser lo mismo: 'ahí está tu comida y yo voy a revisar que te la comas' y aunque sea insípida... es el hueco de cómo te la está ofreciendo ella, con qué cara te lo da, cómo te está haciendo sentir y pues hasta la fecha mi mamá no sabe que todavía tengo eso...

Como puede advertirse, la complejidad de la problemática de la demanda en el malestar es creciente, haciendo aparecer, en la polisemia del lenguaje, una cierta exacerbación del discurso referido y diferentes modalidades de relación con el Otro, lo que plantea la necesidad de profundizar su estatuto en lo que hoy se expresa como su lugar principal: el cuerpo, lugar del Otro.

EL CUERPO DE LA DEMANDA Y LA DEMANDA DEL CUERPO

La angustia: punto de orientación

“Cuando el que camina en la oscuridad canta, niega su angustia, pero no por ello ve más claro”

JACQUES LACAN

¿Por qué la angustia?

Si bien, para introducir un matiz a los efectos del malestar hemos intentado articular la propuesta de lo “nuevo del síntoma” sin reducirlo al sujeto y su demanda, y hemos planteado también “lo nuevo de la demanda” en términos de su transfiguración, es decir, la transposición del dicho en el decir, ahora es necesario situarnos en las coordenadas que estructuran la demanda del sujeto como un *decir*, “en el malestar”, pero también “más allá” de él. Así, en el afán de sostener dicha propuesta, partimos del fenómeno de la angustia que, en este contexto, reconocemos no solo como “originario”, sino también como el que da una amplia perspectiva en el campo de las ciencias sociales al ser objeto de una crucial reflexión filosófica, de la que, no obstante, aquí solo podremos hacer señalamientos puntuales.

Plantear la angustia como punto de orientación obedece a diversas razones. La principal es que se trata de la “vivencia” capaz de fundar al sujeto dividido como tal (condición ontológica)¹².

12. “En el discurso filosófico de la modernidad, el tema de la angustia se constituye como campo solo a partir de que la ontología se funda en el reconocimiento de la negatividad como momento esencial del proceso del ser, [...]. Con ello se constituyó un campo donde pueden confluir el discurso filosófico y el discurso psicoanalítico”.

Hans Saettele, “Angustia y Logos”, en *Límites de la subjetividad*, Mariflor Aguilar (ed.) (México: Fontamara, 1999), 73.

Punto nodal, (*knotenpunkt*), designa el lugar donde se encuentran las líneas de circulación, se trate de vías férreas (*Eisenbahn*) o líneas de comunicación en general (*Verkehr*). En consecuencia, la angustia es materialmente el ‘sitio’ (Otro) donde se (entre) cruzan las líneas y mallas de una red. Es preciso suponer que, a partir de ese punto oscuro, irradia todo, porque todo lleva a él.¹³

Es en virtud de su relación con el deseo, que la angustia halla su ubicación en ese campo al constituirse en el lugar de confluencia de los distintos destinos del discurso, —siendo el síntoma uno entre ellos—. Se trata, como decía Lacan, del “punto de encuentro”, “signo del deseo”¹⁴. Sabemos que la angustia solo tiene por lugar el cuerpo, lo que no significa que ese precisamente sea “su objeto”. Es acaso su soporte y al mismo tiempo lo que la diferencia de la demanda, en cuyo decir se “presentifica” el deseo.

¿Dónde, si no en la angustia, podría ser captada la emergencia del deseo? Afecto del que cabe identificar lo más paradójico del sujeto, al ser la “señal” de su aproximación (del deseo). Si bien es cierto que el fenómeno de angustia tiene un arraigo en el cuerpo, no por ello abandona su adherencia indiscutible al lenguaje y, por ende, al Otro, en torno al cual se estructuran sus puntos de referencia. Aquí, para empezar a articular la relación de la angustia con la demanda y específicamente en el contexto del malestar, es preciso subrayar esos puntos de referencia “en los que la dimensión del Otro sigue siendo dominante, [...] a saber, la demanda del Otro, el goce del Otro y, [...] el deseo del Otro”¹⁵. Lo que es necesario plantear, dados los diagnósticos contemporáneos, es precisamente la ambigüedad a la que estos puntos de referencia pueden dar lugar si no tomamos en cuenta lo que es fundamental de la angustia: su particular relación, tanto con el objeto como con el significante, lo que lleva a Lacan a plantearla como “lo que no engaña”, y a situarla en un lugar donde asoma la verdad del sujeto, al permitir no con-fundir “su objeto” (con el objeto de conocimiento). No en el sentido de objetalizarse o materializarse, imposibilidad que designa el objeto *a*, sino de emerger en las coordenadas en las que puede hacerse presente en los citados puntos de referencia¹⁶.

Por esto (“lo que no engaña”) se justifica la necesidad de elegir la angustia como punto de orientación, para pensar la demanda sin dejarnos confundir por lo que “sí engaña” en el orden del significante: “el significante engendra un mundo, el mundo del sujeto que habla, cuya característica esencial es que en él es posible engañar”¹⁷. Por eso, en el desconcierto, la sorpresa, el asombro, el titubeo, en los enunciados comunes o incluso en el silencio, podemos leer, algo de la enunciación (del decir), ahí en la dimensión (*dicho-mansión*) de “lo extraño” donde el sujeto vacila:

13. Paul -Laurent Assoun, *Lecciones psicoanalíticas sobre la angustia* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2003), 8.

14. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963) (Buenos Aires: Paidós, 2006).

15. Ibíd., 69.

16. “El *Selbst-bewusstein*, considerado constitutivo del sujeto cognosciente, es una ilusión, una fuente de error, puesto que la dimensión de sujeto supuesto transparente en su propio acto de conocimiento solo empieza a partir de la entrada en juego de un objeto especificado que es el que trata de circunscribir el estadio del espejo, o sea, la imagen del cuerpo propio, en tanto que frente a ella, el sujeto tiene el sentimiento jubiloso de estar frente a un objeto que lo torna al sujeto transparente para sí mismo. La extensión a toda clase de conocimiento de esta ilusión de la conciencia está motivada por el hecho de que el objeto del conocimiento está construido, modelado, a imagen de la relación con la imagen especular. Por eso precisamente este objeto de conocimiento es insuficiente”. Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia*, 71.

17. Ibíd., 87.

[...] hay momentos de aparición del objeto que nos arrojan a una dimensión muy distinta, que se da en la experiencia y que merece ser aislada como primitiva en la experiencia. Es la dimensión de lo extraño. Esta no puede en modo alguno captarse como algo frente a lo cual el sujeto permanece transparente a su conocimiento. Ante eso nuevo, [...] todo en la relación supuestamente primordial del sujeto con cualquier efecto de conocimiento es puesto en cuestión.¹⁸

Lo que interesa subrayar adicionalmente, es lo que esto puede aportar para ampliar la perspectiva de un fenómeno en las ciencias sociales, al hacer entrar el objeto en el terreno de la experiencia como bien señala Lacan. “Este surgimiento en el campo del objeto de algo desconocido experimentado en cuanto tal, de una estructuración irreducible, no plantea una cuestión únicamente a los psicoanalistas, ya que es algo que se da en la experiencia”¹⁹.

Ahora bien, es claro entonces que lo que hace que la angustia posea una estructura, es que mantiene cierto tipo de relaciones particulares, de las que surgen cualidades específicas para el síntoma y la demanda, pero en lo que atañe a su realidad Lacan (a diferencia de Freud) la sitúa como “algo que es preciso concebir en un nivel redoblado como la carencia de apoyo que aporta la falta”²⁰.

Es en el síntoma, más específicamente en la dimensión de lo real del síntoma, que se hace presente la angustia, donde la demanda estaría estructurada como un decir —recubierta por lo dicho— en la medida en que se liga precisamente a lo no-especular, a algo que concierne al deseo, (*a*)²¹, dicho de otro modo, no es que lo real se traduzca en un decir, sino que la experiencia de lo extraño introduce lo real en la dimensión del decir. Buscamos precisar, en cierta medida, las relaciones entre angustia y demanda en el malestar, preguntándonos por la incidencia de la angustia y por las tesis que parecen sostener más bien su ausencia oponiéndola al goce (“perversión generalizada”, “un mundo sin límites”, “el hombre sin gravedad”, etc.).

Ya Freud en “Inhibición, síntoma y angustia” (1926) daba habida cuenta de ese concepto, una cierta aproximación para definirlo, reconociéndolo primordialmente como un “afecto”, vaga noción que lejos de aclarar la cuestión, la sitúa en el centro de una problemática (existencial) que no ofrece un camino preciso para orientarse, porque, como él mismo decía, “tampoco sabemos qué cosa es un afecto”.

Así, tomar la angustia como punto de orientación para el tema que estamos desarrollando, plantea dificultades en el intento de ceñir aquello que le es “propio” sin que se reduzca a meras descripciones de un fenómeno tan complejo que, no obstante, no puede ser excluido de la estructura en que el sujeto lo articula: el fantasma. Lacan equiparó la estructura del fantasma con la de la angustia, al decir que “la estructura

18. Ibíd., 71.

19. Ibíd.

20. Ibíd., 64.

21. “El objeto *a* no es un objeto del mundo.

No representable como tal, no puede ser identificado sino bajo la forma de ‘esquirlas’ (‘éclats’: esquirlas, fragmentos brillantes, brillos) parciales del cuerpo, reducibles a cuatro: el objeto de la succión (seno), el objeto de la excreción (heces), la voz y la mirada. Roland

Chemama, *Diccionario del psicoanálisis* (Buenos Aires: Amorrortu, 1996), 300-301. En la fórmula del fantasma *a* es el objeto parcial “separado” del resto del cuerpo. “El objeto *a* es cualquier objeto

que pone en movimiento el deseo, especialmente los objetos parciales que definen las pulsiones. Las pulsiones no intentan obtener el objeto *a*, sino girar en torno a él”. Dylan Evans, *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano* (Buenos Aires: Paidós, 1997), 141.

de la angustia no está lejos de ella, por la razón de que es ciertamente la misma”²². Es haciendo entrar el fenómeno de la angustia en la “red de los significantes” como se halla entonces una vía para abordarla en su relación con el deseo del Otro (tesoro de los significantes), y en función también de lo que dicha red articula como pregunta: “Che vuoi?, ¿Qué quieres? [...] Qué me quiere?” y que, como bien aclara Lacan: “No es solo ¿Qué pide él a mí?, sino también una interrogación suspendida que concierne directamente al yo, no ¿cómo me quiere?, sino ¿qué quiere en lo concerniente a ese lugar del yo?”²³.

Esto da la posibilidad de abrir el horizonte para pensar la demanda como un cierto decir del síntoma y, más específicamente, de lo real de este. Porque se trata de un fenómeno de borde con respecto al lenguaje, en el que “las representaciones —o representantes— de la angustia son restos (de lenguaje) en relación con la voz y con la imagen escritural, amalgama en la que aparece la relación con el Otro (tesoro de los significantes) y la escisión del sujeto”²⁴. Se trata del fenómeno (por excelencia) con que se anuncia la complejidad en que se inscribe la relación del sujeto con el deseo, haciendo aparecer la imposibilidad de ceñir su causa y “la indeterminación de su objeto”, cuyo reconocimiento en el campo mismo de las ciencias sociales podría ser (y hacer) la diferencia con los enfoques que encuentran en el mercado social siempre algún objeto para “explicar” el síntoma (social). En ese contexto, en el de la ya citada globalización y las políticas neoliberales, se suelen plantear como sus “objetos-causa” sin más, lo que excluye al sujeto. En la segunda tópica, Freud reformula su propia teoría de la angustia (haciéndola constitutiva) al detectar su presencia anterior a la represión, y haciendo con ello intervenir al sujeto, y no al objeto, como “causa” de la angustia. ¿Dónde? En la “angustia de castración”, para la que la noción de falo adquiere toda la importancia en términos de su poder de representación:

Este, el falo, le posibilitará al sujeto la representación de la angustia. ¿Cómo? Vía remisión significante al objeto oral y al objeto anal. [...] Freud sabía que en la puesta en relación que postula no está en juego la función de juicio, que la verdad de la angustia de castración no es la pérdida de pene, sino la privación encarnada en el sexo.²⁵

Lo que no hay que perder de vista es el papel constituyente de la angustia al articularse directamente con la “falta en ser” que resulta del enfrentamiento del sujeto con aquello real excluido del investimiento de la imagen espectral del cuerpo y que

[...] queda como una reserva inasequible a nivel del propio cuerpo, [...] una falta que ciertamente aparece en lo imaginario, pero esto no significa en absoluto, como subraya Lacan, que esta falta tenga ella misma una imagen. Si algo aparece en este



22. Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia*, 11.

23. Ibíd., 14.

24. Saettele, “Angustia y Logos”, en *Límites de la subjetividad*, 74.

25. Ibíd., 76. Las cursivas son mías.



hogar de la falta, entonces surge el sentimiento de extrañeza (*Unheimlich*) iniciador y aurora de la angustia.²⁶

La cuestión hace derivar la angustia de su relación indiscutible con la falta, pero justamente como lo que acontece no por su presencia, sino por su ausencia, cuando falta la falta, lo que da a la angustia otro estatuto muy diferente del que la suponía ligada únicamente a la castración, y de la que tenemos testimonio justo “[...] en la fractura que marca la imagen del cuerpo tanto en el niño como en la niña, que da a este el sentimiento de su insuficiencia y a esta el sentimiento de su falta” haciendo aparecer al falo “en todo lo que es localización imaginaria bajo la forma de una falta”²⁷.

Es precisamente en esto en lo que radica “el ombligo” de la angustia que hace, por una parte, un lugar de interrogación por la diferencia sexual y, por otra, “lo que no engaña”, como dijo Lacan, lo que deviene una señal, un indicador de verdad.

El lugar de la angustia hoy

¿Es posible formular una pregunta por el estatuto de la angustia frente a los diagnósticos epocales?

Esta pregunta, en el contexto actual, es sin duda tan amplia, tan general, que difícilmente puede dar lugar a una respuesta; la que, de proponerse, estaría eventualmente sometida a la diacronía de los hechos, a comparaciones y clasificaciones, que bien pueden derivar en descripciones, juicios, etc. (reducción a lo óntico). Paradójicamente, la cuestión no puede ser omitida si no queremos perder de vista su relación con el lazo social, sin excluir la dimensión del sujeto inconsciente en la instancia del discurso (lo ontológico). Ahora bien, de acuerdo con lo que se ha venido desarrollando, el tratamiento (implícito) que encontramos frecuentemente en muchos planteamientos, hace aparecer la angustia si no como “secundaria”, sí desplazada por el goce, el que por añadidura suele pensarse en términos de “voluntad de goce”. De esto, dos cosas resultan llamativas:

1. Lo que indica ser un “retorno” a acepciones documentadas por Lacan en 1962-63, que parecen estar en la base de los diagnósticos contemporáneos:

La primera es la del afecto concebido sustancialmente como la descarga de la pulsión, la segunda [...] la connotación de una tensión en sus fases, de ordinario conflictivas. En el tercer tiempo, el afecto es definido dentro de la referencia propiamente tópica de la teoría freudiana, como señal, en el plano del ego, de un peligro venido de otro lugar.²⁸

Esto permite preguntarse si acaso impera en el pensamiento contemporáneo el razonamiento analógico. O sea, la analogía como “método” puramente descriptivo,

26. Moustapha Safouan, *Lacaniana* (Buenos Aires: Paidós, 2003), 222.

27. Ibíd.

28. Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia*, 29.

cuyo alcance estaría en generar juicios (morales) así como también, taxonomías, tipos, etc. Se advierte en enunciados como:

[...] la era de la individualidad sustituyó así a la de la subjetividad, [...] dándose a sí mismo la ilusión de una libertad sin coacción, de una independencia sin deseo y de una historicidad sin historia, el hombre de hoy devino lo contrario de un sujeto [...]. Cada individuo tiene el derecho, y por tanto, el deber de no manifestar más su sufrimiento, de no entusiasmarse más por el menor ideal a no ser el del pacifismo o el de la moral humanitaria. En consecuencia, el odio del otro se ha vuelto hipócrita, perverso y tanto más temible cuanto se coloca la máscara de la devoción por la víctima.²⁹

O bien: “En esta época el sujeto *prefiere su goce* antes que su autoconservación”³⁰. O también:

Se quieren hacer los movimientos que separan del peligro, y se hacen los que acercan al mismo a pesar suyo, corriendo hacia el objeto de su espanto, *en un pasaje al acto hoy a la orden del día*, donde se constata la certeza *subjetiva a nivel de la pulsión*, acto gracias al cual el sujeto se libera de los efectos del significante, y en vez de ser, hace.³¹

2. Se observa la presencia, como una especie de eco, y hasta podría decirse “el uso” corriente de estas acepciones en las “pretensiones de validez” de los sujetos respecto de sus “síntomas o demanda”. Esta suerte de razonamiento (analógico) se articula con enunciados del tipo: “No eché a perder mi vida por el alcoholismo, sino porque tenía la vida echada a perder, fue que me hice alcohólico”, o “ahora me gusta disfrutar el dolor, pienso que con el dolor puedo olvidar la traición”.

Se trata de una suerte de razonamiento analógico que identificamos hoy con la tan difundida tesis de la “perversión generalizada”, al hacer del goce el único punto de encuentro posible, sin angustia. Punto que parece hacer “eco” en el discurso común que, en modo alguno cabe interpretar más que como una dificultad para formular un decir; por lo demás, esta dificultad, a su vez, halla en los significantes epochales una alienación, precisamente en los imperativos del mercado y del modo en que el discurso científico transmite sus objetos de conocimiento (desde el Manual Estadístico de las Enfermedades Mentales, DSM, hasta los medios de comunicación). Con esto quizá no deba sorprendernos la parafernalia de nuevos diagnósticos que se han desatado, como los estados límite, haciendo de las estructuras clásicas (neurosis, psicosis, perversión) nuevos trastornos y planteándolas como “cosa del pasado”.

En este sentido, la propuesta “del vacío” es sin duda una manera alternativa a la de la “perversión generalizada”, puesto que plantea:

29. Elisabeth Roudinesco, *¿Por qué el psicoanálisis?* (Buenos Aires: Paidós, 2000), 16-17.

30. Eric Laurent, *Ciudades analíticas* (Buenos Aires: Colección Diva, 2004), 135. Las cursivas son mías.

31. Alejandra Glaze (comp.), *Una práctica de la época. El psicoanálisis en lo contemporáneo* (Buenos Aires: Grama, 2005), 13. Las cursivas son mías.

[...] la desarticulación del vínculo dialéctico entre vacío, falta y deseo. No es el síntoma como satisfacción clandestina del deseo inconsciente [...], sino la experiencia de un vacío que aparece disociado de la falta, de un vacío que ya no es manifestación de la ‘falta en ser’, sino expresión de una dispersión del sujeto, de una inconsistencia radical del mismo, de una percepción constante de inexistencia que suscita una *angustia sin nombre*.³²

“La cuestión del vacío no aparece ya en relación con el Otro a través del movimiento de apertura del deseo como expresión de la falta, sino que se *solidifica*”³³. Esto podría verse en el caso de un joven adicto, quien dice:

[...] seguí tomando y llegué a un punto en el que ya no sentí nada y pues igual bien chido es no querer sentir ni querer nada, ni tristeza, ni sufrimiento, ni felicidad, ni nada de nada”, “llegaba un momento en el que cuando estaba tomado no me importaba si ahí me moría, si seguía viviendo, nada”, “y ahora también me dan ganas de tener una pistola y poder ponérmela en la cabeza y ya volarme la sesera; y con la droga o el alcohol al menos se me olvida que estoy vivo [...]

Otro caso de “solidificación” se muestra en un joven que, atormentado por cómo plantearle a su pareja la adicción que padecía, temiendo el rechazo, dice:

Le pregunté que si andaría conmigo si me faltara una mano o una pierna, así que me armé de valor y le dije que fumaba marihuana, [...] durante dos años todo fue maravilloso, pero me clavé con la piedra, me dijo que no iba a cambiar y que ya no podíamos seguir, así que le pedí una oportunidad y otra hasta que perdí la última y ya no pude recuperarla, [...] me acordaba de ella y volvía a consumir porque la amaba tanto que ya no me importaba y pues con la piedra me sentía mejor.

Creemos que lo que sí podemos aventurar del estatuto de la angustia, lo “propriamente epocal”, lo del malestar, sería que el discurso capitalista exacerbaba hoy la imagen en ese lugar de la falta, *provocando no la causa*, sino el ascenso de la angustia, de lo que da cuenta el narcisismo tan acuciante de la época. Esto quizás nos conduce a pensar al sujeto lejos de la imagen de un “gozador”, según la tesis de la perversión generalizada, para situarlo más bien en una cierta ambigüedad (si no perplejidad) respecto a su goce. Y nos lleva a preguntarnos si acaso no se trata de cierta dificultad para gozar, si no es esa la “queja”, el malestar que no logra articularse como demanda, o sea, como un decir. Además, dar cabida a la idea de una “perversión generalizada” sería tanto como sostener la abolición de la demanda y del Otro. Consideraremos necesario entonces abordar la cuestión de la angustia desde el punto de vista de sus destinos,

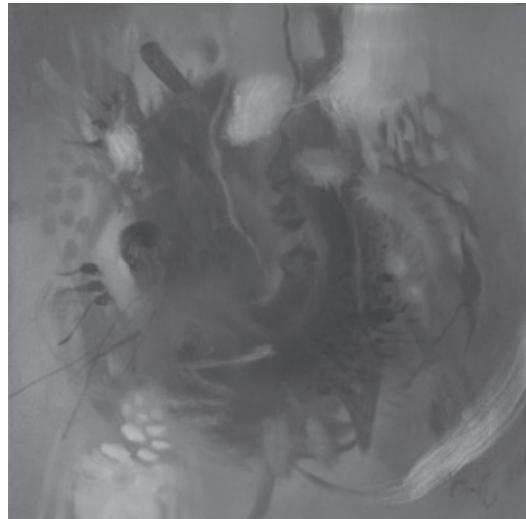
32. Massimo Recalcati. *Clínica del vacío. Anorexias, dependencias, psicosis* (Madrid: Síntesis-CSEPS, 2008), 13. Las cursivas son mías.

33. Ibíd. Las cursivas son mías.

siendo el síntoma uno de ellos, porque de estos depende la articulación de la demanda, del decir. Cuestión esta que es imprescindible para situarnos en y con la estructura.

BIBLIOGRAFÍA

- ASSOUN, PAUL-LAURENT. *El perjuicio y el ideal. Hacia una clínica social del trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999.
- ASSOUN, PAUL-LAURENT. *Lecciones psicoanalíticas sobre la angustia*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.
- CHEMAMA, ROLAND. *Diccionario del psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.
- EVANS, DYLAN. *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Paidós, 1997.
- GLAZE, ALEJANDRA (COMP.). *Una práctica de la época. El psicoanálisis en lo contemporáneo*. Buenos Aires: Grama, 2005.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 10. La angustia (1962-1963)*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- LAURENT, ERIC. *Ciudades analíticas*. Buenos Aires: Colección Diva, 2004.
- NANCY, JEAN-LUC. *Corpus*. Madrid: Arena Libros, 2003.
- NANCY, JEAN-LUC. *El intruso*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- RECALCATI, MASSIMO. "La clínica contemporánea como clínica del vacío". *Psicoanálisis y el hospital. ¿Patologías de época?* 24 (2003): 121.
- RECALCATI, MASSIMO. *Clínica del vacío. Anorexias, dependencias, psicosis*. Madrid: Síntesis-CSEPS, 2008.
- ROUDINESCO, ELISABETH. *¿Por qué el psicoanálisis?* Buenos Aires: Paidós, 2000.
- SAETTELE, HANS. "Angustia y Logos". En *Límites de la subjetividad*. Mariflor Aguilar (ed.). México: Fontamara, 1999.
- SAFOUAN, MOUSTAPHA. *Lacaniana*. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- SOLER, COLETTE. *¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista?* Buenos Aires: Letra Viva, 2007.





Sobre la identificación y la alienación*



LUIS IZCOVICH **

Escuela de Psicoanálisis de los Foros del Campo Lacaniano (EPFCL), París, Francia



CÓMO CITAR: Izcovich, Luis. "Sobre la identificación y la alienación". *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 81-90.

* Traducción del francés a cargo de Sylvia De Castro Korgi, profesora de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia.

** e-mail: alizco@wanadoo.fr

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy

Sobre la identificación y la alienación

¿Qué sería un deseo que no se sostenga en el deseo del Otro? A partir de la fórmula de Lacan "el deseo es el deseo del Otro", se abre un interrogante que concierne a la práctica analítica y su horizonte. Abordamos la dimensión de un deseo apoyado en la necesaria identificación con el Otro, resultado de un consentimiento de la relación con el Otro, y que comporta, lógicamente, una alienación. Intentamos demostrar la perspectiva que desde los primeros escritos de Lacan da cuenta, primero, de un deseo cuyo origen es la alienación y, segundo, del pasaje a un deseo que sería la consecuencia de la caída de las identificaciones. Nuestra proposición es que ese deseo, efecto de la separación del Otro, es el que revela la verdadera identidad del sujeto y, por tanto, la desalienación del discurso capitalista.

Palabras clave: alienación, deseo, deseo del Otro, discurso capitalista, identificación.

On Identification and Alienation

What would a desire that is not based on the desire of the Other be like? On the basis of Lacan's formula that "desire is the desire of the Other", the paper poses a question that has to do with analytical practice and its horizon. We address the dimension of a desire based on the necessary identification with the Other, which results from consenting to the relation with the Other and which logically entails alienation. We attempt to describe the perspective, evident since Lacan's early writings, which accounts, first, for a desire originating in alienation and then for the transition to a desire that would be the consequence of the failure of identifications. Our proposal is that this desire, as the effect of the separation from the Other reveals the true identity of the subject and, therefore, the disalienation of capitalist discourse.

Key words: alienation, desire, desire of the Other, capitalist discourse, identification.

Sur l'identification et l'aliénation

Qu'en serait-il d'un désir qui ne se soutiendrait pas du désir de l'Autre? Une question se pose à partir de la formule de Lacan « le désir est le désir de l'Autre », qui touche à la pratique analytique et à son horizon. La dimension d'un désir qui s'appuie sur l'identification nécessaire à l'Autre, en tant que suite d'un consentement au rapport à l'Autre, et qui comporte logiquement une aliénation est ici abordée pour démontrer que la perspective de Lacan déjà dans ses tous premiers écrits rend compte, d'abord, d'un désir issu de l'aliénation et, ensuite, du franchissement vers un désir qui serait effet de la chute des identifications. Ce désir, effet de l'écart vis-à-vis de l'Autre, dévoile la véritable identité du sujet et donc la désaliénation du discours capitaliste.

Mots-clés: aliénation, désir, désir de l'Autre, discours capitaliste, identification.



Ln “La cosa freudiana”¹ Lacan distingue una sociedad fundada sobre el lenguaje de una sociedad animal. La distinción se sostiene en el hecho de que la sociedad animal está caracterizada por intercambios cuyo fundamento es que estos se centran en la necesidad. Con esto introduce la idea de que una sociedad fundada sobre el lenguaje no es únicamente una sociedad fundada sobre la necesidad. Y Lacan formula esta distinción después de haber diferenciado dos niveles: la red del significante y la del significado. ¿Qué quiere decir? Esto pone en evidencia que el lenguaje produce signos y significaciones. Ahora bien, lo que caracteriza la significación es que envía siempre a otra significación. Es esta característica de la significación lo que conduce a Lacan a situar la diferencia entre significante y signo. Entonces, en cuanto se está en el lenguaje no solo se evoca la sociedad fundada sobre él, sino que se está en el registro de los significantes y, por consecuencia, en la dimensión del equívoco. Lo que no hace equívoco es siempre el signo, en el sentido de que el signo es siempre de algo. Con él no hay equivocidad.

Es esta la razón por la cual, en “La cosa freudiana”, Lacan vuelve a la fórmula tan conocida, ya utilizada por Freud en la serie de conferencias que pronunció en 1932: *Wo es war, soll Ich werden*. Para esta fórmula Lacan propone una traducción más precisa que aquella que circulaba en la época: *Allí donde eso era, yo debo advenir*, con lo cual designa al sujeto verdadero del inconsciente, el ello, distinto del yo, definido a su vez a partir de un único núcleo de identificaciones alienantes. Dicho de otra manera, *Wo es war, allí donde eso era*, que reenvía a la noción del ser, al lugar del ser, *el Yo debe advenir*, o bien, manifestarse.

Evoco esto principalmente para señalar la necesidad de diferenciar al sujeto del yo, lo que aparece claramente distinguido en el concepto, en la definición, puesto que el sujeto concierne al ser y el yo concierne a las identificaciones. Incluso más, el yo es la serie de las identificaciones alienantes que constituyen el obstáculo para el acceso al ser. Como puede verse, esta formulación de la cual se sirve Lacan para cernir el estatuto del sujeto objeta radicalmente la traducción propuesta “el yo debe desalojar al ello”. En la traducción sugerida por Lacan hay una dimensión de deber ético, hay un

1. Jacques Lacan, “La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis” (1955), en *Escritos I* (México: Siglo XXI Editores, 2003).

"donde eso era es mi deber que yo venga al ser". Dicho de otra manera, se trata cada vez, en cada cura analítica, de distinguir la manera como el yo viene a recubrir el ser del sujeto, entonces, cada vez es particular. A partir de esto es necesario retener, de manera esencial, una equivalencia entre identificación alienante y constitución del yo.

Uno puede referirse a otro texto donde Lacan prolonga esta cuestión, puesto que se trata de la misma idea tomada de otra manera: se trata de "El psicoanálisis y su enseñanza", donde Lacan cuestiona frontalmente la idea de que un análisis consiste en ir de un yo débil a un yo fuerte. ¿Por qué? Lo que cuestiona es la idea de que el yo del neurótico sea un yo débil. En otras palabras, Lacan objeta la finalidad de un análisis planteado en términos del reforzamiento del yo. Precisamente porque no es ese trazo, el trazo de debilidad del yo, lo que caracteriza la neurosis. Por esta razón Lacan denuncia la idea de un yo débil y la dirección hacia un yo fuerte, y considera que se trata más bien de una inversión. Lo que él propone es ir a contrasentido, con lo cual introduce una nueva opción en el psicoanálisis que es, justamente, partir de la idea de que el yo está constituido por identificaciones alienantes. Si se produce el refuerzo de esas identificaciones alienantes, la única cosa que se va a lograr es reforzar la alienación.

Uno constata entonces que la clínica analítica no puede ser disociada de una ética del deseo, que le permitiría al sujeto no solamente la realización del deseo, sino, sobre todo, y este es el horizonte para Lacan, que el deseo sea soltado de toda forma de alienación. Se ve que lo que así precisa es la idea de un deseo auténtico. ¿Por qué se requiere la precisión de un deseo auténtico en vez de hablar simplemente de un deseo? Porque estructuralmente, es decir, en su constitución, lo que define al deseo es que es una alienación, y es esto lo que se encuentra por todas partes en la formulación de Lacan, que nunca modifica: "el deseo del hombre es el deseo del Otro"².

Comentemos esta idea. Como idea, plantea una condición según la cual no hay deseo para un sujeto si no ha habido antes un deseo del Otro. Se puede considerar que esto es una necesidad. Y puesto que se habla de lazo, esto introduce la idea de que hay un lazo necesario que precede a la constitución del sujeto. Es el lazo que le viene del Otro. Si se admite la idea de que el deseo es el deseo del Otro, es perfectamente lógico suponer que antes del sujeto hay la existencia del Otro. Digamos lo siguiente: todo deseo supone a la base un deseo previo; se podría incluso decir que no hay sujeto del deseo sin Otro. Ahora bien, si, como lo he dicho, Lacan introduce en el texto citado el término de inversión, es justamente para esclarecer la distinción entre el deseo del fin de análisis y el deseo de partida. De esto se desprende una idea fuerte: las identificaciones son constitutivas del deseo del sujeto, por lo tanto, producen el deseo, están a la base de un deseo; este deseo tiene una especificidad, la de ser un deseo de

2. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963) (Buenos Aires: Paidós, 1990), 27.

alienación. De esto se puede deducir la dirección de la cura que Lacan propone lógicamente: es en la medida en que las identificaciones caen, que una vía se abre para el acceso a un nuevo deseo, a un deseo que esta vez no sea un deseo de alienación. Esa es la apuesta, la finalidad: un deseo que no sea de alienación.

Vayamos ahora a los medios para alcanzar esto. Enseguida, en el texto citado, Lacan muestra cuáles serían las condiciones para evitar lo que llamo los *impasses* del deseo y, en esta perspectiva, plantea la necesidad de considerar el estatuto del Otro. En ese texto indica, de una manera muy precisa, la fórmula del Otro: “El Otro es el garante de la buena fe”³. Se puede plantear la pregunta: ¿qué quiere decir, en el fondo, garantizar la buena fe? Garantizar la buena fe es otorgar la garantía de que uno puede ponerse de acuerdo simplemente sobre una frase. Garantizar la buena fe es, dicho de otra manera, un pacto de palabra. Un pacto de palabra es lo que se hace entre dos sujetos, por ejemplo, pero sobre la base del consentimiento de cada uno, un consentimiento que no es solamente en relación con el otro sujeto, sino en relación con lo que la palabra quiere decir. Así, cuando yo digo que nos encontraremos el miércoles a las 14:30 aquí, no tengo necesidad de decirlo cien veces, cada uno consiente, cada uno acepta la regla de creerle al Otro. Creerle al Otro es creer en el Otro simbólico a partir del cual los intercambios son posibles. Esto aporta el marco. A partir de este ejemplo se puede pensar sin más demora lo que entraña la destrucción del marco simbólico.

Tomemos por ejemplo el caso de la esquizofrenia. ¿Cómo podría reaccionar un esquizofrénico, que es el sujeto por excelencia para el cual, si bien no siempre de la misma manera, pero sí estructuralmente, no hay Otro? Podría darme cuenta muy rápidamente de que hay un esquizofrénico en mi auditorio si empezara a plantearse la pregunta, siguiendo mi ejemplo, de por qué miércoles, por qué 14:30, por qué tenemos que vernos... Es esto lo que aparece rápidamente, se puede entender qué quiere decir que alguien objete el marco: planteando una objeción al marco simbólico se hace una objeción al lazo. Ahora bien, esta objeción al lazo no encuentra su raíz en el hecho de que haya un desacuerdo sobre la significación: todo el mundo comprende que miércoles es miércoles, etc.; de lo que se trata es del orden de una imposibilidad: cuando no hay Otro, cuando no hay el Otro que garantiza el pacto de palabra, el pacto de palabra no puede cumplirse, no es entonces solamente una ruptura del lazo, es la ruptura del lazo con el Otro, con el gran Otro. Es en esa medida que el lazo con el pequeño otro se complica. Este es, sin duda, un contraejemplo de lo que planteaba previamente, a partir de la idea de que la condición del sujeto es el Otro, el Otro con mayúscula.

Ahora, en relación con el tema que me he propuesto, podría decir las cosas así: si la condición del lazo es la existencia del gran Otro, el gran Otro asegura el lazo entre los semejantes. De cierta manera, el lazo entre semejantes tiene por causa un

3. Ibíd., 16.

consentimiento, el consentimiento del gran Otro. Utilizo el término consentimiento, que es un término del que se sirve Lacan, porque indica bien que hay una parte del sujeto en la responsabilidad que le toca, es decir, en su posición. El consentimiento es un consentimiento del sujeto, entonces, en realidad, consentir al gran Otro implica una elección inconsciente, es la elección inconsciente de adherir a la existencia que funda la garantía.

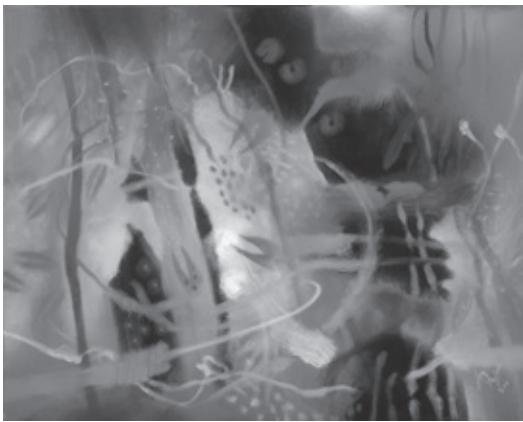
Esto puede parecer paradójico, pues, como saben quienes conocen los textos lacanianos, Lacan ha planteado que no hay garantía absoluta; entonces, de un lado, se sostiene que no hay garantía absoluta y, de otro, al mismo tiempo, que hay una garantía. En todo caso, hay una necesidad de garantía para que un sujeto pueda consentir en la existencia de una garantía. Cuando Lacan dice “el Otro es el garante de la buena fe”, en el fondo es de esto de lo que se trata, de una dimensión de creencia, esa que todos tenemos cuando vamos a dormir y decimos “hasta mañana”. En el fondo ¿sabemos que habrá mañana? Uno cree, es solamente una creencia de que va haber un mañana. Uno cree que habrá un mañana y, tanto mejor, puesto que eso nos deja tranquilos. A la base, ¿en qué creemos? Creemos que hay un gran Otro que vela por nosotros, un gran Otro que se ocupa de nosotros cuando dormimos. En realidad, no se tiene prueba de esto, pero uno... consiente.

Hay un texto, poco comentado, al que Lacan hace referencia en “La ciencia y la verdad”, titulado *La gramática del asentimiento del cardenal Newman*⁴, en el que el autor busca cernir una problemática muy interesante: ¿cómo un sujeto accede a la fe? ¿Es la fe una cuestión activa, una cuestión de voluntad? Es una cuestión pasiva en el sentido en que uno accede a ella sin que haya alguna acción de su parte. No es de extrañar que la cuestión de la fe reenvíe a la cuestión de la creencia. La idea del texto es compleja, entonces solo extraeré un punto de lo esencial: el autor intenta demostrar que, más allá de la argumentación, hay una dimensión de asentimiento sin que todas las evidencias sean expuestas; es decir que, finalmente, hay un momento en el que sin saber por qué, sin tener todas las razones uno dice sí o dice no. En últimas, esto permite percibir que se trata de un decir sí al gran Otro.

En los *Escritos* Lacan afirma que “ese texto ha sido utilizado con fines execrables”, en el sentido de que eso se ha planteado de una manera absoluta. El Cardenal Newman no plantea la posibilidad de que haya variaciones en el asentimiento, sea que uno diga sí, sea que diga no. No hay pequeña fe, es decir, o se tiene la fe absoluta en Dios o no se es creyente. Los “fines execrables” denunciados por Lacan remiten al hecho de que se sigue de ello que aquellos que no tienen la fe absoluta deben ser excluidos. Existe la idea de una segregación por la religión, es decir, la tesis de que uno debe creer incluso si los datos de base son insuficientes. Si hay un interés en este texto, es en cuanto



4. Cf. Jacques Lacan, “La ciencia y la verdad” (1966), en *Escritos II* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003).



concerne a la cuestión del lazo con el consentimiento. Eso nos interesa porque para Lacan la problemática en juego es la siguiente: hay un insondable, un imposible; una imposibilidad de decir por qué, una imposibilidad de cernir las razones que hacen que un sujeto admita, consienta la existencia del Otro, y que haya sujetos que, en cambio, no consienten. Esta es una cuestión central del psicoanálisis, pues este se funda sobre el sujeto capaz de consentir. Pero, intención! No hay que confundir consentimiento con obediencia. Tampoco es consentir al analista. Es consentir la existencia del Otro, con mayúscula, como condición de un pacto de palabra.

He intentado encontrar en Freud algo que podría ir en ese sentido, y es muy sorprendente que uno encuentre en el texto “Análisis terminable e interminable”, la idea de un análisis como un pacto. El problema es que Freud toma una vía, que es la escogida por otros analistas al margen de Lacan, y que Lacan va a denunciar. Dicho de otra manera, Lacan critica esa vía porque, si bien Freud plantea la idea de un pacto, utiliza la noción de una alianza con el yo. Esto ha sido utilizado después de Freud en el sentido de la alianza con la parte sana del yo, gracias a la cual se puede ganar terreno sobre la parte enferma del yo. La idea de Lacan es que uno no gana nada. No se trata, entonces, no de una alianza con el yo, porque el yo, por definición, es alienado, no hay una parte sana y una enferma. Por el contrario, —y esta es la tesis de Lacan, la que constituye la verdadera orientación del psicoanálisis— el pacto en el psicoanálisis no es con el yo, sino con el inconsciente. Y el pacto con el inconsciente supone necesariamente un pacto previo con el Otro garante, incluso si el Otro puede engañar. Todo esto nos permite aprehender por qué Lacan insistió en el hecho de que un análisis no es una alianza dual: no es una relación dual porque en el análisis hay el analizante, el analista y el Otro.

Vuelvo ahora sobre cuestiones planteadas que dejé en suspenso. Terminaré con el texto de “Los complejos familiares en la formación del individuo”, publicado recientemente en *Otros escritos*, porque percibo en él cuál es, desde entonces, la fuente constante de Lacan: la cuestión de la causalidad. ¿Qué es causa de qué? Yo abordaba la cuestión de la psicosis, definida en la época como un estancamiento de la sublimación⁵. Ahora, es interesante observar en “Los complejos familiares” la idea según la cual es necesario demostrar en qué, en la cuestión de la causalidad, no se trata de una causalidad biológica. ¿Sobre qué se apoya Lacan? Toma como uno de sus apoyos, porque hay varios, el momento de emergencia de la psicosis, uno de sus signos, que es lo que se llama el “desgarramiento inefable”⁶, que es un desgarramiento conectado con la sexualidad. Esto prepara la noción de irrupción de algo que no está en el programa. Es un desgarramiento inefable, un punto de ruptura, y no hay significante que pueda explicarlo. Lacan conecta este desgarramiento con la sexualidad

5. En la última versión en español de este texto, aparecida en *Otros escritos*, lo que aquí traducimos por estancamiento (*stagnation*) se dice términos de “tara de la dialéctica de las sublimaciones”. Cf. Jacques Lacan, “Los complejos familiares en la formación del individuo” (1938), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 72. Nota de la traductora.

6. Ibíd., 79.

para mostrar la prevalencia de los desencadenamientos de psicosis en el momento del encuentro sexual. Este es, para él, uno de los signos que apoyan la idea de que no se trata de una cuestión biológica, sino de lo que designa, en la época, una “anomalía familiar” ¿Qué es “anomalía familiar”? Es el nombre que él da, por entonces, a lo que sería el Otro del discurso, el Otro que orienta un discurso. Según los términos de la época, las relaciones familiares determinan las atipias que se traducen, para el caso de la psicosis, en desgarramiento; para el caso de la neurosis, en síntoma.

Tratándose del desgarramiento, es necesario observar que es el término con el que Lacan designa la experiencia original y constitutiva del sujeto en su lazo con el Otro, la experiencia primaria constitutiva del estadio en el espejo, en la que hay un desgarramiento —se ve aparecer de nuevo el término— pasado por una identificación. Se percibe que la cuestión de la identificación está presente muy pronto para Lacan como ortopédica, como solución. Ahí donde algo del velo se desgarra, aparece una solución: la identificación.

Es la tesis que Lacan defiende en “El estadio en el espejo”, cuya primera versión data de 1936, la retoma en “Los complejos familiares” en 1938 y, luego, en “El estadio en el espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en 1949. Durante diez años Lacan está centrado en la idea de un desgarramiento primario constitutivo del sujeto, de una identificación que compensa y luego, en el caso de la psicosis, de un redoblamiento del desgarramiento, es decir, de algo que hace de nuevo eclosión en el desgarramiento original. Esto nos permite decir que el desencadenamiento de la psicosis implica una vacilación de las identificaciones. Se entiende por qué Lacan hace referencia al estadio del espejo en “Los complejos familiares”: el estadio del espejo es una identificación. Dicho de otro modo, en el estadio del espejo hay una transformación, cuya consecuencia será lo que Lacan llama la asunción jubilatoria de la imagen espectral. Así, con el término ‘asunción’ estamos ya en la dimensión de una elección del sujeto, de un sujeto que toma posición con relación a un fenómeno: hay asunción.

Ahora, lo que me parece más interesante aún es que eso se encuentra ya en el texto situado entre 1938 y 1949: Lacan se refiere a esa experiencia de la asunción jubilatoria y utiliza los términos en referencia a una “matriz simbólica”⁷. Es sorprendente, porque no hay aún la categoría del significante, no hay aún la estructura simbólica y, sin embargo, él se expresa en términos de estructura. En efecto, evocar una matriz simbólica quiere decir que existe el soporte sobre el cual vendrán a apoyarse todas las experiencias del sujeto. Lacan lo dice claramente cuando distingue *matriz simbólica* y *dialéctica* de la identificación con el otro. Se puede ser aún más preciso y tomar una formulación de Lacan en donde, refiriéndose explícitamente a esa matriz simbólica,

7. Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” (1936), en *Escritos I* (México: Siglo XXI Editores, 2003), 100.

sostiene que es la situación “en la que el yo [je] se precipita en una forma primordial”⁸. El yo como “forma primordial”. Lacan está en vías de decir qué es lo que aporta la base, la estructuración. Eso se precipita y permanece como estructura. De lo que uno se da cuenta es de que se trata de una constitución situada necesariamente en la relación con el otro, y que esta matriz es la que va a guiar todos los efectos que se observan a nivel imaginario. Ahora, los efectos en lo imaginario constituyen lo que Lacan llama la “dialéctica de las identificaciones”.

Dicho de otra manera, hay un punto fijo que es la matriz simbólica y un punto susceptible de evolucionar. Este último es la serie de las identificaciones, pero a condición de que exista ese punto fijo. Se entiende cómo se construye el yo [je], lo que, en adelante, será el sujeto, el yo [je] que Lacan llama la “fuente de las identificaciones secundarias” del sujeto, punto de apoyo entonces, pivote de las identificaciones secundarias. Y esas identificaciones secundarias —es aquí donde esto se vuelve particularmente interesante— son designadas por Lacan como base de una identidad alienante. Esto es coherente con lo que hasta ahora he dicho. Una identidad alienante resulta de lo que procura una identificación, y lo que la identificación procura es una identidad, es decir, eso que permite definirse: “yo soy esto”, sí, pero a partir del Otro, de donde se trata, forzosamente, de una identidad de alienación, con una “armadura ortopédica” que permite sostenerse en la existencia. Y cuando Lacan dice ortopédica, designa aquello que compensa la prematuración biológica del nacimiento.

Hay aún otra cuestión que me parece fundamental evocar —puesto que, hasta aquí, según me parece, las cosas se traducen claramente—, es ¿por qué Lacan introduce la idea según la cual la alienación es paranoica? Él la formula en relación con un punto preciso: “la alienación paranoica que data del viraje del yo [je] espeacular al yo [je] social”⁹. Notemos que si bien el término ‘viraje’ es el índice preciso de que el sujeto se constituye a partir del deseo del Otro, hay una dimensión constitutiva del yo a partir del semejante, es decir, a partir de pequeños otros. Esto se pone en evidencia en las relaciones imaginarias. Es un fenómeno corriente, por ejemplo, el de la pasión. La pasión aparece cuando el sujeto ve en el otro a alguien como él mismo, lo que está en la base de la agresividad, de eso que Lacan llama, con Hegel, “la lucha por el prestigio”. Es este lado lo que podría resumir en esta frase: “quítate tú de ahí, que yo me pongo”. Es la relación espeacular.

Se comprende por qué Lacan evocó la psicosis, como lo dije previamente, en términos de estancamiento de la sublimación. Son los términos de la época para decir que si hay un fracaso simbólico —lo que reenvía a la sublimación—, el sujeto está dispuesto al intercambio imaginario con el otro. Es esta la relación que evoqué antes: “o tú, o yo”, es decir, una relación con el otro sin el soporte de algo que pudiera

8. Ibíd.

9. Ibíd., 103.

pacificar. Dicho de otra manera, ¿qué es lo que significa la alineación paranoica? Que el yo es algo que siempre se constituye a partir del otro, que retoma la imagen del otro. El yo es la sede de las identificaciones, por tanto, forzosamente, el yo es el otro. Esta es la razón por la cual, incluso los propósitos más desinteresados en relación con los otros comportan siempre una dimensión de agresividad. Es lo que Lacan percibió muy tempranamente: que todo sentimiento altruista comporta una dimensión de *impasse* porque se sitúa a nivel de la relación de yo a yo.

Ahora bien, Lacan abandona el término de estancamiento, y cuando él abandona un término siempre es importante plantearse la pregunta acerca de qué pone en su lugar. Me parece que lo que pone en su lugar es el término de ‘inercia’. Lacan evoca “la inercia” para definir la neurosis pero, entonces, una distinción se impone. La inercia en la neurosis es relativa a lo imaginario e indica un déficit de movilidad. Creo que el término freudiano de ‘fijación’ lo muestra muy bien. En términos freudianos, la inercia imaginaria es la incapacidad de desplazar la libido de un objeto al otro. Pero Freud se sirve de otra dimensión cuando habla de la viscosidad de la libido.

Entonces, ‘fijación’, ‘viscosidad’, ‘inercia’, son todos términos que conciernen a lo imaginario y prefiguran una idea de Lacan que concierne al ser humano. Existe un “pegamiento” (*englouement*) fundamental en el ser humano: es un pegamiento imaginario que toma, en la neurosis, la forma de una captación, de una fascinación ejercida por la imagen del otro que produce, como el término de inercia lo sugiere, una suerte de inmovilidad, de “pasivización”. Ciertamente, esto puede tomar distintas formas: ser absorbido por el cuerpo del otro, por ejemplo, o ser absorbido por una idea. De cualquier modo, ser capturado, absorbido al punto de captar completamente la acción del sujeto. Yo hablo de desgarramiento imaginario en la neurosis, pero hay un desgarramiento en la psicosis que es necesario distinguir. Podría decirse de manera general —y enseguida habría que especificar—, que el desgarramiento imaginario aparece cuando lo imaginario se hace prevalente en la relación con el otro. Es importante anotar, sin embargo, que esto no implica siempre la adopción de una posición pasiva.

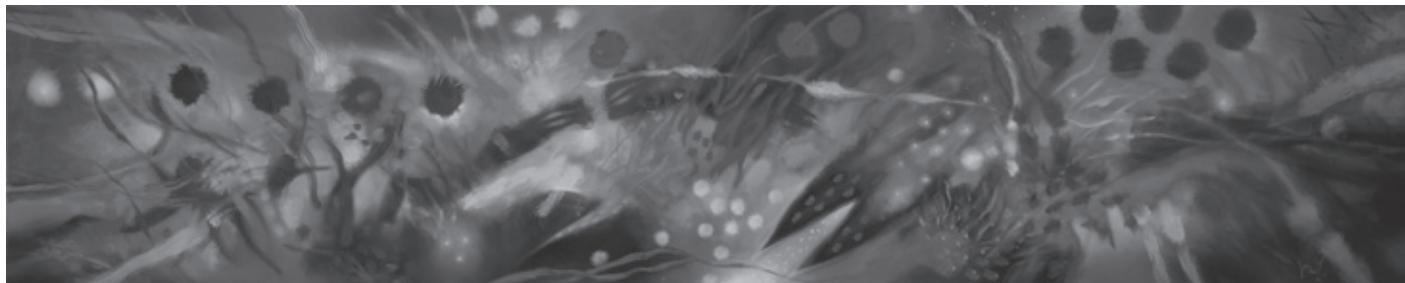
En consecuencia, y en relación con lo dicho anteriormente, se puede pensar que nuestra época ha logrado, con éxito, producir el matrimonio entre un discurso que dice qué hay que hacer y cómo, y una operación necesaria a la constitución del sujeto. Ese discurso vehiculiza como mensaje la idea de que la imagen debe ser fundamental y debe primar sobre toda otra cosa. Es lo propio del discurso capitalista. Ese discurso promueve, entonces, que la imagen pueda ser suficiente y se convierta en el sostén de la existencia de un sujeto. Lo que justifica el término de matrimonio es que la constitución de un sujeto requiere, en efecto, en un primer tiempo, del paso por la



imagen del Otro. Esa es la base de lo que, según sosténía Lacan, era la alienación en relación con el otro, a partir de la cual el sujeto se constituye.

BIBLIOGRAFÍA

- LACAN, JACQUES. "El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica" (1936). En *Escritos I*. México: Siglo XXI Editores, 2003.
- LACAN, JACQUES. "Los complejos familiares en la formación del individuo" (1938). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. "La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis" (1955). En *Escritos I*. México: Siglo XXI Editores, 2003.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963). Buenos Aires: Paidós, 1990.
- LACAN, JACQUES. "La ciencia y la verdad" (1966). En *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003.



II. LA CUESTIÓN DEL SÍNTOMA



© Carlos Jacanamijoy. *Mirada infantil*. Óleo. 2008. 165 x 200 cm.



© Carlos Jacanamijoy. *Donde nace el arco iris*. Óleo. 2006. 135 x 150 cm.

El mundo cambió...*



ALAIN ABELHAUSER **

Universidad de Rennes 2 Alta Bretaña, Rennes, Francia



El mundo cambió...

La presentación de una obra reciente, sobre síndromes descritos durante el siglo pasado, reagrupados bajo la etiqueta, un poco abusiva, de *patologías ficticias* es la ocasión de mostrar que una de las características del malestar en nuestra civilización puede aprehenderse, no en relación con la "incompletud" o la "dimisión" del Otro, sino, al contrario, en esa impostura que conduce a cualquier "pequeño otro" a ocupar con complacencia el lugar del "gran Otro", sin embargo, destinado a permanecer vacante.

Palabras clave: lazo social, mal de la civilización, "mal de mujeres", patologías ficticias, perversión.

The World Changed...

The presentation of a recent work on syndromes described during the last century and somewhat abusively labeled as *fictitious pathologies* provides the opportunity to show that one of the characteristics of the malaise in our civilization can be grasped, not in relation to the "incompleteness" or "abandonment of its position" of the Other, but rather, with respect to that imposture that leads any "small other" to complacently occupy the place of the "big Other", a place which is nevertheless fated to remain vacant.

Keywords: social bond, malaise in civilization, "malaise of women", fictitious pathologies, perversity.

Le monde a changé...

La présentation, dans un ouvrage récent sur les syndromes décrits au cours du siècle dernier et regroupés sous l'étiquette un peu abusive de « pathologies fictives », est l'occasion pour l'auteur de montrer que l'une des caractéristiques du malaise actuel de notre civilisation est à saisir, non dans l'« incomplétude » ou la démission de l'« Autre », mais tout au contraire dans cette imposture qui conduit n'importe quel « petit autre » à venir complaisamment occuper cette place du « grand Autre », pourtant nécessairement destinée à rester vacante.

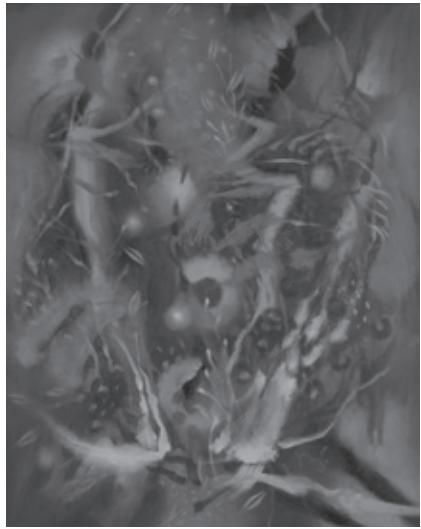
Mots-clés: lien social, perversité, « pathologies factices », mal de civilisation, "mal de femmes".

CÓMO CITAR: Abelhauser, Alain. "El mundo cambió...". *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 93-101.

* Traducción del francés a cargo de Lorraine Quentin, traductora de la Editorial UN, Universidad Nacional de Colombia.

** e-mail: abelh@wanadoo.fr

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy



“[...] es probable que resintamos con desmesurada intensidad la maldad de esta época porque es esa en la que vivimos realmente [...], y no estamos justificados para compararla con la de otras épocas que no hemos vivido”.

SIGMUND FREUD

Durante más de veinte años, en el marco de servicios hospitalarios de hematología y medicina interna, encontré casos de pacientes afectados por lo que hemos convenido llamar “patologías ficticias”—pantomimas, síndrome de Münchhausen, síndrome Lasthénie de Ferjol— y pude atender a algunos de ellos durante varios años continuos —lo que es muy raro—, con lo cual logré establecer vínculos entre sus problemáticas y las de algunas “grandes” anoréxicas y pacientes afectadas por esos síndromes llamados de Münchhausen “por procuración” e, incluso, de “apotemnofilia”. Consagré a estas mujeres —porque en ese contexto encontré solo mujeres— un libro titulado *Mal de mujer. La perversión en femenino*, publicado en el 2013¹.

En el libro presento cómo fue identificado y descrito históricamente cada uno de estos síndromes, y discuto el hecho de saber si es apropiado o no reunirlos bajo una misma etiqueta —¿se trata de un mismo mal?—, o si tiene más sentido mantener las distinciones por las preguntas que ellas plantean y evocan. En fin, intento mostrar que, a pesar de que se trata fundamentalmente del mismo mal, es suficientemente *proteiforme* como para que se justifiquen plenamente las distinciones tradicionales, las cuales recortan posiciones subjetivas también diferentes.

Presento en él, igualmente, las fuentes literarias que precedieron a la demarcación médica de estas patologías, debido a que en este sector, más que en otros, fueron los novelistas, como lo notan Freud y Lacan, quienes se mostraron, casi al unísono, “nuestros maestros, bebiendo de las fuentes todavía inaccesibles a la ciencia”², o “quienes nos preceden [...] y que nos muestran el camino”³. Fuentes que, desde Barbey d’Aurevilly (*Las diabólicas*, *Una historia sin nombre*) se remontan a Cervantes (*Leocadia* o *La fuerza de la sangre*), pasando por Von Kleist, Byron, Rider Haggard, Perrault, los

1. Alain Abelhauser, *Mal de femme. La perversión au féminin* (Paris Éditions du Seuil, 2013). La traducción del título es propuesta de la editora.

2. Sigmund Freud, «El delirio y los sueños en la “Gradiva” de W. Jensen» (1907 [1906]), en *Obras completas*, vol. IX (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 8.

3. Cf. Jacques Lacan, “Homenaje a Marguerite Duras, por el Arroabamiento de *Lol V. Stein*” (1965), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 211.

hermanos Grimm y muchos otros, permitiendo volver a trazar la historia sorprendente de este mal, entrecruzando literatura, medicina y psicoanálisis.

Presento también siete casos clínicos muy detallados, inspirados en mi propia práctica y elegidos, no porque ilustren o corroboren las teorías consideradas, sino, al contrario, porque las interrogan y las cuestionan realmente.

Por último, discuto las razones de los comportamientos tan extraños (digámoslo así) de estas mujeres. Propongo para la discusión los procesos psicológicos que conducen a estas mujeres a engañar a familiares, parientes, médicos y enfermeras y, al mismo tiempo, a dañar sus cuerpos de manera oculta, sea directamente o llevando al otro, maliciosamente, a hacerlo por ellas. Así, llego a discutir su estructura psíquica en consideración a su posición sexual (femenina) y, desde allí, a construir la teoría de una estructura perversa no solo referida a la lógica fálica (los perversos “ordinarios”, masculinos en general), sino también al “goce Otro” (lo que correspondería a esta “perversión en femenino”).

Esto me lleva, finalmente, a insistir sobre el estatuto del cuerpo, constitutivo del Otro por excelencia⁴, sobre las funciones (de alteridad) que cumple generalmente y sobre los usos (barrocos) que de ello derivan, a veces. Concluyo en un capítulo final titulado “Los diabólicos en el siglo”, donde trato el tema, no tanto de la contemporaneidad de estos síndromes, sino sobre los esclarecimientos que nos aportan de nuestros vínculos sociales contemporáneos, así como de lo que su existencia —y más aún el hecho de que hayan sido ahora referenciados— nos enseña del malestar de nuestra cultura actual. En otras palabras, no tanto lo que nuestra actualidad nos permite decir al respecto, sino lo que ellos permiten decir de nuestra actualidad, de nuestra cultura y de nuestro vínculo social.

Del capítulo final que, en cuanto tal, tiene alguna legitimidad para participar en este número dedicado a las especificidades del malestar contemporáneo y al lugar que el sujeto puede preservarse en una sociedad y una cultura dominadas por un cierto tipo de discurso, me permito proponer aquí largos extractos⁵.

“El mundo ha cambiado. Lo percibo en el agua. Lo siento en la tierra. Lo siento en el aire. Muchas cosas están perdidas [...]” Así habla la voz ‘en off’ al principio de esa hermosa película de Peter Jackson, inspirada en el suntuoso relato de Tolkien, *El señor de los anillos*. Y estas pocas palabras dan el tono —melancólico a la ocasión, agridulce, a veces crepuscular— que da fe de que el mundo está ya muerto, pero que solo lo saben unos pocos; él, a este mundo, tiene que aún comprenderlo⁶.

Los tiempos —los nuestros— han cambiado de manera similar. “Lo siento en mí, lo siento en mis huesos, lo siento en mi piel”, podríamos también declarar. Porque los cuerpos también cambiaron, diríamos incluso, proporcionalmente. Y no solo por

4. “El Otro [...] es el cuerpo”, dice Lacan en la Lección del 10 de mayo de 1967. Jacques Lacan, *Seminario 14. La lógica del fantasma* (1966-1967). Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.

5. Abelhauser, *Mal de femme. La perversión au féminin*, 335-345.

6. Cf. El famoso ‘sueño del padre muerto’, Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños” (1900 [1989]), en *Obras completas*, vol. IV y V (Buenos Aires: Amorrortu, 1975), y, “Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico” (1911), en *Obras completas*, vol. XII (Buenos Aires: Amorrortu, 1975). Ver también, dado su comentario, Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” (1960), en *Escritos II* (Méjico: Siglo XXI Editores, 2003). Y, para la “aplicación”, del “saber no sabido” a la cuestión de la “muerte del mundo”, cf. Alain Abelhauser, “Il était mort, et ne le savait pas”, *Cliniques méditerranéennes* 78 (2008): 65-76.

las razones que invocamos habitualmente —modificaciones en la alimentación, modos de vida, ideales— que, en mi opinión, no son suficientes todas ellas para explicar plenamente estas transformaciones turbadoras y su curiosa velocidad.

Los tiempos cambian entonces y con ellos los cuerpos —y los síntomas otro tanto, por supuesto—. Esto, sin embargo, no tiene nada de sorprendente si uno quiere fantasear con que el síntoma, en el sentido psicoanalítico del término, es básicamente una “solución” que permite al sujeto inscribirse en el lazo social, es decir, “venir” al mundo y organizar en él su modo de relación singular.

Entonces, que se modifique el “discurso” —digamos— dominante, implica que se modifiquen, en consecuencia, los síntomas de los sujetos. Pero no solo porque los identifiquemos con mayor facilidad y los describamos con mayor precisión, o porque procedan de una forma de dialéctica “histérica” que ajusta las producciones subjetivas a las posiciones del amo, sino, sobre todo, porque esos síntomas constituyen simplemente la respuesta (incluso la objeción) del sujeto, a eso en lo cual él debe, sin embargo, tomar su lugar: el tejido social, sus exigencias y la lógica específica que lo rige. En fin, que se modifique lo dado y la respuesta se modificará en consecuencia.

¿Pero qué es lo que cambia, finalmente, en el mundo? ¿Lo real? ¿El discurso que toma su consistencia? ¿La representación que nos hacemos de él? ¿La manera como lo pensamos? ¿La *Weltanschauung*? Y en el “mundo” del síntoma, ¿su misma naturaleza?, o ¿solo las formas que él toma, que adopta? ¿Su modo de presentación, de aparición?

Y si nosotros accordamos con el hecho de que “eso cambia”, ¿qué es lo que cambia precisamente en todo eso? ¿Cómo caracterizar esas transformaciones? ¿Hay que poner el acento en las “nuevas” tecnologías, en los avances increíbles nacidos del “progreso científico”? O más bien en la sobre población, en el saqueo del planeta⁷, en la desaparición acelerada de las especies, un nuevo (y ciertamente súbito) periodo de extinción masiva, debido a nosotros esta vez. O aún el incremento del racismo, la exacerbación del odio al otro y sus corolarios ordinarios: rechazos primarios, exterminios, nuevas formas de genocidio. ¿O el cambio de las referencias, el recurso a la ciencia como “astróloga de la verdad”, investida del papel tradicionalmente destinado a Dios, y las consecuencias previsibles del asunto: la amplificación de los fenómenos de impostura, la renovación de las creencias y del “pensamiento mágico”? ¿O, también, el declive de las referencias, la dilución de las prohibiciones, la quiebra de los ideales? ¿En el hecho de que ser padre, madre, hijo, sujeto sexuado, ciudadano, ya no parece corresponder totalmente a los papeles tradicional y socialmente distribuidos hasta ahora? En el hecho de “*qu'y a pu d'père*” (esto lo decimos desde hace algunos siglos, y es justamente en esa constatación y en esa alarma que se funda la función paterna instituyendo “del” padre simbólico e instituyendo “el” padre como el que ha sido

7. Como dice Lacan cuando considera que “al vaciar nuestras canecas [en el espacio intersideral] hacemos esa fosa de desechos que es, desde la prehistoria, el estigma de la ‘hominización’ sobre el planeta”. Jacques Lacan, “Observación sobre el informe de Daniel Lagache: ‘Psicoanálisis y estructura de la personalidad’” (1960), en *Escritos II* (Méjico: Siglo XXI Editores, 2003).

siempre), cierto, pero sobre todo que esta ausencia de padre no es más que el sello del "Otro que no existe", sino una simple incitación a suscitar a este Otro. A convocarlo, persuadidos de que en adelante podrá encarnarse (aunque sea de manera irrisoria) y sabrá responder (con lo que sea)!

¿Es esto, o lo otro, o todo esto y lo otro a la vez? Todo esto y lo otro, por supuesto. Y lo que eso nos dice es el malestar en la *Kultur*⁸ que, finalmente, cambia —cambió—. El mundo y lo real, y la manera como podemos pensarlo, y en la que podemos encontrar nuestro lugar en él, insertarnos en él —alojar nuestro síntoma en él—. El discurso del mundo cambia y, proporcionalmente, lo real, y nuestros síntomas se fatigan para permitirnos continuar habitando en él.

El malestar en la *Kultur* ya no es freudiano —o ya no es solo freudiano—. Y entonces da a pensar aún más. A través de lo que el síntoma (lo que ciertos síntomas, al menos) todavía nos puede dejar oír.

Mejor decir que el momento ha llegado para aprender en la escuela de esas mujeres (a las que mencioné anteriormente, y cuyos rostros y el análisis forman el telón de fondo de mi libro), no solo lo que nos pueden enseñar sobre ellas, sobre la perversión, sobre la feminidad y sobre el cuerpo, sino simplemente para dejarnos aprender sobre nosotros mismos, porque explorándolas, son obviamente ellas quienes terminan mirándonos. Estas mujeres y su drama, *nos miran*, nos miran de cerca, admitámoslo; y más allá de lo que revelan así sobre ellas, es sobre nosotros, en definitiva, que pueden quizás, ante todo, enseñarnos. Sobre nosotros y, más todavía, sobre los cambios que nos afectan y afectan a este mundo que supuestamente nos acoge.

¿Qué, pues? ¿Qué es lo que nos enseñan que no queremos saber, y qué nos enseñan de este mundo-que-cambia? ¿Que efectivamente Dios ha desertado (es decir, lo que le da una referencia y una garantía), que ha sido abandonado por el diablo de los antiguos (es decir, lo que garantiza que esa referencia sea, en definitiva, siempre engañosa), y que los sustratos que uno les busca (la ciencia, los integrismos, por ejemplo) no logran cumplir el rol que les queremos asignar? No, realmente no había necesidad de estas mujeres para entenderlo. Lo que ellas nos dejarían oír sobre este asunto es que cada vez más los sujetos toman a su cuenta este rol del Otro, consagrándose a ello para que pueda mostrarse dividido y trámoso, "cortado" y "capcioso", como lo formulé más arriba. Que de más en más los sujetos terminan "poniendo lo suyo" para frenar esta dimisión del Otro, para dar consistencia a su ausencia y al desamparo resultante de ella. Y que si para eso el cuerpo es el recurso evidente, el medio tan acostumbrado como costoso, no cumple, sin embargo, en absoluto, el oficio completo de la alteridad.

A "ser el Otro" y a asumir sus funciones el cuerpo no alcanza, no equivale a "uno de sus rostros, el rostro de Dios"⁹, cualquiera sea el culto que se pretenda, por otro lado,



8. Cultura.

9. Cf. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973) (Buenos Aires: Paidós, 1989), 93.

10. Este es, me parece, el movimiento que conjuga la convocatoria de lo real por el ángulo de la falta con la inversión de la fórmula del fantasma, característica de la perversión, de lo cual ciertos autores han tenido la intuición y han intentado dar cuenta con la idea, por ejemplo, de una “perversión ordinaria”. Cf., entre otros, a Jean-Pierre Lebrun, *La perversión ordinaria* (Paris: Denoël, 2007). Por mi parte, tal formulación no me parece, de hecho, muy precisa; mejor sería hablar de “perversión generalizada”. Pero, sobre todo, la idea misma (de que los cambios del tiempo presente y las “denegaciones” a las cuales conduce, “promueve comportamientos que dan cuenta de una ‘perversión ordinaria’ propia de nuestra época”) resulta muy reductora en relación con el concepto de perversión y poco precisa con respecto a la teoría y a la clínica, a las cuales nos referimos. Entonces, solo sería porque la perversión avanza que los cambios del mundo (que dan cuenta, a mi parecer, tal como los identificamos, más bien, de una forma de “forclusión del Otro” y, entonces, de una dimensión psicótica) engendran globalmente esas “conductas” características de la perversión (proponerse a sí mismo para completar al Otro), conductas que, por mi parte, yo señalo de manera mucho más localizada y específica (y, sobretodo, no como consecuencias de un rechazo del Otro).

11. De la misma manera se le da al diablo el crédito de poseer los cuerpos para enmascarar el hecho de que él no posee el “suyo”, he podido sostener la idea que se utiliza a Dios en la ocasión

rendirle. Por mucho que se quiera crucificarlo, su alma no lo abandona decididamente. Un Otro no disociado del alma, no liberado de su alma, es lo que finalmente plantean para nosotros estas mujeres, exponiéndonos que lo que ha cambiado, en primer lugar en nuestro mundo, es que cuando uno recurre ahora a la falta, es en adelante a lo real, más que a lo simbólico, que se termina por convocar.

Y eso tiene consecuencias sobre lo que puede llamarse la función del fantasma. Esta función consiste, primero, en establecer una distancia irreductible entre el sujeto y el objeto ($\$ \diamond a$). Al hacerlo, al mantener lo real a distancia, oculta lo real. Y así, podría añadirse, contribuye a que se prolongue ese “sueño que es la vida” a evitar que un despertar intempestivo, de repente, obligue al sujeto a enfrentarse con el mundo en directo y al desnudo. Pero con esta reserva, que la función de “velo” de lo real ejercida por el fantasma, es ambivalente: un velo oculta, por cierto, pero dibujando los contornos de lo que disimula, lo que es otra manera de revelarlo. ¿No es, en adelante, la pendiente cada vez más tomada por el fantasma? Al tener que esconder lo real, conduce, de hecho, más fácilmente a “desenmascararlo” y a revelar su entropía. Así facilita un movimiento que lleva al sujeto a tomar, ya no su lugar habitual (en $\$$) en el matema, sino el objeto (en a), es decir, acompañando (o redoblando) la invocación de lo real por esta inversión de su fórmula ($a \diamond \$$) que hemos aprendido a reconocer como característica de la perversión¹⁰.

Y también tiene consecuencias sobre lo que se puede llamar la economía del goce. ¿Para qué, en efecto, puede servir Dios, si no para tomar sobre él, para asumir, para endosar lo que excede a las capacidades (psíquicas) de la mayoría de los sujetos: el sentimiento de omnipotencia (del pensamiento), por ejemplo, o, mejor aún, la carga del goce?¹¹ Este amenaza, terriblemente, según nos damos cuenta constantemente. Es, incluso, para un sujeto, el peligro por excelencia.

Es lo que promete engullirlo, disolverlo y perderlo. Evidentemente el falo está allí para protegerlo, en la medida de lo posible: porque permite extraer este goce del cuerpo, circunscribirlo, “domesticarlo”¹² en parte. Pero la operación no siempre es exitosa y, encima, es muy parcial con esas *parlêtres* llamadas mujeres quienes, en esta ocasión, se revelan invadidas por esa parte del goce no falicizado que sigue siendo, decididamente, el goce del Otro. Un goce Otro que los místicos consagraban a Dios a

para soportar lo que es demasiado pesado para llevar uno solo, atribuyéndole ciertas propiedades, por ejemplo, justamente, el hecho de que a él le basta “querer algo para que eso se realice” (es decir, las manifestaciones de lo que Freud designa como

la “omnipotencia del pensamiento”). Cf. Alain Abelhauser, “La divine miséricorde”, en *Le sexe et le signifiant* (Paris: Seuil, 2002), 203-216.

12. El autor hace un juego de palabras en francés, condensado *domestiquer y homme*, de lo que resulta *d'hommetiquer*. Nota de la editora.

falta de poder restituírselo completamente, y del cual las mujeres “ordinarias” deben, en definitiva, desenredarse solas y como puedan.

Digámoslo francamente: no es tanto de “los pecados del mundo” que Dios debe liberarnos, es del goce Otro del que nos debe aliviar. Eso es al menos lo que le pedimos, lo que le pedíamos para nosotros, para ellas: que absorba este goce. Dios falló, decididamente, y cada vez más las mujeres, al no poder endosarle el goce, al no poder endosarlo *en su nombre*, consagraron su cuerpo a soportarlo, se sacrificaron, se consumieron en ello, pero después de haber tomado la precaución de hacerse el objeto del otro, el enigma a tirarle a la cara, viva impostura que subvierte el marco del fantasma invirtiendo su curso.

Traduzcamos sucintamente. Anteriormente teníamos una solución que consistía en “entregar” al otro lo que nos molestaba, en devolver al Otro el goce que le pertenecía. En eso consistía en realidad la función de Dios; su “misericordia” exigía que él cobrara el goce de sobra, aligerando así los cuerpos de los sujetos, cumpliendo en definitiva un rol bastante similar al del falo.

El mundo ha cambiado, el “Otro del mundo” ha cambiado en el sentido de que, al solicitarlo todo el tiempo y al pretender hacerlo comparecer bajo las formas más próximas, se cansó un poco, forzosamente. Su incompletud ya no ofrece garantía, su inexistencia ya no está en el principio de lo simbólico y de la ley; solo se extiende porfiadamente su inconsistencia; lo cual, obviamente, renueva todas las formas de desamparo, de *Hilflosigkeit*. Y, de manera correspondiente, favorece todas las manifestaciones de imposturas.

Difícil, por lo tanto, seguir empleando realmente a Dios; es por la mueca de la ciencia, de la medicina, que uno se orienta en adelante, pero con una expectativa necesariamente diferente: no ya la de protegernos del goce, sino, más bien, la de cuidarnos de sus efectos y de ayudarnos a no querer saber nada de eso. Lo que para algunos —para algunas— pasa por la transformación de la demanda de cuidado en una formidable empresa de engaño.

Mientras la función del Otro siga estando parcialmente vacante y, sin embargo, revelándose siempre tan indispensable para ciertos sujetos, los vemos a estos intentando desenredarse solos para cumplirla, poniendo su cuerpo como contribución para lograrlo, lo que contraviene ciertamente el objetivo primero (desecarlo de su goce) aunque, sin embargo, es lo que corresponde (gracias al peligro al que se dispone). Así, a *lo imposible* (imposible de decir, imposible de encontrar un recurso consistente, imposible de ser) viene a responder lo necesario (del sufrimiento, del dolor, de lo falso). De esta manera, el goce Otro se equilibra gracias a una política de los engañados. Así el sujeto, privado de este apoyo que es la división del Otro, puede hacer la economía de su



propia división, apostando a la de vecino (el otro), a quien se lo emplea obviamente para ponerla en evidencia (cuando no se la provoca, simplemente).

Así, la inexistencia de la relación sexual, debidamente argumentada por Lacan, que lo es excepto si es incestuosa o mortífera —precisa él—¹³, se borra justamente frente a esta “felicidad en el crimen” descrita por Barbey, y disponible ahora en cualquier esquina.

Y cuando, a veces, la madre resuelve encarnar al Otro, parece entonces que no hay otro recurso para contrarrestarla, para protegerse de ella, que el de escribir sobre el propio cuerpo, hacer del cuerpo la réplica de las palabras que detienen el goce materno —y su estrago anunciado— como lo demuestra tan fina y tan justamente Gillian Flynn en su primera novela¹⁴. Pues lo que dice es que solo la madre tiene el poder de hacer figura de Otro de manera convincente. Lo que nos promete el estrago antes que el encantamiento.

Entonces ¿lo que hacen estas mujeres puede ponerse a la cuenta de lo que se ha convenido en llamar “nuevos síntomas”? ¿Corresponde su “conducta” a un “síntoma social”, da testimonio ella de los cambios de este mundo? ¿Permite ella esclarecerlos tanto, ser un analizador, entre otros, de nuestros “tiempos modernos”?

No lo creo. No directamente, por lo menos. Estas mujeres, para decirlo abruptamente, son viejas, muy viejas incluso. Simplemente, no las veíamos antes. Ellas estaban allí al margen, en el borde del mundo, esperando que se notara su presencia. Lo que era el caso, seguramente, en alguna ocasión. Pero en verdad preferimos mirar hacia otro lado, no verlas para evitar tener que sentirnos, en retorno, mirados, *por ellas mirados*.

Eso es lo que cambió. No ellas. El mundo alrededor de ellas. El “fantasma del mundo”. Fue el mundo el que cambió y, en ese cambio, progresivamente las dejó aparecer, como bajo el efecto de un revelador. Son los cambios del mundo los que precipitaron, en el sentido químico del término, su aparición.

En adelante la perversión banal —la perversión “ordinaria” incluso, ¿por qué no?— no es la única con la que hay que contar. Al igual que el goce femenino que, por ser siempre indecible, encontró posiblemente otras salidas distintas al misticismo o a las historias de brujas. Hay, en el espíritu del nuevo tiempo, un perfume de ese diabolismo antiguo, que ya no tiene que disimularse. Porque ahora el cuerpo está suficientemente aliado con lo escrito para afrontar el goce materno, el goce del Otro.

Los tiempos han cambiado, y lo que es revelador de esos cambios, lo que es revelador de la modernidad de nuestro tiempo es que él mismo se hizo el revelador de estas mujeres, de lo que ellas representan: eso tras lo cual corre nuestro mundo —su nueva locura—.

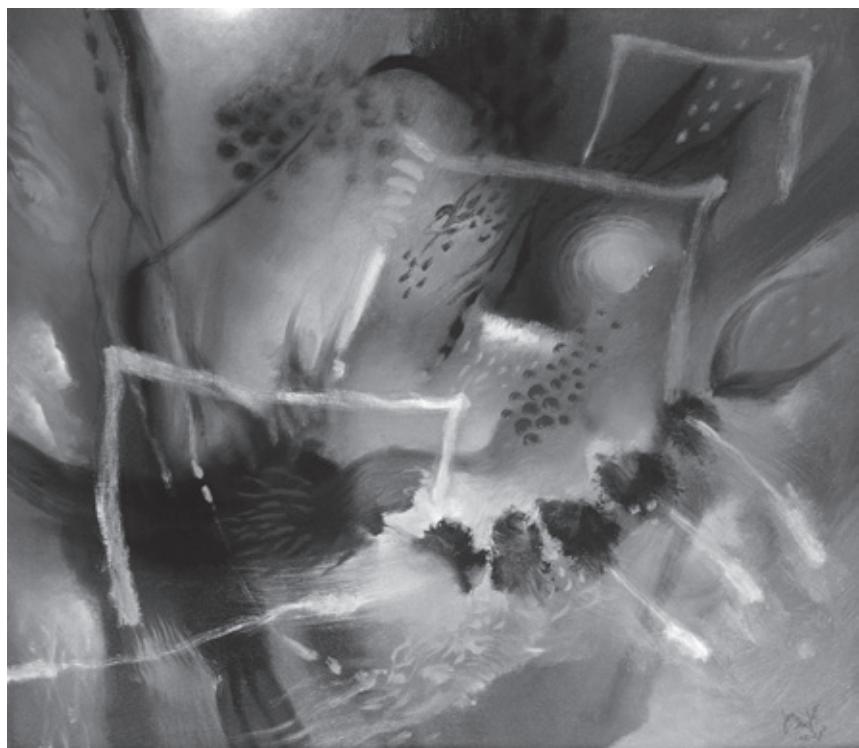
13. Jacques Lacan, “L’insu que sait de l’une-bévue s’aille à mourre” (1967), en *Ornicar?* 17 y 18 (1979): 8-9.

14. Gillian Flynn, *Sharp Objects* (New York: Random House, 2006); traducción al español: *Heridas abiertas* (Madrid: Penguin Random House, 2014). El análisis detallado se encuentra en: Abelhauser, *Mal de femme. La perversion au féminin*, 159-160.

BIBLIOGRAFÍA

- ABELHAUSER, ALAIN. "La divine miséricorde". En *Le sexe et le signifiant*. Paris: Seuil, 2002.
- ABELHAUSER, ALAIN. "Il était mort, et ne le savait pas". *Cliniques méditerranéennes* 78 (2008): 65-76.
- ABELHAUSER, ALAIN. *Mal de femme. La perversion au féminin*. Paris: Éditions du Seuil, 2013.
- FLYNN, GILLIAN. *Sharp Objects*. New York: Random House, 2006.
- FREUD, SIGMUND. "La interpretación de los sueños" (1900 [1989]). En *Obras completas*. Vol. IV y V. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.
- FREUD, SIGMUND. «El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen» (1907 [1906]). En *Obras completas*. Vol. IX. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- FREUD, SIGMUND. "Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico" (1911). En *Obras completas*. Vol. XII. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.
- LACAN, JACQUES. "Subversión del sujeto y dialética del deseo en el inconsciente freudiano"
- (1960). En *Escritos II*. México: Siglo XXI Editores, 2003.
- LACAN, JACQUES. «Observación sobre el informe de Daniel Lagache: "Psicoanálisis y estructura de la personalidad"» (1960). En *Escritos II*. México: Siglo XXI Editores, 2003.
- LACAN, JACQUES. "Homenaje a Marguerite Duras, por el Arroboamiento de *Lol V. Stein*" (1965). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 14. La lógica del fantasma* (1966-1967). Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.
- LACAN, JACQUES. "L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre" (1967). *Ornicar?* 17 y 18 (1979): 8-9.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973). Buenos Aires: Paidós, 1989.
- LEBRUN, JEAN-PIERRE. *La perversion ordinaire*. París: Denoël, 2007.



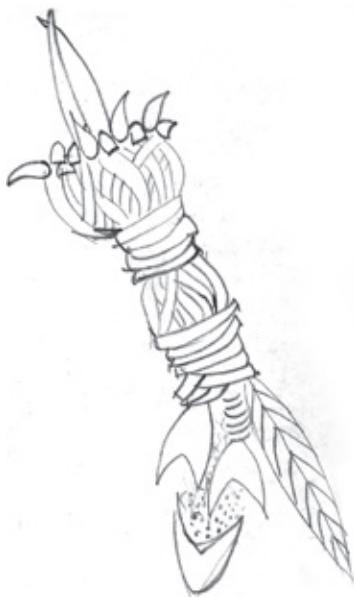


Las consecuencias de la fobia en el lazo social*



ISABELLE MORIN **

Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, Burdeos, Francia



CÓMO CITAR: Morin, Isabelle. "Las consecuencias de la fobia en el lazo social". *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 103-113.

* Traducción a cargo de Sylvia De Castro Korgi, profesora de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional del Colombia.

** email: imorin@netcourrier.com

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy

Las consecuencias de la fobia en el lazo social

Para el psicoanálisis, el lazo social no agrega a los humanos, sino que liga a los *parlétres* entre sí, con vistas a renovar lo viviente y hacer obra civilizatoria. Lo virtual en las relaciones humanas da fe de que el mundo contemporáneo se halla marcado por el evitamiento fóbico. Facebook es un testimonio de ello: instaura un "agregado de agregado" de individuos que creen reconocerse porque comparten los mismos gustos y valores, protegiéndose del Otro encarnado. Un psicoanálisis compromete al sujeto en la separación del Otro y le permite modificar su lazo con los otros. La fobia, núcleo de la neurosis, nos enseña que la separación y el lazo son consecuencia del efecto de la actividad lenguajera. Desactivada la fobia, el analizante podrá saltar más allá del límite fijado por el objeto fobógeno, y aquella se convertirá en oportunidad para el lazo social, cuando el sujeto salga de ella para avanzar en la vida con los otros.

Palabras clave: fobia, lazo social, lenguaje, nudo, separación.

The Consequences of Phobia for the Social Bond

For psychoanalysis, the social bond does not aggregate human beings but rather links the *parlétres* among themselves, in order to renovate life and carry out the task of civilization. Virtual human relations attest to the fact that human relations in the contemporary world are marked by phobic avoidance. Facebook is proof of this: it establishes an "aggregate of an aggregate" of individuals who think they recognize each other because they share the same tastes and values, and protect themselves from the incarnate Other. Psychoanalysis engages subjects with respect to the separation from the Other and allows them to modify their bonds with others. Phobia, nucleus of neurosis, teaches us that separation and bond are consequences of language activity. Once the phobia is deactivated, the subject undergoing analysis will be able to go beyond the boundaries set by the phobogenic object, thus giving rise to the possibility of a social bond when the subject advances toward life with others.

Keywords: phobia, social bond, language, node, separation.

Les conséquences de la phobie au lien social

D'après la psychanalyse, le lien social lie les *parlétres* entre eux au lieu de les agréger, afin de renouveler le vivant et de faire de l'œuvre civilisatrice. Le monde contemporain est marqué par l'évitement phobique, tel que le monde virtuel des rapports humains en témoigne. Facebook en est un exemple, car il instaure une «*agrégation d'agrégation*» d'individus que croient se reconnaître au fait de partager les mêmes goûts et les mêmes valeurs, se protégeant ainsi de l'*Autre* incarné. Una psicanalyse engage le sujet vers la séparation de l'*Autre* et lui permet de modifier son lien aux autres. La phobie, noyau de la névrose, nous apprend que la séparation et le lien sont des conséquences de l'effet de l'activité langagièrre. Une fois la phobie désactivée, l'analysant pourra dépasser la limite fixée par l'objet phobogène, ce qui fera l'opportunité pour le lien social, lorsque le sujet s'en débarrasse pour se diriger vers la vie avec les autres.

Mots-clés: phobie, lien social, language, noeud, séparation.



Llazo social, el que verdaderamente hace lazo entre los humanos, el que trabaja para el viviente, de ninguna manera es equivalente a todo aquello que congrega a los humanos. El orden social se funda a veces sobre el odio, la violencia, el racismo y la fascinación del tirano, todo lo cual conduce a la segregación. Entonces, el campo de lo social no es equivalente a lo social ni al lazo social. *Lo social se constituye a veces contra el lazo social.* El lazo social, tal como el psicoanálisis lo concibe, es lo que une a los *hablante*-seres entre sí, con vistas a renovar lo vivo y a hacer obra en la civilización. Unir no es desunir y, por eso, para la destrucción de lo vivo deberíamos inventar otro término que hiciera resonar la pulsión de muerte puesta al servicio de la desmezcla de las pulsiones.

Gracias a la transferencia, un psicoanálisis permite revivir el primer lazo. La transferencia es una relación única, un lazo basado en el amor al saber que se le supone al Otro. Esta figura del lazo que es la transferencia, toma sus raíces en aquella otra, primera, del sujeto y el Otro. La familia será en seguida el crisol originario en el que ese lazo se perpetúa, pero también donde los odios y los celos encuentran su punto de partida y su consistencia, capitoneada por el síntoma. La articulación entre el síntoma y el lazo social se justifica en lo inseparable de la clínica del sujeto y una clínica de lo social, pues, tal como Freud y Lacan lo hicieron valer, el sujeto de lo individual no es otro que el del colectivo. Sin embargo, si el síntoma es una sinrazón en lo social¹, es también una oportunidad para el sujeto: la que le permite hacer lazo con los otros, una vez sale de su fobia estructural, para entrar en la neurosis, que es una forma de tratamiento del lazo social.

En su “Alocución sobre la psicosis del niño”, en 1967, cuando Lacan habla de segregación, sitúa el tiempo al cual la ciencia nos ha hecho entrar como un “tiempo planetario”. Menciona allí la destrucción de “un orden social antiguo” simbolizado por el “Imperio”. Considera Lacan que los imperialismos han sucedido al Imperio, y precisa que la cuestión del imperialismo es la siguiente: “¿Cómo hacer para que masas humanas, condenadas al mismo espacio, no solamente geográfico, sino en esta ocasión familiar, permanezcan separadas?”². Lacan alude así a la destrucción del lazo social,

1. Jacques Lacan, *Seminario 22. R.S.I.* (1974-1975), lección del 21 de enero de 1975. Inédito. Consultado en Folio Views - Bases documentales, versión digital.

2. Jacques Lacan, “Alocución sobre las psicosis del niño” (1967), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 383.

pues la segregación separa las masas, desagrega el lazo entre aquellos que componen la masa. La masificación se opone al lazo social porque el *Uno* aplasta la alteridad en la que el sujeto puede asumir y vivir su singularidad.

LAZO SOCIAL Y SÍNTOMA

Desde hace más de cincuenta años los trabajos sobre los extravíos de la civilización, publicados por sociólogos, filósofos, economistas políticos, historiadores, novelistas y psicoanalistas, no hacen más que destacar lo que Freud ya había analizado en 1929, y lo que Lacan conjeturó en diversos textos de su enseñanza sobre los efectos del ascenso exponencial de la ciencia y del capitalismo. Esos investigadores presentan un notorio grado de unanimidad al reconocer un mundo sin límite, que introduce la perversión ordinaria (J.-P. Lebrun), una civilización del narcisismo (Ch. Lasch), un incremento del gozar a cualquier precio, lo que condiciona una nueva economía psíquica (Ch. Melman) con efectos de clivaje y de desmentida perversa (R. Chemama), en una era del vacío (G. Lipovetsky y O. Mongin), marcada por un incremento de los estados depresivos, la fatiga de ser uno mismo (A. Ehrenberg), etc. Ese panorama, así simplificado, pone de relieve los efectos perversos³ o depresivos sobre los sujetos, cuando faltan bien el límite, bien las referencias ligadas a la función de autoridad, correspondiente por derecho al padre, en beneficio de otras figuras omnipotentes, principalmente las de la ciencia y el ascenso del *dios* financiero. Lo que las mencionadas investigaciones interrogan menos es una de las vertientes contemporáneas del lazo social, que es un lazo de evitamiento fóbico, nombrado actualmente fobia social o fobias escolares. El lazo fóbico se caracteriza por evitar el encuentro, evitar la mirada o, simplemente, la presencia de lo desconocido; es el reverso de la tendencia actual de promoción de la vida, de las preferencias y de los goces en las redes sociales. El lazo teñido de fobia es una objeción a la dimensión narcisista, que caracteriza hoy tanto la vida 'liberada' como esa vanidad contemporánea promovida y cada vez más demandada por los *media*.

La pregunta es, entonces, la siguiente: ¿cómo un goce sin límite, programado para el consumismo, se las arregla con el núcleo fóbico de las neurosis? Con Lacan sabemos que el discurso capitalista forcluye la castración pero, entonces, ¿cómo se las arreglan los sujetos con el Edipo, que es el momento en que el niño organiza su relación con la castración, lo que le permite entrar en la neurosis? ¿Puede ser desactivada la relación del sujeto con la castración una vez que se pone en marcha? Si la neurosis es una manera de hacer lazo social, una tentativa de tratar lo real del viviente, que se apoya sobre la defensa que protege al sujeto del goce incestuoso, ¿cómo el gozar a "cualquier precio", que es la prescripción del capitalismo, puede arreglárselas con ese

3. Precisemos que la perversión no es aquí la del fetichista, sino la del niño cuando el deseo permanece esencialmente organizado por la instancia imaginaria, lo que Freud llamaba la perversión polimorfa, es decir, antes de que el Edipo sucumba bajo el efecto de la castración.

núcleo fóbico del sujeto que es defensa? Esta es una pregunta que moviliza la clínica del sujeto en un tiempo en el que los significantes *amo* no son ya relevantes para la organización social, y en el que la horizontalidad domina las relaciones sociales, a costa de la verticalidad que proponía la autoridad patriarcal.

LA FOBIA, CONDICIÓN DE EMERGENCIA DEL SUJETO

La fobia no es verdaderamente un síntoma, tampoco una estructura, no entra en la trilogía freudiana neurosis, psicosis, perversión; sin embargo, está presente porque convoca las condiciones de la estructura. El movimiento que le imprime al proceso de la constitución del sujeto y, luego, su función estructurante en el momento del Edipo, requieren localizar dos tiempos de la fobia. Un primer tiempo se distingue cuando el niño se apropiá del lenguaje, lo cual modifica su relación con el espacio; otra es la fobia del tiempo del Edipo, que es un posicionamiento que opera el niño para asumir la castración. La fobia del segundo tiempo tiene por función limitar el campo del deseo, es decir que pone un límite al deseo. Escogiendo un objeto fobígeno interpone una frontera que delimita un espacio más allá del cual reina la angustia. El campo del goce se sitúa detrás de la angustia, en la hiancia (o agujero) entre goce y deseo. Es a partir del goce que la fobia muestra su enigma. La lectura de la fobia ha sido retomada por Lacan, de manera horizontal, a lo largo de toda su enseñanza, gracias a la invención del objeto *a*, dado que este sitúa en el corazón del deseo un *plus-de-goce* que viene de la pulsión, lo que Lacan llamó a continuación un trozo de real incastrable. El objeto *a* dio un nuevo marco a la angustia, que es el punto culminante de la fobia. Si para Freud el objeto de angustia es el padre —el niño queda apresado en una ambivalencia entre amor y temor, en relación con el padre, debido al deseo edípico por la madre—; para Lacan, la fobia se sostiene, ante todo, en la dificultad del padre para transmitir la castración. Es lo que descubre el sujeto en análisis cuando repara en qué se apuntala su propio goce. En una cura analítica el sujeto “desnuda” su significante fóbico, le quita sus vestiduras imaginarias hasta reducirlo a un objeto pulsional. En suma, Freud tenía razón al decir, en 1933, que de lo que se tiene miedo es de la propia libido⁴. En la elección de objeto, la pulsión queda concernida al más alto nivel. Ladrar, morder, mirar, son verbos que forman parte del circuito pulsional: pulsión invocante, pulsión oral y pulsión escópica.

Destaquemos el hecho de que la fobia está en el corazón de la constitución del sujeto, en su centro de gravedad, y que ella evoluciona, en general, hacia la histeria o hacia la neurosis obsesiva, como estratos diferentes que dan fe de que su basamento seguirá siendo fóbico. El sujeto neurótico es, entonces, estructuralmente fóbico.

4. Cf. Sigmund Freud, “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. 33.^a conferencia. La feminidad” (1933 [1932]), en *Obras completas*, vol. XXII (Buenos Aires: Amorrortu, 1991).

Freud y Lacan buscaron dar cuenta del origen del sujeto, del choque entre las exigencias de la pulsión y los efectos de la entrada en el lenguaje. En 1925 Freud pensó el momento de emergencia del sujeto en la operación de denegación, *die Verneinung*, que implica una primera elección y un primer rechazo del goce, por lo tanto una primera castración de goce, bajo la forma de una (*a*)versión, justamente de un primer rechazo que sería la matriz del evitamiento fóbico. Freud introduce una distinción entre lo que es juzgado por el juicio de atribución, por una parte, y por el juicio de existencia, por la otra, entre lo que es rechazado al exterior y lo que es guardado en el *yo*, fundando así lo real como exterior al *yo*, mientras que lo bueno queda integrado en el interior. No desarrollaré este punto⁵.

Lacan, por su parte, se orienta a fundar la emergencia del sujeto en esa operación de lenguaje que es la alienación/separación, lo que nos permite acordarle todo su alcance a la simbolización primordial.



LA FOBIA A LA PRUEBA DE LA SIMBOLIZACIÓN PRIMORDIAL

La fobia toma sus posiciones desde el momento en que tiene lugar la simbolización primordial, cuando, para entrar en la palabra, el sujeto debe admitir que un significante lo represente para otro significante. Ese movimiento necesita de la afánisis del sujeto, es decir, de su desaparición momentánea, su borramiento, su desvanecimiento. Freud observó a su pequeño nieto jugando con una bobina cuando la madre se ausentaba: primera simbolización de la ausencia de la madre, tentativa de dominio del desamparo del niño, de donde emerge el par significante *Fort-Da*. Esta emergencia fue verificada por Freud cuando, de regreso a su casa, un día observó a su nieto acostado ante un gran espejo que tocaba el suelo, como si quisiera hacer desaparecer la imagen⁶. Con el fin de orientarnos en las consecuencias de la simbolización primordial, repasemos rápidamente ese momento de desaparición radical del sujeto.

Retomando el juego del *Fort-Da*, Lacan se sirve de la desaparición radical del niño ante el espejo para despejar el efecto afanisíaco del *S₂* haciendo como si entre el *Fort* y el *Da* el sujeto desapareciera como entre bastidores por un momento, lo que le hace decir a Lacan que “mediante la separación el sujeto encuentra, digamos, el punto débil de la pareja primitiva de la articulación significante”⁷, ahí donde el deseo se constituye, en ese punto de falta. Ese momento de afánisis es esencial. Mi hipótesis es que *la fobia es una suplencia de esa desaparición momentánea y necesaria del sujeto*. Ante la angustia de su propia desaparición, en ese momento sin coordenadas en el Otro, el sujeto intercala el significante fóbico entre el *S₁* y el *S₂*, o entre el *Fort* y el *Da*, en la híancia entre esos dos significantes, en ese agujero que se cava para el deseo,

5. Este es un punto que he desarrollado ampliamente en Isabelle Morin, *La phobie, le vivant, le féminin* (Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2006), 422-436.

6. Freud comenta esto en una corta nota a pie de página. Ver: Sigmund Freud, “Más allá del principio del placer” (1920-1922), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1975), 15-16.

7. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1990), 226.



con el fin de evitar desaparecer en esa operación de simbolización. El sujeto fóbico se resiste al hecho de que el significante segundo está pegado al agujero, y pone el significante fóbico para hacer lazo y para taponar el vacío en el que él podría hundirse.

La separación es, entonces, una necesidad para salir de la alineación en el Otro. Es a esto a lo que se resiste el niño con su fobia. Se puede verificar que esta experiencia del sujeto haciéndose desaparecer, se repite para el fóbico, quien se queja frecuentemente de perderse en el espacio. Así, por ejemplo, el fóbico tiene usualmente dificultades al leer un mapa para orientarse, pues para leer un mapa debe localizar su propio lugar en función de dos puntos, si no, es imposible hacerlo. Esos dos puntos son, de alguna manera, los significantes S_1-S_2 , y cuando el sujeto no sabe dónde está, pone el caballo, el perro, la gallina, el avión, el tren o el puente...

La entrada en el lenguaje permite comprender cómo es que la agorafobia, situada ella misma en el corazón de la fobia, está en el origen de la fobia que asalta por primera vez al sujeto, "cogido" en la inmensidad del espacio. Este espacio está determinado por el lenguaje. En muchas ocasiones Lacan hizo la observación de que no habría espacio si no hubiera lenguaje. Es el miedo al espacio, el miedo a un espacio sin fondo, sin borde, sin pared, en el cual el sujeto no estaría representado por ningún significante. El sujeto entonces está confrontado a un agujero, lo cual es una experiencia de desamparo comparable con la muerte. El lenguaje ofrece un habitáculo al sujeto, un espacio, pero este espacio que él tiene, gracias al lenguaje, se vuelve repentinamente "aesférico", y no esférico, como nuestra sensibilidad nos permite percibirlo. Es en "*El atolondradicho*" donde Lacan plantea esta idea de un espacio aesférico en oposición a uno esférico. El lenguaje "*a-esferiza*" el espacio, en el sentido de que aporta una abertura, y no el cierre necesario a la esfera. Esta abertura hacia lo desconocido hace, de lecho, a la angustia.

Una analizante, particularmente fóbica, planteaba una pregunta en el curso de su cura, asombrándose de la intensidad de las angustias que la asaltaban en dos situaciones diametralmente opuestas. No comprendía por qué, de niña, estaba tan angustiada al dejar la casa materna, por lo tanto al encontrarse separada y sola en el exterior, como en el auto con sus padres, sus hermanos y hermanas, es decir, comprimida en un espacio cerrado. La angustia le sobrevenía, ¿por el hecho de estar afuera sola, o adentro acompañada? O la soledad hacía resonar la separación, o su identidad corría el riesgo de diluirse cuando se hallaba entre muchos. El lenguaje crea un espacio que permite comprender esta aparente paradoja de un afuera/adentro. No hay interior y exterior psíquicos, es nuestra percepción sensible transmitida por lo imaginario la que crea ese mito. Esto explica que sea separada, sea comprimida, está adentro y afuera.

La banda de Moebius ilustra perfectamente este interior/exterior puesto que en ella hay continuidad entre reverso y derecho, y no un adentro que determina un afuera.

La fobia nos enseña, entonces, que la separación y el lazo son efectos de la actividad lenguajera. El objeto fobígeno es ambiceptor, permite hacer lazo entre dos significantes originarios. La palabra 'ambiceptor' es un término de la inmunología: es una sustancia intermediaria que une el antígeno y el complemento. La fobia toma este lugar, entre el S_1 y el S_2 , propio de la operación primera de alienación significante, antes que opere la separación.

EL LAZO Y EL NUDO

Lacan hace del padre un modo de anudamiento de la realidad psíquica; luego, en el curso del avance de su enseñanza, se interroga sobre otros anudamientos posibles que, entonces, no se limitan a aquel del Nombre-del-Padre. Así, desarrolla la función de anudamiento que puede tener el síntoma, a condición de reducirlo a *sinthome*. Esta reducción implica la pérdida de lo sintomático, y lo que queda de esa sustracción es la cicatriz de la constitución del sujeto. Este esclarecimiento sobre el *sinthome* permite orientar la cura, tanto hacia una separación con respecto al anudamiento de la realidad psíquica gracias al Otro, como hacia la posibilidad de prescindir del Otro para servirse mejor de él. La operación analítica se vuelve ahora una manera de desanudar con el fin de intentar operar un nuevo anudamiento. El psicoanálisis le da su chance al *sinthome* para rehacer el anudamiento, restaurando con ello la división del sujeto. Hay diferentes tipos de anudamiento que le permiten al sujeto sostenerse en su mundo.

El anudamiento gracias a lo simbólico concierne a los sujetos que se confían a lo simbólico, en una suerte de servidumbre voluntaria que les impide prescindir de él. No es este el modo de salida que pone en juego la fobia. La religión es otra manera de abandonarse al Otro, a la que se acogen sujetos neuróticos que no tendrían la capacidad de tratar de otro modo su relación con este Otro; o, aun, la secta, que es finalmente una manera de someterse a un otro que hace función de Otro.

El anudamiento por lo imaginario es la vertiente de la perversión polimorfa en la que el goce sería un bien a codiciar, un objeto del cual se goza armoniosamente. Es una solución dolorosa porque el sujeto no puede confrontarse con la desilusión del objeto cuando se lo compara con el objeto alucinado⁸; hay una confusión entre el ideal del yo y el yo ideal. La banda, el *look*, las identificaciones, las comunidades que comparten el mismo goce al margen de la castración, son el reflejo de este tipo de anudamiento.

8. A la vez —se trata siempre de la misma paradoja— un goce alucinado sería insoportable porque aniquila al sujeto, que quedaría engullido en el Otro; lo propio de la defensa es proteger al sujeto de ese surgimiento.

El anudamiento por lo real corresponde al caso del sujeto que escoge la adicción, la toxicomanía, las dependencias de todo género de un objeto. Es un retorno de lo real que aplasta el deseo sobre la necesidad, como lo hace el sujeto bulímico. Pero el sujeto no sale de ahí, al contrario, demanda más, porque, como lo dice Lacan, “el estigma de este real como tal es no enlazarse con nada”⁹.

En cuanto a la fobia, se trata de un complemento al anudamiento por el Nombre-del-Padre que permite al sujeto localizar el goce en el exterior para hacer más soportable su mundo interior. Un nuevo anudamiento por el *sinthome* —cuando el análisis lo permite— en lugar del anudamiento por el padre, que toma su apoyo sobre la parte de goce que le vuelve al sujeto. La función del padre es función de síntoma, pero es un anudamiento que tiene como consecuencia un modo de servidumbre. ¿Cuál va a ser el resultado del anudamiento por el *sinthome*? Lacan dice que “habiendo reconocido la naturaleza del *sinthome*, no se priva de usarlo lógicamente, es decir, de usarlo hasta alcanzar su real”¹⁰. El año anterior, en la Lección del 11 febrero de 1975, cuando Lacan habla del efecto de sentido, propone estrechar dicho efecto mediante un nudo que sea el buen nudo. Precisa que el efecto de sentido, exigible por el discurso analítico, debe ser real. Lacan se encamina hacia el fuera de sentido. Para él la idea es obtener que un decir haga nudo allí donde la palabra se desliza. Se pregunta ¿cómo apretar un nudo que sea del orden de lo real para mantener juntos lo imaginario y lo simbólico? ¿Un nudo mental es real? (recordar lo que dice Lacan de la fobia en 1956). Es, me parece, en el seminario siguiente, *El sinthome*, en la Lección del 13 de enero de 1976, donde precisa qué permite estrechar ese nudo de lo real, lo simbólico y lo imaginario. Propone hacer una sutura o empalme por el sentido entre lo imaginario y lo simbólico, y otro empalme entre lo simbólico y lo real para sostenerlos, a fin de anudar los tres, de dos en dos. Lacan sostiene: “Por algún lado enseñamos al analizante a hacer un empalme entre su *sinthome* y lo real”¹¹; luego muestra que el *sinthome* es lo que confiere a lo simbólico el estatuto de inconsciente. Entonces, es sobre la unidad *sinthome-real* sobre la que hay que tratar para estrechar el anudamiento de manera diferente al que tiene lugar con el Nombre-del-Padre. Ahora bien, la fobia sostiene el anudamiento de lo real y lo simbólico y no, como algunos han sostenido, de lo imaginario y lo real. Se trata, entonces, de localizar qué solución sostiene “el efecto anudamiento del Nombre-del-Padre” en la cura del neurótico, para que pueda prescindir de él. Aflojar la fobia es una solución porque la fobia es, ella misma, una manera de apretar el Nombre-del-Padre, reforzándolo.

9. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 23. El sinthome (1975-1976)* (Buenos Aires: Paidós, 2008), 121.

10. Ibíd., 15.

11. Ibíd., 70.

OTRO ANUDAMIENTO Y OTRO LAZO

El análisis es una operación de reducción del síntoma al *sinthome*, que es la oportunidad de modificar el tipo de lazo posible, porque, al desanudar el temor del Otro —temor de su castración, temor de que el sujeto le falte al Otro o de que el Otro no le falte—, se abre la posibilidad de un lazo diferente con los otros, separado del fantasma. Recordemos lo que dice Lacan del fin del análisis como “el momento en el que la realización del sujeto encuentra cómo realizarse en la satisfacción de cada uno, es decir, de todos aquellos con los que se asocia en la realización de una obra humana”¹², para comprender cómo el análisis puede hacer lazo social de manera diferente con respecto al capitalismo.

Para introducir mi hipótesis, parto de la reflexión adelantada por Roberto Esposito en su libro *La communitas*. De la etimología compleja de *communitas*, Esposito extrae el *cum munus*, que es el don que dona. El *munus* “en suma, es el don que se da porque se debe dar y no se puede no dar”¹³, no contempla el retorno. “[...] ese primer *munus* [...] acomuna a los hombres”¹⁴, allí donde cada humano debe algo al otro humano. El autor toma el cuidado de precisar que no se trata de un humanismo. La investigación etimológica lo lleva más lejos. El *munus* es la repartición de una carga, de un deber, de un menos, en fin, de una falta y no de un goce en común. Es este “menos” de cada uno que cada uno acepta perder lo que podría presidir un nuevo lazo social, que estaría en posibilidad de fundar de otra manera una *communitas*. Cómo pensar la *communitas* a partir de un lazo social que anudara *sinthomes*, es decir, la parte no castrable de goce de cada uno. Qué es lo que un sujeto ofrece a otro, a partir del *sinthome* para que esta alteridad pueda producir un lazo social vivible. A título de ejemplo, podemos interrogar dos destinos de la fobia que harían lazo social de manera diferente. Para examinarlos en ese sentido, propongo al psicoanalista y al artista. Cada uno, a su manera, convoca la pulsión escópica o invocante, y no dudemos en considerar también los esfuerzos del artista del lado de la satisfacción, que encuentra ante la satisfacción de todos aquellos que él asocia a su obra. Es eso lo que hace que el artista convoque a las generaciones ante un enigma intemporal. En la creación, el sujeto se sirve de lo que él ha tomado en particular sobre lo irrepresentable, para hacer aparecer el vacío de la Cosa en el objeto, justo al punto de desactivarla, franqueando la barrera de lo bello. Esta es una apertura que ofrece la creación al síntoma fóbico. Herbert Graff, por ejemplo, alias Hans, artista con todas las de la ley, reconocido en su siglo, se convierte en director de ópera a partir del “jaleo”, uno de los significantes que, junto con la mancha negra, son constitutivos de su fobia. Servirse del *jaleo* es, de alguna manera, haber hecho *sinthome* de su síntoma. En relación con el desenlace



12. Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1953), en *Escritos II* (México: Siglo XXI Editores, 2003), 308.

13. Roberto Esposito, *Communitas* (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 28.

14. Ibíd., 36.



de su fobia no es a la creación como suplencia a lo que apunto, sino a la cicatriz de la falta de objeto, como “redondel quemado de la maleza de las pulsiones”¹⁵ que deja un lugar vacío.

En cuanto al psicoanalista, si el analizante que él fue pudo distinguir lo que hace a su ser, ese goce irreductible, si pudo percatarse de que el objeto es la falta de objeto y que la castración del Otro es la suya, puede concluir que ningún objeto vale más que otro... y puede ocurrirle que se le imponga comprometerse en acto como psicoanalista. Este punto de falta en el sujeto es precisamente aquel que Lacan pone, en su texto, “La ciencia y la verdad” en el origen del psicoanalista. Es posible también que el goce desactivado con respecto al objeto, desvalorice el goce del inconsciente y active un deseo particular, “un deseo sin objeto” que puede hacer del sujeto un psicoanalista.

EL LAZO SOCIAL CONTEMPORÁNEO MARCADO POR EL EVITAMIENTO FÓBICO

Si el lazo social contemporáneo está teñido de perversión, como dice J.-P. Lebrun — perversión que él nombra “ordinaria”— propongo que, una vez entrado en la neurosis, ese lazo está marcado por el evitamiento fóbico. En el momento de la invasión de las relaciones sociales por lo virtual, de la invasión de la vida a través de *Facebook* o internet, el mundo que resulta de eso es “un agregado de agregado de personas que se conocen y comparten los mismos gustos y valores. Ese principio de identificación establecido sobre lo idéntico conduce a fenómenos conservadores de exclusión y de alteridad”¹⁶. Estos son índices de una vida que evita la encarnación del viviente. Se telefona, se envía SMS (Short Message Service) como para mantener un contacto, pero las leyes de la hospitalidad no existen en el mundo capitalista en el que cada uno está encerrado con sus códigos de ingreso y diversas protecciones que evitan la intrusión del otro. Lo que se llama actualmente la “fobia social” se ha convertido en un vasto “cuarto de san Alejo”, como la depresión, según una terminología que utiliza los estados ansiosos para difuminar el síntoma y la angustia. La fobia social fue nombrada así por Pierre Janet en 1903, luego fue retomada por los comportamentalistas que la definen como “un temor persistente ante una o más situaciones en las cuales el sujeto está expuesto a la atención o a la mirada del otro”¹⁷. Se trata, en esos casos, de excluirse de la presencia de los otros que miran, permaneciendo en el encierro edípico. La insistencia de la fobia llamada social, en el momento en que las redes sociales permiten que los sujetos vivan en un mundo de “amigos”, demuestra hasta qué punto la fobia hace objeción a la muerte del sujeto. Los psicoanalistas que trabajan por el psicoanálisis también corren el riesgo de enclaustrarse en el espacio cerrado que les ofrecen las sociedades psicoanalíticas. Las instituciones le ofrecen al sujeto un encierro

15. Jacques Lacan, «Observación sobre el informe de Daniel Lagache: “Psicoanálisis y estructura de la personalidad”» (1960), en *Escritos II* (Méjico, Siglo XXI Editores, 2003), 646.

16. Romain-Pierre Renou, “Facebook, The social network, et un peu plus”, *La cause freudienne* 87 (2014): 29.

17. Thérèse Lempérière, *Les phobies sociales* (Paris: Acanthe-Masson, 2002), 1-17. Citado por André Merlet, “La face cachée des phobies sociales”, *La cause freudienne* 58 (2004): 11-21.

esférico, preferido al espacio aesférico y su punto de perspectiva que indica la salida de su fantasma y de la neurosis.

En conclusión, frente a la perversión polimorfa, que no encuentra la castración, la fobia se desencadena ante la castración del Otro. A modo de espera, el sujeto fóbico pone momentáneamente un límite artificial, un puente, un avión que simboliza la libertad, o un caballo, una gallina o un perro que representa la mordedura de la vida. Si este límite es desactivado por un análisis y la fobia afloja su corsé, el analizante tendrá algunas oportunidades de saltar más allá de dicho corsé. La fobia es, entonces, una oportunidad para el sujeto, pero también para el lazo social, cuando el sujeto sale de ella para hacer el paso por la vida con otros.

BIBLIOGRAFÍA

- ESPOSITO, ROBERTO. *Communitas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND. "Más allá del principio del placer" (1920-1922). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.
- FREUD, SIGMUND. "Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. 33.^a conferencia. La feminidad" (1933 [1932]). En *Obras completas*. Vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- LACAN, JACQUES. "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" (1953). En *Escritos II*. México: Siglo XXI Editores, 2003.
- LACAN, JACQUES. "Observación sobre el informe de Daniel Lagache: 'Psicoanálisis y estructura de la personalidad'" (1960). En *Escritos II*. México: Siglo XXI Editores, 2003.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964). Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1990.
- LACAN, JACQUES. "Alocución sobre las psicosis del niño" (1967). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 22. R.S.I.* (1974-1975). Inédito.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 23. El sin-thome* (1975-1976). Buenos Aires: Paidós, 2008.
- LEMPÉRIÈRE, THÉRÈSE. *Les phobies sociales*. Paris: Acanthe-Masson, 2002.
- MERLET, ANDRÉ. "La face cachée des phobies sociales". *La cause freudienne* 58 (2004): 11-21.
- MORIN, ISABELLE. *La phobie, le vivant, le féminin*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2006.
- RENOU, ROMAIN-PIERRE. "Facebook, The social network, et un peu plus". *La cause freudienne* 87, 2014.



Figuras contemporáneas del discurso: síntoma, superyó y lazo social*



SIDI ASKOFARÉ **

Universidad de Toulouse II-Le Mirail, Toulouse, Francia



CÓMO CITAR: Askofaré, Sidi. "Figuras contemporáneas del discurso: síntoma, superyó y lazo social". *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 115-121.

* Traducción del francés a cargo de Gloria Gómez, profesora de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia.

** e-mail: sidi.askofare@orange.fr

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy

Figuras contemporáneas del discurso: síntoma, superyó y lazo social

Las prácticas clínicas que tratan el síntoma en los diferentes dispositivos, se las ven con la estructura del síntoma y con sus tipos, pero no con sus formas. Se puede considerar que esas formas son dependientes de lo social y lo cultural, donde se bañan sus portadores, lo cual nos devuelve a lo que Lacan consideró como lazo social fundado sobre el lenguaje, lazo que tradujo en cuatro discursos fundamentales más uno: el discurso capitalista. Tal discurso, en cuanto articula las determinaciones del mercado y la ideología tecnocientífica, coacciona la subjetividad contemporánea. Esta determinación pasa por un cambio en la forma del superyó y de la relación con dicha instancia. El presente artículo explora las coordenadas de esta modalidad de "imperativo de goce" y sus consecuencias clínicas.

Palabras clave: discurso capitalista, imperativo de goce, síntoma, subjetividad contemporánea, superyó.

Contemporary Figures of Discourse: Symptom, Superego, and Social Bond

Clinical practices regarding the symptom in the different devices have to deal with the structure and types of symptoms but not with their forms. These forms can be considered to depend on the social and cultural milieu in which the bearers of the symptoms are immersed, which takes us back to what Lacan saw as a social bond based on language, a bond he translated into four fundamental types of discourse, plus one: capitalist discourse. Insofar as it articulates market determinations and technical-scientific ideology, capitalist discourse coerces contemporary subjectivity. This determination implies a change in the form of the superego and in the relation with it. The article explores the characteristics of this modality of the "imperative of enjoyment" and its clinical consequences.

Keywords: capitalist discourse, imperative of enjoyment, symptom, contemporary subjectivity, superego.

Figures contemporaines du discours: symptôme, surmoi et lien social

Les pratiques cliniques qui ont la responsabilité d'accueillir et de traiter le symptôme aux différents dispositifs sont en rapport avec la structure du symptôme et avec ses types, mais pas avec ses formes. Ces formes sont dépendantes du social et du culturel dans lesquels baignent les porteurs de ces symptômes. Ceci nous renvoie à ce que Lacan a envisagé comme lien social fondé sur le langage, lien social qu'il a décliné en quatre discours fondamentaux plus un: le discours capitaliste. Dans la mesure où celui-ci articule les déterminations par le marché et l'idéologie technoscientifique, contraint la subjectivité contemporaine. Et cette détermination passe par un changement dans la forme du surmoi et du rapport à cette instance. Cet article explore et expose les coordonnées de cette modalité d'« impératif de jouissance » et ses conséquences cliniques.

Mots-clés : discours capitaliste, impératif de jouissance, symptôme, subjetivité contemporaine, surmoi.



De los síntomas se puede decir, para empezar, que el psicoanálisis ha establecido, de una parte, la causa y el sentido sexual y, de otra, su determinación *lenguajera*. De suerte que se puede agregar que las doctrinas o teorías del síntoma que se encuentran en su campo, no son otra cosa que variaciones de estos primeros descubrimientos.

Solamente que si nos quedamos en esta causa, en esta determinación y su sentido, poco o nada se dice de la función del síntoma y, sobre todo, no puede esclarecerse lo que a partir de dicha función se podría observar, a saber, que con los síntomas típicos y, por así decir a-históricos —síntomas de conversión, fobias, obsesiones, delirios y alucinaciones—, coexisten síntomas ligados a lo social y al estado de los discursos radicales que lo constituyen.

¿Cómo dar razón, primero, del lazo entre los síntomas y los discursos, incluso de la determinación discursiva de los síntomas y, segundo, de aquello que los síntomas actuales les deben a las figuras contemporáneas del discurso? Es con la respuesta a esta pregunta que el presente artículo desearía contribuir a los asuntos de los que se ocupa este número de *Desde el Jardín de Freud*.

I

Tomaré aquí, en un primer tiempo, las proposiciones que ya avancé en un texto titulado “Del síntoma al *sinthome*”¹, y partiré de una constatación simple: las clínicas del síntoma —sean psicológicas, psiquiátricas y, *a fortiori*, psicoanalíticas—, tienen que ver ante todo con la estructura del síntoma —fundado en el sometimiento al lenguaje y sus efectos sobre el goce—, o con sus tipos. Y esto es así, sin duda, porque, además de los tipos de síntomas —que están ligados a los modos de subjetivación—, hay formas de síntomas, y estas tienen otra determinación. ¿Acaso no podemos decir que estas formas de síntoma se imponen a nuestro examen desde el momento en que salimos de las concepciones estrechas, psicológicas o médicas del síntoma? Es de destacar que, en todo caso, a diferencia de Freud, Lacan nunca cedió a la facilidad de reducir el síntoma a sus valores estrictamente “psicológicos”. Agregaría que Lacan, no solo no

1. Sidi Askofaré, “Del síntoma al *sinthome*”, en *Clínica del sujeto y del lazo social* (Bogotá: G-G Ediciones, 2012).

cede a esta tentación, sino que empuja su elaboración hasta producir los elementos de doctrina que permiten desprender definitivamente el síntoma de sus adherencias médicas que, en cambio, se conservan en el corpus freudiano.

En esta perspectiva, es su teoría del discurso, como fundamento del lazo social, la que propone en su *Radiofonía* y en *El reverso del psicoanálisis*, la que permite la articulación del síntoma con lo cultural y lo social.

De los cuatro discursos fundamentales a los que conducen los tipos de lazos sociales en las sociedades históricas —es decir, en las sociedades dominadas por el discurso del amo—, Lacan aísla uno, que tiene el privilegio de mostrar la estructura misma del inconsciente: es el discurso del amo —así denominado dado que es el significante-amo (S_1) el que ocupa la posición dominante—, por cuanto plantea “el predominio del sujeto, que tiende precisamente a sostenerse solo en aquel mito ultrarrreducido, idéntico como es a su propio significante”².

Hay, entonces, por así decir, un primado del discurso del amo, un carácter originario y generador de ese discurso, que va de la mano de su primacía, de su dominancia, y esto en razón de su perfecta congruencia con el discurso del inconsciente.

Para ir rápido, diría que, como estructura instituida, pero también instituyente, el discurso del Amo comporta, en efecto, una inercia particular que tiene que ver con lo que lo caracteriza con respecto a los otros discursos: el hecho de que en él cada elemento está, en sentido estricto, en su lugar. Hay, dicho de otra manera, homogeneidad de los términos y de los lugares: el (S_1) ocupa la posición dominante, la del semblante, el agente y el deseo; el saber (S_2) ocupa el lugar del goce, del trabajo y del otro; el sujeto (\$) el lugar de la verdad, y el plus-de-gozar (a) el lugar de la producción.

En cuanto tal, el discurso del Amo es el del orden, el ordenamiento, la prescripción. Del lado de lo sujetado, se requiere únicamente la obediencia, la sumisión, el trabajo. Solo que no se puede sino imaginar y, en todo caso, concebir, pues la completa obediencia a un mandamiento tan absoluto es incompatible con la categoría de sujeto, en la medida en que eso que Lacan llama el proceso de su “causación”, encuentra su acabamiento en la operación llamada de separación, por la cual se cierra la circularidad de la relación del sujeto al Otro. En efecto, de esta separación resulta para el sujeto un estatuto fundamental de insumiso y de objetor.

Si a esto se le agrega la exclusión del fantasma como constitutivo del discurso del amo —es “eso que lo vuelve ciego”, dice Lacan³— se comprende que induzca y haga necesaria una función que asegure al sujeto una modalidad alternativa para gozar de su inconsciente: esta es la función del síntoma. Yo evocaría aquí lo que sostenía Colette Soler en 1988:

2. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Buenos Aires: Paidós, 2008), 94.

3. *Ibid.*, 114.

El hecho es que las leyes, bajo las dos vertientes de prohibición y de prescripción, saben del síntoma, puesto que este es sinónimo de desorden o de déficit social. La cuestión es explícita en Freud: el enfermo, el más benigno, es una pérdida para la civilización que requiere la disponibilidad de energías, de talentos y de buenas voluntades. En efecto, que él sea simplemente inhibición o, de manera más positiva, angustia, su traducción en déficit de posibilidades individuales de adaptación o de iniciativa, es inmediata. Que se piense en algunas de las compulsiones transgresivas de la neurosis o de la perversión, como la benigna cleptomanía, por ejemplo, el exhibicionismo o, incluso, la delincuencia sintomática, y se sabe que el síntoma se traduce directamente en insubordinación. Aunque no sean verdaderamente de actualidad, las neurosis llamadas de guerra son, a este propósito, paradigmáticas de casos de figuras más modernas [...]. El síntoma se revela así equivalente a una disidencia. Desde aquí dos deslizamientos son posibles, o bien que el enfermo es un fuera-de-la-ley, o bien, a la inversa, el insubordinado es un enfermo.⁴

Que el síntoma esté anudado a lo social aparece, de entrada, como una evidencia. Sin el Otro, sus prescripciones y sus prohibiciones, resulta difícil concebir la quasi totalidad de las conductas, de los pensamientos, incluso de las manifestaciones corporales (afectaciones de funciones o de órganos) que hacen síntoma para el sujeto. Queda, sin embargo, por ver de qué manera, de acuerdo con qué perspectivas, puede uno articular el problema del síntoma según los dos polos, del Otro (social) y del sujeto.

Arriesgaré la siguiente construcción.

Que el síntoma sea *ser de verdad*, que sea movilizado en un saber en el cual puede eventualmente disolverse, no debería hacernos perder de vista que síntoma —como *desorden o déficit social*— solo hay allí donde el sujeto está confrontado a un déficit subjetivo de dominio, es decir, allí donde la impotencia, versión imaginaria de la incidencia de la castración, triunfa, incluso revistiendo los oropeles de lo imposible.

Ahora bien, el dominio como lo que instaura el orden y reglamenta el campo del goce especialmente sexual, es una función de lo social. La existencia y la función del derecho, de la costumbre al derecho positivo, así lo demuestran. Una sociedad histórica, cualquiera que sea, es entonces dominada por una o muchas figuras de dominio (político, económico, religioso, epistemológico, etc.). Que las figuras del amo cambien, o que la figura dominante rote, no por eso salen del lazo social de dominio o de la disimetría que la funda.

En cuanto inducido y determinado por lo social, por la relación con el Otro, el síntoma se constituye en una respuesta, S(A), en una objeción del sujeto a una o a las figuras del dominio. ¿Por qué?

4. Colette Soler, “¿Qui commande?”, en *Le père. Métaphore paternelle et fonctions du père: l’interdit, la filiation, la transmission* (Paris: Denöel, 1989), 265-266.

Porque en el fondo, y es eso lo que su desciframiento corrobora, el síntoma está siempre correlacionado con un mandato, con un “es necesario que...”, del lado del Otro social, y a un “yo no puedo...”, del lado del sujeto.

En consecuencia, se puede afirmar que las formas históricas y culturales del síntoma, y las funciones que este impide, varían según las coordenadas del discurso del amo, las figuras y los dispositivos de dominio. Para ilustrar esta afirmación podemos poner, frente de los significantes-amo que ordenan nuestra existencia (trabajo, escuela, propiedad, goce sexual, salud, etc.), algunas formaciones de síntomas (estrés, repeticiones de accidentes de trabajo, ausentismo, síntomas escolares, impotencia, frigidez, eyaculación precoz, etc.), con respecto a las cuales tenemos razones para pensar que no existirían con independencia de la función que aseguran, en la economía del discurso del amo, que domina el lazo social, los significantes a los cuales ellos reenvían.

II

Entonces, si le creemos a Lacan, el “discurso del amo” contemporáneo es el resultado de una modificación, de una mutación del discurso del amo antiguo. La emergencia y la dominación del discurso de la ciencia, por una parte, la generalización de la forma mercantilista y el triunfo del individualismo —en cuanto forma ideológica—; por otra parte, han socavado los fundamentos del discurso del amo antiguo, al punto de erigir un discurso que se funda sobre una forclusión de la castración. Este discurso, al que él nombra capitalista, y cuya escritura transgrede las reglas de formación de los matemas de los discursos que Lacan mismo propició, ¿determina también los síntomas? Si sí, ¿estos síntomas obedecen a la misma lógica y a la misma economía de goce que aquellos que proceden del discurso del amo antiguo?

Sin entrar en los detalles de ese discurso capitalista, hoy conocido por todos, es manifiesto que tal “discurso” —paradójico porque, al contrario de todos los discursos radicales, no hace lazo social— no constituye, en sentido estricto, una nueva especie del discurso del amo. En verdad, más bien indica y da cuenta del declive del amo, incluso de su ruina. De la misma manera, del saber que pone en juego, el de la ciencia, señala su emancipación con respecto al lugar del deseo del amo y su imposible obediencia a todo significante amo.

Entonces, la civilización que este discurso determina y domina, no podría producir el mismo malestar que aquel ya diagnosticado por Freud. Siguiendo a Lacan se puede decir que eso que Freud había identificado como malestar en la civilización no es, en el fondo, más que “un plus-de-gozar que se obtiene de la renuncia al goce”⁵.



5. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 16. De un otro al otro (1968-1969)* (Buenos Aires: Paidós, 2008), 37.



Al decir esto, el mismo Lacan sugiere que detrás de la manifestación del malestar freudiano de la civilización, detrás de la puesta en evidencia de la renuncia al goce contraída por las exigencias de la civilización, hay un goce y, más precisamente, un goce de la renuncia al goce, que hace de soporte a los síntomas de la neurosis freudiana.

Y, ¿a qué remitir este goce paradójico si no a un superyó privador de goce y a una cierta eficacia, a pesar de todo, de la función paterna y de la castración? En efecto, en las figuras freudianas de la neurosis se puede sostener que el sujeto sufre de los efectos de una ley simbólica que se inscribió al precio de una hemorragia de goce que se prolonga en la vida del neurótico bajo la forma de síntomas que, sean los que sean los lugares de su retorno (cuerpo, pensamiento, espacio), siempre dan fe del sometimiento de su portador a la función paterna y de su inscripción en la significación fálica.

Tal no es el caso, al menos lo dudamos, de las versiones contemporáneas del síntoma en cuanto dependientes del discurso capitalista. Estas versiones o formas contemporáneas del síntoma son, en general, presentadas bajo la forma de una lista a la Prévert: toxicomanías, incluso “adicciones”, depresiones, crisis de pánico, anorexia, bulimia, etc. Y en el plano etiológico, si puedo decirlo, son referidas a las transformaciones del estatuto del Otro (que no existe...) en nuestro mundo contemporáneo. Se sabe hasta donde esta deriva ha podido llegar, y no solamente en Charles Melman y sus alumnos. ¡Nada menos que a una “psicosis generalizada”!

¿Cómo salir de este *impasse*? Tengo la idea de que Lacan abre al menos dos vías. La primera está ligada a los desarrollos conducentes a su categoría de discurso capitalista. Puede ser que nos hayamos dejado fascinar mucho, o sugerir, por sus resonancias marxianas, incluso marxistas —entonces políticas—, y esto en detrimento de sus trazos propiamente analíticos. Yo retendré aquí una sola cosa: este discurso no comporta una barrera al goce; dicho de otra manera, está completamente estructurado y ordenado alrededor de una forclusión de la castración, de la que tiendo a pensar que no se confunde, para Lacan, con la forclusión del Nombre-del-Padre. Debate doctrinal pero, también y sobre todo, debate clínico, en la medida en que esta forclusión de la castración tiene incidencia sobre los síntomas y sobre los sujetos a los que el llamado discurso capitalista constricta, sin necesariamente hacer de ellos psicóticos.

La otra vía es la del superyó. Se sabe que Lacan radicalizó la distinción freudiana entre Ideal del yo y el superyó, privilegiando el origen pulsional del superyó sobre su determinación paterna. Es lo que dice en el seminario *Aun*: “el superyó es el imperativo del goce, ¡Goza!”⁶. Diré, para ir rápido, que esta concepción del superyó, ordenada según la economía y la lógica del discurso capitalista, conduce a tomar en cuenta otro principio de formación de síntomas que es, al mismo tiempo, otro tipo de malestar

6. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973) (Buenos Aires: Paidós, 1981), 11.

en la civilización: no es “goza de la renuncia al goce”, sino “goza de la sumisión al imperativo de goce”.

BIBLIOGRAFÍA

- ASKOFARÉ, SIDI. “Del síntoma al *sinthome*”. En *Clínica del sujeto y del lazo social*. Bogotá: G-G Ediciones, 2012.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro* (1968-1969). Buenos Aires: Paidós, 2008.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). Buenos Aires: Paidós, 2008.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973). Buenos Aires: Paidós, 1981.
- SOLER, COLETTE. “¿Qui commande?”. En *Le père. Métaphore paternelle et fonctions du père: l'interdit, la filiation, la transmission*. Paris: Denöel, 1989.



Dimensión histórica y estructural de las nuevas formas de goce



GLORIA GÓMEZ *

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia



Dimensión histórica y estructural de las nuevas formas de goce

The Historical and Structural Dimensions of the New Forms of *Jouissance*

Dimension historique-structurale des nouvelles formes de *jouissance*

¿Nos encontramos frente a un neo-sujeto afectado por *nuevos síntomas*? A esta pregunta proponemos enganchar otra: en lo que así se denomina ¿estamos ante nuevas formas de goce? El artículo interroga el estatuto del goce implicado en lo calificado de *nuevos síntomas*, en el curso de una indagación emprendida con Lacan, especialmente con lo que avanza en su seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, a propósito de la estructura de la pulsión, la actividad pulsional, el goce pulsional, el goce autoerótico y la repetición como encuentro fallido con el goce originario.

Palabras claves: goce autoerótico, goce pulsional, inercia de goce, nuevos síntomas.

Are we currently facing a new subject affected by *new symptoms*? Are we facing new forms of enjoyment? The article inquires into the status of enjoyment implicit in these so-called *new symptoms*, in the context if Lacan's research regarding the structure of the drive, pulsional activity, pulsional enjoyment, auto-erotic enjoyment, and repetition as a failed encounter with the original enjoyment, especially in his seminar on *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*.

Keywords: autoerotic *Jouissance*, pulsional *Jouissance*, inertia of *Jouissance*, new symptoms.

Est-on face à un néo-sujet frappé par des nouveaux symptômes? Sommes-nous devant de nouvelles formes de *jouissance*? L'article interroge le statut de la *jouissance* comprise auxdits nouveaux symptômes, tenant compte d'une quête commencé par Lacan, spécifiquement celle qu'il avance au séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* sur la structure de la pulsion, l'activité pulsionnelle, la *jouissance* autoérotique et la répétition en tant que rencontre manquée avec la *jouissance* originale.

Mots-clés: jouissance auto-érotique, jouissance pulsionnelle, inertie de jouissance, nouveaux symptômes.

CÓMO CITAR: Gómez, Gloria. "Dimensión histórica y estructural de las nuevas formas de goce". *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 123-138.

* e-mail: ggomez@unal.edu.co

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy



Proponemos aquí una serie de ideas importantes para considerar la dimensión histórica y estructural de las formas de goce, en juego en el sintagma *nuevos síntomas*, a partir de algunos desarrollos lacanianos que, sin duda, arrojan luces sobre dicho sintagma, el cual constituye uno de los ejes de trabajo del tema general del presente número de la revista, *La estructura del sujeto y el lazo social contemporáneo*. Dicho eje es presentado en el texto de la convocatoria, por ejemplo, bajo esta pregunta: “¿Nos encontramos en presencia de un *neo-sujeto* afectado por ‘nuevos síntomas?’”, pregunta a la cual queremos enganchar esta otra: “¿Nuevas formas de goce en los síntomas actuales?”, con el ánimo de interrogar el estatuto del goce implicado en lo calificado como *nuevos síntomas*.

Emprenderemos esta indagación con Lacan y especialmente con lo que avanza en su seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) a propósito de la estructura de la pulsión, de la actividad pulsional, el goce pulsional, el goce autoerótico y la repetición como encuentro fallido con el goce originario, avances que se soportan no solo sobre la relación del sujeto con el significante, sino del sujeto con lo real, lo que implica dos asuntos: 1) No todo en la estructura es de orden significante, 2) El objeto *a* en el lugar de causa; cuestiones que, por otra parte, son las que aportan el marco conceptual general desde el que Lacan aborda estos cuatro conceptos: el inconsciente, la repetición, la pulsión y la transferencia.

En suma, buscaremos bordear la pregunta ¿Nuevas formas de goce en los síntomas actuales?, en especial, a la luz de las modalidades del goce pulsional y autoerótico en su dimensión estructural e histórica, así como desde la articulación de la pulsión y la repetición que permite pensar la insistencia de goce, propia de la actividad pulsional.

I. ORDEN SIGNIFICANTE Y PULSIÓN

En su escrito *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano* (1960), Lacan introduce una serie de elaboraciones con respecto a la pulsión, que se afinarán en el Seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964), donde hará de la pulsión uno de los conceptos fundamentales del psicoanálisis.

En *Subversión del sujeto...* se ocupa de la pulsión, particularmente, con respecto al orden del lenguaje: la pulsión, dirá aquí, es efecto del lenguaje, vía la relación del sujeto —del niño pequeño— con el Otro, a través de su demanda. La fórmula $\$ \diamond D$ escribe la pulsión como la relación del sujeto con la demanda.

Ahora bien, Freud enunció que las pulsiones se apuntalan en las necesidades vitales. Lacan precisará bien que aquellas se generan en estas, *lo hacen fundamentalmente bajo el efecto del lenguaje*, dando así un paso adelante en su conceptualización respecto a Freud.

Lacan establecerá la pulsión fuera de toda referencia biológica, a saber, sin el modelo energético al que Freud recurre siguiendo a sus maestros en fisiología que teorizan las funciones del organismo con los conceptos de la física de la época, en particular con la energética. La siguiente cita tomada del Seminario *La ética del psicoanálisis* (1959-1960), contemporáneo del escrito *Subversión del sujeto...*, es contundente respecto a la causa significante de la pulsión que queremos resaltar. Dice “[...] la tendencia [el empuje] es el efecto de la marca del significante sobre las necesidades, su transformación por efecto del significante en ese algo fragmentado y enloquecido que es la pulsión”¹. Y con el ánimo de contrastar esta teorización lacaniana de la pulsión, vayamos a Freud para seguirlo en dos de sus consideraciones sobre el asunto, que dejan ver su referente biológico. La primera la encontramos en “Tres ensayos para una teoría sexual” (1905):

Bajo el concepto de “instinto” no comprendemos primero más que la representación psíquica de una fuente de excitación, continuamente corriente o intrasomática, a diferencia del “estímulo” producido por excitaciones aisladas procedentes del exterior. Instinto es, pues, uno de los conceptos límites entre lo psíquico y lo físico.²

La segunda la tomamos de *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915):

Si consideramos la vida anímica desde el punto de vista biológico, se nos muestra el “instinto” como un concepto límite entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos procedentes del interior del cuerpo, que arriban al alma, y como una magnitud de la exigencia de trabajo impuesta a lo anímico a consecuencia de su conexión con lo somático.³

Entonces, para Lacan la estructura del lenguaje desnaturaliza las necesidades vitales, el ritmo de la regulación instintual, dado que la exigencia que dichas necesidades acarrea se satisface desde el primer momento de la vida del humano, en el contexto de la dialéctica con el Otro del cuidado: la madre en primera instancia. Así, por ejemplo, emerge la pulsión oral dada la oferta y la demanda de la madre al

1. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Bueno Aires: Paidós, 2003), 358.

2. Sigmund Freud, “Tres ensayos para una teoría sexual” (1905), en *Obras completas*, t. IV, (Madrid: Biblioteca Nueva, 1978), 1191.

3. Sigmund Freud, “Los instintos y sus destinos” (1915), en *Obras completas*, t. VI, (Madrid: Biblioteca Nueva, 1978), 2041.

niño: oferta del alimento indispensable para mantener la vida, y demanda de recibir eso que ella le ofrece; es así que la necesidad vital se hace pulsión.

El lenguaje afecta al organismo, recorta su superficie y localiza la satisfacción en ciertos lugares —zonas erógenas según la denominación de Freud—. Los bordes del cuerpo —como la abertura de la boca para el caso de la pulsión oral— surgen de este recorte efectuado por el lenguaje sobre la superficie del organismo gracias a la intervención del Otro; recorte que se asemeja al que realiza una tijera en la superficie de una hoja de papel, moldeándola. El lenguaje entra en el organismo y hace cuerpo del mismo, gracias a la demanda del Otro materno, siempre que el cachorro humano consiente en engancharse a la misma.

Regresemos al Seminario *La ética del psicoanálisis* para ver de qué manera Lacan pone allí en entredicho la concepción energética de la pulsión freudiana, en favor de la estructura del lenguaje como modelo para dar cuenta de aquella. Para Freud, la pulsión constituye una fuerza constante e independiente de la orientación y la meta fijada; representa una carga energética que se sitúa en la fuente de la actividad motriz del organismo y del funcionamiento psíquico de lo inconsciente. Lacan se separa de Freud a este respecto enunciando que:

[...] sin el significante al comienzo, es imposible articular la pulsión como histórica [...], la pulsión no es reductible a la complejidad de la tendencia entendida en el sentido más amplio, en el sentido de la energética. Entraña una dimensión histórica [...], esta dimensión se marca en la insistencia con que ella se presenta, en tanto que se relaciona con algo memorable, por haber sido memorizado. La rememoración, la historización es co-extensiva al funcionamiento de la pulsión.⁴

4. Lacan, *El seminario. Libro 7, La ética del psicoanálisis*, 253.
5. Alemán: *trieb, instinkt*. Inglés: *drive, instinct*. El *Diccionario Larousse* en francés dice que *pulsion* (del latín *pulsus* 'empuje') alude en psicoanálisis a energía fundamental del sujeto que lo empuja a cumplir, a realizar una acción que busca reducir la tensión. El mismo

Diccionario, en español, define por *pulsión* en Psicología, el impulso o fuerza que conduce a los seres vivos a realizar determinadas acciones, y por instinto:

1. Conjunto de pautas de conducta que se transmiten genéticamente y que contribuyen a la conservación de la vida del individuo y de la especie. 2 Tendencia o capacidad innata. Le petit Larousse (Paris: Larousse, 2003); Pequeño Larousse ilustrado (Barcelona: Larousse 2014).

II. LA PULSIÓN NO ES REDUCTIBLE AL EMPUJE

Lacan manifestó su preferencia por el término inglés *drive* con su connotación de deriva para traducir el *trieb* freudiano ya que, según señala, el término francés *pulsion* no deja de evocar una tendencia que tiene como punto de origen la necesidad vital⁵. La pulsión tal y como la reformula no es reductible al empuje (*drang*), siguiendo el *decir* del mismo Freud cuyos desarrollos al respecto resultan paradójicos: hace del empuje uno de los cuatro elementos que definen la pulsión —empuje (*drang*), fuente (*quelle*), objeto (*objekt*) y fin (*ziel*)— al tiempo que destaca el empuje como fuerza constante, donde el acento no recae sobre una finalidad precisa sino sobre una orientación general.

Lacan aporta nuevos elementos para pensar dicha paradoja: sitúa el significante como razón de ser del empuje, en el lugar de la *ley* de la actividad pulsional. Ubica el

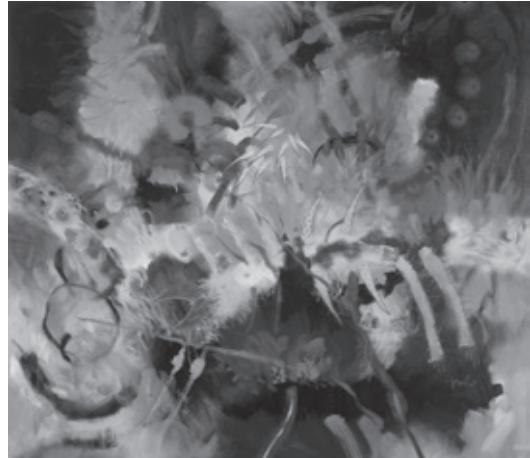
significante allí donde, en la formulación freudiana, está el estímulo, la excitación que presiona a la descarga. Explicará así la insistencia pulsional con *la ley del significante*: la insistencia, la búsqueda de la satisfacción es efecto de la incidencia del significante sobre el organismo, no del estímulo emanado de una zona del cuerpo. Volvamos sobre lo dicho por Lacan: “[...] la tendencia es el efecto de la marca del significante sobre las necesidades”. Entonces, es la presencia del significante lo que permite dar cuenta del empuje, no la excitación emanada del organismo a la que Freud considera como fuente de la pulsión. El empuje, de acuerdo con Lacan, nada tiene de natural, es ya efecto del lenguaje que afecta las necesidades, o, si se quiere, el impulso propio del goce del viviente, el goce primero de la vida.

De esta manera se comprende por qué Lacan dice que la pulsión tiene una dimensión histórica: el empuje pulsional no hace más que seguir los surcos trazados por el significante, buscando recuperar la huella de satisfacción primera y, por esta vía, y en términos freudianos, aproximar el objeto y la satisfacción mítica, primera, que Lacan sitúa en el lugar de eso que causa la ley, eso que está en el fundamento de la dinámica del aparato psíquico, a saber, la búsqueda de la satisfacción y el deseo como indestructible.

Esquematizando la forma bajo la cual Freud concibe dicha cuestión, tenemos: 1) emergencia de una excitación dis-placentera que deja una huella mnémica; 2) emergencia de un objeto material, aportado por una ayuda externa (el Otro del cuidado) que propicia la satisfacción y hace factible restablecer la homeostasis del aparato psíquico; 3) tal experiencia de satisfacción se asocia a la percepción del objeto que satisface; 4) la pulsión busca rememorar esta inscripción, he aquí su dimensión histórica.

Pero no nos ahorremos seguir a Freud, a propósito de lo así esquematizado:

Determinadas hipótesis nos dicen que el aparato aspiró primeramente a mantenerse libre de estímulos en lo posible y adoptó con este fin, en su primera estructura, el esquema del aparato de reflexión que le permita derivar en el acto por caminos motores las excitaciones sensibles que hasta él llegaban. Pero las ineludibles condiciones de la vida vinieron a perturbar esta sencilla función, dando simultáneamente al aparato el impulso que provocó su ulterior desarrollo. Los primeros estímulos que a él llegaron fueron los correspondientes a las grandes necesidades físicas. La excitación provocada por la necesidad interna buscará una derivación en la motilidad, derivación que podremos calificar de “modificación interna” o de expresión de las emociones. El niño hambriento grita y patalea; pero esto no modifica en nada su situación, pues la excitación emanada de la necesidad no corresponde a una energía de efecto momentáneo, sino a una energía de efecto continuado. La situación continuará siendo la misma hasta que por un medio





cualquiera —en el caso del niño, por un auxilio ajeno— se llega al conocimiento de la experiencia de satisfacción, que suprime la excitación interior. La aparición de cierta percepción (el alimento en ese caso), cuya imagen mnémica queda asociada a partir de este momento con la huella mnémica de la excitación emanada de la necesidad, constituye un componente esencial de esta experiencia. En cuanto la necesidad resurja, surgirá también, merced a la relación establecida, un impulso psíquico que cargará de nuevo la imagen mnémica de dicha percepción y provocará nuevamente esta última, esto es, que tenderá a reconstituir la situación de la primera satisfacción. Tal impulso es lo que calificamos de deseos. La reaparición de la percepción es la realización del deseo, y la carga psíquica completa de la percepción, por la excitación emanada de la necesidad, es el camino más corto para llegar a dicha realización. Nada hay que nos impida aceptar un estado primitivo del aparato psíquico en el que este camino quede recorrido de tal manera que el deseo termine en una alucinación. Esta primera actividad psíquica tiende, por tanto, a una identidad de percepción, o sea a la repetición de aquella percepción que se halla enlazada con la satisfacción de la necesidad.⁶

Conclusión: si en la pulsión resulta ineludible considerar la excitación que emana del organismo, en cuanto ella es condición de goce, Lacan hace saber que este hecho no es suficiente para dar cuenta de la actividad pulsional; se requiere de la presencia del significante *y*, como lo veremos enseguida, de la puesta en función del objeto *a*.

III. ACTIVIDAD PULSIONAL Y OBJETO *a*

En *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Lacan aborda la actividad pulsional con su teoría del significante y con las elaboraciones que tiene a esta altura de su enseñanza, a propósito de dos asuntos fundamentales:

1. *El objeto a*, al que se refiere en dicho seminario en los términos de lo avanzado en su seminario del año anterior, *La angustia*: “[...] un objeto privilegiado, surgido de alguna separación primitiva, de alguna automutilación inducida por el acceso mismo de lo real”⁷;

2. *Lo real*, que irá enunciando en términos como:

[...] lo real [...] a saber, el obstáculo al principio del placer.⁸

[...] como lo opuesto de lo posible es con toda certeza lo real, tendremos que definir lo real como lo imposible [...]. Lo real se distingue, como lo dije la vez pasada, por su separación del campo del principio del placer, por su de-sexualización, por el hecho que su economía, en consecuencia, admite algo nuevo que es, justamente lo imposible.⁹

6. Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños” (1900 [1899]), en *Obras completas*, t. II (Madrid: Biblioteca Nueva, 1976), 689.

7. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) (Buenos Aires: Paidós, 1990), 90.

8. *Ibid*, 174.

9. *Ibíd*, 174-175.

[...] lo real es lo que siempre vuelve al mismo lugar —al lugar donde el sujeto en tanto que cogita, la *res cogitans*, no se encuentra con él—.¹⁰

Lo real es eso que yace siempre tras el *automaton*.¹¹

Así, resulta que la transformación de la necesidad en pulsión por efecto del significante, plantea la pérdida de una parte del goce de la vida, pérdida que los objetos pulsionales vienen a compensar: “A dar vueltas a esos objetos para en ellos recuperar, en él restaurar su pérdida original, es a lo que se dedica esa actividad que en él llamamos pulsión”¹². Esta cita tomada de “Posición del inconsciente” (1964), escrito contemporáneo del seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, muestra ya la pulsión desde esa perspectiva que Lacan planteará en el seminario *El reverso del psicoanálisis* (1969-1970), a saber, el objeto pulsional en cuanto objeto plus de gozar¹³.

Encontramos en 1964 una nueva vuelta de tuerca de Lacan en la teorización freudiana de la pulsión como proceso dinámico, al desplegar la actividad pulsional bajo la figura de un circuito que restaura una parte de la satisfacción originariamente perdida: a partir del circuito pulsional se obtiene una satisfacción de carácter parcial, dado que la satisfacción encontrada nunca concuerda con la que se busca alcanzar, al tiempo que se hace evidente la pérdida original en la medida en que dicho circuito supone la presencia del objeto *a*. La satisfacción alcanzada, prosigue Lacan con el legado freudiano, no se obtiene en los objetos pulsionales como tales, sino en el recorrido que, partiendo del cuerpo, de una zona del cuerpo, busca el objeto fuera del mismo, recorrido que termina con el retorno al cuerpo; el recorrido se cierra allí donde se inició, en una zona corporal. La pulsión teorizada de esta forma por Lacan implica al Otro: el objeto alrededor del cual el circuito se produce está del lado del Otro, está fuera del cuerpo.

Ahora bien, con miras a dimensionar el alcance de estos planteamientos del año 1964 para nuestros fines, a propósito del goce en juego en el sintagma “Nuevas formas de goce en el síntoma”, proponemos citar y comentar el párrafo donde Lacan, gracias a la categoría de objeto *a*, precisa que la actividad pulsional implica dicho objeto, mientras que en la actividad autoerótica no está en juego:

Lo fundamental de cada pulsión es el vaivén con el que se estructura [...]. La pulsión puede satisfacerse sin haber alcanzado aquello que, desde el punto de vista de una totalización biológica de la función, satisface su fin reproductivo, precisamente porque es pulsión parcial y porque su meta no es otra que ese regreso en forma de circuito. Esta teoría está presente en Freud. En alguna parte dice que el modelo ideal del autoerostismo podría ser el de una boca que se besa a sí misma —metáfora luminosa, [...]

10. Ibíd., 57.

11. Ibíd., 62.

12. Jacques Lacan, “Posición del inconsciente” (1964), en *Escritos II* (México: Siglo XXI Editores, 1980), 828.

13. Lacan señala ahora que el objeto *a* no es solo pérdida (-), a saber, el objeto perdido freudiano, el objeto mítico que se tuvo en una primera vivencia de satisfacción, sino que también es ganancia, plus de gozar (+). Cf. Colette Soler, “Pérdidas y beneficios”, en *Florilegios del mensual* (Medellín: Asociación Foro del Campo Lacaniano de Medellín, 2011).

que solo pide que se la complete con una pregunta. ¿En la pulsión no podría llamarse a esta boca una boca flechada? Una boca cerrada en la que, en el análisis, vemos asomar al máximo, en ciertos silencios, la instancia pura, de la pulsión oral cerrándose sobre su satisfacción. *En todo caso, hay algo que nos obliga a distinguir esta satisfacción del puro y simple autoerotismo de la zona erógena, y es el objeto que con demasiado frecuencia confundimos con aquello sobre lo cual se cierra la pulsión*—ese objeto que, de hecho, no es otra cosa más que la presencia de un hueco, de un vacío, que, según Freud, cualquier objeto puede ocupar, y cuya instancia solo conocemos en la forma del objeto perdido a minúscula. El objeto a minúscula no es el origen de la pulsión oral. No se presenta como el alimento primigenio, se presenta porque no hay alimento alguno que satisfaga nunca la pulsión oral, a no ser contorneando el objeto eternamente faltante.¹⁴

Desagregando lo dicho aquí tenemos que:

- 1) Lacan ratifica la naturaleza parcial de la pulsión freudiana: no hay más que satisfacción parcial a partir de la puesta en juego del objeto parcial; nada de goce total o completo del cuerpo propio, ni del cuerpo del Otro.
- 2) Sobre la función y el fin pulsional, afirma que la pulsión busca y logra siempre una satisfacción parcial en ese recorrido que contornea el vacío, y que por esto es indispensable distinguir el objeto a causa, de cualquier objeto específico, en primera instancia del objeto de la necesidad. A este respecto anuncia Lacan: “Aunque la boca ahíta —esta boca que se abre en el registro de la pulsión— no se satisface con comida, como se dice, con el placer de la boca”¹⁵. En la actividad pulsión, lo más importante es el ir y volver en el que sostiene su estructura; el circuito pulsional que busca el objeto fuera del propio cuerpo pone en movimiento la falta del objeto a, no la colma; la actividad pulsional intenta recuperar el goce perdido y en este mismo intento hace existir la falta (figura 1).

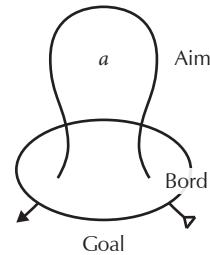


FIGURA 1. Gráfico de la pulsión

14. Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 185, 186 y 187. Las cursivas son mías.

15. Ibíd., 175.

- 3) Lacan marca la diferencia entre *los objetos pulsionales*, (los que evocan la demanda, oral y anal, y los que remiten al deseo, escópico e invocante) y *el objeto a, en cuanto causa*. Los objetos pulsionales no suturan la falta de donde ellos toman su valor y respecto a la cual tiene lugar la insistencia pulsional: la repetición se revela necesaria puesto que el goce aportado por la actividad pulsional no satisface a cabalidad; la repetición asegura que esto no cese de escribirse¹⁶.
- 4) Retomando la metáfora freudiana del autoerotismo —una boca que se besa a sí misma—, Lacan pregunta si la imagen que podría dar cuenta de la pulsión sería la de una boca flechada (*bouchée, flechée*) por tratarse de una boca que se abre apuntando hacia afuera —hacia el Otro—, como la flecha en el arco que apunta hacia el blanco (figura 2).

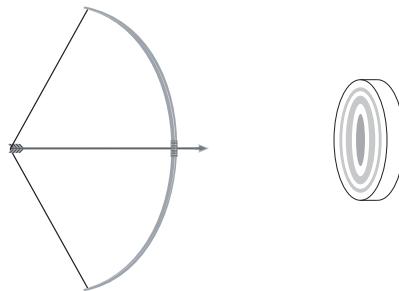


FIGURA 2. Arco y flecha

De esta manera Lacan, puntúa la diferencia entre actividad pulsional y actividad autoerótica de la zona erógena. Parte de la obra freudiana donde encontramos ambas nociones y donde están ya trazados los elementos con los que ahora establece dicha distinción, con el recurso adicional que es el objeto *a*. Insistamos citando a Lacan:

En todo caso, lo que obliga a distinguir esa función del puro autoerotismo de la zona erógena, es ese objeto que demasiado a menudo confundimos con este en el que la pulsión se cierra —ese objeto, que no es de hecho más que la presencia de un hueco, un vacío, ocupable nos dice Freud, por cualquier objeto y cuya instancia no conocemos sino bajo la forma del objeto perdido *a* minúscula—.¹⁷

De esta manera, Lacan exhorta a no confundir objeto de la necesidad, objeto de la pulsión y objeto a causa, este último separado de la *ley* del significante que da cuenta de la dinámica pulsional.

16. Cf. Colette Soler, *L'en-corps du sujet / El en-cuerpo* (Bogotá: G-G Ediciones, 2013), 107.

17. Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 187. Las cursivas son mías.

18. Cf. EOL, *Referencias en la obra de Lacan*, vol. IX (Buenos Aires: Biblioteca de la Casa del Campo Freudiano, 1997). Destacamos de este trabajo, el rastreo de las referencias de Lacan a propósito de dicho texto kantiano.

19. A este respecto dice Lacan: "Sé claramente que entro ahí en un terreno que, desde el punto de vista de la crítica filosófica, no deja de evocar un mundo de referencias, las bastantes para hacerme vacilar entre ellas -somos libres de escoger. Una parte al menos de mi auditorio quedará en ascuas si indico simplemente que, en el *Ensayo sobre las magnitudes negativas de Kant* podemos comprender de qué modo es acosada la hiancia que la función de la causa ofrece, desde siempre a toda comprensión conceptual. En ese *Ensayo* se dice aproximadamente que se trata de un concepto, a fin de cuentas, inanalizable, imposible de comprender por la razón, si es cierto que la regla de la razón, la *Vernunftsregel*, siempre consiste en cierta *Vergleichung*, o equivalente, y que en la función de la causa permanece una cierta hiancia, término empleado en los *Prolegómenos* del mismo autor". Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 33.

20. La ley no da cuenta de la causa. Por ejemplo: la ley de la gravedad no da cuenta de la causa de la gravedad.

21. Sigmund Freud, "Más allá del principio del placer" (1920-1922), en *Obras completas*, t. VI, (Madrid: Biblioteca Nueva, 1976), 2522-3. Las cursivas son mías.

22. Ibíd., 2540.

23. Ibíd., 2528.

Sabemos de la importancia que Lacan asignó, desde el comienzo de su enseñanza, al escrito de Kant *Ensayo de introducción del concepto de magnitudes negativas a la filosofía* (1763), cuando se propuso dar cuenta de cuestiones como la falta, la causa, las paradojas del goce¹⁸. Así, esa relación parojoal entre causa y ley, que Lacan trabaja en su seminario 11, a partir de una lectura crítica de Kant quien recurre a la física buscando elucidar la discontinuidad entre causa y ley en del campo filosófico¹⁹.

Lo avanzado en el seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* con respecto a la hiancia entre causa y ley²⁰, en el sentido de que no existe continuidad ni metamorfosis entre una y otra, sino, por el contrario, corte, hace ver la existencia de una separación estructural entre la intención inicial y su efecto, y, en lo que respecta a la pulsión, corte entre el *objeto causa* y la *ley de su dinámica significante*; asunto que se relaciona con lo planteado por Freud como parojoa entre *historia y prehistoria de la pulsión*: "Si existe un 'más allá del principio del placer', será lógico admitir también una *prehistoria* para la tendencia realizadora de deseos del sueño, cosa que no contradice en nada su posterior función"²¹. Dicha *prehistoria* se refiere al hecho de que las pulsiones buscan "[...] reconstruir un estado anterior"²². La pulsión:

[...] no cesa nunca de aspirar a su total satisfacción, que consistiría en la repetición de un suceso primario: todas las formaciones sustitutivas o reactivas, y las sublimaciones, son insuficientes para hacer cesar su permanente tensión. De la diferencia entre el placer de satisfacción hallado y el exigido surge el factor impulsor.²³

Como conclusión digamos que el trabajo realizado por Lacan en el *Seminario 11* conduce a lo siguiente: no hay pulsión *autoerótica*, y esto por dos razones: 1. porque en la pulsión el Otro está inmiscuido desde el comienzo, puesto que la pulsión emerge gracias al Otro del lenguaje —vía el Otro real de la palabra y del cuidado—, y alcanza su satisfacción yendo a buscar en Otro cuerpo el objeto supuesto de la satisfacción, mientras que la satisfacción *autoerótica* no incluye al Otro; 2. la pulsión implica la falta, la carencia esencial del *serhablante*, mientras que el *autoerotismo* no.

IV. ¿NUEVAS FORMAS DE GOCE EN LOS SÍNTOMAS CONTEMPORÁNEOS?

Avancemos hacia la cuestión del goce y los llamados síntomas contemporáneos. Se encuentra una tendencia a homologar pulsión y goce, desliz que parte de un hecho estructural: tanto la pulsión como el goce implican el cuerpo. Sin embargo, la satisfacción pulsional no es la única forma de satisfacción que el sujeto extrae de su cuerpo, de allí

que no todo goce es de carácter pulsional; es necesario entonces considerar el término goce más allá de dicho goce pulsional²⁴.

Con los elementos hasta aquí desplegados, la intención es entrar en la pregunta: ¿Se trata de nuevas formas de goce en los síntomas actuales? De hecho, en muchos de ellos el cuerpo está comprometido: anorexia, bulimia, consumo de sustancias psicoactivas, perforaciones, extensiones y cortes en la piel, actos violentos sobre sí mismo o sobre otros, lo que evoca nuevas preguntas: ¿De qué goce se trata allí, considerando que existen en la enseñanza de Lacan varias acepciones del término 'goce'? ¿Se trata, en efecto, de nuevas formas de goce, de formas inéditas, o más bien de las formas de goce estructurales, a saber, las propias del individuo en cuanto que tiene un cuerpo? Si no se trata de nuevas formas de gozar, ¿en qué radica lo nuevo? ¿Qué rendimiento se extrae del examen de la misma pregunta, contando con la tensión entre las dimensiones estructural e histórica de las formas de satisfacción, a saber, la tensión entre goce pulsional y goce autoerótico? ¿Estamos ante nuevas formas de goce en el cuerpo, nuevas formas de goce en el síntoma, o puede pensarse lo nuevo a partir del incremento de la forma del goce autoerótico? Goce este que el individuo que tiene un cuerpo²⁵ puede procurarse; satisfacción autoerótica que, como vimos, no pasa por el Otro, y donde el objeto a —como pérdida fundamental y causa del sujeto que, igual busca la compensación de ese menos— no está en juego²⁶.

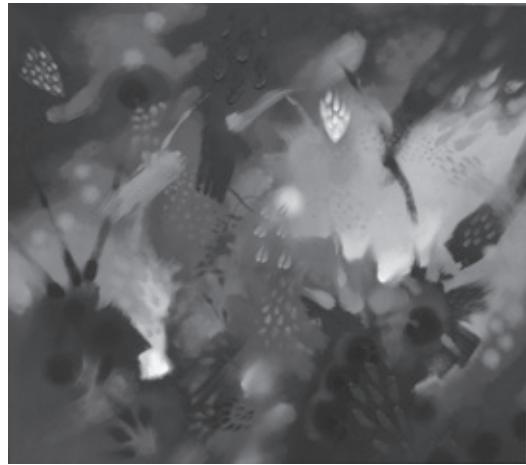
Así, por ejemplo, frente a los fenómenos que comprometen la zona oral, habría que tener presente que cuando esta zona se pone en movimiento bajo la forma del exceso o de la falta (comer mucho, poco y hasta nada, ingerir alcohol, fumar, chupetear, succionar, mordisquear objetos...), no siempre se trataría de actividad pulsional. Resulta necesario evaluar dichas prácticas orales, a la luz del goce autoerótico, tal como ya lo

24. Lo indican sintagmas y enunciados extraídos de la enseñanza de Lacan, tales como:

- Goce real, goce anterior a toda simbolización.
- Goce real, ese que resuena en el cuerpo como malestar; vivencia penosa que se experimenta en el cuerpo: "No sabemos qué es lo vivo, sino que eso, un cuerpo, goza".
- Goce real fuera de lo simbólico y que constituye el misterio del cuerpo que habla: "Este goce es lo real que se ubica por fuera de lo simbólico, ex-siste a lo simbólico, no es absorbido totalmente por él, y constituye el 'misterio' del cuerpo que habla".

- Goce condensado en *lalengua*, que remite a las marcas dejadas en el cuerpo del niño por los dichos del Otro.
- Goce autoerótico.
- Goce fálico.
- Goce del síntoma / síntoma gozado.
- Goce de sentido, goce Otro y goce fálico: las tres formas posibles de goce que quedan después del ordenamiento producido por el lenguaje sobre el goce primero de la vida, planteadas en el nudo borromeo.

Cf. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973) (Buenos Aires: Paidós, 2003), 40-158.



25. *Parlêtre: serhablante*, que remite no al sujeto en cuanto habla, sino al individuo en cuanto tiene un cuerpo.

26. Para tal fin, nos apoyaremos en los desarrollos de Colette Soler, en su seminario *L'en-cops du sujet / El en-cuerpo del sujeto*, donde encontramos una lectura y un comentario renovado de categorías como: organismo, cuerpo, libido órgano de lo incorporeal, goce pulsión, goce autoerotismo, inercia de goce, pulsión de muerte.



27. Cf. Colette Soler, *Ensambajes del cuerpo* (Medellín: Asociación Foro del Campo Lacaniano de Medellín, 2006).

28. Tenemos en *La tercera*, una indicación importante de Lacan al respecto: en su vertiente pulsional, la mirada es invisible y la voz áfona. Cf. Colette Soler, *L'en-corps du sujet / El en-cuerpo del sujeto*, 93.

29. Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 178. Las cursivas son mías.

30. Copio el título del artículo de Gabriel Lombardi, "La mirada envidiosa", en *Celos y envidia. Dos pasiones del ser hablante*, L. Boxaca et ál. (eds.) (Buenos Aires: Letra Viva, 2013). Este artículo comenta algunas referencias clásicas sobre la envidia como pasión, que resulta nociva para el envidioso, y avanza la idea de su reformulación en la época actual: la envidia ha dejado de ser un pecado para convertirse en una virtud.

31. Cf. San Agustín, *Confesiones* (Madrid: Librería, 1983), 19-

20. Las cursivas son mías.

referimos, y desde donde se revela que en ellas el individuo puede propiciarse una satisfacción sin pasar por el Otro y sin movilizar, por lo tanto, el objeto *a*. Tomando en consideración lo anterior, será en la clínica del caso por caso donde han de localizarse y examinarse dichos fenómenos, con miras a precisar la cuestión del goce pulsional o autoerótico en ellos implicado²⁷. En este mismo orden de ideas, ha de considerarse en qué medida la actividad anal, visual y auditiva constituiría goce pulsional o goce autoerótico²⁸.

Tomando como referente el mismo *Seminario 11*, vemos que Lacan también establece la diferencia entre goce pulsional y goce autoerótico, a partir del estatuto del objeto, según este se ubique en el campo pulsional o en el campo del Yo. Desde aquí se anuncia que la envidia circunscrita al campo del Yo no es lo mismo que la pulsión escópica, y que el asco enmarcado en el ámbito del Yo, no es lo mismo que la pulsión oral:

Hay verdaderamente dos grandes vertientes del deseo tal como puede surgir en la caída de la sexualización —por una parte el asco engendrado por la reducción del compañero a una función de realidad cualquiera que sea, y por otra parte, lo que he llamado, a propósito de la función escópica, la envidia—. La envidia no es lo mismo que la pulsión escópica, el asco no es lo mismo que la pulsión oral.²⁹

La envidia enmarcada en el campo del Yo —mirada envidiosa³⁰— no es del mismo resorte que la mirada en juego en la pulsión escópica. Lacan ilustra su idea sobre esta envidia con el célebre párrafo de las *Confesiones* de San Agustín:

Yo mismo he visto y experimentado a un niño de pecho, que aún no sabía hablar, y tenía tales celos y envidia de otro hermanito suyo de leche, que le miraba con un rostro ceñudo y con semblante pálido y turbado.³¹

La envidia emerge —continúa Lacan en el mismo seminario— ante la reducción del *partenaire* a una función de realidad cualquiera, cuando dicho *partenaire* se deslibidiniza. Y, a propósito del asco que no es pulsión oral, trae el ejemplo del objeto sexual que al deslibidinizarse ya no suscita deseo sexual sino repugnancia.

Transcribimos a esta altura el esquema propuesto por Colette Soler (figura 3) para visualizar lo anterior, esquema que escribe el deseo como falta (-), que puede bascular del lado del amor (objeto bueno, *lust* freudiano) o del lado pulsional (objeto causa del deseo, del *más allá del principio del placer* freudiano).

En suma, el *Seminario 11* interroga la idea freudiana sobre la posible continuidad entre el objeto pulsional y el objeto de amor-odio presentada en *Pulsiones y destinos de*

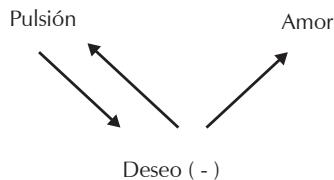


FIGURA 3. Esquema deslibidinización

pulsión. En consecuencia, diferencia entre la articulación *libido-objeto-campo pulsional* y la articulación *libido-objeto-campo del Yo*³².

Con este acervo de ideas hemos de preguntar si es viable pensar nuestra época como dominada por la mirada en su vertiente pulsional —que supone al Otro como ese que puede aportar un plus frente a la falta del sujeto—, o si resulta necesario examinarla más bien con la mirada en su vertiente *yoica*, donde hemos de alojar, por ejemplo, la mirada envidiosa, las formas de gozar del espectáculo, la contemplación...³³ ¿Acaso no constatamos hoy la importancia concedida a la mirada que se produce en el campo del Yo, un mirarse y amarse en su imagen a partir del intercambio de miradas, que se revierte en fenómenos como el *selfie*, la búsqueda de visibilidad, de notoriedad, fama y celebridad?

Regresemos a la pregunta, “¿Nuevas formas de goce en los síntomas actuales?”, y a lo avanzado con respecto a la actividad pulsional y autoerótica, para señalar que leemos y escuchamos decir que en la anorexia, la bulimia, el consumo de sustancias psicoactivas, así como en tantos otros fenómenos y prácticas que comprometen el cuerpo, estamos frente a una *pulsión sin límites, desbordada*. Al decir esto no se capitaliza el esclarecimiento aportado por Lacan en el Seminario 11: “*La pulsión no es reductible al empuje*”. En la pulsión no se trata de empuje, de desborde, sino de circuito que sigue la traza marcada por el significante, por la insistencia propia de la ley significante que vehiculiza la repetición en cuanto encuentro fallido con el goce originario, encuentro fallido con lo real, tal como Lacan lo introduce en el mismo Seminario 11, y que en su escrito “*Del Trieb freudiano y el deseo del psicoanalista*”, reafirma en estos términos evocando a Freud:

Las pulsiones son nuestros mitos, ha dicho Freud. No hay que entenderlo como una remisión a lo irreal. Es lo real lo que mitifican, según lo que es ordinario en los mitos: [...], el deseo reproduciendo en ello la relación del sujeto con el objeto perdido.³⁴

Idea en efecto freudiana, pues la pulsión dice Freud:

32. Cf. Colette Soler, *L'en-corps du sujet / El en-cuerpo del sujeto*, 93.

33. Considerando la esquizia entre el ojo y la mirada, Soler avanza sobre la diferencia entre el campo de la mirada y el de la contemplación: “En la contemplación, el ojo del vidente gusta de reposar en aquello que le place al ojo; todo el campo de la estética juega a ello. Mientras que la mirada nunca es tranquilizadora, sino habitualmente angustiante. Cuando surge una mirada no es para el agrado. La mirada surge como lo que agujerea la superficie [...] la mirada no ve y no se ve”. Colette Soler, “Prevalencia imaginaria”, en *La querella de los diagnósticos* (Buenos Aires: Letra Viva, 2009), 213.

34. Jacques Lacan, “*Del Trieb freudiano y del deseo del psicoanalista*” (1964), en *Escritos II* (Méjico: Siglo XXI Editores, 1980), 389.

[...] no cesa nunca de aspirar a su total satisfacción, que consistiría en *la repetición de un suceso primario*: todas las formaciones sustitutivas o reactivas, y las sublimaciones, son insuficientes para hacer cesar su permanente tensión. De la diferencia entre el placer de satisfacción hallado y el exigido surge el factor impulsor.³⁵

Ya desde el Seminario 7, Lacan postula la actividad pulsional como la única forma de transgresión que le está permitida al sujeto, en relación con el principio del placer: es necesaria la ley para que una transgresión se produzca, pues no hay transgresión sin ley. El más allá del principio del placer freudiano constituye una transgresión al principio del placer y, en consecuencia, en la pulsión no está en juego el principio del placer (*lust*), sino, su más allá, señala Lacan, recordando que en “Más allá del principio del placer”, Freud afirma que la pulsión (*Trieb*) se particulariza por su carácter conservador, mientras que la *compulsión a la repetición* (*wiederholungzswang*) se define por el retorno al origen³⁶. Así, la actividad pulsional implica una compulsión estructural, compulsión a la repetición que compromete un encuentro fallido con lo real, lo real de la primera pérdida; un suceso primario, dice Freud. La satisfacción nunca podrá venir a la cita —lo sabemos por Lacan— de allí que presente la repetición como encuentro fallido; fallo que restituye la pérdida primera estructural, imposible de eliminar. Este circuito pulsional viene como solución a la falta de satisfacción originaria; la satisfacción pulsional es solución frente al menos de goce estructural; satisfacción que, según lo dicho, Lacan caracteriza como *más-de-goce* en el *Seminario 17, El reverso del psicoanálisis*.

En consecuencia, la exigencia de satisfacción pulsional y su parcial satisfacción existe gracias al circuito pulsional que igual vehiculiza la repetición como encuentro fallido con el goce originario; el desborde es estructural en cuanto la actividad pulsional no está del lado del *lust* freudiano sino del *más allá del principio del placer*, que como dijimos, es la única forma de transgresión permitida al sujeto respecto al principio del placer.

El calificativo de goce sin límites, desbordado, desarreglado, desproporcionado, señalado de manera problemática, con referencia a las denominadas nuevas formaciones sintomáticas de los neuróticos, cabe para los fenómenos corporales observables en la clínica de las psicosis, por ejemplo, fenómenos que no es factible explicar con el postulado de la actividad pulsional y su circuito, que bordea el agujero estructural, causa del sujeto, a saber, el objeto *a*. Así, el niño autista y las manifestaciones corporales que lo caracterizan ponen en entredicho la idea de que habría allí, como en la neurosis, un ser habitado por la libido, que conllevaría al sujeto a buscar una parte de sí, fuera de él mismo, y esto porque la libido —definida por Lacan como órgano de lo incorporal— no es pensable sin una operación previa: la sustracción de algo —una

35. Freud, “Más allá del principio del placer”, 2528. Las cursivas son mías.

36. “[...] una transgresión es necesaria para acceder a ese goce y que, para retomar a San Pablo, para esto muy precisamente, sirve la Ley. La transgresión en el sentido del goce solo se logra apoyándose sobre el principio contrario, sobre las formas de la Ley”. Lacan, *El seminario. Libro 7. La Ética del psicoanálisis*, 214.

parte del goce de la vida— que luego se contabiliza como perdido. Es la pérdida del goce, primero instaurada por el lenguaje, la que permite el surgimiento de la libido, operación que se asimila a la castración que funda la estructura, ya que, como lo dirá Lacan, la castración no viene del padre sino del lenguaje.

Cuando se observa al pequeño autista succionar su dedo pulgar, como lo hacen tantos otros niños, ¿hemos de ver allí el índice de una actividad pulsional, o quizás un intento de propiciarse algo de goce autoerótico?

Tener en cuenta que la pulsión implica al Otro, por cuanto el objeto a se sitúa fuera del propio cuerpo, permite entender a Lacan cuando dice que el psicótico tiene el objeto a en su bolsillo: no hay, en tal caso, recorrido pulsional que vaya a buscar el objeto del lado del Otro; de donde, en el trabajo clínico con el niño autista, esta cuestión constituye una apuesta fundamental.

Ahora bien, estos elementos abren el panorama sobre la función social que vendría a cumplir la pulsión: lo que hace lazo con el Otro es la pulsión, no el goce, cuyo núcleo es estructuralmente autoerótico, autista; el goce autoerótico no hace lazo social. Este goce, solitario o autista como se lo nombra hoy, permite al individuo gozar de su propio cuerpo sin pasar por el Otro, sin localizar en este el objeto causa, incluso en presencia de otro cuerpo³⁷.

Considerar las indicaciones de Lacan sobre el discurso capitalista como forma de organización de la época, implica la idea de que el estado actual del lazo social obedece, en gran parte, al hecho de que tal discurso no proporciona a los individuos semblantes con los cuales establecer lazo entre ellos. El lazo social no está asegurado de entrada; los seres humanos carecemos de instinto gregario, siendo el lenguaje el que hace factible tejerlo. La época actual cuenta con recursos precarios para producir y sostener el tejido social; el discurso que la organiza empuja, en gran medida, a un lazo con los objetos que produce el mercado, los gadgets, no al Otro, vía la pulsión. De allí el incremento del modo de goce autoerótico, solitario y, por tanto, quizás la presencia del eslogan que se abre paso *itodos autistas!*, que viene a sumarse a la lista ya existente, “*todos estresados*”, “*todos deprimidos*”, “*todos bipolares*”, “*todos esquizofrénicos*”... No en vano el trastorno de espectro autista entró en la última versión del *Manual diagnóstico y estadístico de las enfermedades mentales* (DSM-V).

BIBLIOGRAFÍA

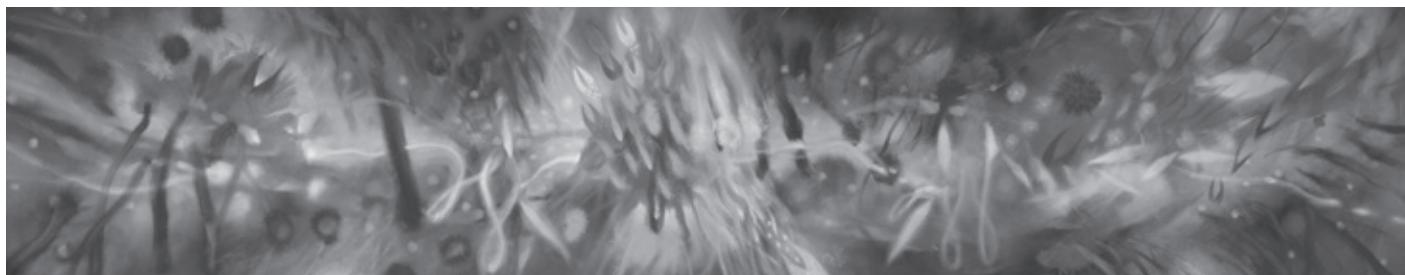
FREUD, SIGMUND. “La interpretación de los sueños” (1900 [1899]). En *Obras completas*, t. II. Madrid: Biblioteca Nueva, 1976.

FREUD, SIGMUND. “Tres ensayos para una teoría sexual” (1905). En *Obras completas*, t. IV. Madrid: Biblioteca Nueva, 1978.



³⁷. Cf. Soler, *L'en-corps du sujet / El en-cuerpo del sujeto*.

- FREUD, SIGMUND. "Los instintos y sus destinos" (1914). En *Obras completas*, t. VI. Madrid: Biblioteca Nueva, 1978.
- FREUD, SIGMUND. "Más allá del principio del placer" (1921). En *Obras completas* t. VI. Madrid: Biblioteca Nueva, 1976.
- LACAN, JACQUES. "Del *Trieb* freudiano y del deseo del psicoanalista" (1964). En *Escritos II*. México: Siglo XXI Editores, 1980.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Buenos Aires: Paidós, 2003.
- LACAN, JACQUES. "Posición del inconsciente" (1964). En *Escritos II*. México: Siglo XXI Editores, 1980.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964). Buenos Aires: Paidós, 1990.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 20. Aún* (1972-1973). Buenos Aires: Paidós, 2003.
- LOMBARDI, GABRIEL. "La mirad envidiosa". En *Celos y envidia. Dos pasiones del ser hablante*. L. Boxaca et ál. (eds.). Buenos Aires: Letra Viva, 2013.
- EOL, REFERENCIAS EN LA OBRA DE LACAN. Vol. IX. Buenos Aires: Biblioteca de la Casa del Campo Freudiano, 1997.
- SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. Madrid: Librería, 1983.
- SOLER, COLETTE. *Ensamblajes del cuerpo*. Medellín: Asociación Foro del Campo Lacaniano de Medellín, 2006.
- SOLER, COLETTE. *La querella de los diagnósticos*. Buenos Aires: Letra Viva, 2009.
- SOLER, COLETTE. *Florilegios del mensual*. Medellín: Asociación Foro del Campo Lacaniano de Medellín, 2011.
- SOLER, COLETTE. *L'en-corps du sujet / El en-cuerpo del sujeto*. Bogotá: G.G. Ediciones, 2013.



III. LAZO SOCIAL CONTEMPORÁNEO



© Carlos Jacanamijoy. *Regreso a casa*. Óleo. 2008. 169,5 x 200 cm.



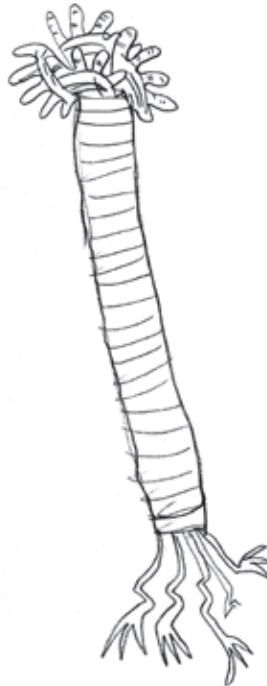
© Carlos Jacanamijoy. *Memorias de la mañana*. Óleo. 1999. 110 x 120 cm.

La lección de Pascal en la articulación entre el sujeto y el lazo social contemporáneo*



MARIE-JEAN SAURET **

Universidad de Toulouse II-Le Mirail, Toulouse, Francia



La lección de Pascal en la articulación entre el sujeto y el lazo social contemporáneo

Blaise Pascal es un actor del invento del capitalismo y su subjetividad logra vincularse con el imperativo de goce del capitalismo naciente. Su relación con el goce hace sospechar una posición perversa que inventa la perversión generalizada. No obstante, su "escisión" (libertino y moralista), sus heteronomías, el rechazo de las satisfacciones sexuales, la estabilización por la búsqueda científica, en particular matemática, hablan en favor de la psicosis. ¿Pero si fuera Asperger (hipótesis de los Lefort)? Es como si en la articulación de la apuesta, Pascal pudiera desarrollar una enunciación propia sin riesgo. Este Otro, finalmente, se combina, de la mejor manera posible, con la lógica del discurso capitalista que él perfecciona: primacía del cálculo y de la evaluación, forclusión de la castración y rechazo de las cosas del amor.

Palabras clave: Blas Pascal, perversión generalizada, psicosis, síndrome de Asperger, discurso capitalista.

The Lesson of Pascal in the Articulation of the Subject and the Contemporary Social Bond

Blaise Pascal is an actor in the invention of capitalism and his subjectivity can be linked to the imperative of enjoyment of rising capitalism. His relation to enjoyment suggests a perverse position that invents generalized perversions. Despite his "fragmentation" as libertine and moralist, his heterodoxies, the rejection of sexual satisfaction, and the stabilization through scientific research, particularly mathematical, all speak in favor of psychosis. But, what if he suffered from Asperger's (the Leforts' hypothesis)? It is as if in the articulation of his *option*, Pascal was able to express himself without risk. In the end, this Other blends in, as best as possible, with the logic of the capitalist discourse that he perfects: primacy of calculation and evaluation, foreclosure of castration, and rejection of anything related to love.

Keywords: Blaise Pascal, generalized perversions, psychosis, Asperger's syndrome, capitalist discourse.

De l'articulation du sujet et du lien social contemporain: la leçon de Pascal

Blaise Pascal est un acteur de l'invention du libéralisme et sa subjectivité trouve à se lier à l'impératif de jouissance du capitalisme naissant. Son rapport à la jouissance donne à suspecter une position perverse inventant au fond la perversité généralisée. Néanmoins, sa « scission » (libertin et moraliste), ses hétéronymies, le rejet des satisfactions sexuelles, la stabilisation par la recherche scientifique en particulier mathématique, plaident en faveur de la psychose. Mais si Pascal était Asperger ainsi que les Lefort l'ont affirmé? C'est comme si, sur l'articulation du pari, Pascal pouvait développer une énonciation propre sans risque. Cet Autre, finalement, se combine on ne peut mieux à la logique du Discours Capitaliste qu'il perfectionne: primat du calcul et de l'évaluation, forclusion de la castration et rejet des choses de l'amour.

Mots-clés: Blaise Pascal, perversité généralisée, psychose, Asperger, discours capitaliste

CÓMO CITAR: Sauret, Marie-Jean. "La lección de Pascal en la articulación entre el sujeto y el lazo social contemporáneo". *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 141-161.

* Traducción del francés a cargo de Pío Eduardo Sanmiguel, profesor de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia.

** e-mail: sauret@univ-tlse2.fr

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy



1. Las coordenadas de una subjetividad, insiste Lacan, siempre se extraen de una forma histórica y determinada de los rasgos, de las posiciones y de los valores que comparte la mayoría de los sujetos de una época en su relación con el Otro, entendido como discurso (agradezco a Sidi Askofaré el que haya orientado mi atención hacia la siguiente referencia: Jacques Lacan, "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" (1953), en *Escritos I* (Méjico: Siglo XXI Editores, 2009), 272. Cf. N. Guérin, E. Porge y M.-J. Sauré, "Du sujet de nouveau en question", *Psychanalyse* 16 (2009): 61-93.

Tal como lo han sostenido Freud y Lacan, el sujeto es social de cabo a rabo: por una parte, porque tiene por condición la preexistencia del Otro que lo acoge y de quien recibe su estructura con la lengua; y por la otra porque la solución (el síntoma) que debe inventar para reunirse o para mantener la distancia respecto a sus semejantes, en el hábitat de lenguaje, le es constitutiva. ¿Podría ser entonces que la manera de habitar el "vivir juntos" marque las subjetividades?¹ Lacan aportó una demostración de esto. Él hace depender la aparición del psicoanálisis —una de las cuatro modalidades del vínculo social— de tres condiciones "históricas". Cronológicamente, la primera consiste en el advenimiento de la ciencia moderna y en su esfuerzo por *borrar* toda huella del sujeto que la fabrica *con el saber*; saber que gana así un valor objetivo admisible para cada cual (generalizable). Al hacerlo, la ciencia moderna aísla al sujeto de la ciencia, al erudito, que transforma las subjetividades que son testigos de esta mutación del saber, y de las que se amparará el psicoanálisis. La segunda condición, menos subrayada, ha de buscarse por el lado de la Revolución francesa: corrigiendo a Saint-Just, Lacan ve en ello la movilización de un pueblo no por el bienestar, sino para conquistar y defender la libertad de desear: ese sujeto del deseo espera a Freud para explicarse; finalmente la última condición: el advenimiento del discurso capitalista con sus dos características principales, la forclusión de la castración (que promete al sujeto curarlo del deseo a través del consumo del objeto adecuado) y el rechazo de las cosas del amor (que requieren de la permanencia de un objeto rebelde al mercado, a tal punto que el sujeto pueda reconocer en ello la causa de su deseo): el discurso analítico es, ni más ni menos, el retorno de la castración, forcluida de lo simbólico por el discurso capitalista, en el real con el que el humano ha de vérselas.

Acaso se haya requerido sin duda de esta combinación contingente (sujeto de la ciencia, sujeto del deseo, rechazo de las castración) para que el saber del psicoanálisis haga su entrada en lo real. Pero allí donde las dos primeras condiciones se anuncian como manifestaciones del sujeto que el psicoanálisis erigirá como paradigma (histérico), la tercera parece ir contra los medios que ese sujeto requiere para efectuarse. Es cierto que podemos acoger el discurso capitalista como "la bienaventurada falta que nos valió tal redentor" (san Agustín), o como el Judas del evangelio epónimo, a quien Cristo

agradece el que lo haya traicionado: sin lo cual no hay condena de Cristo a muerte, y por lo tanto tampoco resurrección posible. Acaso haya, seguramente, una indicación de ello en el hecho de que Lacan rinda homenaje a Descartes por haber roto con la tradición filosófica imperante hasta entonces, tradición que buscaba captar el ser de las cosas con el pensamiento: forclusión de las ontologías para afirmar que el sujeto solo está en su propia enunciación, captura del significante que este lleva vivo en lo real, lo cual se define, entonces, como un decir. Homenaje entonces al *cogito*, independientemente de las correcciones que se le harán luego: "Pienso, luego soy". Pero justamente, por hablar, el sujeto se dota en principio de la operación que le permite simbolizar lo que pierde de vivo, al consentir no ser más que representado en el lenguaje: operación castración. En adelante, ¿qué lógica ha conducido al advenimiento del discurso capitalista, qué subjetividad lo ha, si no inventado, por lo menos acompañado?

Para esclarecer esta articulación del sujeto con el discurso capitalista, pensé en indagar en la vida de Blaise Pascal (1623-1662)². Con este trabajo en curso, bien podría ocurrir que el Pascal presentado sea una ficción. Este ensayo ha de tomarse como un intento de articular los elementos al mismo tiempo constitutivos del sujeto y sobre los cuales este se apoya para alojarse, modificándolo, en el "vivir juntos" de su época. Ojalá entonces que esta ficción no se escabulla a la verdad, que encuentra allí su propia estructura.

Una de las consecuencias de la ciencia moderna es la confrontación de los sujetos con dos tipos de preguntas: las que conciernen a la descripción, explicación, y elucidación del "mundo" físico y a las que la ciencia promete responder, y las que interrogan el sentido del mundo, el sentido de la presencia de cada cual en ese mundo, hasta de ese mundo mismo (Leibnitz), que las ontologías y las religiones, descalificadas por no poder rivalizar con el rigor de la demostración científica, dejan sin respuesta admisible por todos. Todo el mundo conoce la duplicidad de la

2. En este punto sigo el camino abierto por Dany-Robert Dufour, lectura sin la cual no habría podido emprender este trabajo. Señalo la remisiones a su ensayo, en el cuerpo del artículo, precedidas por sus iniciales Dany-Robert Dufour, sin poder, en todo caso, delimitar mi deuda a su respecto, además de nuestras eventuales divergencias de lectura [Dany-Robert Dufour, *La cité perverse* (Paris: Denoël, 2009)]. No soy un especialista en Blaise Pascal ni me di el tiempo de leer el conjunto de su obra y mucho menos

sus comentaristas actuales. Me apoyo esencialmente en: Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, Michel Le Guern (éd.), tt. I y II (Paris: Gallimard, 2000); y, en ocasiones, en *Œuvres complètes, L'intégrale*, editadas por Louis Lafuma, Paris, Le Seuil, 1963. Estas son, al parecer las dos ediciones más consultadas; también puede consultarse otra edición, esta vez fuente primaria: los 5 volúmenes del abate Charles Bossut, La Haye, Delune, 1779. Además, Michel Le Guern, "Introduction", "Chronologie" y "Note sur la présente

édition", en Pascal, *Œuvres complètes*; Cf. Francesco Paolo Adorno, *Pascal* (Paris: Les Belles Lettres, 2010); Elisabeth de Fontenay, "Entretien" y Véronique Decaix, "L'ange et la bête", reunidos bajo el título "Pascal, une médiation terrifiée sur l'infini", en *Trente entretiens du Monde des Livres, Philosophes d'hier et d'aujourd'hui*, Jean Birbaum (dir.) (Paris: Le Monde de la Philosophie, Flammarion, 2008); Hélène Bouchilloux, *Pascal* (Paris: Vrin, 2004); Charles Gardou, "Blaise Pascal, de l'éternel malade au prodige de la pensé", *Reliance* 2, 2 (2006): 101-110; Claude Letey, *Apprendre à philosopher avec Pascal* (Paris: Ellipse, 2012). Aparecerán otras referencias a lo largo de este artículo. He hecho exposiciones de varios momentos de esta investigación: en un curso dictado en el Máster 2 de Investigación, titulado "El anudamiento liberal"; en un módulo consagrado a las "Teorías del lazo social: los abordajes económico, psicológico y psicoanalítico" (2012-2013), Departamento de Psicología Clínica del Sujeto, UFR de Psicología, Universidad de Toulouse 2, Le Mirail; bajo el subtítulo "Libido sciendi", ante la Asamblea de París, *Association de Psychanalyse Jacques Lacan*, París, APJL, el 9 de junio del 2013; y por último bajo el título "Sujeto, subjetividad y lazos sociales", seis lecciones en el marco del seminario "Moralidad y Eticidad", Maestría y Doctorado en Filosofía, grupo de investigación Epimelia, Facultad de Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, y Maestría de Psicología y Maestría en Investigación Psicoanalítica, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia, Medellín, 24 al 31 de agosto del 2013. Vaya mi agradecimiento a cada uno de los que me ha ayudado en este estudio.

3. Cf. Lacan, "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis", en *Escritos I*, 253; en particular la nota a pie de página n.º 23.
4. "Por eso desde la misma atalaya adonde nos ha llevado la subjetividad delirante, nos volveremos también hacia la subjetividad científica: queremos decir la que el científico que ejerce la ciencia, comparte con el hombre de la civilización que la sostiene. No negaremos que en el punto del mundo donde residimos, hemos visto bastante sobre esto, como para interrogarnos sobre los criterios por los que el hombre con un discurso sobre la libertad que no hay más remedio que calificar de delirante (le hemos dedicado uno de nuestros seminarios), con un concepto de lo real donde el determinismo no es más que una coartada, pronto angustiosa si se intenta extender su campo al azar (se lo hicimos sentir a nuestro auditorio en una experiencia-test), con una creencia que lo reúne en la mitad por lo menos del universo bajo el símbolo de Santa Claus o el padre Noel, (cosa que a nadie se le escapa), nos disuadiría de situarlo, por una analogía legítima, en la categoría de la psicosis social en la instauración de la cual, si no nos engañamos, Pascal nos habría precedido. Que semejante psicosis se muestre compatible con lo que llaman el buen orden es cosa fuera de duda, pero no es tampoco lo que autoriza al psiquiatra, aunque fuese el psicoanalista, a confiar en su propia compatibilidad con ese orden para creerse en posesión de una idea adecuada de la *realidad* ante la cual su paciente se mostraría desigual. Tal

obra de Pascal, erudito y teólogo. Para Lacan, esta división está en germen en los siglos precedentes. Considera que la querella entre *Naturaleza* y *Gracia* (ciencia y fe?) resulta de la aporía del cristianismo. Él nota que esta querella tuvo su apogeo jansenista justamente con Blaise Pascal. Y afirmará que la solución a esta contradicción con la apuesta, oculta un "inestimable para el analista"³. ¿No basta esto para justificar este rodeo por Pascal?

De manera bastante contradictoria, Lacan asoció varias posiciones subjetivas al nombre de Blaise Pascal. Lo vinculó primero explícitamente con la psicosis social⁴. En otro pasaje, aun cuando el nombre de Pascal no aparezca claramente, sugiere su participación en la mutación de los saberes contemporáneos, cuya forma actual es mucho peor que la que Lacan conoció en vida:

La imagen nos viene de una creación esencialmente simbólica, es decir, de una máquina, la más moderna de las máquinas, mucho más peligrosa para el hombre que la bomba atómica: la máquina de calcular. Es algo que se dice, ustedes lo oyen y no lo creen: la máquina de calcular tiene una memoria. Les divierte decirlo, pero no lo creen. Desengáñense. Tiene una forma de memoria que está destinada a poner en tela de juicio todas las imágenes que hasta entonces nos habíamos hecho de la memoria.⁵

Por su lado, Rosine y Robert Lefort, en un capítulo argumentado clínicamente muy interesante, defienden la hipótesis del autismo⁶. Aun cuando el asunto diagnóstico no deja de importarnos en este propósito, nos atendremos esencialmente al funcionamiento (la subjetividad) de Pascal, independientemente de su posición subjetiva. No por ello dejamos de esperar algunos esclarecimientos sobre el anudamiento entre un discurso que forcluye la castración, una posición subjetiva eventualmente psicótica y hasta autista, y una subjetividad que funciona con un toque perverso.

vez en esas condiciones haría mejor en eludir esa idea de su apreciación de los fundamentos de la psicosis: lo cual trae nuestra mirada al objetivo de su tratamiento". Jacques Lacan, "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis" (1955-56), en *Escritos II* (México: Siglo XXI Editores, 2009), 550-551.

5. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955)* (Barcelona: Paidós, 1893), 139.

En otra parte plantea: "Cuando, gracias a los efectos de la bomba atómica, tengamos sujetos

con una oreja derecha tan grande como la de un elefante, y en lugar de oreja izquierda una oreja de burro, tal vez entonces las relaciones con la imagen specular serán mejor validadas", véase la Lección del 30 de mayo de 1962 en: Jacques Lacan, *Seminario 9. La identificación (1961-1962)*. Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.

6. Rosine Lefort y Robert Lefort "Blaise Pascal. Le génie-discours scientifique, discours religieux", en *La distinction l'autisme* (París: Seuil, 2003), 137-155.

1. LA “PERVERSIÓN” DE PASCAL

El discurso de Pascal participa de un desplazamiento entre dos organizaciones del mundo. Hasta entonces los individuos parecen haber entregado (relativamente) la dirección de sus vidas a las ontologías que comparten, intercambiando su goce de aquí abajo contra el prometido en el más allá. Con Pascal, esta lógica de la renuncia abre un lugar, por lo menos momentáneo, a una lógica de la perversión, contemporánea del advenimiento del liberalismo. Esto es lo que me propongo interrogar: ¿cómo un sujeto es, al mismo tiempo y en el mismo tiempo, capturado por la lógica que preside el funcionamiento del lazo social que lo acoge, y es agente de su cambio?

Tomando el toro por los cuernos, Dany-Robert Dufour explicita la lógica del mundo antiguo a la luz de *La ciudad de Dios* de san Agustín. Según este doctor de la Iglesia, la Tierra sería, hasta el fin del mundo, el lugar en que se enfrentarían dos grandes reinos posibles, fundados en dos amores muy diferentes: el primero procede del “amor de Dios llevado hasta el desprecio de sí”, y el segundo del “amor de sí llevado hasta el desprecio de Dios”. Ahora bien, Dany-Robert Dufour señala que aquí hay una salida de olvido que no habría debido escapar a san Agustín, inventor de la persona y de su interioridad: las *Confesiones* (otro título de Agustín), la dignidad de la persona, diríamos nosotros, ¿acaso serían posibles sin un mínimo amor de sí? En el corazón del primer reino habría entonces una huella del segundo. De hecho, esto es lo que objetará Rousseau a san Agustín al retomar el título de *Confesiones* unos siglos más tarde.

Después de Rousseau, Freud introduce el narcisismo, muy tardíamente, por lo demás. ¡Y es por ahí, con el estadio del espejo, que Lacan hará su entrada al psicoanálisis! De ahí la idea de Dany-Robert Dufour, según la cual el mundo organizado como Reino de Dios solo podía sostenerse a condición de la sustracción (represión, forclusión?) del amor de sí. Agustín sostiene esta sustracción porque le preocupan las consecuencias culturales (civilizatorias en cierta forma) de cada uno de los dos reinos: así entonces, sustituye a la oposición entre *amor de Dios* y *amor de sí*, la oposición entre *amor socialis* y *amor privatus*. Si el segundo amor ganara, entonces podríamos asistir al “dominio arrogante” y a la voluntad “de someter al otro por interés personal”, proyecto realizado por el capitalismo. Dany-Robert Dufour subraya que, con esas palabras, Agustín describe hacia el año 400 inada menos que la filosofía que reivindicará Sade! En frente, evocaré el extraño “pensamiento” que entregará Pascal para evocar un verdadero rechazo del amor: “el yo es aborrecible, porque se es aborrecible por la concupiscencia que nos lleva a buscar un ser para amarlo”⁷.

No basta con constatar que el mundo antiguo contenía en germen al mundo capitalista que vino a remplazarlo. El examen de las condiciones de ese momento



7. Será necesario resituarla en su lugar en la “evolución” de Pascal. Blaise Pascal, “Pensées”, en *Œuvres complètes*, t. II, 763.

8. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Madrid: Alianza, 2012). Una vez liberados por la predestinación de las preocupaciones por su salvación, los protestantes se empeñan, con su gestión aquí en la tierra, en demostrarle a Dios que tuvo razón al salvarnos... si acaso lo hizo.
9. Giorgio Agamben, *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno* (Valencia: Pre-textos, 2003). Revelación de la arqueología teológica del sistema económico liberal: a Dios el reino de los cielos, a los hombres la “gestión doméstica” de su morada terrestre, traducción literal de Economía, gestión de la casa.
10. Con esto retomo un comentario que publiqué en otra parte: Marie-Jean Sauret, “Perversion de l’avenir, au-delà de la perversión”, *Psychanalyse* 31 (2014): 7-16.
11. “En suma, si esta lectura puede ser recomendable, es tan solo a fin de mostrarles la diferencia, no solo de resultados, sino de tono, que existe entre ese modo fútil de investigación, y lo que el pensamiento de un Freud y la experiencia que dirige, reintroducen en este dominio —esto se llama, muy sencillamente, la responsabilidad—”. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 1990), 236.
12. [...] si confiamos en el índice de las obras completas. Pero estas no censan la palabra *libido*. Pascal. *Pascal, Œuvres complètes*.

histórico como tal (que Lacan considera calvinista) llamó la atención de un Max Weber con *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*⁸ o de un Giorgio Agamben con *El reino y la gloria*⁹. Basta con constatar la proximidad con cierto número de actores para mostrar su incontestable carácter histórico¹⁰. Mandeville (1670-1733) y Smith (1723-1790) han sucedido por poco a Pascal (1623-1662) en la invención del capitalismo. Vienen luego sus hermanos menores, Sade (1740-1814) y Kant (1724-1804), y poco más tarde también Sacher-Masoch (1836-1895). El liberalismo (confundido con el discurso capitalista aquí), surge en el siglo de los libertinos y al mismo tiempo que las perversiones, tal como lo registran los inventores de la sexología, el austriaco Richard Freiherr von Krafft-Ebing (en su voluminoso *Psychopathia Sexualis* publicado en 1886), el británico Havelock Ellis (1859-1939) en los ocho volúmenes de sus *Estudios de psicología sexual*, de donde Freud tomará el término de autoerotismo), y el alemán Albert Moll (1862-1939). Lacan saludará la obra monumental de los dos primeros, aun cuando prefiera a Freud por captar la perversión en juego, vía las pulsiones parciales¹¹.

¿Cómo y en torno a qué la balanza ha tomado en el otro sentido, pasando del sacrificio del goce “terrestre” a la sumisión al imperativo liberal de goce (al servicio del consumo)? ¿Cómo la filosofía puritana dio a luz, contra todo pronóstico, a lo que Dany-Robert Dufour llama un *principio pornográfico*? ¿Y cómo dar cuenta del hecho de que “haga escuela” puesto que, más allá de los autores citados, vendrá acompañado de Pascal aún vivo, de Antoine Arnauld (teólogo y matemático), Pierre Bayle (filósofo), Jean Hamon (médico), Claude Lancelot (gramático), Pierre Nicole (moralista), y muchos otros? Lo que algunos califican hoy en día, con razón o sin ella, como “perversión ordinaria” (sadismo, pornografía, etc.) no es gratuito; sería la resultante de ese programa liberal que se construye en Europa entre la muerte de Luis XIII (1643) y el final de la Convención (1795).

Menciono esta tesis del viraje del liberalismo no para discutirla (más que lateralmente), sino porque justifica el interés en la subjetividad de esta época: ¿qué es lo que, del sujeto, no pedía más que contribuir a este imperativo de goce, a adoptarlo y a someterse? Hay una especie de anacronismo en evocar la perversión antes de que en cierta forma se la haya promovido como solución subjetiva. La palabra perversión está, en efecto, ausente del vocabulario de Pascal. En cambio hallamos términos como ‘concupiscencia’, retomado por Agustín, y ‘vicio’¹².

Más precisamente, bajo la “concupiscencia” se oculta la *libido*. Agustín distinguía *libido sciendi* (pasión de ver y de saber), *libido sentiendi* (pasión de los sentidos y de la carne) y *libido dominandi* (pasión de dominar). En una evocación de san Agustín, Pascal señala que el amor propio era natural y justo, en su inocencia en Adán antes del pecado: solamente después se volvió criminal. De esa manera Pascal contribuye a

la rehabilitación progresiva del amor de sí (y de su *concupiscencia*). El término latín de *libido*, para el que Freud reservó la suerte que sabemos, significa entre otros “deseo desregulado”, “ganás desenfrenadas”, “fantasía”, “capricho”¹³, y el adjetivo *libidinosus* puede traducirse asimismo (pero no solamente) por “desenfreno”: la referencia a la dimensión de goce es allí explícita. A esto apunta Pascal, seguramente y con lucidez, al “traducirlo” a veces como *concupiscencia*. En seguida aparecerá legítimamente la pregunta de si esas *libidos* coinciden o no con el goce en juego (igualmente sustraído) respectivamente en los discursos universitarios (*sciendi*), histérico (*sentiendi*) y del amo (*dominandi*). Nada anticipa aquí el discurso analítico.



2. EL SÍNTOMA “MATEMÁTICAS”

Blaise Pascal nace el 19 de junio de 1623. Su madre, Antoinette Begon, es hija de un parlamentario. Casi desde su nacimiento, el niño sufre de enteropatía y de crisis convulsivas cuya causa se desconoce: los elementos desencadenantes parecen ser mirar el agua correr y manifestaciones de ternura entre sus padres¹⁴.

Tiene una hermana mayor, Gilberte Périer (1620), y una menor a la que querrá por sobre todo: Jacqueline Périer (1625). Su padre Etienne Pascal, apasionado por las matemáticas y por las lenguas antiguas, es el segundo presidente de la Corte de Ayudas de Montferrand¹⁵. A pesar de ser racional y escéptico, y ante la impotencia de los médicos, el padre termina por creer que una mujer a la que la madre de Blaise le habría negado una limosna lo habría embrujado. Cominado a desembrujar a su hijo, ella lo declara curado después de que todo el mundo lo creyó muerto (sin pulso, sin voz ni sentimiento). “Siendo muy pequeño, señala muy juiciosamente Charles Gardou, Blaise aprende a vivir con un cuerpo que rechaza obedecerle, incesantemente a merced de crisis, que acarrean pérdidas de conciencia y largos períodos de recuperación”¹⁶.

Su madre cae enferma, a su vez, y muere cuando Pascal tiene tres años. “Algo irremediable acaba de morir en él”, comenta Charles Bardou: para paliar su ausencia, se encierra en su mundo y tiene entonces la experiencia del desierto”, esforzándose por reprimir pesadumbre, deseo de ternura y sensibilidad enfermiza, un poco como si ante el miedo al vacío el sujeto tuviera la posibilidad de borrar los bordes del agujero. El padre se rehúsa a que sus hijos frequenten la escuela y los mantiene en una vida de reclusión donde él es el único maestro. Solo él se encarga de su educación escolar: francés, lenguas, además de latín y griego. Paradójicamente, excluye las matemáticas de las enseñanzas. Enseña a sus hijos a preguntarse por la razón de toda cosa y a no admitir nada sin comprender, exceptuando la fe (la cual resulta del corazón y “tiene razones que la razón no entiende”). El padre agrega la física cuando se da cuenta de

13. Cf. Félix Gaffiot, “libido” y “libidinosus”, *Dictionnaire abrégé Latin Français illustré* (París: Hachette, 1936), 366.

14. Charles Gardou, *Pascal, Frida Kalo et les autres... ou quand la vulnérabilité devienne force* (Toulouse: Érès, 2014), 102.

15. Ibíd., 101.

16. Ibíd., 102. Imposible negar el autismo que evocan las convulsiones, la relación con el agua y con el cuerpo, y también el recurso a la geometría proyectiva (cf. *infra*).

17. Marin Mersenne (1588-1648), francés (miembro de los Mínimos), erudito de cultura enciclopédica, matemático y también filósofo. Además de las primeras leyes de la acústica, establece con Galileo la ley de la caída de los cuerpos en el vacío. Fue, en cierta forma, el “secretario” de la Europa erudita de su tiempo.
18. Pierre Gassendi (1592-1655), matemático, filósofo, teólogo y astrónomo francés.
19. Gérard Desargues (1591-1661), geómetra y arquitecto francés, uno de los fundadores de la geometría proyectiva, de quien extrajo una teoría unificada de los cónicos. Dos teoremas están vinculados con su nombre, uno sobre los triángulos en perspectiva y otro sobre la involución.
20. Gilles Personne de Roberval (1602-1675), matemático y físico francés, inventor de la balanza llamada de Roberval.
21. Sin duda el menos conocido según Wikipedia, Claude Mydorge (1585-1647) llamado “D.A.L.G.”, tesorero de la intendencia de Picardie, era miembro de la academia del padre Mersenne y corresponsal de un Descartes apasionado por la óptica.
22. Se olvida que, además de sus novelas, está su trabajo de físico, que será publicado a título póstumo bajo el nombre *El fragmento de física*.
23. La suma de los ángulos interiores de un triángulo es siempre igual a dos ángulos rectos.
24. Gardou, Pascal, *Frida Kalo et les autres... ou quand la vulnérabilité devienne force*, 103.
25. “La cónica es la curva que resulta de la

cuán atractivas resultan para Blaise las ciencias. Si el cambio de residencia de la familia hacia París produce en Blaise un encierro cada vez mayor, como si le fueran indiferentes los seres humanos, sorprende a su medio —prueba de su genio— al descubrir las matemáticas por sí mismo (a partir de una obra tomada de la biblioteca paterna)! A los 11 años escribe un *Tratado de los sonidos*!

Etienne lo lleva entonces a la Academia Parisiensis, donde conoce a su fundador, Marin Mersenne¹⁷, a Pierre Gassendi¹⁸, a Gérard Desargues¹⁹, a De Roberval²⁰, a Claude Mydorge²¹ y a Cyrano de Bergerac²² ... Por haberse manifestado contra Richelieu y contra Luis XII (cuestiona sus derechos de rentista del Hôtel de Ville), el padre huye hacia Auvernia. En su ausencia Blaise se consagra exclusivamente a las matemáticas y descubre la geometría. Encuentra sin ayuda hasta la 32.^a proposición de los *Elementos de matemáticas de Euclides*²³. La geometría confronta, en su opinión, a la mente con lo incomprensible: “allí la razón tiene la experiencia fecunda de sus propios límites”²⁴. El sujeto ha encontrado la manera de abordar el agujero que socava su vida (descubre la geometría proyectiva). Rehabilitado, el padre regresa a París y asiste, ante la Academia, a la presentación del “Ensayo sobre los cónicos” en el que figura el llamado “teorema de Pascal”²⁵; Blaise tiene entonces 16 años.

Se entiende así el interés de un otro de-subjetivado si se recuerda su enfermedad infantil: es Marguerite, la hija de Gilberte, quien escribe que Blaise no soportaba ver a sus propios padres abrazarse, a tal punto que convulsionaba²⁶. Gilberte lo confirma indicando que él no soportaba tampoco las caricias que tenía con su hija: “creía que lo único que podía hacer eso era perturbar [a los niños], que se les podía mostrar ternura de mil otras maneras”²⁷.

En 1641, Etienne es nombrado, en Rouen, adjunto del intendente del Rey para Normandía. Blaise es entonces víctima de violentos dolores de cabeza y de estómago, de desvanecimientos, solo admitía alimentos líquidos, se paralizaba “desde la cintura hacia abajo, de manera que quedó reducido a caminar únicamente con estructuras de madera”²⁸. No solamente no pudieron hacer nada esta vez ni los médicos ni los brujos, sino que los dolores se duplicaron cuando lo contrarió un acontecimiento familiar: el matrimonio de Gilberte con Florin Périer, el compromiso de matrimonio de Jacqueline

intersección de un cono por un plano (elipse, hipérbola, parábola)”. Nota 14 Ibíd., 103.

26. Marguerite Périer, “Mémoire concernant M. Pascal et sa famille”, en Pascal, *Œuvres complètes*, t. 1, 95. Cf. Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, Charles Bossut (éd.).

27. “La vie de M. Pascal écrite par Mme Périer, sa sœur”, en Pascal, *Œuvres complètes*, t. 1, 83.

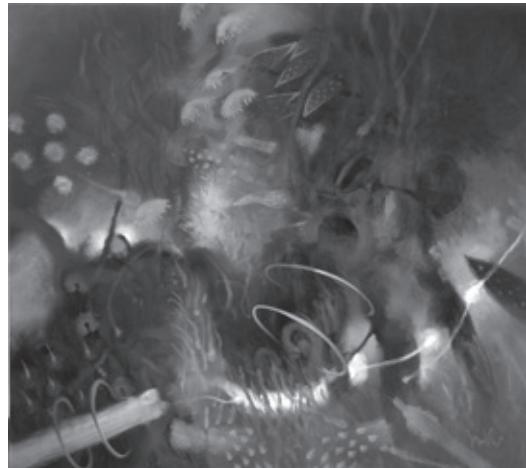
28. Gilberte Périer, *Vie de Monsieur Pascal* (París: Le Seuil, 1980); citado en Gardou, Pascal, *Frida Kalo et les autres... ou quand la vulnérabilité devienne force*, 103.

(por lo tanto no era tan indiferente como decía serlo al afecto de sus hermanas). Se recoge entonces en sí mismo hasta que Jacqueline rechace a su pretendiente. Recurre a las matemáticas para luchar contra su melancolía y su mal-estar. Y para ayudar a su padre, a quien ve agotarse en el cálculo y verificación de los impuestos de sus administrados, concibe “su máquina de aritmética”, la Pascalina (la corte es la que le da ese nombre): máquina que automatiza las manipulación de signos, programa las reglas de operación, permite efectuar adiciones y sustracciones con remisión automática de decenas (Charles Gardou). Él mismo dice de su propio itinerario que es el de alguien que ha “osado intentar una ruta nueva en un campo totalmente erizado de espinas, y sin tener guía para abrir[se] un camino”²⁹.

Las “matemáticas” se relacionan con el deseo de Etienne, el padre, a tal punto que se las reserva excluyéndolas de la educación de sus hijos. De resultas, ¿el hecho de que Blaise las invista no debe verse acaso legítimamente no solamente como un rasgo identificatorio, sino casi como un síntoma? Esta hipótesis está reforzada por el hecho de que sea para ayudar a su padre, agobiado por su carga de recolector de impuestos (en Rouen), que tuvo la idea de la “máquina de aritmética”, que le tomará un tiempo: la máquina de calcular funciona como una especie de prótesis del padre, cuyos límites registra y compensa al mismo tiempo. Sobre todo, las matemáticas se presentan seguramente como el Otro, de-subjetivado, de ese padre al que, por lo menos durante un tiempo, Blaise adopta, y con el que intenta reconstruir el mundo (antes de virar hacia la religión).

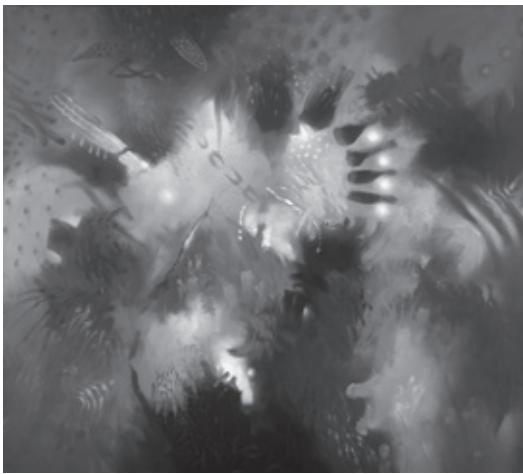
Pascal ilustra ya el porte de sabio moderno, aquel que nace con la *Ilustración* y que, ante los saberes desmentidos por “los hechos”, renuncia a los caminos trillados, privilegiando en adelante ese real más fuerte que lo verdadero. ¿En qué se apoya el deseo del erudito que escoge escapar al catálogo de los saberes convencionales y de los consensos y de los fieles que lo sirven? Aquí tendríamos una vía para responder: en lo real de lo que él es y que objeta el saber. Esto es ya plantear la hipótesis de por lo menos *un rasgo de perversión*. Y en este sentido no sorprende que Pascal confiese sufrir tres concupiscencias. Pascal, a quien todo el mundo describe como un filósofo puritano, se piensa perverso; más particularmente sujeto a la *libido sciendi*, que lo lleva a la subversión (de los saberes establecidos): una versión de “prescindir del padre” (ausencia de guía) sirviéndose al mismo tiempo de una característica paterna: las matemáticas.

Dos textos de Jacqueline y tres de Pascal surgieron que, en 1645, habría pasado tal vez por una decepción amorosa de la que casi muere. Decide no casarse³⁰.



29. Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, Louis Lafuma (éd.). Las cursivas son mías.

30. No pude hallar las referencias a este asunto, y solo lo menciono para atemperar la impresión de que Blaise Pascal habría evacuado todo contenido sexual.



3. DE LA DIVISIÓN DEL SUJETO PASCAL AL CLIVAJE

El goce de la *libido sciendi* lo paga con crisis de angustia recurrentes, e intenta hacerlas callar con la ciencia (sustituyendo literalmente la ciencia por la angustia). Esta operación no debe menospreciarse si se recuerda que para Lacan existen dos vías de acceso a lo real: la ciencia y la angustia. El psicoanálisis escogerá la segunda. Pascal escoge sustituir lo real de la ciencia por lo real angustiante del sujeto.

No obstante, los “escrúpulos” adquieren un cariz religioso, aparentemente irreducible a la ciencia, cuando Pascal se encuentra con los jansenistas. Ahora bien, este encuentro viene a continuación de un accidente del padre (desplazamiento del muslo al caerse en el hielo), en 1646, el cual acude a cirujanos (los hermanos Deschamps) que seducen a Blaise (y a Jacqueline) con un cristianismo que ha elegido el camino de la cruz como única vía de salvación. Es su primera conversión. Trances, parálisis de las piernas, desvanecimientos, acompañan su “exaltación mística”, pero Blaise las interpreta como expiatorias. En el mismo periodo llega a disuadir a su hermana Jacqueline para que rechace a otro pretendiente.

Solo la gracia, enseña Jansenius, puede salvar lo humano; la voluntad divina y no las bajas satisfacciones... entre las cuales Blaise ubica su actividad científica (*libido sciendi*). En esto hay un paso, una renuncia aparente al amor de sí por el amor de Dios. *Es la primera conversión. Consiste en el abandono de la maniobra que apunta a limpiar la física de todo prejuicio, en pro de otra que apunta, en cambio, a limpiar la humanidad de sus deshonras.* Lo interesante es, sin duda, sugerir que esta conversión procede con la misma lógica de subversión del trabajo científico: isubversión ahora del saber teológico por vía la fe! Salvo que cuando Pascal se ubica del lado del converso, debe expiar, reparar, erradicar el amor propio excesivo, del que da prueba como hombre de ciencia.

Ante el agravamiento de sus síntomas, los médicos le prescriben la interrupción de su actividad intelectual, y su gobernanta le prepara baños de sangre para los pies. Jacqueline lo trata con miramientos. Jacques Attali³¹ informa que Blaise se duerme con la mano en la de su hermana:

Su relación no es únicamente la de dos intelectos, es una relación extrema, celosa, exclusiva, entre dos mentes de muy alto nivel, pero mentes carnalmente vinculadas, si puede decirse. El hermano y la hermana viven en pareja, y ella es la que decide todo.

Incidencia de esa coyuntura, interpretación expiatoria de sus sufrimientos y “conservación” de su hermana, Blaise mejora y retoma sus trabajos solitarios sobre el asunto del vacío. La expiación no se entiende únicamente siguiendo los cánones de la religión pública o de su revisión jansenista, sino que “mima”³² los de la religión privada que se inventa por la misma época: la neurosis. Las parálisis, las migrañas,

31. Jacques Attali, *Blaise Pascal ou le génie français* (Paris: Fayard, 2000), 132.

32. Se habrá entendido que no pensamos a Blaise Pascal como neurótico. Sin embargo, todo sucede como si fuese sensible al hecho de que su cuerpo pudiera reaccionar a sus construcciones, hasta protestar, si no hablar.

los dolores de estómago, la hipocondría, que acompañan su conversión, si no es que “hablan” por lo menos participan de esta expiación al igual que su crítica virulenta de los “pequeños placeres égoticos”³³.

Dos acontecimientos modificarán esta coyuntura y romperán esta alianza. Por una parte, su hermana revela su deseo de ingresar a Port Royal, deseo al que Blaise y su padre se oponen. Por otra parte, con la Fronda, Etienne es destituido de sus funciones y regresa a París en mayo de 1648. Blaise, muy débil, con la complicidad de su cuñado, se consagra enteramente a la verificación de sus hipótesis en torno al vacío. En adelante la existencia del vacío y la presión atmosférica ya no se cuestionan. A los 23 años, luego de Torricelli, concibe la mecánica de los fluidos y sus aplicaciones (prensa hidráulica, jeringa), postula la existencia del vacío (y la verifica experimentalmente), y ello contra la autoridad de Descartes, Mersenne o Leibnitz, a quien acusa de no dar más solución a esos problemas que la de vanas palabras sin fundamento. Blaise ha pasado de una descripción geométrica del agujero y de sus bordes a una teoría matemática del vacío.

Tal solución al sufrimiento por vía de la investigación se echa a perder por una nueva coyuntura que agrega, a la inhabilitación del padre en 1648, su muerte en 1651; a la cual asocia el abandono de su hermana predilecta: esta vez ella no se somete a la conminación de seguir impulsada por su hermano: “No me quite lo que usted no es capaz de darme”³⁴.

Esta situación pone fin al periodo expiatorio e inaugura un retorno al “mundo”. *La muerte del padre lo lleva más lejos en ese retorno* (especie de amplificación de la de-conversión: “En adelante todo está permitido”). En este viraje el peso del padre queda temperado por la confesión del mismo Blaise Pascal, según la cual la gran pérdida de su vida de adulto (luego de que siendo niño hubiera sufrido la muerte de su madre) no es la de su padre, sino la de su hermana Jacqueline cuando partió hacia Port Royal, justo después de la muerte de Etienne. De su padre, Blaise podrá escribir que ya estaba muerto desde su bautizo: pertenecía a Dios desde el origen, si se quiere³⁵. Esto da una consistencia suplementaria al uso de las matemáticas como suplencia (*sinthome*) para construir un mundo, e incluso a Dios, sin equívoco.

Entre 1648 y 1654, aparecen las contribuciones de Pascal “al capitalismo que se inventa”. En razón de sus conocimientos hidráulicos, hace parte en una sociedad de acciones encargada de desecar el pantano Poitevin. Al lado de esta inversión a largo plazo, comercializa su máquina de calcular (con almacén y campaña publicitaria para la pascalina)³⁶, organiza una sociedad de transportes (las carrozas a cinco soles) con itinerarios, estaciones, intervalos regulares de partida, etc. Se entrega al juego con sus amigos libertinos e *invierte en las sociedades financieras* que estos administran. Al mismo tiempo, se dedica a “comprender cómo apostar, conjeturar, con mayores posibilidades

33. Dufour, *La cité perverse*, 62.

34. ¿No podría leerse en esto una demanda de amor del tipo “dame lo que no tienes”? Armand Faugère, *Lettres, opuscules et mémoires de Madame Périer et de Jacqueline Pascal, sœurs de Blaise Pascal, et de Marguerite Périer, sa nièce*; citado en Gardou, *Pascal, Frida Kalo et les autres... ou quand la vulnérabilité devienne force*, 107.

35. Pascal, “*Lettre à Florin et Gilberte, 17 octobre 1651*”, en *Œuvres complètes*, t. II, 17.

36. Redacta el primer prospecto para un producto industrial: “Advertencia necesaria para quienes tengan la curiosidad de ver la máquina de aritmética y hacer uso de ella”.

37. Dufour, *La cité perverse*, 66.
38. Blaise demuestra que “los resultados del problema de la repartición de las apuestas se inscriben en una figura simple: el triángulo aritmético”. Ese “triángulo de base” (donde expone el razonamiento por recurrencia) influenciará a Huyghens, a Leibnitz y también su reescritura por Gauss bajo la forma de su famosa curva. Cf. Gardou, *Pascal, Frida Kalo et les autres... ou quand la vulnérabilité devienne force*, 106, especialmente la nota 30.
39. Pierre Bruno, “L’arrangement (sur la perversión)”, *Psychanalyse* 5 (2005): 11-14.
40. Es curioso que esta emancipación pueda hacer creer que hoy en día pasaría por ser la reivindicación del “imatrrimonio para todos!” ¿En qué se han convertido los libertinos? Pierre Bruno señalaba, en contrapunto, la no participación de los libertinos en el terror, así como la ausencia de “relajación de las costumbres” entre los terribles jemeres rojos por ejemplo, clivaje que hace presente el de la libido y el goce en el perverso.
41. Dufour, *La cité perverse*, 72.
42. El *Tartufo* que Molière escribe en 1694 podría ser otra cara de lo mismo. Podrá hallarse este puritanismo, en mi opinión, incluso en Sade (*Justina o los infortunios de la virtud*) y más cerca de nosotros en Klossowski, Jean Genet, André Gide o Marcel Jouhandeau.
- de ganancia”³⁷: piensa poder introducir leyes en el azar (paradójico, si se piensa en su gusto por la subversión). La redacción de *Geometría del azar* (“probabilidad de las partidas”) lleva casi a las pilas bautismales el cálculo de probabilidad (con Pierre de Fermat, su interlocutor también para los cálculos diferencial e integral). Es en este contexto que redacta la *Resolución general de las potencias numéricas* y el *Tratado del triángulo aritmético*³⁸.
- Así, los asuntos del espíritu y los asuntos a secas, señala Dany-Robert Dufour, son convocados por el juego... así como los asuntos de sexo. Pero no es necesario buscar la perversión a ese nivel ante el hecho de que Pascal se acuse siempre de abandonarse a su *libido sciendi*: la culpabilidad lo roe entonces (y esto satisface a su hermana Gilberte, que ha entrado igualmente al convento de Port Royal), como si él fuera un “buen neurótico”.
- No es una nadería el que haya sido como reacción a la mortificación simbólica y/o real de su padre y de Jacqueline que Blaise emprenda sus frecuentaciones mundanas: de los medios preciosos (la marquesa de Sévigné, la condesa de La Fayette, Madeleine de Scudery), de la Corte (con la duquesa de Aiguillon) y de los amigos libertinos. Habría que detenerse en la conexión entre las figuras del libertino y el perverso, así como nos ha invitado a hacerlo Pierre Bruno³⁹. Como este último lo señala, en efecto, la figura del libertino coincide por una parte “con la del actor de una liberación sexual que apuntaba sobre todo a disipar la sacralidad de los vínculos del matrimonio” y por otra parte “sobre todo con la del actor de una emancipación del orden clerical y religioso en tanto cerrojo del orden monárquico”⁴⁰.
- En esta época, antes de regresar a París, Blaise prosigue también con sus frecuentaciones de una dama de gran belleza a la que llama la “Safo del campo”. En esta época, inspira a un autor anónimo un *discurso sobre las pasiones del amor*, y medita sobre el matrimonio, “la más baja de las condiciones de la vida permitidas a un cristiano”.
- Que Pascal sea perverso o no, sigue siendo algo que no nos preocupa: sin embargo es claro que, por una parte, se apoya en su gusto por la subversión (un rasgo de perversión) para alojarse en el mundo y, por otra parte, contribuye con sus alternancias mismas entre “malas frecuentaciones” y momentos místicos a fabricar la figura (ideológica, identificadora) del perverso puritano⁴¹, el cual demostraría en acto que el bien puede derivarse del mal⁴².
- La segunda conversión religiosa de Pascal (separada de la anterior por la “deconversión” profana) no tiene retorno (si bien prosigue su actividad matemática de cifrado): consiste en la aprobación de Port Royal que lo invita a defender a los jansenistas contra la Sorbona. No se excluye que el deseo de acercarse a Jacqueline tenga cierto peso en esta decisión. Este nuevo compromiso está vinculado igualmente

con el milagro de la curación (de una fístula lagrimal) de su sobrina y ahijada Marguerite, hija de su hermana Gilberte, al tocar una espina del Cristo (el 24 de marzo de 1656). Sobre todo, sin duda el 8 de noviembre de 1654, Blaise, en compañía de amigos, tiene un accidente en el puente de Neuilly: los caballos que halan su coche pasan por sobre el parapeto. El enganche se rompe y el coche queda en equilibrio sobre el borde del puente. Nadie sale herido. Víctima de su hipersensibilidad, aterrado por la proximidad de la muerte, Blaise se desvanece y permanece inconsciente unos 15 días. Vuelve en sí el 23 de noviembre de 1654, entre las diez y media y las doce y media de la noche, con una visión religiosa intensa que escribe inmediatamente, él mismo, en una nota breve, el *Memorial*, el cual coserá al forro de su abrigo. Comienza con estas palabras: "Fuego, Dios de Abrahám, Dios de Isaac, Dios de Jacob, ni de filósofos ni de eruditos [...]" . Una cita del salmo 119, versículo 16, la concluye: "No olvidaré estas palabras. Amén". Surge así esta distinción casi definitiva en él (sin la cual no hay transferencia) entre el Dios sujeto, supuesto saber de los filósofos, y el Dios "vivo" que interroga la función paterna y lo real del padre.

A partir de 1656, una vez "reconvertido", Pascal escribe cada vez más. Fue un descubrimiento para mí⁴³ el que ya no firmara con su nombre. Adopta verdaderos heterónimos: dobles, sin duda, en razón de las coerciones de la clandestinidad, pero no solamente por eso, puesto que esos nombres cambian con el estilo y el género de la obra. En 1657 Pascal adopta el nombre de Louis de Montalte, para volver a editar en separata las diez primeras cartas de las *Provinciales*: B. Pascal lo designa como el verdadero autor, del que se hace secretario. Y es otro de sus dobles, Amos Dettonville, quien mostrará ser el autor de los escritos, primero anónimos, sobre la ruleta en 1658 (se puede ver que este ensayo sobre el juego fue redactado después de su última conversión). Dettonville es aún más alérgico a los jesuitas que Pascal. Esa carta, hoy en día perdida, sobre las relaciones con este hidalgo, es elevada por los especialistas a obra de arte del desdoblamiento en la literatura científica, lo cual significa que, manifestamente, hay eruditos "clivados". Un tercer doble, Salomon de Tultie, encarna supuestamente al "hombre nuevo": escribe la *Apología de la religión cristiana*, cuyas "partes redactadas y notas preparatorias están en los *Pensamientos*. Los dos últimos dobles son anagramas del primero, Louis de Montalte, como para captar la duplicidad de la letra, la que sirve en las matemáticas y la que permite preguntarse sobre la existencia.

Salomon de Tultie remite, además, a un versículo de la primera Epístola a los Corintios, que Pascal resume de la siguiente manera: "Contrariidades. Sabiduría infinita y locura de la religión"⁴⁴. Son los términos de 'sabiduría' (*sapientia*) y de 'locura' (*stultitia*) los que estarían ocultos respectivamente detrás de "Salomon" (el rey "sabio") y de



43. Hecho descubierto gracias a la "Introduction" que Michel Le Guern hace a las *Oeuvres complètes*. Los dos párrafos que siguen, además de los entrecomillados toman elementos de las páginas XV a XXI, que conviene leer íntegramente. Confieso que hasta entonces había olvidado que Rosine y Robert Lefort habían propuesto su enumeración, de la cual no sacan partido. Lefort et al., "Blaise Pascal. Le génie-discours scientifique, discours religieux", 152.

44. Blaise Pascal, *Pensées* (1670) (Paris: Édition Brunschvicg, 1897), 426.



“Tultie”. La manera de escribir de este último autor difiere de la manera de escribir de los matemáticos. Cito a Pascal:

La manera de escribir de Epicteto, de Montaigne y de Salomon de Tultie está más en uso, es la que mejor insinúa, la que queda más en la memoria y la que se hace citar más, porque está enteramente compuesta de pensamientos nacidos de encuentros comunes en la vida.⁴⁵

A fin de cuentas, ital vez Blaise Pascal haya escrito menos de 100 páginas firmadas con el nombre de su registro civil!

Sin agregar más comentarios a mi hipótesis de partida, dejo la conclusión en manos de Michel Le Guern: “El “hombre viejo” [el adepto a la *libido sciendi*] no quedó totalmente expulsado por el “hombre nuevo” como para que no pueda volver, por lo menos en la forma del doble”. Sin duda, con los nombres prestados, Blaise Pascal escapa a la asignación a que lo obliga el significante (el S1, el ideal del yo) bajo el cual el Otro lo invita a reconocerse (reconocimiento que él odia). ¿La duplicidad del último patronímico no sustituye acaso una escisión en el lugar de la división del sujeto? ¿No se puede sospechar que de esta manera “Salomon de Tultie” mantiene y separa sus dos vertientes? ¿No compone este con los dos términos del clivaje, ‘sabiduría’ y ‘locura’, un poco como si el personaje de Stevenson se presentara con un único patronímico (cuyo sujeto designado es imposible): Jekyll de Hyde o Hyde de Jekyll? Porque en Pascal el *nombre propio* remite a la sabiduría (el saber teológico deslibidinalizado como la creatura Hyde) y el *apellido* a la locura (no hay que olvidar la referencia a la locura de la religión, que es, en Pascal, la locura vinculada a las pretensiones de la ciencia, la de Jekyll)... Pascal ilustraría ese sujeto escindido, con el que Pierre Bruno caracterizó el discurso capitalista⁴⁶.

En contrapunto, digamos una palabra sobre el método que adoptó Blaise Pascal para su demostración teológica. Hélène Bouchilloux⁴⁷ subraya el principio hermenéutico establecido para leer la biblia y que serviría para toda obra incluyendo su obra científica: abstraerse del carácter inspirado de la biblia (de la enunciación divina), considerándola en cambio como la obra de un solo autor⁴⁸. Se impone entonces acordar no solamente todo lo que es concordante, sino también todo lo discordante; es una especie de principio de no contradicción, cuando se ha hallado el nivel correcto de explicación. La buena interpretación es la que se consigue allí, casi a la manera como se solucionan los crucigramas: sin resto. Sería imposible no reunir así el sentido y la verdad. En el cristianismo el principio de verdad es el mismo Jesucristo. El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob no es el Dios de los filósofos, ya lo sabemos: es el Dios vivo. Convendría preguntarse si, allí donde para algunos ese viviente designa lo

45. Ibíd., 628.

46. Pierre Bruno, *Lacan passeur de Marx. L'invention du symptôme* (Toulouse: Érès, 2010).

47. Cf. Bouchilloux, *Pascal*.

48. Pascal, “Les pensées”, en *Oeuvres complètes*, Louis Lafuma (éd.), 257.

real del Otro, en Pascal tal fe no remite, muy al contrario, a Dios y a las dimensiones de un otro, de un semejante, imaginario; es un “*primum inter pares*” ciertamente, ¿pero capaz de hacer callar al Otro real? ¿Acaso no es ese el paradójico secreto del cientifismo? Este comentario hay que morigerarlo con el hecho de que a los ojos de Blaise Pascal la investigación científica terminará por resultar incapaz de rivalizar con la ciencia divina (en oposición a lo que se afirmaba en la *Ilustración*).

4. EL *SINTHOME* DE PASCAL

Pascal, especialista de la mecánica de los fluidos, ignora la dinámica de las pulsiones. Sin embargo, a pesar de sí, da fe de esta en la alternancia de sus conversiones cada vez más rigurosas y de los retornos a la vida mundana acompañados de prácticas perversas (de abandono al vicio). Entonces Pascal no es alguien que pase del mundo antiguo (el del amor a Dios) al nuevo (el del amor a sí), sino alguien que da fe del hecho de estar habitado por el uno y por el otro, y que busca adaptarse a esta circunstancia. Tal es la figura del clivaje pascaleano. Esto debería evitarnos pensar que allí había un sujeto del amor a Dios antes de él (también Agustín da fe de la *concupiscencia*) y un sujeto del amor a sí con él y después de él (la dimensión religiosa no se borra)⁴⁹.

Más sutilmente aún, es difícil no relacionar su matematización del mundo, su limpieza (al punto de llegar a desecar pantanos gracias a sus conocimientos hidráulicos), la fabricación de trayectos (carrozas que él mismo ensaya con ocasión de lo que será su último viaje hacia París), sus estudios sobre el vacío y el cálculo de probabilidades (como tantas otras tentativas de ordenar y atravesar el desorden, de gobernar los riesgos, de construir límites, bordes, fronteras...) con lo que está en juego en la topología del autismo⁵⁰.

Salvo para organizar esta defensa de los jansenistas, Pascal parece abandonar la *libido sciendi* (en “freudiano” se dirá que intenta sublimarla toda, pero en un saber sin libido, una sublimación “de-sublimada”, sin el resorte de la sublimación). Dos hechos ya subrayados nos permitirán fabricar una conclusión: según el primero, Pascal es víctima de dolores intensos (sin que se los pueda atribuir con toda certeza a la hipocondría, a los habituales síntomas o a las consecuencias de su accidente), dolores que no logra olvidar temporalmente *más que abandonándose a la geometría*; según el segundo —informe de su hermana Gilberte—, no lograba soportar sus “terribles dolores de dientes sino estudiando ciertos ‘métodos para dimensionar y determinar los centros de gravedad de los sólidos, de las superficies planas y curvas’ entre los cuales está el cicloide”⁵¹.

Dany-Robert Dufour distingue entre Pascal el *Santo Hombre* (el convertido de Port Royal) y Pascal el *sinthome* (el adepto de la *libido sciendi*). De hecho, acaso poda-

49. ¿No habría allí un soporte para examinar lo que sucede actualmente en el mundo de las revoluciones (árabes, entre otras), si se puede decir así?

50. Expreso mi deuda aquí para con Gilles Mouilhac, *Topologie de l'autisme*, tesis de Psicopatología dirigida por Jean-Claude Maleval, Universidad de Rennes 2, noviembre del 2014.

51. Dufour, *La cité perverse*, 76.

mos ver en el tratamiento matemático de sus sufrimientos, incluso y sobre todo en los de origen corporal, una especie de prueba clínica del hecho de que Pascal hallaba en su actividad científica una manera de tratar lo que concernía a lo real de su existencia, a su singularidad: un verdadero *sinthome*. Y sin duda tenemos una confirmación de esto en su esfuerzo por resolver el problema de Dios (después de haber intentado calcular la probabilidad de los milagros) con una apuesta⁵², de la que Lacan (aun cuando lo que extrae de allí es lo que le interesa para el psicoanalista: el incommensurable objeto a) dirá que ies menos honesta que la del *póker*⁵³

Habría que releer la apuesta desde ese punto de vista. Lacan relaciona igualmente a Pascal con el perverso:

Ese trabajo, así como el intercambio al que procede la apuesta con algo que sabríamos que vale la pena, tiene por resorte una función correlativa de la del plus-de-gozar, que es la del mercado. Ella está en el fondo mismo de la idea que aparentemente Pascal maneja con la extraordinaria ceguera de quien está él mismo al comienzo del periodo de desencadenamiento de esta función del mercado. Si bien él introdujo el discurso científico, no olvidemos que fue él también quien, incluso en el momento más extremo de su retiro y su conversión, quería inaugurar una compañía de ómnibus parisino. Este Pascal no sabe lo que dice cuando habla de una vida feliz, pero nosotros tenemos la encarnación de ello. ¿Qué más puede atraparse con el término *feliz* si no precisamente la función que se encarna en el plus-de-gozar? Además nosotros no necesitamos apostar sobre el más allá para saber cuánto vale allí donde el plus-de-gozar se descubre bajo una forma desnuda. Esto tiene un nombre —se llama a perversión—. Y, por eso, a mujer santa hijo perverso. No hay ninguna necesidad del más allá para que de una [la santa mujer, la que apuesta a Dios] a otro [el hijo perverso], se cumpla la transmisión de un juego esencial del discurso.⁵⁴

A decir verdad, sin duda Pascal prepara el surgimiento del síntoma en el sentido marxista del término, tal como Pierre Bruno lo construye, en el que:

[...] por una parte, fundamentalmente, es síntoma todo lo que manifiesta distorsión de plusvalía, allí donde la ideología, siendo aquello por lo cual se da engañosamente lo real, tiene por función enmascararla, perpetuarse como ideología, y en este caso ocultar la explotación presentado la venta que hace el proletario de su fuerza de trabajo al capitalista como si fuera el ejercicio de un libre contrato entre ellos, en el que el trabajo es pagado, por el capitalista, en su justo valor.⁵⁵

Pascal, al igual que Marx, hizo pasar el plus de gozar a la contabilidad del capitalista al inventar el cálculo que conviene: exactamente, como lo recuerda también Pierre Bruno, “contabilizando las pérdidas y las ganancias de su apuesta para demostrar

52. “Ustedes tienen dos cosas que perder: lo verdadero y el bien, y dos cosas que comprometer: su razón y su voluntad, su conocimiento y su beatitud; y su naturaleza tiene dos cosas de qué huir: el horror y la miseria. Su razón no ya no quedará herida, al escoger una u otra, puesto que toca escoger necesariamente.

Ese es un punto vaciado. ¿Pero su beatitud? Estimemos qué se gana y qué se pierde, partiendo de que Dios es. Estimemos esos dos casos: si ganan, ganan todo; si pierden, no pierden nada. Apuesten, pues, a que es, sin dudar”. Pascal, *Pensées* (1670), 233.

53. Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” (1960), en *Escritos II* (Méjico: Siglo XXI Editores, 2003), 770.

54. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro* (1968-1969) (Buenos Aires: Paidós, 2008), 22.

55. Bruno, *Lacan passeur de Marx. L'invention du symptôme*, 233.

que la apuesta no tiene riesgo, como si el Otro de la apuesta no estuviese tachado". En Marx, así como en Pascal, el resultado es enmascarar lo incalculable de la pérdida, su carácter de principio e irreductible, "y su reverso insaciable"⁵⁶. ¿Hay que escuchar en esto que la apuesta lo pone del lado de la Santa Mujer y al excluido, por su parte, pero no a su descendencia, del lado de la perversión?⁵⁷

¿No es acaso en la confusión entre plus de gozar y, si se me permite el anacronismo, plusvalía, que Pascal desactiva su *sinthome*? Esta confusión me parece constituir al mismo tiempo la esencia del científicismo y garantizar el éxito del mecanismo de deslibidinización del *sinthome*, demostrando así que siempre es posible abandonarlo, recular ante sus consecuencias, renunciar... Aquí, la muerte de Pascal habrá tenido que esperar seis años aún⁵⁸ para [sic], pero finalmente poco tiempo después de que Jacqueline hubiera muerto por verse obligada, por un edicto de Luis XIV, a contravenir sus convicciones...

Consagra sus últimos años a los más pobres (es para ellos que promueve su compañía de carrozas). Capitalismo y religión ya se ajustan bien. Y anticipándose a Sade, desea que, a su muerte, su cuerpo sea lanzado a una fosa común con la gente del común y con los rechazados.

5. EPÍLOGO

Deduzco de este recorrido pascaleano que el síntoma del que se dota un sujeto es capaz de permitirle adaptarse al mundo que lo rodea hasta el punto de perfeccionar, para evitarse su propia disolución, el capitalismo mismo! Conviene saludar también las virtudes de la perversión para la civilización, en el sentido de que lleva a sobrepassar límites del orden establecido e invita a su renovación. En este contexto, Pascal inauguró, sin duda, la figura del *perverso puritano* del que se burla el *Tartufo* de Molière (1664). Los especialistas en Pascal hacen notar que, en los hechos, sus inventos y descubrimientos tuvieron siempre antecedentes y nunca fueron tan radicales como se ha dicho⁵⁹: paradójicamente, ese podría ser un argumento a favor de la perversión

⁵⁶. Ibíd., Pierre Bruno se apoya en un comentario de Lacan: "[...] que [...] solo vale la pena [...] jugarse al todo o nada el plus de goce contra la vida eterna [...] si el A no está tachado". Cf. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 105.

⁵⁷. Véase la figura del Santo astuto en Bruno, *Lacan passeur de Marx. L'invention du symptôme*. No puedo ocultar la sensación

que tengo de ver en Pascal una operación análoga a la que demuestra Bibiana Morales estar operando en la obra de Virginia Wolf. Bibiana Morales, "Virginia Wolf entre la maladie et l'écriture", *Psychanalyse* 12 (2008): 35-40; Bibiana Morales, "Une logique de l'écriture", *Psychanalyse* 19 (2010): 67-74. Esta última, psicótica, intentó resolver lo que ella trataba (concerniente a un goce deletéreo)

poniendo en práctica una doble escritura. Con esta doble escritura el *sinthome* no cesaba de escribirse: pero puso fin a su vida cuando imaginó una solución para unificar las dos escrituras y en cierta forma poner punto final al *sinthome* (aun cuando esto no era "consciente").

⁵⁸. Según Georges Brunet la apuesta data del verano y del otoño de 1656. Georges Brunet, *La apuesta de Pascal* (París: Desclée, 1956).

⁵⁹. Estas son algunas líneas extraídas de un comentario hallado en internet: "Desde el punto de vista científico, los trabajos de Pascal no tienen el carácter revolucionario que tienen los de Galileo o los de Descartes en el siglo XVII. El aporte de Pascal en el campo científico consiste sobre todo en el recurso a la experiencia como dato de hecho, y en el arte del descubrimiento (método, "espíritu de geometría") y de la presentación ("arte de persuadir") de sus investigaciones, más que en su originalidad". A esto agregaremos sus inventos (la máquina de calcular). Desde su *Ensayo para los cónicos* (1640), Pascal utilizó el método proyectivo para deducir las propiedades de los cónicos del teorema del hexagrama. Siguiendo a Torricelli, discípulo de Galileo, se entregó al estudio de la vida: "la naturaleza tiene horror al vacío", "se pensaba desde la Edad Media [...] sin cuestionar no obstante el conjunto de la física escolástica y sus correlatos filosóficos. Su perspectiva era experimental, no metafísica". Y más adelante: "Su máquina, no obstante, no fue la primera. Kepler había encomendado en efecto un modelo análogo al matemático, astrónomo y lingüista alemán Wilhelm Schickard (1592-1635) en 1623, para calcular las efemérides. No obstante esta habría desaparecido en un incendio y Pascal nunca la conoció".



estructural, si se recuerda que Freud hacía el mismo comentario sobre Leonardo da Vinci. “En el perverso —señala a su vez Lacan— el inconsciente [no está] a cielo abierto. Él también se defiende a su manera con su deseo. Pues el deseo es una defensa, prohibición [défense] de rebasar un límite en el goce”⁶⁰. Estaríamos ante una forma de lo que Lacan califica aún como “chiqué” de la perversión⁶¹. ¿Pero acaso se necesitaría ser realmente perverso para participar en ese viraje ideológico y económico, o bien, como yo lo creo, lo que cada sujeto tiene de perverso (de relación con el goce) basta para ello?

No obstante ¿no hay en la apuesta misma, que resuelve la pregunta de Dios con el cálculo de probabilidades, una especie de renegación de la castración del tipo “gano siempre, sin pérdida alguna”? Allí tendríamos, con esa desmentida de la castración, el mecanismo específico de la perversión. Más neuróticos son, aparentemente, la culpabilidad de la que se acusa Pascal y su angustia, que parece resultar de (o por lo menos tomar los hábitos de) “la angustia del sabio”. Esta última, de hecho, ¿no podría enmascarar la angustia de castración, justa consecuencia del reconocimiento de la castración, que contribuiría a denegar? El sufrimiento y las molestias de su cuerpo se viven no como resultado de una intención divina, sino, finalmente, como ocasión para una expiación y una conversión permanentes. Difícil no relacionar la convicción de Pascal de vérselas con un padre ya muerto, así como sus convulsiones ante los abrazos parentales, con las convulsiones de un histérico célebre, Dostoyevski, en quien Freud y Lacan vieron el anhelo de parricidio y el odio al padre. Asimismo, habría que volver a la hipótesis de la psicosis o del autismo de erudito... En ese plano, el filón sigue abierto.

Con el cientifismo (la resolución matemática de la pregunta por el sentido), Pascal inaugura la subjetividad en nuestra época, la cual entrega al discurso capitalista. Extraigo sin embargo un último punto, que me parece más importante, al fin y al cabo: ¿Es por no haber buscado lo suficiente en la vida y obra de Pascal que me parece que su vida amorosa es bastante pobre? Las cosas del amor, más allá del vínculo con su hermana Jacqueline y su sublimación religiosa, parecen inexistentes o amenazantes. Recuérdese su odio del yo, porque lleva al amor por el otro. Esos biógrafos suponen que jamás hubo vida sexual, salvo un amor contrariado y otro platónico (a menos que sean el mismo), lo que hace pensar que lo único que compartía con los libertinos eran juegos de dinero. Asimismo, tendríamos que matizar la propuesta de Rosine y Robert Lefort según la cual la relación de Jacqueline no admitió ni celos ni agresividad —se la disputa ferozmente a sus pretendientes, aun cuando se trate de Dios, y se opone por un momento a que ella entregue una dote a Port Royal a su ingreso al convento— lo cual es un indicio de que “La Mujer” no tendría allí ninguna función de causa del

60. Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, 785.

61. Ver la Lección del 19 de febrero de 1974. Jacques Lacan, *Seminario 21. Los incautos no yerran (Los nombres del Padre)* (1973-1974). Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.

deseo⁶². Charlote de Roannez estuvo enamorada de él: lo invitó a consagrarse a Dios, antes de casarse ella y de quemar, desafortunadamente, su correspondencia⁶³. Conocemos también, por una carta a Florin y Gilberte, su aversión al matrimonio, su odio de los esposos, su asco por la procreación, su consideración de la pérdida de la virginidad casi como un “homicidio”⁶⁴! En cuanto tales, los esposos son “francopagano” y el matrimonio es “la más baja condición del cristianismo”. El respeto de la castidad de los niños es la única manera como puede absolverse el acto sexual de los padres. Si se da el derecho de amar a Jacqueline es porque ella proviene del mismo pecado que él y porque, al igual que él, ella se rehusó a todo pretendiente. Con ese rechazo del matrimonio y de la ternura, la ausencia de relaciones sexuales, el rechazo de las marcas de afecto entre los padres (una casi exclusión de todo lo que evoca la escena primitiva), ¿no puede decirse que el “rechazo de la castración” por el discurso capitalista le sentaba como anillo al dedo?

Sin duda, de estructura autista, supo aprovechar las matemáticas para contribuir a la constitución de un discurso sin castración: la promesa de goce que respondería a toda falta, da a ese discurso el aire de un funcionamiento perverso. El psicótico y el autista que podrían alojarse allí estarían, seguramente, menos confrontados con el agente de la castración, responsable de su “desencadenamiento”. El neurótico que se deje sugerir abandonará el genio de su estructura por un régimen de frustración. Y el perverso estará allí como pez en el agua. Una clínica fina debería discriminar las soluciones adoptadas por cada sujeto en función de su posición subjetiva. Así, Virginia Wolf parecía pretender anudar conjuntamente las dimensiones de las que ella estaba fabricada, allí donde la forclusión la privaba de la solución por la vía del padre. Por su parte, Pascal buscaba más bien separarse de un Otro amenazante sin caer, sin embargo, en el aislamiento... ¿No estaría allí la razón estructural del interés de nuestra época por el autismo, uno de los inventores del discurso capitalista, apto supuestamente para hacer “girar” un mundo reducido a una lógica exclusivamente matemática, sin resto, una especie de modelo de lo humano tal como lo soñaría el capitalismo? Cazadores de cabezas reclutan autistas por sus habilidades cognitivas que no siempre pueden ser igualadas por los computadores. El mérito de Pascal consiste en recordarnos que, también para un autista, hay un resto: que el autismo no dice al sujeto qué hacer con su autismo. ¿Es por eso que pasó los últimos años preparando una obra, inacabada, consagrada al hombre, “ese junco pensante”? Sin duda, es por no tener en cuenta esta lección, que nuestra época, que se quiere resueltamente científica, no puede escapar al científicismo ni al oscurantismo.

⁶² Lefort et ál., “Blaise Pascal. Le génie-discours scientifique, discours religieux”, 150.

⁶³ Queda la correspondencia entre Pascal y los Roannez (hermano y hermana): Dominique Minigueneau, “Détachement et surdestinataire. La correspondance entre Pascal et les Roannez”, *Semen. Revue de sémiolinguistique des textes et discours* 20 (2005). Disponible en: <http://semen.revues.org/1086> (consultado el 01/05/2014).

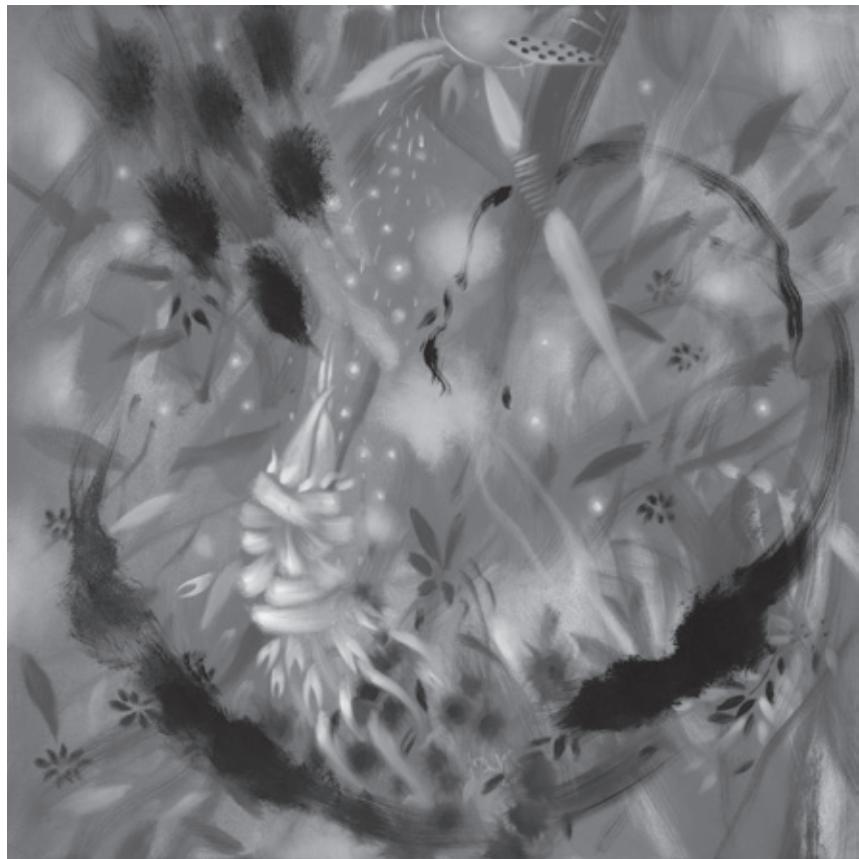
⁶⁴ Pascal, “Lettre à Florin et Gilberte”, en *Œuvres complètes*, t. II, 41.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, FRANCESCO PAOLO. *Pascal*. Paris: Les Belles Lettres, 2010.
- AGAMBEN, GIORGIO. *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Valencia: Pre-textos, 2003.
- ATTALI, JACQUES. *Blaise Pascal ou le génie français*. Paris: Fayard, 2000.
- BOUCHILLOUX, HÉLÈNE. *Pascal*. Paris: Vrin, 2004.
- BRUNET, GEORGES. *La apuesta de Pascal*. París: Desclée, 1956.
- BRUNO, PIERRE. "L'arrangement (sur la perversion)". *Psychanalyse* 5 (2005): 11-14.
- BRUNO, PIERRE. *Lacan passeur de Marx. L'invention du symptôme*. Toulouse: Érès, 2010.
- DECIAIX, VÉRONIQUE. "L'ange et la bête", en "Pascal, une médiation terrifiée sur l'infini". En *Trente entretiens du Monde des Livres, Philosophes d'hier et d'aujourd'hui*. Jean Birbaum (dir.). Paris: Le Monde de la Philosophie y Flammarion, 2008.
- DUFOUR, DANY-ROBERT. *La cité perverse*. Paris: Denoël, 2009.
- FONTENAY, ELISABETH DE. "Entretien", en "Pascal, une médiation terrifiée sur l'infini". En *Trente entretiens du Monde des Livres, Philosophes d'hier et d'aujourd'hui*. Jean Birbaum (dir.). Paris: Le Monde de la Philosophie, Flammarion, 2008.
- GAFFIOT, FÉLIX. *Dictionnaire abrégé Latin Français illustré*. Paris: Hachette, 1936.
- GARDOU, CHARLES. "Blaise Pascal, de l'éternel malade au prodige de la pensée". En *Reliance* 2, 2 (2006): 101-110.
- GARDOU, CHARLES. *Pascal, Frida Kalo et les autres... ou quand la vulnérabilité devienne force*. Toulouse: Érès, 2014.
- GUÉRIN, N.; Porge, E. y Sauret, M.-J. "Du sujet de nouveau en question". *Psychanalyse* 16 (2009): 61-93.
- LACAN, JACQUES. "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" (1953). En *Escritos I*. México: Siglo XXI Editores, 2009.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (1954-1955). Barcelona: Paidós, 1893.
- LACAN, JACQUES. "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis" (1955-56), en *Escritos II*. México: Siglo XXI Editores, 2009.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Buenos Aires: Paidós, 1990.
- LACAN, JACQUES. "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" (1960). En *Escritos II*. México: Siglo XXI Editores, 2003.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 9. La identificación* (1961-1962). Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro* (1968-1969). Buenos Aires: Paidós, 2008.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 21. Los incautos no yerran (Los nombres del Padre)* (1973-1974). Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.
- LEFORT, ROSINE Y LEFORT, ROBERT. "Blaise Pascal. Le génie-discours scientifique, discours religieux". En *La distinction l'autisme*. Paris: Seuil, 2003.
- LETEY, CLAUDE. *Apprendre à philosopher avec Pascal*. Paris: Ellipse, 2012.
- MINIGUENEAU, DOMINIQUE. "Détachement et surdestinataire. La correspondance entre Pascal et les Roannez". *Semen. Revue de sémiotico-linguistique des textes et discours* 20 (2005). Disponible en: <http://semen.revues.org/1086> (consultado el 01/05/2014).

- MORALES, BIBIANA. "Virginia Wolf entre la maladie et l'écriture". *Psychanalyse* 12 (2008): 35-40.
- MORALES, BIBIANA. "Une logique de l'écriture". *Psychanalyse* 19 (2010): 67-74.
- PASCAL, BLAISE. *Pensées* (1670). Paris: Édition Brunschvicg, 1897.
- PASCAL, BLAISE. *Œuvres complètes*. Louis Lafuma (éd.). Paris: Le seuil, 1963.
- PASCAL, BLAISE. *Œuvres complètes*. Charles Bosset (éd.). La Haye: Delune, 1779.
- PASCAL, BLAISE. *Œuvres complètes*. Michel Le Guern (éd.). t. I y II. Paris: Gallimard, 2000.
- PÉRIER, GILBERT. *Vie de Monsieur Pascal*. Paris: Le Seuil, 1980.
- SAURET, MARIE-JEAN. "Perversion de l'avenir, au-delà de la perversión". En *Psychanalyse* 31 (2014): 7-16.
- WEBER, MAX. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza, 2012.





Lazos sociales contemporáneos y capitalismo: el analista en un mundo de “letosas”



MARTÍN ALOMO*

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina



Lazos sociales contemporáneos y capitalismo: el analista en un mundo de “letosas”

Contemporary Social Bonds and Capitalism: The Analyst in the World of the *Lathouse*

Liens sociaux contemporains et capitalisme: l'analyste au monde des « lathouses »

Nos proponemos establecer el recorrido teórico que permite reconstruir la noción de *letosa*, formulada por Jacques Lacan en el seminario *El reverso del psicoanálisis*. Comenzaremos por situar las condiciones del sujeto que se desprende del *cogito* cartesiano, y el particular modo en que se imbrica con el surgimiento del capitalismo tecnológico; para ello, recurrimos a elaboraciones de Martin Heidegger. Luego se tomarán algunos pasajes de *El capital*, de Karl Marx, para situar allí el concepto de plusvalía, en el que Lacan apoya su noción de plus de goce. Por último, se analizará la función de las *letosas* en relación con la posición del analista.

Palabras clave: capitalismo, civilización, Lacan, letosa, plus de goce.

The purpose of the article is to establish the theoretical path that makes it possible to reconstruct the notion of *lathouse*, formulated by Jacques Lacan in the seminar *The Other Side of Psychoanalysis*. We begin by situating the conditions of the subject as it arises from the Cartesian *cogito* and the peculiar way in which it is related to the birth of technological capitalism, for which purpose we resort to the reflections of Martin Heidegger. We then turn to some passages from Karl Marx's *Capital* in order to examine the concept of surplus, on which Lacan bases his notion of surplus of enjoyment. Finally, we analyze the role of the *lathouse* with respect to the analyst's position.

Keywords: capitalism, civilization, Lacan, *lathouse*, surplus of enjoyment.

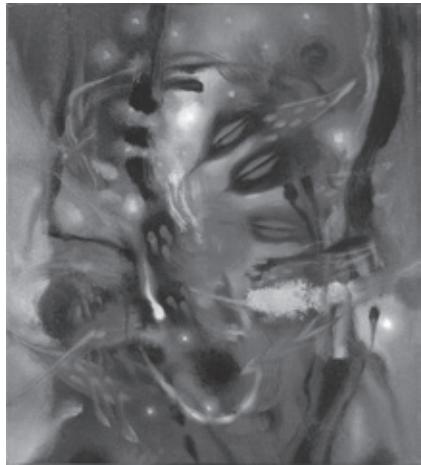
L'article cherche à établir le parcours théorique qui permettra de reconstruire la notion de «*lathouse*» tel qu'elle est formulée par Jacques Lacan au séminaire «*L'envers de la psychanalyse*». On commence par mettre en place les conditions du sujet issu du *cogito* cartésien, et la manière particulière comme il est imbriqué par le surgissement du capitalisme technologique. À ces fins, on a recours aux élaborations de Martin Heidegger et on situe quelques passages du *Capital*, de Karl Marx, pour y repérer le concept de plus-value où Lacan appuie sa notion de plus de jouir. Finalement, la fonction des *lathouses* par rapport à la position de l'analyste est analysée.

Mots-clés: capitalisme, civilisation, Lacan, «*lathouse*», plus de jouissance.

CÓMO CITAR: Alomo, Martín. "Lazos sociales contemporáneos y capitalismo: el analista en un mundo de 'letosas'". *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 163-175.

* e-mail: martinalomo@hotmail.com

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy



I. EL SUJETO DEL COGITO

Amodo de introducción, comenzaré con un desarrollo tendiente a ubicar las particularidades del surgimiento del *cogito* cartesiano. Para ello, me interesará situar la noción de verdad que emmarca dicho surgimiento, contraponiéndola a otra. Para ingresar en dicho desarrollo, utilizaré la diferenciación entre la *polis* helénica y la *civitas* romana como puerta de entrada.

Civilización, es decir lo que resulta de la civilidad romana, de la *civitas*, se articula con el discurso de la modernidad de un modo particular. Podemos constatar ese modo de articulación entre *civitas* y modernidad en la particular forma de conceptualización de la verdad¹. Ya no verdad como *alètheia*, al modo de la *polis* griega, sino verdad como *adaequatio inter res et intellectus*, es decir, verdad como adecuación entre el pensamiento y la cosa².

La concepción griega de la verdad, que Heidegger sitúa en Heráclito y en Parménides, se corresponde con la *alètheia*, es decir con el ocultamiento-desocultamiento del ser. Movimiento alternante, que propone el advenimiento del ser en el des-ocultamiento, en la presencia, aunque de un modo inaprehensible, por lo menos de modo directo para el pensamiento, ya que siempre, en algún momento, la ausencia producida por el olvido, por la inmersión nuevamente del ser en las aguas del río del olvido, vuelve siempre evanescentes los efectos de verdad³.

En cambio, en la *civitas* romana, el sujeto agente de la civilización se funda en la ilusión, aunque vivida como la más patente realidad, de la posibilidad de acceder a sus objetos, a las cosas, a partir del pensamiento. En este contexto, precisamente, tiene lugar el movimiento producido por Descartes. Luego de mucho pensar, de agotar incluso la deriva de la duda, arriba a un primer punto de certeza: puedo dudar de muchas cosas, de mis sentidos, de mis ideas, sin embargo, no puedo dudar del hecho de que estoy dudando. Al final, para Descartes, este punto de llegada marca un detenimiento de la hesitación, y la fundación de un nuevo sujeto. Este sujeto moderno ahora tiene la certeza de ser, que le viene del hecho de que piensa, y de que además piensa lo pensado, es decir, no tiene dudas respecto del objeto que ha pensado: este sujeto, articulado a la noción de verdad romana, que postula la adecuación entre el pensamiento y la cosa,

1. Cf. al respecto, Héctor López, "El Lógos o la razón desde Freud", en *Lo fundamental de Heidegger en Lacan* (Buenos Aires: Letra Viva, 2011), 44-45.

2. Cf. Adolf Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Vol. 43 (Philadelphia: American Philosophical Society, 1981).

3. Cf. Alain de Benoist, "La idea de imperio" (1933), en *La idea de imperio y otros estudios*, A. de Benoist, L. Pauwels y X. Marchand (eds.) (Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur, 2006).

es sujeto de los objetos de conocimiento que manipula. Finalmente, se ha instituido un sujeto trascendente.

Heidegger señala que esto no ha sido de un día para otro, sino que este movimiento cartesiano se ha venido preparando durante cientos de años. Descartes es simplemente, y nada menos, quien da el paso decisivo.

Primer punto que me interesa dejar señalado entonces: el sujeto de la civilización, es decir el sujeto cartesiano, se comunica con sus objetos en una relación continua, constituyéndose en agente del vínculo. La instauración firme de un sujeto trascendente.

Este sujeto cartesiano, al que Lacan vinculará con el sujeto del psicoanálisis en más de una oportunidad, se constituye en el recorte de su objeto al cual trasciende, es decir un sujeto que queda por fuera de sus enunciados. Un sujeto sin atributos, un sujeto que simplemente es, sin más. Este sujeto es el de la ciencia moderna. Es decir, un sujeto deducido del hecho de que duda, de que piensa; al ser deducción, también un sujeto-cociente, podríamos decir y, en este sentido, un sujeto dividido. Aunque esto sería adelantarnos mucho, ya que ni Descartes ni la ciencia proponen un sujeto dividido. Y por último, según señala Lacan en “La ciencia y la verdad”⁴, este sujeto cartesiano que es el sujeto de la ciencia, es aquel del que se ocupa el psicoanálisis. Para dar cuenta de esta afirmación, debo avanzar en el problema que he propuesto elucidar⁵.

Una primera aproximación: el *cogito, ergo sum* es analizado por Lacan en la duplicidad del yo duplicado que importa: hay un yo pienso, y hay también un yo soy, que de ningún modo coinciden. Podemos seguir sus desarrollos sobre el tema en los seminarios sobre los cuatro conceptos fundamentales, la lógica del fantasma y el acto analítico.

Sabemos que el pensamiento, en términos cartesianos, es un pensamiento tan consciente como el sujeto que los piensa, y que por supuesto esto difiere de los *unbevussten Gedanken*, los pensamientos freudianos, inconscientes, que piensan sin saberse pensados, sin consentimiento del yo. Sin embargo, aun así, hay en el sujeto cartesiano, sujeto-cociente, una división, que con Heidegger situaría en términos del *olvido del ser*.

Por un lado, se trata de un sujeto que olvida, en el sentido más radical del término, un sujeto que ignora su cualidad de ser una pura deducción lógica de los elementos del pensamiento; y, por otra, ignora también su cualidad de ser ese objeto al que queda confinado por el propio pensar. El sujeto de la ciencia se funda en estas dos ignorancias radicales, podría decir: una, su cualidad de deducido; y otra, su cualidad de ser el objeto en el que se encuentra arrojado. Y esta doble ignorancia, olvido del ser radical, funda la consistencia del discurso científico articulado al discurso de la civilización moderna.

4. Jacques Lacan, “La ciencia y la verdad” (1965), en *Escritos II* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1998), 834 857.

5. En su libro Jorge Alemán desarrolla ampliamente este punto. Jorge Alemán, *Para una izquierda lacaniana* (Buenos Aires: Gramma, 2009).

“El hombre del tecnocapitalismo ha olvidado el ser”⁶ —escribe Heidegger en su *Nietzsche*—. No bien Descartes ha introducido la certeza del sujeto, el capitalismo asumió que dicho sujeto era el ser mismo y todo lo ente debía someterse.

En cuanto al modo del lazo capitalista, Heidegger considera que el capitalismo, en cuanto sistema globalizador, es un sistema vinculante aunque, a diferencia de un lazo discursivo que vincula a los seres hablantes, el capitalismo como sistema vincula a las mercancías con sus consumidores. En este sistema, el *Dasein*, en su cualidad de abierto al mundo, cae en el mundo de lo inauténtico, ya que las producciones del capitalismo son producciones de nadie, producciones en serie, que propician la homogeneización de lo mismo, como si cualquier objeto pudiera adecuarse a la realidad de cualquier *Dasein*⁷.

Y en cuanto a Descartes, continúa Heidegger: “Su tarea fue la de fundar el fundamento metafísico para la liberación del hombre hacia la nueva libertad en cuanto autolegislación segura de sí misma”⁸. Es decir, situar su fundamento en el *cogito*, y ya no en Dios.

II. LA LEY DE HIERRO

Me interesa ahora revisar la noción de “ley de hierro” mencionada por Lacan al menos en dos lugares de su obra escrita. Y me he interesado en esta cuestión, a partir de que varios colegas se refieren a la ley de hierro del discurso capitalista, como a una determinación insoslayable a la que nos somete la época.

En primer lugar, he encontrado la siguiente referencia en “La agresividad en psicoanálisis”:

Antes que él —aquí Lacan se refiere a Darwin—, sin embargo, un Hegel había dado para siempre la teoría de la función propia de la agresividad en la ontología humana, profetizando al parecer la *ley de hierro* de nuestro tiempo. Es del conflicto del Amo y del Esclavo de donde deduce todo el progreso subjetivo y objetivo de nuestra historia, haciendo surgir de esas crisis las síntesis que representan las formas más elevadas del estatuto de la persona en Occidente, desde el estoico hasta el cristiano y aun hasta el ciudadano futuro del Estado Universal.⁹

Es decir que aquí tenemos la ley de hierro remitida por Lacan a la dialéctica del amo y el esclavo. Se trata de la ley de hierro, entonces, en cuanto ley de funcionamiento de una lógica específica, la del amo y el esclavo en este caso, que regula los lazos entre los individuos.

6. Martin Heidegger, *Nietzsche* (1961), t. I (Barcelona: Destino, 2000), 121.

7. Ibíd., 121-122.

8. Ibíd., 123.

9. Jacques Lacan, “La agresividad en psicoanálisis” (1948), en *Escritos I* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1998), 113.

Pero en otro de sus escritos, más precisamente en “La dirección de la cura y los principios de su poder”, encontramos otro señalamiento que especifica más la cuestión en relación al tema que nos convoca. En el apartado IV: “¿Cómo actuar con el propio ser?”¹⁰, Lacan se envuelve en una discusión sobre la identificación con el yo del analista al final del análisis, que puede leerse de las elucubraciones de algunos autores ingleses y, desde allí, deriva la cuestión al problema de la cesión del objeto en el análisis:

Pues esos objetos parciales o no, pero sin duda alguna significantes, el seno, el excremento, el falo, el sujeto los gana o los pierde sin duda, es destruido por ellos o los preserva, pero sobre todo es esos objetos, según el lugar donde funcionan en su fantasía fundamental, y ese modo de identificación no hace sino mostrar la patología de la pendiente a la que se ve empujado el sujeto en un mundo donde sus necesidades están reducidas a valores de intercambio, pendiente que a su vez no encuentra su posibilidad radical sino por la mortificación que el significante impone a su vida, numerándola.

Parecería que el psicoanalista, tan solo para ayudar al sujeto, debería estar a salvo de esa patología, la cual no se inserta, como se ve, en nada menos que en una *ley de hierro*.¹¹

Aquí se aclara un poco la cuestión. La ley de hierro entonces, considerada en los términos de Lacan, es la ley del significante. En ella, el sujeto está condenado a contar como uno, como un efecto, por un lado, en cuanto efecto sujeto, pero también como un objeto, ya que en cuanto tal, entra en juego en el lazo social, donde —cito— “sus necesidades están reducidas a valores de intercambio”¹².

Hasta aquí voy comenzando a plantear la cuestión. El sujeto está sometido a la ley de hierro del significante y cuenta como uno en el comercio social, en el que los objetos están sometidos a una transacción regulada por valores de intercambio.

Es notable cómo nosotros, como analistas, también estamos tomados en esa ley de hierro, no estamos por fuera de ella. Y más aún: en *El reverso del psicoanálisis*, Lacan sitúa precisamente el lugar de la *letosa*, ese lugar imposible, como el que se esperaría que ocupe el analista. Pero antes de llegar a desarrollar este punto, les propongo un paseo por Marx.

III. MARX, EL FETICHISSMO DE LA MERCANCÍA

“Los tesoros expoliados fuera de Europa directamente por saqueo, por la esclavización y las matanzas con rapiñas, refluyan a la metrópoli y se transformaban allí en capital”¹³. Este es el título del capítulo XXIV de *El capital*. No desarrollaré este capítulo. Simplemente



¹⁰ Jacques Lacan, “La dirección de la cura y los principios de su poder” (1958), en *Escritos II* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003), 592.

¹¹ Ibíd., 594. Las cursivas son mías.

¹² Ibíd.

¹³ Karl Marx, *El capital* (1867), t. I (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1992), 891.



señalo el título porque me parece bastante explicativo de lo que avanza en su desarrollo: aquello de lo que son expliados algunos, es capitalizado por otros. Y el parágrafo seis del capítulo concluye con la siguiente sentencia: "Si el dinero, como dice Augier, 'viene al mundo con manchas de sangre en una mejilla', el *capital* lo hace chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies"¹⁴.

Pero aun antes, a poco de iniciado *El capital*, se lee un parágrafo sorprendente: "El carácter fetichista de la mercancía y su secreto". Este apartado, a partir de una elucidación de la constitución de la mercancía como tal, roza cuestiones metafísicas, antropológicas, gnoseológicas y teológicas. No es casual que en este parágrafo Lacan haya reparado especialmente para delinear su objeto a en cuanto plus de goce¹⁵.

Tal vez esa condición sorprendente del parágrafo se deba al objeto del que trata, es decir *la mercancía*. Marx dice que la mercancía representa una cosa trivial, cuya comprensión es inmediata. "Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas"¹⁶. ¡Objeto endemoniado, sutilezas metafísicas, reticencias teológicas! Y continúa Marx, esta vez más claramente hegeliano: "Es de claridad meridiana que el hombre, mediante su actividad altera las formas naturales de modo que le sean útiles"¹⁷. Se trata del esclavo hegeliano, es él quien trabaja la materia, quien altera las formas de la naturaleza, dado que es él, como señalara Hegel, el que hace la historia¹⁸. Y según Marx, esto se realiza transformando la naturaleza en mercancías. Se podría decir que este hombre laborioso del sistema capitalista transforma la simplicidad de la naturaleza en algo endemoniado, metafísico y teológico. Sigue Marx:

Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando se hace de ella una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena como mercancía, se transmuta en sensorialmente suprasensible.¹⁹

Siguiendo con el ejemplo de la mesa, vemos que la madera es transformada en mesa, la mesa sigue siendo madera, pero al ser llevada al mercado de bienes se convierte en mercancía, y ya escapa a lo sensible, se torna en un ente metafísico. Este mercado, donde habitan las mercancías, es un mundo de vértigo, regido por la oferta y la demanda, y donde otros ofrecen sus mercancías. Estos objetos "objetalizan" a quienes creen ser sus poseedores. Estos, a su vez, ofrecen mercancías cuyo valor de uso no requieren, no necesitan. El que ofrece una mesa no necesita una mesa, no la necesita en cuanto valor de uso, por eso mismo la ofrece como valor de cambio. Escribe Marx: "Todas las mercancías son no-valores-de-uso para sus poseedores, valores de uso para sus no-poseedores. Por eso tienen que cambiar de dueño"²⁰. Así es como se produce el intercambio de las mercancías que objetalizan a sus poseedores. Desde esta perspectiva,

14. Ibíd., 950.

15. Cf. Ibíd., 87.

16. Ibíd.

17. Ibíd., 345.

18. Cf. la sección A del capítulo IV de *La fenomenología del espíritu*, "La verdad de la certeza de sí mismo". Georg W. F. Hegel, *La fenomenología del espíritu* (1807) (México: Fondo de Cultura Económica, 1981), 108-109.

19. Marx, *El capital*, 101.

20. Ibíd., 104-105.

ir a un *shopping* es ir a un lugar en el que las mercancías, desde las vidrieras, nos gritan “goza, goza de mí, cómprame”. El *shopping* es un lugar en el que las mercancías están a la pesca de nuevos poseedores-objeto. Las mercancías nos reclaman, nos seducen, nos encantan, son objetos endemoniados, metafísicos, teológicos.

Marx se pregunta: “¿De dónde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume la forma de mercancía?” y se responde: “Obviamente, de esa forma misma”. Fundamenta esta respuesta en el hecho de que lo que valora a la mercancía es el tiempo de trabajo que el hombre dispone para producirla. Pero, a su vez, el valor fetichista de la mercancía radica en que su forma misma vela el tiempo de producción, mostrando solamente su carácter fascinante en el mercado de consumo. Escribe Marx: “Los hombres ven el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas”²¹. Los hombres ven su trabajo *cosificado*. Desaparece entonces el carácter social que tiene el trabajo, cosificándose su valor reconcentradamente en un objeto privilegiado: el dinero. Este objeto representa el valor de la *plusvalía* extraída, casi quirúrgicamente, del factor “tiempo de producción” de las mercancías. Mientras tanto, las mercancías, escribe Marx, “nos hacen ver el mundo como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores”. Y continúa, más adelante:

[...] el dinero es esa mercancía a la cual todas las otras mercancías se remiten, el dinero es el equivalente general de las mercancías. Pero es precisamente esa forma acabada del mundo de las mercancías, el dinero, la que vela de hecho, en vez de revelar, el carácter social del trabajo.²²

En un mundo de objetos —concluye Marx— los hombres se vuelven cosas e intercambian cosas. En un mundo configurado de este modo, es el objeto el que determina al sujeto.

IV. EL MUNDO DE LAS LETOSAS

En la clase XI de *El reverso del psicoanálisis*, Lacan retoma la cuestión del *cogito* en los términos de los seminarios catorce y quince, es decir en relación al objeto *a*. Pero la particularidad de esta nueva vuelta, encuentra a este objeto *a*, denominado ahora como *plus de goce*, tomado en el funcionamiento de los discursos. Y para establecer una continuidad con lo comentado a propósito de Marx, citamos a Lacan: “Si se parte del discurso psicoanalítico, afecto solo hay uno, a saber, el producto del apresamiento

21. Ibíd.

22. Ibíd.

del ser que habla en un discurso, en la medida en que dicho discurso lo determina como objeto”²³.

Y en esta nueva vuelta sobre el *cogito* cartesiano, en esta clase a la que me refiero, “Los surcos de la aletosfera”, Lacan va a dejar señalado que el sujeto cuenta como uno. Yo soy uno, en cuanto soy uno que piensa. A la inversa de Heidegger, que escribe *Cogito sum*, con Lacan podríamos escribir *sum cogito*. No un *pienso soy*, sino un *soy pienso*, y justamente porque soy pienso,uento como uno. “Yo pienso luego: soy”, escribe Lacan, jugando con los términos cartesianos para subrayar que el “soy” elide el “uento como uno” que piensa.

Y a ese pensamiento, que procede por un método exhaustivo, algorítmico podríamos decir, hay algo que le resulta inaprehensible para su cálculo, y que siempre queda en excedencia: el objeto *a*.

Este ser que excede, este objeto *a* minúscula, podemos situarlo en el producto de la ciencia moderna. “La ciencia —comenta Lacan— no es que haya ensanchado el campo de nuestro conocimiento, sino que ha hecho existir cosas que nunca antes habían existido en el nivel de nuestra percepción”²⁴.

Siguiendo este vector de razonamiento, vemos que el discurso de la ciencia, articulado al discurso del capitalismo, multiplica los nuevos objetos que se proponen como ofertas de goce a disposición de los consumidores. En términos de Marx, podríamos evocar el mundo de las mercancías clamando por un poseedor. Pero ahora se trata, ciencia y tecnología mediante, de mercancías sofisticadas. Vivimos en un mundo poblado de gadgets, de chucherías, de artículos ultramodernos que al poco tiempo de existencia, revelan su condición de descartables: basta para ello que a los pocos meses salga a la venta un nuevo modelo más ultramoderno aún para que la categoría de lo obsoleto haga oír la voz de las nuevas mercancías, clamando por un poseedor-objeto que las comprehen.

Si Marx consideraba a la mercancía como un objeto endemoniado, metafísico y teológico, Lacan dirá que las creaciones de la ciencia están hechas de insustancia, se trata de la insustancia, *l'acosa*, dirá. Y casi conversando con Marx, continúa: “hecho que cambia el sentido de nuestro materialismo”²⁵. Ya estamos frente a una mercancía no solo cosificada, sino además a-cosificada. La ciencia, a partir del cálculo con el número, es decir alejada de la evidencia de un materialismo sensorial, produce ahora objetos insustanciales, aunque no por ello menos subyugantes y encantadores, sino todo lo contrario.

Y las creaciones de la ciencia, del mismo modo que para Marx la forma de la mercancía velaba el carácter social del trabajo, velan —dice Lacan—, nos hacen olvidar que nosotros mismos estamos determinados en el discurso como objetos *a*.

23. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)* (Buenos Aires: Paidós, 2002), 162.

24. Ibíd., 170.

25. Ibíd., 171.

Poseedores-objetos de las mercancías tecnológicas que nos feminizan, por el afecto feminizante que importa el devenir objeto *a*. Este efecto/afecto feminizante de *a* minúscula puede palparse únicamente, comenta Lacan, cuando se pone en marcha el discurso analítico. Solo en él el sujeto puede encontrarse, sorpresivamente, como objeto pasivizado del discurso que lo porta.

En este campo donde la ciencia “opercibe”, es decir donde opera-percibe cosas producidas por ella misma, pero inasibles a los sentidos naturales, estamos plagados de ondas, por ejemplo. Ondas eléctricas, ondas invisibles, ondas satelitales. A este campo Lacan se refiere como el de la “*aletosfera*”, en alusión a la esfera de la *alètheia*, el campo de la verdad como lo que hace presente el ser intermitentemente. Incluso si un par de astronautas han caminado por la luna —observa Lacan— ha sido porque nunca se salieron de los límites de esta *aletosfera*. Allí, dentro de estos límites, la voz humana a través de los micrófonos y parlantes los sostenían aferrados a la vida.

Y el fino análisis de Lacan continúa, un análisis de la mercancía científico-tecnológica, que lo lleva a encontrar la voz humana en el interior de los nuevos inventos. Este análisis distribuye lo que operibe, la ciencia que opera en ese nuevo campo determinado por fuerzas suprasensibles, y lo operado. Es decir lo que opera y lo operado. Así como Marx decía que el objeto determina el sujeto, Lacan distingue entre lo que *opercibe* en la *aletosfera*, y lo que es operado por lo que *opercibe*. Este sujeto pasivizado, convertido en *a* minúscula, no descubre en absoluto su verdad, concluye.

Y respecto del producto de esta operación científico-tecnológica, Lacan dice:

Vamos a llamar a esto *letosas*. El mundo está cada vez más poblado de *letosas*. Observarán que podría haberlo llamado *letousías*. Habría ido mejor con la *ousía*, este participio con lo que tiene de ambiguo. [...] y en cuanto a los pequeños objetos *a* minúscula que se encontrarán al salir, ahí sobre el asfalto en cada rincón de la calle, tras los cristales de cada escaparate, esa profusión de objetos hechos para causar su deseo, en la medida en que ahora es la ciencia quien lo gobierna, piénsenlos como *letosas*.²⁶

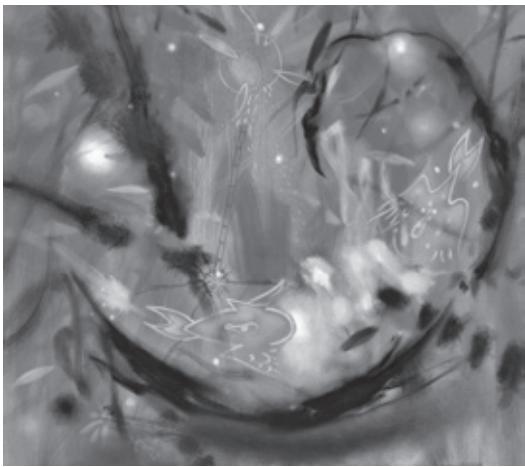
Dentro de estas *letosas*, señala, encontrarán que están llenas de viento: el viento de la voz humana, dice. La voz humana que les dice: gocen, gocen, cómprenme y gocen.

La *letosa* es lo angustiante, y justamente porque existe la *letosa*, es que podemos decir que la angustia no es sin objeto, comenta Lacan. Y del analista, dice que lo imposible es justamente que ocupe este lugar, el lugar de la *letosa*. Cito: “Es en el nivel de lo imposible, ya saben ustedes, donde defino lo que es real. Si es real que existe el analista, es precisamente porque es imposible. Esto forma parte de la posición de la *letosa*”²⁷.



26. Ibíd., 174.

27. Ibíd., 175.



Me interesa detenerme en este punto: el analista ocupando la posición imposible de la letosa. A partir de aquí aislaré algunas líneas de pensamiento que ya están presentes en todo lo expuesto.

En primer lugar, la letosa obtiene su denominación por una inmersión radical en el río del olvido. Si la verdad de la *polis* es *alètheia*, una alternancia entre el ocultamiento y el des-ocultamiento del ser, la letosa de la *civitas* capitalista remite puramente al ocultamiento en el Leteo. El Leteo, para los griegos, era el río del olvido. De allí que las letosas sean un nombre del olvido del ser.

El ser al que nos referimos en psicoanálisis, es el ser al que queda conminado el hablante al habitar un discurso, un ser de objeto. Ese objeto que se queda sumido en el olvido, en la ignorancia. Su consistencia puede ser palpada únicamente en el transcurso de un análisis, comenta Lacan, una vez puesto en marcha el discurso analítico. Pero también, el ser en psicoanálisis nos remite a la falta-de-ser, y en este sentido la letosa es un artefacto que se le ofrece a la mano, al sujeto, para no encontrarse con la castración. Por esta vía, tenemos a la letosa al servicio del no querer saber de la castración. En relación con los distintos modos del no querer saber, cada uso de la letosa será particular de cada sujeto.

Estas letosas “olvidosas”, o mejor “olvidoseras”, pero de un ser femenino que remite al objeto, la *ousía*, serían más bien *letousías* en cuanto *olvido de la esencia* —femenina— que se ha sido o algo así, si tratamos de traducir más o menos el aoristo griego.

Por otro lado, las letosas son los *gadgets*, es cierto, así lo dice Lacan. “El mundo está poblado de *gadgets*, entiéndalos como letosas”. Pero también dice que el analista debería poder ocupar el lugar imposible de la letosa. Con lo cual está diciendo que las letosas no son solo los *gadgets*. O quizás, que las letosas-gadgets lo que hacen es señalar un lugar disponible, que además de los *gadgets* también podría ser ocupado por otra cosa, eventualmente por un analista bien situado. Entendamos la propuesta de Lacan no como un analista devenido una letosa más, sino ocupando el lugar disponible que queda señalado por la existencia de las letosas en el mundo.

La particularidad del analista situado como objeto *a* en el dispositivo, se sirve de ese lugar al que nos referíamos, señalado por la existencia de las letosas, no para profundizar la vía del olvido del ser, sino para buscar desde allí, como objeto tomado en el campo transferencial del analizante, la coordinación con el sujeto desde dentro del dispositivo. De este modo, el objeto-analista en la transferencia, con sus dos aspectos —semblante que propicia el trabajo de desciframiento y presencia real que angustia y detiene las asociaciones— puede intervenir sobre la materialidad del inconsciente, en sus síncopas y, en el momento de cese de las asociaciones, propiciar una intervención sobre la pulsión. Esta intervención sobre la pulsión, situada a través

de la temporalidad pulsátil del inconsciente, pone de manifiesto la diferencia radical entre la función de la letosa y la del analista. Mientras la primera se apoya en la satisfacción de la pulsión por la vía del consumo, produciendo un cortocircuito en la articulación de saber, que queda discontinuada por la producción de un plus de gozar, cuya verdad última se encuentra secretamente comandada por un significante amo que se arroga la verdad del goce, la posición del analista, en cambio, es bien distinta. Esta se apoya en las escansiones de la temporalidad del inconsciente, para situar, en sus momentos de cierre, las manifestaciones de la pulsión que, ahora, entran en juego en la transferencia con el analista. Este, lejos de postularse en su discurso como poseedor de la verdad sobre el goce, trabaja con la base de un saber en reserva, que le confiere su posición en la transferencia. La letosa borra al sujeto bajo la figura del consumidor, constituyendo una religión del plus de gozar y erigiendo a los objetos que allí advienen como a los becerros de oro de nuestra época. El analista, en cambio, se sirve de la posición de objeto *a* como causa de deseo para escuchar el “más... quiero más...” que el plus de gozar hace presente, mas no para satisfacer la pulsión con un objeto adecuado a la demanda de consumo, sino para hacer lugar, en el sujeto, a la emergencia —léase *producción*— de los significantes amos que comandan y han comandado su existencia.

Creo que este punto es de sumo interés clínico para pensar las nuevas particularidades de la subjetividad de la época con que nos encontramos en nuestra clínica.

COMENTARIOS FINALES

Si el lugar de la letosa puede ser también ocupado por algo que no es un *gadget*, es decir por algo que no es un artefacto tecnológico, como por ejemplo un analista, esto nos permite abrir el juego a un campo más amplio, donde las letosas que pululan en el mercado no solo son artículos tecnológicos.

Creo que esta línea de pensamiento nos lleva a ampliar el horizonte en lo que respecta a lo que solemos llamar patologías del consumo, lugar común al que terminamos refiriéndonos cada vez que intentamos decir algo de las patologías de nuestra época.

Si bien es cierto que la anorexia, solo por tomar un ejemplo, es considerada una patología del consumo, no es menos cierto que el objeto discursivo, incluso el objeto publicitario “anorexia” es una letosa a la mano de cualquier sujeto que ande en busca de un sentido que le permita ejercer su *no querer saber de la castración*, dotándose de un ser, por ejemplo un ser anoréxico. Con esta consideración me refiero a la divulgación que hacen los medios masivos y laterales y, sobre todo, la información disponible en

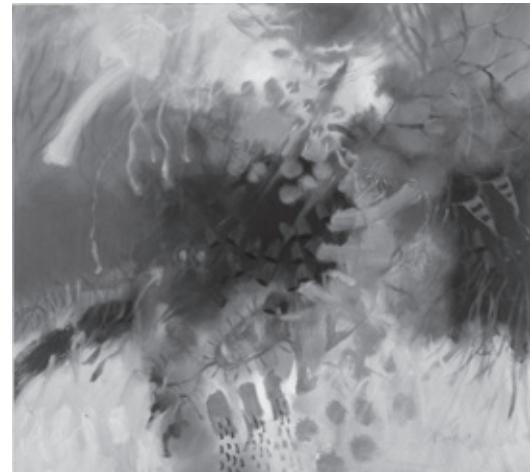
internet, acerca de lo que representa el ser anoréxico. Divulgaciones que algunas veces, bajo la forma de advertencias e información para la prevención primaria de la salud, a pesar de las buenas intenciones, terminan siendo campañas publicitarias del tema, y sus informes, instructivos acerca de cómo devenir un buen anoréxico. A eso debemos sumarle la cantidad de páginas en internet que explícitamente constituyen una apología del tema, con fotos, instrucciones sobre cómo vomitar el alimento sin que los demás lo noten, etc. No deja de ser un mundo que se ofrece como un modo de gozar disponible. Lo mismo podríamos decir de las adicciones, o incluso de cualquier tipo de patología o de práctica humana que no consideraríamos patológica. El rasgo que destacamos aquí no es lo patológico o sano de una práctica, sino el hecho de que todas ellas —saludables y enfermizas— circulan en los medios de comunicación como ofertas de goce.

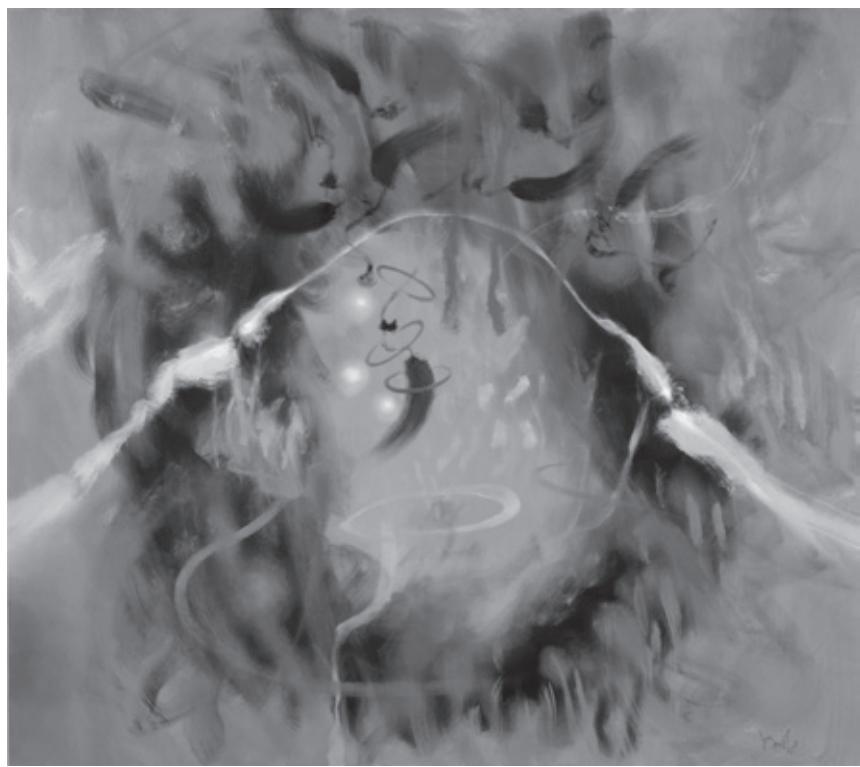
Cada modo de goce epochal viene envuelto en una realidad discursiva, que forma parte constituyente del objeto que se ofrece. Existe el objeto-anoréxico en el mercado, podríamos decir, como también el objeto-drogadicto, en busca de sujetos-poseedores de tales objetos. Estos poseedores-objeto, diríamos con Marx, son capaces de objetalizarse en diversos grados, dejándose llevar por las consecuencias de sus modos de goce particulares hasta límites incalculables *a priori*. Parafraseando al Lacan de *Encore*, que decía que es imposible anticipar el resultado de una batalla, entre otras cosas porque no se puede saber hasta qué punto el enemigo está dispuesto a gozar haciéndose matar, del mismo modo, no podemos calcular anticipadamente de qué modo cada poseedor-objeto, es decir cada sujeto anoréxico, bulímico o drogadicto, por ejemplo, estará dispuesto a gozar con su ser adquirido a través de las ofertas que la civilización le brinda. Además, se trata de ofertas que no son inocuas, no son meros objetos. Si bien, como hemos visto, la mercancía caracterizada por Marx tampoco constituye un objeto inocuo, sino uno con cualidades “suprasensibles”, estos objetos contemporáneos que circulan en el soporte tecnológico que la industria suministra a los *mass media*, además son objetos que portan en sí una voz que ordena gozar, un imperativo de goce.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEMÁN, JORGE. *Para una izquierda lacaniana*. Buenos Aires: Gramma, 2009.
- BENOIST, ALAIN DE. “La idea de imperio” (1933). En *La idea de imperio y otros estudios*. A. de Benoist; L. Pauwels y X. Marchand (eds.). Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur, 2006.
- BERGER, ADOLF. *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. Vol. 43. Philadelphia: American Philosophical Society, 1981.

- HEIDEGGER, MARTÍN. *Nietzsche* (1961), t. I. Barcelona: Destino, 2000.
- HEGEL, G. W. F. *La fenomenología del espíritu* (1807). México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- LACAN, JACQUES. "La agresividad en psicoanálisis" (1948). En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1998.
- LACAN, JACQUES. "La dirección de la cura y los principios de su poder" (1958). En *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003.
- LACAN, JACQUES. "La ciencia y la verdad" (1965). En *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1998.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). Buenos Aires: Paidós, 2002.
- LÓPEZ, HÉCTOR. "El Lógos o la razón desde Freud". En *Lo fundamental de Heidegger en Lacan*. Buenos Aires: Letra Viva, 2011.
- MARX, KARL. *El capital* (1867), t. I. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1992.





Cambios en las peculiaridades sociales del adulto mayor y su impacto en el lazo social



ALEJANDRO KLEIN*

Universidad de Guanajuato, León, México



Cambios en las peculiaridades sociales del adulto mayor y su impacto en el lazo social

Changes in the Social Characteristics of Senior Adults and Their Impact on the Social Bond

Modifications des particularités sociales de l'adulte majeur et son impact sur le lien social

Este trabajo busca resituar algunos aspectos concernientes al lazo social y, especialmente, su grado de credibilidad y legitimidad en torno a la problemática de la herencia, la transmisión y la constitución de un ancestro arquetípico. Se reflexiona sobre algunas problemáticas inherentes a la resignificación o a la modificación del lazo social, a partir de las nuevas formas de subjetividad de los adultos mayores, quienes confrontan a las generaciones jóvenes con la herencia que han recibido, y se proponen, en algunos aspectos, como garantes de ella, transformada en deuda cultural y social.

Palabras clave: adultos mayores, deuda cultural, herencia, lazo social.

The objective of the article is to reexamine certain aspects of the social bond, especially its degree of credibility and legitimacy with respect to the issue of inheritance, transmission, and constitution of an archetypal ancestry. It carries out a reflection on some of the issues inherent to the resignification or modification of the social bond, on the basis of the new forms of subjectivity of older adults, who face the younger generations with the inheritance they have received and who, in some ways, appear as the guarantors of that legacy, transformed into a social and cultural debt.

Keywords: senior adults, cultural debt, inheritance, social bond.

L'article cherche à résituer quelques aspects du lien social et particulièrement son degré de crédibilité et légitimité autour de la question de l'héritage, la transmission et la constitution d'un ancêtre archétypique. Certains problèmes qui touchent à la ré-signification ou la modification du lien social sont abordés à partir des nouvelles formes de subjectivité des adultes majeurs, car ceux-ci affrontent les jeunes générations à l'héritage qu'ils ont reçu, et dans certains aspects ils s'en portent garants, l'héritage étant transformé en dette culturelle et social.

Mots-clés: adultes majeurs, dette culturelle, héritage, lien social.

CÓMO CITAR: Klein, Alejandro. "Cambios en las peculiaridades sociales del adulto mayor y su impacto en el lazo social". *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 177-190.

* e-mail: alejandroklein@hotmail.com

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy



1. En esta y en otras partes del presente libro, cuando se menciona el “contrato social”, la referencia es en cuanto “ficción eficaz”, evitando cualquier otra discusión política o jurídica. Ignacio Lewkowicz, *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez* (Buenos Aires: Paidós, 2004).
2. Cf. Phillippe Ariès y George Duby (coords.), *Historia de la vida privada*, vol. VI: *La comunidad, el Estado y la familia*, e *Historia de la vida privada*, vol. VII: *La Revolución francesa y el asentamiento de la sociedad burguesa* (Buenos Aires: Taurus, 1990).
3. Piera Aulagnier, “Construir(se) un pasado”, *Revista de APdeBA* 13, 3 (1991): 441-497.
4. Piera Aulagnier, *La violencia de la interpretación. Del pictograma al enunciado* (Buenos Aires: Amorrortu, 1975).
5. Alejandro Klein, *Subjetividad, familias y lazo social. Procesos psicosociales emergentes* (Buenos Aires: Manantial, 2013).
6. Piera Aulagnier, *Los destinos del placer: alienación, amor, pasión* (Buenos Aires: Paidós, 1994).
7. Aulagnier, “Construir(se) un pasado”, 441-497.
8. Ibíd.

EL PORTAVOZ. LOS FUNDAMENTOS

El contrato social¹, propio de la modernidad², para que funcionara como tal, debía tener credibilidad además de legitimidad, la cual ubicamos en su capacidad de transmisión. A su vez, la capacidad de credibilidad implica al menos tres elementos fundamentales: proponer un modelo de sujeto y, de manera concomitante, un modelo de sociedad; así mismo, generar las áreas de lo decible y de lo invisibilizado, con una mínima cuota de ambigüedad, que sostengan un modelo de socialización compartido.

La capacidad de credibilidad puede ser entendida también como basamentos narcisistas imprescindibles³. Entre ellos ubicamos la capacidad de que ese modelo de sociedad sea renovable y, en este sentido, el contrato social establece la figura del portavoz como aquel capaz de anunciar y garantizar el reemplazo de una voz muerta por una voz viva, operativa que aparece como deseada y anhelada⁴. De esta manera el portavoz remite al conjunto de las voces social, institucional y familiarmente significativas (que podríamos denominar formaciones fóricas asubjetivas), pero también a la constitución de un ancestro que marca un “principio” familiar y una continuidad transgeneracional⁵. Es a partir de la figura de este ancestro que discutiremos más adelante las características sociales del adulto mayor contemporáneo.

Las voces que establece el conjunto social a través del portavoz implican un conjunto de enunciados (o los enunciados del fundamento⁶) que además de dar un sentido al nuevo ser en el mundo, lo liga a los mitos de los orígenes, garantizando la capacidad de anticipar nuevos integrantes y de establecer un psiquismo instrumental.

Es un proceso recíproco tanto como antinómico: el conjunto social catectiza un lugar vacío al cual el Yo advendrá y, a su vez, el Yo catectiza, y reconoce espacios llenos que, como verdad compatible, operan como fundamento social⁷. Los enunciados del fundamento social establecen la ilusión eficaz de que, si se cumpliera cabalmente esta operatoria, alcanzaríamos una sociedad ideal, y lo más ideal que una sociedad puede proporcionar, quizá sea la homeostasis perfecta: la inmutabilidad de ser permanentemente estable e idéntica a sí misma⁸.

Esta inmutabilidad idealizada no implica solo que el contrato social establezca un origen mítico de sí mismo, sino, además, los procesos de su permanente renovación.

Por lo tanto, hay un punto donde la sociedad anticipa a aquel que vendrá, así como otro punto donde el sujeto que fue anticipado apuesta por el conjunto que lo anticipó, y ambos procesos, aunque distintos, son correlativos y fundacionales. Entre el Yo y el Conjunto hay reciprocidad concordante pero no preeminencia. Cada yo funda el conjunto social que al mismo tiempo busca idealmente ser eterno. A esto se une la idea de cambio y de que el futuro es posible a través del advenimiento de la promesa social y del porvenir⁹.

El Estado se vuelve el receptor de las “promesas” del contrato social en cuanto prosperidad, perfectibilidad, libertad y felicidad: “Sorda interpelación que obliga al Estado a responsabilizarse de sus ciudadanos, a convertirse en la instancia responsable de la satisfacción de sus necesidades”¹⁰. Pero probablemente sea más indicado señalar que el contrato social pretende pasar de esa “sorda” interpelación a una interpelación racional, lo que se logra a través de la constitución del modelo de ciudadanía, ya que se espera del ciudadano que realice justamente una interpelación *racional* —y por tanto administrable—, dejando la sorda interpelación a la muchedumbre, la masa, o sea, todo aquello que no entra en la figura de lo racional.

Por otra parte, el portavoz indica que no puede haber contacto entre el sujeto y lo social si no es a través de intermediarios. Estos intermediarios por excelencia son los que Kaës anuncia como figuras de mediación. El sujeto hace suya esa herencia que recibe, pero a condición de transformarla¹¹. En cuanto mantiene su capacidad de transmisión, la sociedad se transforma en un colectivo de herederos que transmiten una herencia, que ha de ser, al menos en algunos de sus elementos, “palabra sagrada”.

Para que un sujeto pueda justamente transmitir algo que le viene como herencia, necesita un sostén, y el sostén es el espacio social, en y desde el cual el sujeto puede construir su identidad, es decir, los espacios etarios que garantizan el contrato social: niñez, adolescencia, adultez, vejez. Ese espacio social es el que legitima el discurso del hablante como portador de aquellos valores sociales, que se espera represente y cuide, de acuerdo con su estatus biográfico. Este punto aparece prácticamente invisibilizado en el contrato social, pues se entiende que el nacimiento ya genera *per se* el estatus de representante del conjunto social.

LAZO SOCIAL

La cuestión del lazo social entra en lo que se podría denominar lo siempre renovable, ya que, como el pacto social, se actualiza permanentemente. Pero al mismo tiempo pasa por las tres estructuras de lo indecible, lo impensable, lo innombrable¹². De

9. Cf. Alejandro Klein, *Adolescentes sin adolescencia: reflexiones en torno a la construcción de subjetividad adolescente bajo el contexto neoliberal* (Montevideo: Psicolibro, 2006); Klein, *Subjetividad, familias y lazo social. Procesos psicosociales emergentes*.

10. Jacques Donzelot, *La policía de las familias* (Valencia: Pre-Textos, 1998), 54.

11. René Kaës, *La dimensión psicoanalítica de grupo* (Buenos Aires: Asociación Buenos Aires de Psicología y Psicoterapia de Grupo, 1994).

12. Serge Tisseron (org.), *El psiquismo ante la prueba de las generaciones. Clínica del fantasma* (Buenos Aires: Amorrortu, 1997).



hecho, cuando se siente la necesidad de pensar, el lazo social es porque el mismo probablemente ha entrado en crisis.

Teniendo en cuenta estos aspectos es que la cuestión del lazo social aparece relacionada con la suposición freudiana del tótem y el banquete totémico¹³ como figuras prototípicas a las que siempre se retorna como forma de reparar el crimen originario del Padre¹⁴.

La legitimidad del lazo social radica, desde entonces, en su capacidad de establecer una cadena histórico-generacional, a través de un proceso de transmisión, cadena de la que somos miembros y parte: recibimos y transmitimos una herencia¹⁵. Su credibilidad radica en la capacidad de sostener el dispositivo imaginario y simbólico por el cual nos convencemos inexorablemente de que somos parte de un conjunto social.

Esta matriz indica que el conjunto social mantiene como propiedad inmanente la capacidad de *autoengendrarse*, “alimentándonos” y “fortaleciéndonos”. Rechazar este “alimento nutriente” genera sentimientos de culpa, junto con fantasías de matricidio y fraticidio. Salir de la sociedad aparece representado como “asesinar” a la sociedad...

El lazo social establece así que existe el conjunto social y que en relación con él el sujeto está *adentro*, y no solo adentro, sino que no puede salir de él. Pero para que se cumpla este proceso el lazo social ha de garantizar además el sentimiento de *pertenencia*: formar parte de, integrar el o los conjuntos. Su escena temida es el sentimiento de soledad, desgarro y fragmentación.

La capacidad apriorística institucional¹⁶ indica, entonces, que siempre hay un algo *antes* que el nosotros o el sujeto, generando —como veíamos en relación con el ancestro— la ficción eficaz de que la sociedad nos precede y que esta nos aguarda de forma segura y acogedora, ofreciendo además ejemplos y normas de cómo actuar, pensar e interrelacionarse.

LAZO SOCIAL, POSMODERNIDAD Y LAS PARADOJAS INTOLERABLES

Con la llamada posmodernidad parece diseminarse el desencanto sustituyendo a la idealización: los jóvenes sin futuro, los movimientos de indignados, los colapsos ecológicos, el problema de la pobreza, que se torna irresoluble, el declive de la clase media y el vaivén del Estado entre la vituperación neoliberal y su reivindicación posmoderna¹⁷.

El concepto de ciudad (entre otros) comienza a tambalear. La ciudad en sí, como ente englobador ya no existe, reduciéndose al espacio en el cual cada uno establece su zona de confort. Se va asociando además a sentimientos de catástrofe inminente¹⁸ de extrañeza, y también de ahogo y claustrofobia. Ya no se la recorre, y, si se hace, es para volver al terreno “seguro” lo antes posible. Lo público no deja de existir pero se

13. Sigmund Freud, “Tótem y tabú” (1913), en *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1980).

14. Cf. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente* (1957-1958) (Buenos Aires: Paidós, 1979); y, René Kaës (org.), *Transmisión de la vida psíquica entre generaciones* (Buenos Aires: Amorrortu, 1996).

15. René Kaës, *El grupo y el sujeto del grupo. Elementos para una teoría psicoanalítica del grupo* (Buenos Aires: Amorrortu, 1993); y, René Kaës, *Realidad psíquica y sufrimiento en las instituciones* (Buenos Aires: Paidós, 1993).

16. Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006).

17. Emilio Sader, *Posneoliberalismo en América Latina* (Buenos Aires, Clacso, 2008); Emilio Sader y Pablo Gentili (orgs.), *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social* (Buenos Aires: Universitaria de Bs. As., 1999).

18. Klein, *Adolescentes sin adolescencia*, 35.

desertifica en favor de los enclaves fortificados¹⁹. Estas ciudades además se asocian a distintas formas de violencia, más expuestas o soterradas. Una es lo que se ha llamado la “guerra” al narcotráfico, que no parece afectarlo mucho y cuyo efecto más inmediato es el de los microgenocidios crónicos de los sectores más pobres de la población, con impedimento de una visión unificada del mundo²⁰.

También se modifica la perspectiva de sociedad, que de concepto unificado se pasa a fragmentar en tribus urbanas que se diseminan en diferentes estrategias de supervivencia. Los adultos ya no son representantes ni encarnación de una sociedad, que ha pasado de ser “adulto-céntrica” a ser “nada-céntrica”, es decir, donde el concepto de centro y periferia pierde toda cualidad descriptiva, tanto para las políticas sociales y las jerarquías sociales, como para lo que antaño se denominaba “normal” y “patológico”. El “derrocamiento” de la adultez acentúa el desencanto de los adultos con su etapa etaria²¹.

Todas las modalidades de una posmodernidad apocalíptica se acentúan: vivimos en ciudades sucias, deterioradas y que se vienen desmoronando; el reconocimiento de ciudadanía está en un reflujo permanente; el terrorismo y, especialmente, el terrorismo hackeriano acecha por doquier, la violencia se hace cotidiana y las políticas sociales forman parte de un desconcierto que atraviesa las distintas formas de administración de lo social. En definitiva: la alianza fraterna del lazo social se debilita o se cuestiona severamente. Se consolida además la destitución del porvenir, o quizás sea mejor decir una forma de “no-futuro” donde se hace imposible predecir y anticipar, lo que genera sentimientos de desesperanza, de abandono, de desesperación²².

A esta posmodernidad apocalíptica se le enfrenta una especie de posmodernidad del goce, en la que se asevera que el individualismo es culmen, y no hay reglas ni normas, donde lo permisivo casi no tiene límites, e internet merece un reconocimiento por la forma global, eficaz y rápida con que establece comunicaciones, insospechadas hasta hace unas décadas. Se dice, por otra parte, que existe un incremento de la patología marcada por un narcisismo exacerbado que incentiva la irresponsabilidad y el egoísmo²³.

Pero hay otras novedades que no dependen solo del capitalismo: las transiciones demográficas, las nuevas tecnologías, entre otras. Desde esta posmodernidad de la seducción los signos que hacen posible la construcción de subjetividad se vuelven intercambiables todo el tiempo:

Lo social no es un proceso claro y unívoco. ¿Las sociedades modernas responden a un proceso de socialización o de des-socialización progresivo? Todo depende de la aceptación del término; ahora bien, no hay ninguna segura, y todas son reversibles.²⁴

19. Teresa Pires do Rio Caldeira, *Cidade de muros-Crime, segregação e ciudadanía em São Paulo* (San Pablo: Editora 3, 2000).

20. Jürgen Habermas et ál., *La posmodernidad* (Barcelona: Kairos, 2008).

21. Alejandro Klein, *Los padres y docentes tenemos derecho a saber. Algunas pistas para comprender mejor al mundo adolescente* (Montevideo: Psicolibros, 2007).

22. Cf. Klein, *Adolescentes sin adolescencia*; Zygmunt Bauman, *Miedo líquido: la sociedad contemporánea y sus temores* (Barcelona: Paidós Ibérica, 2007); y Max Weber, *El político y el científico* (Madrid: Alianza, 1980).

23. Varios autores posmodernos (Lyotard, Lipovetsky, Vattimo y Baudrillard) dicen que el programa de la modernidad no se pudo cumplir. Pero este problema quizás no ha sido tanto de la modernidad, sino de una estructura capitalista que anulaba la capacidad emancipadora a favor de la división de clases. Para aceptar esta perspectiva habría que entender que ambos (modernidad y capitalismo) no son totalmente equivalentes.

24. Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro* (Barcelona: Kairós, 2008), 171.

25. Klein, *Adolescentes sin adolescencia*.
26. Sigmund Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1980).
27. Hannah Arendt, *La condición humana* (Buenos Aires: Paidós, 2005).
28. Cf. Elaine Cumming y Henry William, *Growing Old: The Process of Disengagement* (New York: Basic Books, 1961); Tim Cole, *The Journey of Life* (Cambridge: University Press, 1997).
29. Patrice Bourdelais, *L'Âge de la vieillesse. Histoire du vieillissement de la population* (Paris: Odile Jacob, 1993); David Ekerdt, "The Busy Ethic: Moral Continuity between Work and Retirement", *Gerontologist* 26 (1986): 239-244.
30. No toda la población vieja participa de este nuevo clima cultural. Investigaciones más detalladas deberían determinar los límites culturales sociales, culturales y económicos entre estos "tradicionales" viejos y aquellos, de tipo más "rupturista".
31. Robert Atchley, *The Social Forces in Later Life. An Introduction to Social Gerontology* (Belmont: Wadsworth, 1977); y, Rubén Zukerfeld, *Procesos terciarios, creación, resiliencia y prácticas sociales transformadoras* (2003). Disponible en: www.aperturas.org/14zukerfeldautorizado.html (consultado el 04/04/2006).
32. Irving Rosow, *Social Integration of the Aged* (Nueva York: Free Press, 1963); Alejandro Klein, "Nuevas formas de relacionamiento abuelos-nietos adolescentes desde los cambios demográficos-sociales actuales", *Psicología Revista* 18,1 (2010): 1-25; Ricardo Iacub, *Erotica y vejez. Perspectivas de Occidente* (Buenos Aires: Paidós, 2006).

Al producirse todo el tiempo ya no tienen antecedentes ni presentan historia. Se agotan como se producen. Por otro lado, surge una superposición etaria dentro del mismo sujeto: se es niño y adolescente; adulto y niño, de acuerdo con los contextos y situaciones, dentro de una construcción transetaria, que desplaza a la subjetividad biográfica²⁵.

De repente los signos sociales solo pueden generar la sensación de ser incompletos, insuficientes o desfallecientes. Volvemos a una situación pre-hórdica²⁶ y las instituciones que jalonaron los "progresos de lo social" (urbanización, producción, trabajo, medicina, escolarización, seguridad social, etc.) se hallan atravesadas por una crisis de "identidad", que sin duda no es nueva, pero que se ha tornado ya indesimulable²⁷.

LOS ADULTOS MAYORES O TARDÍOS: UNA EXPERIMENTACIÓN SUBJETIVA

Dentro de las figuras etarias tradicionales, lo que antes se denominaba "viejo" o "anciano" y hoy "adulto mayor" o "tardío", se condensan varias de las reflexiones y dilemas planteados en los cambios del lazo social²⁸.

Hasta hace unas décadas la construcción de subjetividad tenía un claro límite: la vejez. Llegada a cierto punto, la jubilación indicaba el fin de cualquier promesa y el comienzo del *fin*, es decir, la vejez solo anticipaba el signo impostergable de la muerte como fin de cualquier anticipación, descartando, claro está, posibles opciones religiosas²⁹.

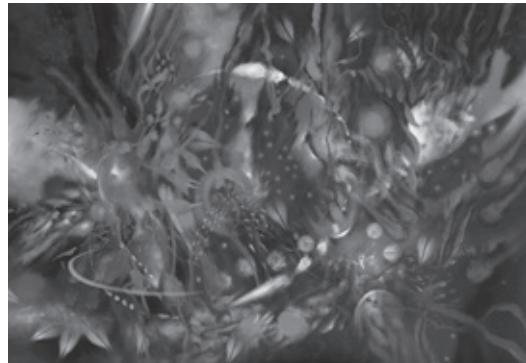
Sin embargo, las cosas han cambiado. Desde hace unas décadas la vejez no anticipa la muerte, sino una renovación de la promesa de nuevas oportunidades, nuevas perspectivas y nuevos desafíos³⁰. Se comienza a armar una subjetividad desde dicha renovación, donde la figura del Arquetipo legitimador de la transmisión es sustituida por la de Agente portador de *empowerment* y la resiliencia³¹.

El sujeto adulto mayor resurge, tanto con un alto grado de experimentación subjetiva, como con un lugar social que lo torna ambiguo e impreciso. Si tomamos el grupo "rupturista" de estos "viejos-no viejos", su escándalo actual radica en que ya no aceptan ser viejos. No aceptan el mandato generacional de la *decrepitud*, por así decirlo. En ese punto, hacen una verdadera confrontación transgeneracional con las generaciones que les preceden, con resultados imprevisibles que hacen que, si se ha hablado de una revolución feminista, bien se podría hablar quizás de una revolución gerontológica...³²

Esta novedad o "escándalo" de este grupo etario no es, por tanto, las gimnasias ni las dietas ni la práctica sexual renovada (hasta hace poco un tema tabú), ni las nuevas búsquedas emocionales, ni la concreción de proyectos educativos alternativos

(dentro o fuera de las llamadas universidades de la “tercera edad”), sino la abolición de un tabú aún más significativo: la muerte. Y con él una profunda resignificación del lazo social³³.

Los adultos mayores ven, delante de ellos una segunda, tercera o cuarta oportunidad, en términos de proyectos y oportunidades, es decir, ven adelante “vida” y no “muerte” unida a un *fortalecimiento de las estéticas corporales no decrepitas*³⁴ dentro de una renovación portentosa del “cuidado de sí” foucaultiano³⁵.



DE LA PALABRA SAGRADA AL CUESTIONAMIENTO DE LO TRANSMISIBLE

Los abuelos de hoy (no todos, pero si muchos) no quieren ser abuelos o viejos, de acuerdo con los modelos heredados. No transmiten esos modelos porque no los quieren reproducir en ellos mismos. Hay un efecto de detención de la transmisión intergeneracional, probablemente inédita en las historias de las mentalidades y las culturas, que tiene un impacto profundo en la capacidad del lazo social de establecer continuidades, memorias generacionales y basamentos en común³⁶.

Desde estas nuevas realidades sociales y subjetivas la *palabra del viejo* ya no parece ser la palabra de lo sagrado y, por tanto, no remite al pasado. Situación que no necesariamente pasa porque los jóvenes ya no escuchen a sus “mayores” (como rápidamente se afirma) ni porque internet y los medios masivos reemplacen la autoridad adulta, sino porque el lugar de lo sagrado, el pasado y lo transmisible muta decisivamente en las formas en que se estructura el lazo social, el que se reformula desde el instante, la fragmentación y lo discontinuo.

Si suponemos que:

A cada generación le toca recuperar y reelaborar el pasado con distintos instrumentos culturales, mismos que pone en juego en su esfuerzo por comprenderse a sí misma, a la generación que le precedió y a la generación que le sigue [...] el paso generacional responde, en buena medida, a los modos en los que cada generación ubica su memoria.³⁷

33. Bernice Neugarten, *Personality in Middle and Late Life* (Nueva York: Atherton Press, 1964); Bernice Neugarten, *Los significados de la edad* (Barcelona: Herder, 1999); Alejandro Klein, *New Social and Familial Developments - New Forms of Relationships between Grandparents and Grandchildren*

(2009). Disponible en: <http://www.ageing.ox.ac.uk/research/regions/latinamerica/larna/conferencereport> (consultado el 10/12/2011).

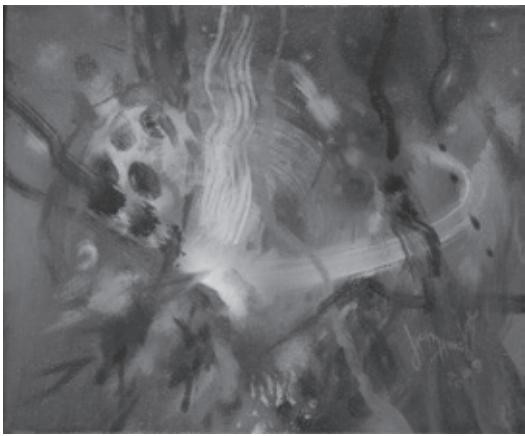
34. Alejandro Klein, *Imágenes del adolescente desde el psicoanálisis y el imaginario social. Condiciones de surgimiento de la adolescencia desde la modernidad keynesiana*

y el disciplinamiento adolescentizante desde la posmodernidad keynesiana (Montevideo: Psicolibros, 2002).

35. Cf. Michel Foucault, “Deux essais sur le sujet et le pouvoir”, en *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, ed. H. Dreyfus y P. Raibow (Paris, Gallimard, 1984); Michel Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad” y “La tecnología política de los individuos”, en *Coleção Ditos & Escritos V* (Brasília: Política Forense Universitaria, 2004).

36. Cf. Erik Erikson, *El ciclo vital completado* (Madrid: Paidós, 2000); Stephen Katz, *Disciplining Old Age. The Formation of Gerontological Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); Stephen Katz, “Busy Bodies: Activity, Aging, and the Management of Everyday Life”, *Journal of Aging Studies* 14, 2 (2000): 135-152.

37. César Roberto Avendaño Amador, “Memoria colectiva y memoria personal: apuntes para pensar una psicología política”, *Revista Electrónica de Psicología Iztacala* 13, 2 (2010): 6.



Podemos pensar que nuestra generación se caracteriza, antes que nada, por profundas discontinuidades sociales, culturales y económicas, donde el pasado queda “congelado”, pero no necesariamente “recuperado”.

PARADIGMAS AMBIGUOS

Todos estos cambios implican la aparición de paradigmas “ambiguos”³⁸, que parecen sustituir la capacidad nominativa y designativa del lazo social tradicional, es decir que se comienza a pensar sobre lo que no había necesidad de pensar. En este caso específico, la denominación tradicional y consensuada de “viejo” o “anciano” se yuxtapone a la moderna de “adultos mayores”, “adultos tardíos” u otras denominaciones³⁹. Lo importante es indicar que cualquier denominación solo es acotada, injusta o generadora de malestar. De repente, cualquiera sea la denominación que usemos, será incómoda. Se trata de ¿“viejos”? Sí y no. Se trata de ¿“adultos mayores”? Sí y no. Se trata de la ¿“tercera edad”? Sí y no.

Estas ambigüedades conceptuales, indican que estamos ante nuevas modalidad culturales (que algunos denominarán posmodernas) y de construcción de subjetividad, a la que hipotéticamente llamaremos para este grupo etario de “viejos-no viejos”.

LA NECESIDAD DE REPENSAR EL LAZO SOCIAL

Si Estado, Familia y Ciudadanía son figuras estructurales que posibilitan el lazo social, tanto como se producen desde dicho lazo, es porque la modernidad lo establecía como forma privilegiada del vínculo sujeto-sociedad, con sujetos antecesores y descendientes, haciendo posible que lo heredado de los antecesores se pudiera poseer y transmitir. De forma contraria, se anula el sentido de porvenir y futuro. Estas operatorias de recibir, transformar y anticipar implican la consolidación de un vínculo estable entre el sujeto y lo social, estando ambos en un proceso de permanente reciprocidad y doble apuntalamiento⁴⁰.

Se aseguran al mismo tiempo puntos de anudamiento⁴¹ que aseguran mediaciones, conflictos y solidez. Situación inseparable de la reciprocidad heterogénea entre sujeto- sociedad: “la inserción social [...] transforma al sujeto en transmisor y actor de una organización social en la cual es sujeto activo y objeto pasivo”⁴². Por tanto, el sujeto es para sí mismo su propio fin, sujeto de los procesos inconscientes y sujeto también de una cadena de la que él es miembro: “parte constituyente y parte constituida, heredero y transmisor, eslabón en un conjunto”⁴³:

38. Alejandro Klein, “Neoliberalismo-neoevangelismo-cambios socio-demográficos. Posibles marcos epistemológicos frente a algunos desafíos actuales en el campo de las ciencias sociales (los paradigmas ambiguos)”, en *Acciones e investigación en ciencias sociales - Escuela Universitaria de Estudios Sociales* (Madrid: Universidad de Zaragoza, 2010), 69-109.

39. Andreas Hoff, “Functional Solidarity between Grandparents and Grandchildren in Germany”, en *Working Paper 307* (Oxford: Oxford Institute of Ageing, 2007).

40. Kaës, *La dimensión psicoanalítica de grupo*.

41. Kaës, *El grupo y el sujeto del grupo*.

42. Janine Puget y René Kaës, *Violencia de Estado y psicoanálisis* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1991), 26-27.

43. Kaës, *Realidad psíquica y sufrimiento en las instituciones*, 133.

La cuestión de la modernidad es una cuestión de transmisión: tentativas de poner en juego, tratar y pensar lo que se ha roto o la voluntad de ensanchar todavía la distancia entre lo antiguo y lo nuevo [...] el concepto de modernidad es, en el límite, aquel por el cual cada generación se despega de la precedente y se coloca en posición de instituirse su heredera.⁴⁴

Así: “En todo ser humano que aspire a pensarse como individuo singular hay una insistencia subjetiva que lo empuja a la rememoración y a la investigación del pasado”⁴⁵.

El pasado debe constituirse de manera tal que no invada ni invalide los esfuerzos por hacer del presente un jalón que va hacia el futuro. Este imprescindible *trabajo de la memoria* implica una anamnesis historiográfica⁴⁶ como soporte de la subjetividad y control del tiempo⁴⁷, y que hace del tiempo que transcurre historia personal. De esta manera, transmisión, memoria colectiva, memoria individual y consolidación de la vivencia temporal están íntimamente entrelazadas.

Interesa entonces destacar la idea de que la modernidad keynesiana es una sociedad de herederos. Pero para que haya heredero, debe existir “herencia” disponible y capacidad de aceptar la muerte, que marca la diferencia entre generaciones, a través de la posibilidad de un duelo (que, en definitiva, es un trabajo de la memoria) que resignifica la historia generacional y subjetiva.

Probablemente estos factores están en proceso de un cambio sin precedentes, ya que parece existir una reformulación profunda del relato sagrado o “herencia” a transmitir, sostenida por un ancestro. En su lugar, parece surgir como herencia una deuda que se cronifica⁴⁸.

DEUDAS QUE SE TRANSMITEN GENERACIONALMENTE COMO DEUDAS IMPAGABLES

Desde esta situación tiene lugar una reestructuración general de la identidad, de la problemática de la herencia y lo heredable, así como de los vínculos y, por ende, una resignificación del lazo social. Esto comporta, en la familia, la desarticulación y la confusión de los roles, el desencanto por el conjunto social, el aislamiento y el sentimiento de amenaza constante “sensación de catástrofe inminente”⁴⁹ por el miedo crónico, por ejemplo, a perder el empleo⁵⁰. La humillación pasa a ser un hecho innegable, tanto como su correlato, la necesidad del sometimiento⁵¹.

Todos parecen estar en deuda, así como todos parecen insatisfechos y frustrados. Ya no hay nada para transmitir, solo una deuda, que se vuelve impagable:

Hay una deuda que se paga para arriba, pero que, fundamentalmente, se paga para abajo. La deuda contraída con los padres, se paga con los hijos. Y esta es una deuda

44. Kaës, *Transmisión de la vida psíquica entre generaciones*, 29.

45. Michelline Enriquez, “La envoltura de memoria y sus huecos”, en *Las envolturas psíquicas*, ed. Didier Anzieu (Buenos Aires: Amorrortu, 1990), 102.

46. Ibíd.

47. Cf. Ulrich Beck, *Modernización reflexiva-política, tradición y estética en el orden social moderno* (Madrid: Alianza Universidad, 1997); Ulrich Beck, *Libertad o capitalismo. Conversaciones con Johannes Willms* (Buenos Aires: Paidós, 2000).

48. Klein, *Adolescentes sin adolescencia*.

49. Ibíd.

50. Ana Araújo, *Impactos del desempleo. Transformaciones en la subjetividad* (Montevideo: Alternativas, 2002).

51. Viviane Forrester, *Una extraña dictadura* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000).

imperiosa, acuciante e impostergable. Es una deuda que no puede eludirse. Cuando las circunstancias externas nos impiden saldarla —deshonrados por no poder honrar nuestras obligaciones— [...] se nos impone como humillación insoportable [...]. Eso quiere decir que, por primera vez, una generación entera se ve impedida de pagar la deuda contraída [...] para que podamos asegurarles a nuestros hijos, lo mismo que nuestros padres nos dieron a nosotros.⁵²

La cuestión de la deuda que se cronifica y perturba, que parece coexistir o, por momentos, sustituir al lazo social, implica el debilitamiento del lugar de los herederos, la herencia y la memoria colectiva. El pasado parece sustituido por una situación de *amnesia criptográfica*, por la cual se instala el olvido (o mejor: la indiferencia) en lugar de la memoria, lo desheredado en lugar de la herencia y lo expulsado precario en lugar de los herederos discriminados. Ya no es claro cómo y hasta qué punto se es parte de una continuidad generacional ni del lazo social, lo que a su vez se enlaza con la problemática de figuras paranoicas radicadas cada vez más en la cotidianidad.

LOS ABUELOS COMO GARANTES SIN GARANTÍAS

Desde esta realidad los “viejos no viejos” parecen mantener entonces su posición de ser transmisores, pero ya sin herencia a transmitir o con una herencia endeudante que se hace, por ello, intransmisible. Son garantes aún, entonces, de un proceso que ya no tiene garantías... Garantizan de alguna manera una continuidad generacional aun desde la discontinuidad. *Desde un proceso de ucronía introducen algún tiempo de temporalización, que no es asimilable totalmente al de memorización, que incluye en sí la noción de herencia propia del lazo.* En consecuencia, operan desde un lugar de apuntalamiento en relación a nuevas formas de subjetividad que, a su vez, reflejan tanto como influyen en el lazo social⁵³.

En ese sentido, la herencia disponible y transmisible se fragiliza. Desde allí la figura del garante parece sustituir la figura del transmisor de herencia: estos *viejos no-viejos garantizan que al menos algo se puede hacer*, aunque no siempre quede claro qué y cómo... Y si no siempre se verifican procesos *intergeneracionales*, es posible indicar, al menos, una *distancia generacional* que opera en términos de estructuración y ordenación simbólica.

52. Juan Carlos Volnovich, *El default con nuestros hijos: la desesperación por no cobrar - El dolor de no poder pagar* (2002): 1-2. Disponible en: www.laguiasemanal.com.ar/2002-09-23/humanidades.htm (consultado el 20/06/2008).

53. Alejandro Klein, “Nuevas formas de familias, paternidades y relaciones familiares como modelo de intersecciones intergeneracionales”, *Ageing Horizons* 9 (2010): 73-81.

CONCLUSIONES

Nadie, hoy en día, puede afirmar que el lazo social está bien fundado o legitimado. Ha entrado en una crisis de fundamentos y de legitimidad que se asocia a nuevas formas de subjetividad que parecen formarse por fuera o por negación del lazo social. Un ejemplo paradigmático a los efectos de este trabajo parece ser la situación de los adultos mayores, incapaces, desde sus nuevas formas de construcción de subjetividad, de sostener la figura del Arquetipo, garantizando condiciones de herencia y transmisión.

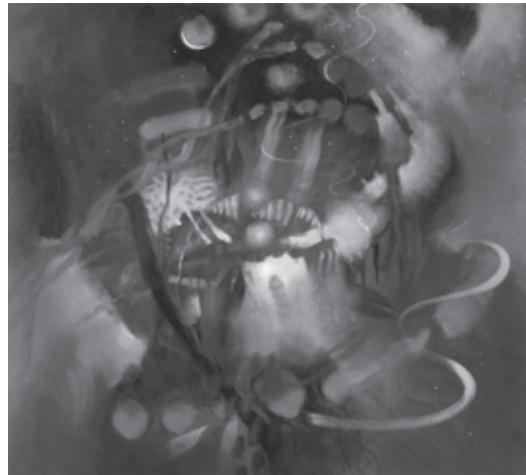
Fallan los fundamentos, fallan los conjuntos englobantes y se agota la capacidad de desplazamiento simbólico y la capacidad de herencia y transmisión.

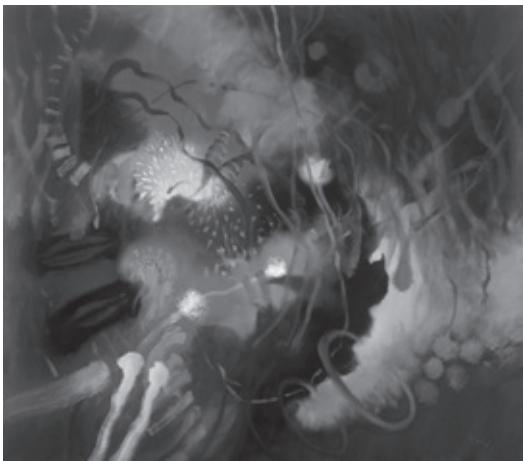
Ante lo anterior, cabe preguntarse: ¿ha desaparecido el lazo social? Una primera respuesta podría ser que más bien ha desaparecido la distancia óptima con él, pasando a estar sobrerepresente o sobreausente. Por un lado, parece ineficaz, generando la sensación de que lo social es un espacio vacío y sin sentido y, por otro, parece mostrarse omnipotente y controlador, induciendo la sensación de la excrecencia de lo social. La pregunta se asocia además a la problemática de los ideales sociales. Se habla de una patología del ideal, pero parece ser que en realidad ya no se sostienen los ideales que sean absolutos o generalizados para toda la sociedad. Ya no hay ideal que englobe a todos, sino varios que responden a los diferentes grupos de pertenencia.

Para que hubiera herencia tenía que haber en términos simbólicos y sociales una palabra sagrada. Cuando esta se agota ya no hay nada a transmitir o, mejor dicho, se transmite una nada o una deuda. Mientras que desde la herencia se hace acopio y se logra la capacidad de transmisión hacia el futuro, desde la deuda se genera resentimiento y estancamiento.

Simultáneamente se agotan la figura del guardián, el apuntalante y el portador, revelando una transmutación radical del lazo social, que, de ser impensable, indecible e innombrable pasa a ser cuestionado, pensado y debatido. Es decir, se transforma en malestar. Si tomamos la figura del guardián y entendemos que esta figura hace posible sentir que el conjunto vale la pena con los sacrificios que impone y que, por lo tanto, es imprescindible preservar sus valores, ¿cuántos adultos hoy estarán de acuerdo con ese "imprescindible"?; o ¿cuántos adultos hoy sienten que, frente a lo que la sociedad les exige, reciben una retribución relativamente similar?... La construcción de subjetividad de los adultos mayores hoy revela algunos de estos aspectos, y se asienta en un sentimiento de extrañamiento con respecto al pasado, la continuidad y la transmisión.

En este punto, el lazo social está tan deslegitimado como multiplica lo hiperaadaptativo. Vivimos sobreadaptados y paradójicamente lo social no nos concierne. Esto implica también una proliferación cancerígena del pensamiento; en la forma de la duda





permanente, es decir, todo se vuelve a cuestionar, pero de una forma interrogativa que ya no encuentra respuesta: ¿qué es la familia?, ¿cómo hay que vivir?, ¿qué es la pareja?, ¿cómo debe ser la convivencia?, ¿qué es el trabajo?, ¿qué es un anciano?

Simultáneamente lo imprevisible, lo ordenado y lo precario sustituyen los sistemas expertos, la rutinización y la seguridad ontológica⁵⁴. La inseguridad ya no es un accidente, sino que es un efecto de estructura.

En este panorama parece ser que los viejos de hoy están decididos a vivir más y mejor que los viejos de generaciones precedentes. Es decir, ya no son más viejos, sino una *subespecie* de la adultez. Se abren para ellos nuevas áreas de oportunidad y agenciamiento.

Lo cierto es que, de repente, se ha vuelto crucial que el viejo sea activo y, en la medida de lo posible, productivo. Entramos en procesos de envejecimiento poblacional que quizás requieran que el adulto mayor arme una nueva forma de subjetividad y de integración social. Sin embargo, la respuesta no puede ser tan simple. Posiblemente haya factores más estructurales en relación con la desvalorización del adulto y la adultez en nuestra sociedad y con su posibilidad de sostén del lazo social.

Todo lo anterior indica que estamos frente a fuertes procesos de transición sociales y culturales que auguran diversas tendencias no siempre predecibles. Este trabajo busca ser una contribución al respecto.

BIBLIOGRAFIA

54. Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad keynesiana* (Madrid: Alianza, 1990); Anthony Giddens, *Modernidad keynesiana e identidad del yo* (Madrid: Península, 1997).

- ARAÚJO, ANA. *Impactos del desempleo. Transformaciones en la subjetividad*. Montevideo: Alternativas, 2002.
- ARENTE, HANNAH. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- ARIÈS, PHILLIPE Y DUBY, GEORGE. coords. *Historia de la vida privada*, vol. VI: *La comunidad, el Estado y la familia*. Buenos Aires: Taurus, 1990.
- ARIÈS, PHILLIPE Y DUBY, GEORGE. coords. *Historia de la vida privada*, vol. VII: *La Revolución francesa y el asentamiento de la sociedad burguesa*. Buenos Aires: Taurus, 1990.
- ATCHLEY, ROBERT. *The Social Forces in Later Life. An Introduction to Social Gerontology*. Belmont: Wadsworth, 1977.
- AULAGNIER, PIERA. *La violencia de la interpretación. Del pictograma al enunciado*. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.
- AULAGNIER, PIERA. "Construir(se) un pasado". *Revista de APdeBA* 13, 3 (1991): 441-497.
- AULAGNIER, PIERA. *Los destinos del placer: alienación, amor, pasión*. Buenos Aires: Paidós, 1994.
- AVENDAÑO AMADOR, CÉSAR ROBERTO. "Memoria colectiva y memoria personal: apuntes para pensar una psicología política". *Revista Electrónica de Psicología Iztacala* 13, 2 (2010): 45-57.
- BAUDRILLARD, JEAN. *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós, 2008.

- BAUMAN, ZYGMUNT. *Miedo líquido: la sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2007.
- BECK, ULRICH. *Modernización reflexiva-política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Universidad, 1997.
- BECK, ULRICH. *Libertad o capitalismo. Conversaciones con Johannes Willms*. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- BOURDELAIS, PATRICE. *L'Âge de la vieillesse. Histoire du vieillissement de la population*. Paris: Odile Jacob, 1993.
- COLE, TIM. *The Journey of Life*. Cambridge: University Press, 1997.
- CUMMING, ELAINE Y WILLIAM, HENRY. *Growing Old: The Process of Disengagement*. New York: Basic Books, 1961.
- DONZELOT, JACQUES. *La policía de las familias*. Valencia: Pre-Textos, 1998.
- EKERDT, DAVID. "The Busy Ethic: Moral Continuity between Work and Retirement". *Gerontologist* 26 (1986): 239-244.
- ENRIQUEZ, MICHELLINE. "La envoltura de memoria y sus huecos". En *Las envolturas psíquicas*, ed. Didier Anzieu. Buenos Aires: Amorrortu, 1990.
- ERIKSON, ERIK. *El ciclo vital completado*. Madrid: Paidós, 2000.
- FORRESTER, VIVIANE. *Una extraña dictadura*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- FOUCAULT, MICHEL. "Deux essais sur le sujet et le pouvoir". En *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, ed. H. Dreyfus y P. Raibow. Paris, Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, MICHEL. "La ética del cuidado de sí como práctica de libertad". En *Coleção Ditos & Escritos V*. Brasilia: Política Forense Universitaria, 2004.
- FOUCAULT, MICHEL. "La tecnología política de los individuos". En *Coleção Ditos & Escritos V*. Brasilia: Política Forense Universitaria, 2004.
- FREUD, SIGMUND. "Tótem y tabú" (1913). En *Obras completas*. vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1980.
- FREUD, SIGMUND. "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1980.
- GIDDENS, ANTHONY. *Consecuencias de la modernidad keynesiana*. Madrid: Alianza, 1990.
- GIDDENS, ANTHONY. *Modernidad keynesiana e identidad del yo*. Madrid: Península, 1997.
- GIDDENS, ANTHONY. *La constitución de la sociedad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- HABERMAS, JÜRGEN; BAUDRILLARD, JEAN; SAID, EDWARD; JAMESON, FREDRIC ET ÁL. *La posmodernidad*. Barcelona: Kairos, 2008.
- HOFF, ANDREAS. "Functional Solidarity between Grandparents and Grandchildren in Germany". En *Working Paper 307*. Oxford: Oxford Institute of Ageing, 2007.
- IACUB, RICARDO. *Erótica y vejez. Perspectivas de Occidente*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- KAËS, RENÉ. *El grupo y el sujeto del grupo. Elementos para una teoría psicoanalítica del grupo*. Buenos Aires: Amorrortu, 1993.
- KAËS, RENÉ. *Realidad psíquica y sufrimiento en las instituciones*. Buenos Aires: Paidós, 1993.
- KAËS, RENÉ. *La dimensión psicoanalítica de grupo*. Buenos Aires: Asociación Buenos Aires de Psicología y Psicoterapia de Grupo, 1994.
- KAËS, RENÉ (ORG.). *Transmisión de la vida psíquica entre generaciones*. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.
- KATZ, STEPHEN. *Disciplining Old Age. The Formation of Gerontological Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KATZ, STEPHEN. "Busy Bodies: Activity, Aging, and the Management of Everyday Life". *Journal of Aging Studies* 14, 2 (2000): 135-152.

- KLEIN, ALEJANDRO. *Imágenes del adolescente desde el psicoanálisis y el imaginario social. Condiciones de surgimiento de la adolescencia desde la modernidad keynesiana y el disciplinamiento adolescentizante desde la posmodernidad keynesiana*. Montevideo: Psicolibros, 2002.
- KLEIN, ALEJANDRO. *Adolescentes sin adolescencia: reflexiones en torno a la construcción de subjetividad adolescente bajo el contexto neoliberal*. Montevideo: Psicolibro, 2006.
- KLEIN, ALEJANDRO. *Los padres y docentes tenemos derecho a saber. Algunas pistas para comprender mejor al mundo adolescente*. Montevideo: Psicolibros, 2007.
- KLEIN, ALEJANDRO. *New Social and Familial Developments - New Forms of Relationships between Grandparents and Grandchildren* (2009). Disponible en: <http://www.ageing.ox.ac.uk/research/regions/latinamerica/larna/conferencereport> (consultado el 10/12/2011).
- KLEIN, ALEJANDRO. "Neoliberalismo-neoevangelismo-cambios socio-demográficos. Posibles marcos epistemológicos frente a algunos desafíos actuales en el campo de las ciencias sociales (los paradigmas ambiguos)". En *Acciones e investigación en ciencias sociales - Escuela Universitaria de Estudios Sociales*. Madrid: Universidad de Zaragoza, 2010.
- KLEIN, ALEJANDRO. "Nuevas formas de familias, paternidades y relaciones familiares como modelo de intersecciones intergeneracionales". *Ageing Horizons* 9 (2010): 73-81.
- KLEIN, ALEJANDRO. "Nuevas formas de relacionamiento abuelos-nietos adolescentes desde los cambios demográficos-sociales actuales". *Psicología Revista* 18,1 (2010): 1-25.
- KLEIN, ALEJANDRO. *Subjetividad, familias y lazo social. Procesos psicosociales emergentes*. Buenos Aires: Manantial, 2013.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente. 1957-1958*. Buenos Aires: Paidós, 1979.
- LEWKOWICZ, IGNACIO. *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- NEUGARTEN, BERNICE. *Personality in Middle and Late Life*. Nueva York: Atherton Press, 1964.
- NEUGARTEN, BERNICE. *Los significados de la edad*. Barcelona: Herder, 1999.
- PUGET, JANINE Y KAËS, RENÉ. *Violencia de Estado y psicoanálisis*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1991.
- RIO CALDEIRA, TERESA PIRES DO. *Cidade de muros-Crime, segregação e cidadania em São Paulo*. San Pablo: Editora 3, 2000.
- ROSOW, IRVING. *Social Integration of the Aged*. Nueva York: Free Press, 1963.
- SADER, EMILIO. *Posneoliberalismo en América Latina*. Buenos Aires, Clacso, 2008.
- SADER, EMILIO Y GENTILI, PABLO (ORG.). *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*. Buenos Aires: Universitaria de Bs. As., 1999.
- TISSERON, SERGE (ORG.). *El psiquismo ante la prueba de las generaciones. Clínica del fantasma*. Buenos Aires: Amorrortu, 1997.
- VOLNOVICH, JUAN CARLOS. *El default con nuestros hijos: la desesperación por no cobrar - El dolor de no poder pagar* (2002). Disponible en: www.laguiasemanal.com.ar/2002-09-23/humanidades.htm (consultado el 20/06/2008).
- WEBER, MAX. *El político y el científico*. Madrid: Alianza, 1980.
- ZUKERFELD, RUBÉN. *Procesos terciarios, creación, resiliencia y prácticas sociales transformadoras* (2003). Disponible en: www.aperturas.org/14zukerfeldautorizado.html (consultado el 04/04/2006).

La experiencia del sufrimiento y la *medicina mentis*



LUIS FERNANDO CARDONA SUÁREZ*

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia



La experiencia del sufrimiento y la *medicina mentis*

En el presente artículo se examina la experiencia del sufrimiento humano indicando la actitud más adecuada para enfrentarlo. Se toma distancia de los intentos de hallar una explicación causal que permita superarlo o simplemente aminorar sus efectos en el conjunto de la vida. Al mirar esta experiencia a la luz de diversas expresiones artísticas, queremos resaltar el papel del arte para asumir el dolor como una puerta que nos abre a lo más interno de nosotros mismos y, con ello, del mundo. Esta puerta es, en efecto, una verdadera *medicina mentis*.

Palabras clave: dolor, experiencia, Heidegger, poesía, Schopenhauer.

The Experience of Suffering and *Medicina Mentis*

The article examines the experience of human suffering and indicates the most appropriate attitude to face it, distancing itself from the attempts to find a causal explanation that makes it possible to overcome or lessen the effects of suffering on life as a whole. Our objective, in examining the experience of suffering in the light of diverse artistic expressions, is to highlight the role of art in assuming pain as a door that leads to our innermost self and, hence, to the world. This door is, in fact, a genuine *medicina mentis*.

Keywords: pain, experience, Heidegger, poetry, Schopenhauer.

Le vécu de la souffrance et la *medicina mentis*

Le vécu de la souffrance humaine est examiné et l'attitude la plus adéquate pour en faire face est indiquée. Tout essai d'éclaircissement qui vise à la cause et qui permettrait de surmonter ou tout simplement de réduire ses effets dans l'ensemble de la vie est exclu. L'examen de cette expérience au regard des divers expressions artistiques permet d'accentuer le rôle de l'art qui consiste à reprendre la douleur comme une porte qui donne accès au plus profond de nous-mêmes et donc au monde. Cette porte est, en effet, une véritable *medicina mentis*.

Mots-clés: douleur, expérience, Heidegger, poésie, Schopenhauer.

CÓMO CITAR: Cardona Suárez, Luis Fernando. "La experiencia del sufrimiento y la *medicina mentis*". *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 191-203.

* e-mail: fcardona@javeriana.edu.co

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy



1. Por ejemplo, la dimensión cultural del misterio del dolor y el sufrimiento humano ha sido objeto de diversas tematizaciones, que van desde su abordaje clínico, psicológico, filosófico e incluso cultural.

En esta perspectiva cabe resaltar los trabajos ya emblemáticos de Elaine Scarry, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World* (New York: Oxford University Press, 1985). David Morris, *The Culture of Pain* (Berkeley: University of California Press, 1991). Y el más reciente de Javier Moscoso, *Historia cultural del dolor* (Méjico: Taurus, 2011).

2. Este problema lo he abordado con cuidado en el artículo: “¿Toda vida es en esencia sufrimiento? Una tensión inevitable entre lo empírico y lo metafísico en nuestra consideración sobre el sufrimiento humano”, en: Luis

Fernando Cardona (ed.), *Filosofía y dolor. Hacia la autocomprensión de lo humano* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2014), 23-66.

“Yo no sé muchas cosas, es verdad,
digo tan solo lo que he visto, y he visto:
que la cuna del hombre la mecen con cuentos,
que los gritos de angustia del hombre
los ahogan con cuentos,
que el llanto del hombre lo taponan con cuentos,
que los huesos del hombre los entierran con cuentos,
y que el miedo del hombre ha inventado todos los cuentos.
Yo sé muy pocas cosas, es verdad,
pero me han dormido con todos los cuentos,
y sé ya todos los cuentos”

LEÓN FELIPE

En su *Antología rota* el poeta revela el gran misterio de su existencia, el dolor; si bien este misterio atraviesa la historia de todas las culturas¹, ello no quiere decir que no lo experimentemos como algo particular que se nos da en cada momento de nuestra propia existencia². El poeta habla en primera persona y nos revela una cruda verdad, que no puede ser comparada con cualquier otra verdad ofrecida por la ciencia en cuanto tal. A lo largo de su vida ha visto cómo el hombre ha querido tapar la experiencia inefable del sufrimiento, cómo ha inventado una serie de cuentos que hagan soportable su angustia y desolación entre el dolor y la muerte. Pero todos estos inventos han fracasado, pues no logran calmar la existencia sometida al sufrimiento; la realidad del dolor es de tal naturaleza que no se deja exorcizar simplemente por un cuento y, sin embargo, todo cuento busca englobarla. Más aún, aquel cuya vida ha sido quebrada por el dolor y la muerte, sabe muy bien todos los cuentos, y en silencio asume su propio miedo: el miedo que ha inventado todos los cuentos. Este poema habla del dolor y de la angustia del hombre que ha creado un mecanismo para dormir en paz; por ello, nos pone directamente en la senda de nuestra

reflexión. Esta quiere no solo detenerse en la naturaleza del sufrimiento humano, sino que aspira mostrar también cómo hemos buscado una cierta *medicina mentis*.

El tema que hoy nos convoca indaga, desde una perspectiva filosófica, las diferentes maneras que el hombre ha desarrollado en la historia para hacerle frente a la experiencia del sufrimiento. Este problema no tiene simplemente un valor de tipo historiográfico, como si se tratara de un mero estudio de las representaciones que el hombre ha construido para explicar su dolor, como ha sido la intención tanto de Scarry (1985), como de Morris (1991) y Moscoso (2011), sino que su importancia radica más bien en descifrar los mecanismos internos y las estrategias legitimadoras que la cultura occidental ha venido desarrollando para justificar la experiencia del sufrimiento³. Comprendemos así la pregunta filosófica por el sufrimiento como una pregunta abierta, que históricamente parte del desarrollo de la racionalidad occidental y el proceso de secularización radicalizado en la cultura moderna. Pero esto no quiere decir, de ningún modo, que, antes de la modernidad, el hombre no haya experimentado el carácter desgarrador del sufrimiento, sino que, a partir del modelo científico-técnico dominante en nuestra cultura desde los inicios de la época moderna, el hombre se esfuerza patéticamente en desterrar de su mundo la experiencia del dolor. Pero su empresa no ha tenido éxito, pues antes que curar definitivamente la existencia humana, la ha hundido más bien en una creciente de desolación y desamparo.

Según el modelo de la teodicea racional, el mal físico es identificado con la experiencia existencial del dolor y del sufrimiento, tanto de los animales, pero, sobre todo, del hombre⁴. El sufrimiento inherente a la vida humana es el problema radical, objeto de la reflexión filosófica si bien es, ante todo, vivencia existencial omnipresente. Para el hombre que hace teodicea, abruma la cantidad de sufrimiento acumulado en la historia, en el que se anudan las catástrofes naturales, las enfermedades y, fundamentalmente, el dolor causado por el mismo hombre. Parece como si la evolución natural y el progreso histórico no pudieran darse sin una buena dosis de sufrimiento. Esta perspectiva ha sido defendida por los filósofos modernos que pretenden justificar la necesidad del dolor como una exigencia de la naturaleza y del desarrollo histórico, para aducir así la necesidad y la inevitabilidad del sufrimiento. Este cuento de la teodicea moderna, claramente justificador, amparado en una actitud estoica, ha sido desenmascarado por la teodicea como praxis de resistencia, pues aquella supuesta justificación del dolor es una clara estrategia reduccionista para neutralizar el mal, al “funcionalizarlo” y convertirlo en una mera *conditio sine qua non* del progreso de la razón y de la historia. En el proyecto moderno el objetivo justificador de la teodicea apuntaba a ofrecer una legitimación tanto de la presencia del mal en el mundo como de la experiencia del sufrimiento humano. En este sentido, dar razón significa justificar⁵,

3. Este tema lo he examinado con cuidado en mi libro, Luis Fernando Cardona, *Mal y sufrimiento humano. Un acercamiento filosófico a un problema clásico* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2013), en particular en el capítulo sexto, “Escuchar el dolor de la ferocidad extrema”, 425-548.

4. Al respecto, cf. Hermann Staudinger, “Das Leiden in der Natur”, en *Leiden. Kolloquium Religion und Philosophie III*, W. Oelmüller (Ed.) (Paderborn: Verlag Ferdinand Schöning, 1989), 117-131.

5. Los límites de la teodicea han sido objeto de mi libro, Luis Fernando Cardona, *Dolor en la armonía. Justificación leibniziana del sufrimiento* (Granada: Comares, 2012).

ofrecer una *injustificatio* acorde con la *iustitia*. Por eso, en la modernidad, el dolor razonable se convierte en un dolor justo, pues no se comete desafuero con la víctima.

Con el tiempo la teodicea se convirtió en la teoría del desarrollo, en la lógica del progreso o en la ideología de la vida sana. La filosofía moderna de la historia convierte la estrategia justificadora de la teodicea en una especie de *algodicea*, pues pretende dar un sentido histórico al sufrimiento. Si en la teodicea clásica el problema era cómo conciliar el mal con la existencia de Dios, ahora la *algodicea* reformula contemporáneamente esta pregunta a partir de los paradigmas propios de la racionalidad científico-técnica instrumental.

El problema es ahora el siguiente: si ya no hay Dios, ni tan siquiera un contexto universal de sentido superior ¿cómo entonces se puede soportar el dolor? En esta pregunta se pone en evidencia cómo la política ocupa el lugar que antes ocupaban la metafísica y la religión, pues en la época contemporánea el asunto fundamental radica en desarrollar una serie de prácticas y estrategias neutralizadoras del dolor y del sufrimiento en general⁶. La metafísica moderna, con su distinción clásica entre el mal de pena y el mal de culpa y con su triple tipología del *malum* (metafísico, moral y físico), se ha desarrollado en el mundo contemporáneo como política legitimadora del dolor. Pese a esta alianza de política y metafísica la experiencia del sufrimiento sigue dejándonos en la perplejidad, pues en el dolor siempre nos acompañan *temor* y *temblor*.

La antigüedad clásica desarrolló un arte o técnica para evitar el dolor mediante la palabra; este arte no es otro que el ejercicio de la sabiduría. Mitigar el dolor o conferirle un sentido es el objetivo fundamental de todo el conocimiento que se ha desarrollado en Occidente a partir de la religión cristiana y de la filosofía griega. Tanto la medicina como la religión y la metafísica son, pues, estrategias discursivas para mitigar los efectos devastadores de la experiencia inevitable del sufrimiento. Bajo esta perspectiva se puede definir al hombre occidental como un animal que necesita curar sus heridas con palabras. La racionalidad que está a la base de esta práctica es aquel proceder instrumental que quiere buscar pautas de comportamiento para evitar el sufrimiento. Por ello, diagnosticar, descifrar e interpretar son estrategias que quieren ayudarnos a sobrevivir en el filo de nuestra propia angustia; el proyecto fundamental de la cultura es ofrecer entonces un remedio a una enfermedad que, paradójicamente, nosotros mismos hemos creado y que portamos.

Dada la facticidad propia de la existencia humana, el sufrimiento no es simplemente aquello que no podemos comprender de una manera inmediata, por lo cual es necesario descubrir en su interior un sentido que se nos revele en una primera instancia. El sufrimiento es también lo insuperable por naturaleza, ya que no puede ser plenamente suprimido ni discursiva ni instrumentalmente. Por esta razón, el hombre, en

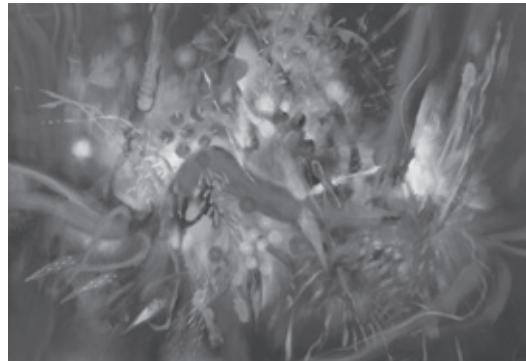
6. Este problema ha sido examinado por Peter Sloterdijk, particularmente en su trabajo "La humillación por las máquinas. Sobre la significación de la novísima tecnología médica para la época", en: Peter Sloterdijk, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger* (Madrid: Akal, 2011), 221-240, y más recientemente en su libro *Has de cambiar tu vida* (Valencia: Pre-Textos, 2012).

cuanto abatido por el dolor de la existencia, se ve obligado a saber sufrir. Sin embargo, este saber tiene también sus límites, pues a menudo el hombre, víctima del dolor más fuerte de la desolación y de la angustia que hiela el alma, experimenta el fracaso de todo intento terapéutico. Ahora bien, esta desolación pone incluso al doliente en un radical silencio paralizador.

El dolor intenso niega cualquier amparo y se convierte en una omnipotencia que invade nuestra frágil existencia. Por ejemplo, en los comienzos de la psiquiatría moderna se caracterizó a la depresión del espíritu como un estado permanente de profunda tristeza melancólica, en la que el individuo es elevado a una vida lunática y de distracción⁷. Esta caracterización moderna de la melancolía pone en juego el dispositivo neumático propio de la concepción cartesiana de la subjetividad; en este sentido, la fuerza de la melancolía consistía en apretar y oprimir, empujando hacia abajo, el punto de estabilidad de todas las funciones psíquicas. Este punto no era otra cosa que la subjetividad centrada. En la modernidad el problema clásico de la tristeza fue asumido ya no desde los supuestos ontocosmológicos de la teoría clásica de los humores, sino a partir del modelo racionalista de subjetividad que, en cuanto tal, bosqueja una existencia racional plenamente centrada que excluye de sí cualquier perturbación o descentración⁸. Sin embargo, este modelo no puede responder a aquellos monstruos que, como en el cuadro de Goya, han sido desde ahora producidos por el sueño de la razón.

El carácter enajenador del sufrimiento extremo, que perturba la existencia, impidiendo una reconciliación de los elementos que han entrado en discordia, ha sido objeto también del arte, particularmente de la pintura y de la poesía. Por ejemplo, en la pintura de Oswaldo Guayasamín el dolor es todo, es la omnipresencia que invade todo el lienzo, sin dar lugar al paisaje, cuerpo u objetos aislados, pues con un dolor inmenso no se puede, simplemente, pintar una mano, una boca, unos dientes o unos ojos, sino solamente este ojo que está llorando, estos dientes que están mordiendo, esta boca que tiene hambre o estas manos angustiadas vibrando. También, para Frida Kahlo, el dolor es la objetividad suprema, es la columna vertebral quebrada de su existencia, el corsé desde el cual se levanta toda su existencia realmente auténtica, cuando se dispone a pintar un mundo mejor⁹.

El poeta Friedrich Hebbel afirmó que el dolor era lo indefinible por naturaleza, pues su presencia convierte el frágil cuerpo en una existencia abatida por la soledad y la angustia ante el mismo¹⁰. Al contrario de la ciencia y la metafísica, el arte nos pone ante la ambivalencia propia del sufrimiento; el dolor desgarra y escinde, pero, al mismo tiempo, se impone como una presencia todopoderosa y creativa.

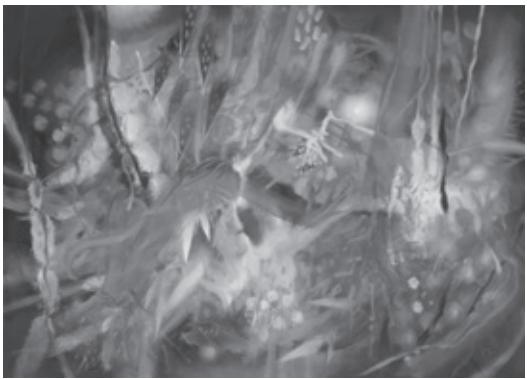


7. W. Jackson Stanley, *Historia de la melancolía y la depresión desde los tiempos hipocráticos a la época moderna* (Madrid: Turner, 1986), 17.

8. Cf. Luis Fernando Cardona, "Historia y tristeza reflexiva en Schopenhauer", *Universitas Philosophica* 50 (2006): 171-206.

9. Cf. Catalina Calderón, "Frida Kahlo, vivir muriendo", en *Filosofía y dolor. Hacia la autocomprensión de lo humano*, L. F. Cardona (ed.) (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2014), 513-527.

10. Cf. Friedrich Hebbel, *Tagebücher* (Frankfurt: Suhrkamp, 1987), 54-56.



Por esta ambigüedad es preciso que el individuo no se exponga sin más a la fuerza desestructurante del dolor, pues de hacerlo, sin alguna precaución, quedaría anulado en su fuerza negativa. Saber resistir ante el dolor significa entonces saber guardar la distancia de su cercanía y la cercanía de su distancia. Cuando se desconoce este saber nos volvemos peligrosamente vulnerables. El peligro radica, no obstante, en la siguiente situación: la omnipotencia del dolor intenso puede destruir toda hospitalidad, convirtiéndola en hostilidad. Cuando el dolor invade toda nuestra existencia se cierran las puertas de nuestra morada, obstaculizando así cualquier cercanía diferente a la del dolor. El doliente experimenta a menudo que se queda solo con su dolor y que nadie puede ya acompañarlo por más que se lo proponga.

Pese a los intentos compensatorios y a las estrategias terapéuticas neutralizadoras del sufrimiento, la intensidad del dolor radical es capaz de destruir el hogar mejor fundado. Por ejemplo, el sufrimiento arruina la hacienda de Job, diezma notablemente la dignidad de su estirpe¹¹. Como sucede en la poesía de León Felipe, la experiencia del sufrimiento convierte la vida en una herida constantemente abierta, transformando así la palabra reconciliadora del amor en un mecanismo de sanación.

Desde el inicio mismo de la cultura, el hombre se ha apertrechado de una cantidad innumerable de narraciones que buscan integrar el dolor en un orden cosmológico que permita desarrollar una jerarquía de deidades o razones últimas. Estas estrategias siempre han buscado evitar que el dolor alcance los niveles peligrosos de la desolación, ya que, como se ha dicho, a menudo un dolor intenso tiende a desintegrar el universo comunitario, esto es, la morada común. Así, el desorden, el desamparo, el aislamiento y la impotencia son los sentimientos de los que se vale el dolor para despojarnos del hogar.

En situaciones profundas de crisis se despliega, por ejemplo, en la comunidad, una especie de sentimiento de abyección, tan peligroso como lo es el miedo ante un poder despótico, pues sus repercusiones invaden todo el horizonte de la actividad humana, tanto en el ámbito privado como en el público. Así, en el desarrollo de la banalización del mal, gestada a partir del *Holocausto*, se produjeron una serie de prácticas de abyección que deterioraron gravemente el sentimiento de solidaridad en la comunidad. La banalización consistió en la pérdida de la aptitud para la libertad, ya que solamente los hombres libres son capaces de juzgar el mal y hacerle frente a su sufrimiento. Esta pérdida no es otra cosa que la renuncia al sentimiento de la piedad, único sentimiento capaz de generar un vínculo amoroso que permita reconstruir la morada común que ha sido puesta en peligro, pues solo de este modo el hombre puede enfrentar el desamparo provocado por el sufrimiento.

11. Cf. Philippe Nemo, *Job y exceso del mal* (Madrid: Caparros, 1995), 69.

Julia Kristeva ha demostrado cómo, a la par de la pérdida de la libertad, los habitantes del planeta *mass-mediático*, sometidos al estrés, a las imágenes y a los anti-depresivos, padecen *nuevas enfermedades del alma*¹²; en el mundo de la banalización el espacio psíquico se encuentra realmente amenazado, pues estamos perdiendo el fúero interior, aquel lugar en el que el hombre occidental, en otro tiempo, con la plegaria y la introspección, se entregaba ardientemente a su capacidad de representar y de juzgar el cosmos, a sí mismo y a los demás. Esta pérdida tiene nefastas consecuencias en la vida práctica, pues no se trata de un simple ejercicio teórico de supresión de creencias, que ahora consideramos en desacuerdo con nuestro tiempo: se trata, más bien, de la realización de una práctica altamente efectiva, que pone en movimiento una serie infinita de corrupción y vandalismo.

Distanciándose de la concepción moderna científico-técnica del dolor como patología, la ontología heideggeriana quiere hacerle frente a la experiencia inefable del sufrimiento humano. Si la actitud del científico no atiende tanto a la aprehensión de la esencia última del dolor, como a controlar sus causas y efectos en un cuerpo determinado, es decir, a describir su pluralidad de manifestaciones y a diseñar, por tanto, métodos susceptibles para erradicarlo, la actitud del metafísico es, más bien, preguntar por las condiciones de posibilidad del mal, independientemente de su localización espacio-temporal en un individuo, una cultura, una sociedad o una época concreta. Estas condiciones están enraizadas en el ser mismo de la existencia humana y, como tales, hacen patente la condición deficitaria del existir humano.

Pero el hombre en su devenir histórico se ha reducido a determinarse exclusivamente a partir de su ser racional; en este determinarse ha llegado a ser, justamente, un extranjero en su propio mundo. Este hombre es un ser descompuesto, pues se ha levantado desde su animalidad, como una estirpe escindida, cuya escisión es precisamente la maldición de *Prometeo*¹³ que, desde los inicios de la cultura occidental, ha establecido la contrariedad de las familias, las tribus y los sexos. Su divisa es ahora el rendimiento:

En realidad, el sujeto de rendimiento, que se cree en libertad, se halla tan encadenado como Prometeo. El águila que devora su hígado en constante crecimiento es su alter ego, con el cual está en guerra. Así visto, la relación de Prometeo y el águila es una relación consigo mismo, una relación de autoexplotación. El dolor del hígado, que en sí es indoloro, es cansancio. De esta manera, Prometeo, como sujeto de autoexplotación, se vuelve presa de un cansancio infinito.¹⁴

Desde su contrariedad, cada individuo quiere afirmar su voluntad de poder sobre todo lo existente, incluso sobre sí mismo. En la historia de Occidente se ve con

12. Cf. Julia Kristeva, *Las nuevas enfermedades del alma* (Madrid: Cátedra, 1993). Recientemente, Byung-Chul Han ha caracterizado nuestro siglo que comienza, con la sugerente expresión de la edad neuronal, pues nos vemos hoy enfrentados no una pandemia viral, sino a una nueva patología neuronal. Ya no estamos ante el despliegue simple de enfermedades infecciosas, pues nuestras dolencias hoy son realmente “infartos ocasionados no por la negatividad de lo otro inmunológico, sino por un exceso de positividad. De este modo, se sustraen de cualquier técnica inmunológica destinada a repeler la negatividad de lo extraño”. Cf. Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder, 2012), 11-12.

13. Cf. Hans Urs von Balthasar, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus* (Heidelberg: Kerhle Verlag, 1947), 240.

14. Han, *La sociedad del cansancio*, 9.

claridad que la duplicidad originaria del ser se convierte en discordia (*Zwietraucht*). Esta discordia, que se ha separado de la duplicidad simple y pura que avanza hacia la ternura, se experimenta como el camino excéntrico del extraño, de aquel que en la poesía de Trakl se hunde justamente en medio de la devastación del país de la tarde (*Abendland*). El reto de esta interpretación de Occidente consiste en penetrar la mirada de una estirpe escindida en su propio fondo. Esta lectura pone al descubierto la situación paradójica que nos atraviesa, pues lo espiritual pertenece, junto con sus contradicciones, al modo de ver el mundo de la estirpe en corrupción. Precisamente, en el País de la tarde, que es otra manera de designar a Occidente, el espíritu se ha refugiado en la ciencia para encontrar consuelo. En los inicios del siglo XX, el espíritu fue comprendido no solamente como la llama ardiente que penetra y da calor a todo lo viviente, sino también como *pneuma*, como una llama que inflama astutamente, produciendo desconcierto y espanto. De acuerdo con esta formulación, podemos indicar ahora que el espíritu tiene su esencia en la doble posibilidad de la ternura y la destrucción¹⁵. La ternura no sofoca en absoluto, sino que recoge lo escindido en la quietud de lo amistoso. La destrucción proviene del espíritu que desata, de un modo desenfrenado, la fuerza de la escisión, desarticulando así no solamente el mundo exterior, sino destruyendo con ello el vínculo de la propia interioridad. El alma noble que se enfrenta entonces a la desolación del espíritu comprende, a la vez, el resplandor que oscurece toda existencia genuina.

Esta mirada espiritual de profunda interioridad es también una mirada abatida por su propia fuerza de destrucción. Por ello, es la mirada del dolor. Pero la naturaleza de este dolor permanece imperceptible para la opinión común, que normalmente se representa el dolor como una simple afección corporal. También es algo extraño a todas las representaciones modernas del dolor bajo las figuras de patologías claramente delimitadas.

Siguiendo en este punto a Schopenhauer, podemos decir ahora que todo lo que vive está esencialmente atravesado por el dolor, pues el dolor es el misterio fundamental de la existencia y de la vida¹⁶. Todo lo que pone en movimiento la vida es una especie de lucha universal por la sobrevivencia, en la cual se hace necesario resistir al tedio, la monotonía y el hastío. Sin embargo, el hombre moderno ha querido tapar la benevolencia esencial del dolor. Este intento, antes de poder ocultar la presencia abrumadora del sufrimiento, ha hecho más aguda la pregunta existencial por la desolación del espíritu, que con frecuencia es abatido por el dolor extremo.

Esta pregunta se radicaliza cuando se tiene en cuenta la alianza entre metafísica y técnica. Al decir de Heidegger, esta alianza es solo la expresión del dominio ejercido por una interpretación técnica del pensar remontable hasta Platón y Aristóteles. La

15. Cf. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen: Neske, 1959), 74.

16. Cf. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, §56 (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), 426.

historia de la metafísica y, con ello, la historia de la ciencia occidental, no es otra cosa que la historia de las técnicas y políticas para dominar o descifrar el enigmático signo del mal; pero, paradójicamente, estas prácticas han inhibido la experiencia auténtica del sufrimiento, incrementando así la imposibilidad de encararlo de manera directa.

La cultura moderna experimenta el dolor como una negatividad eliminable por diversas técnicas¹⁷; como un ente negativo que cabe predecir, producir o destruir, para incrementar el poder y garantizar la seguridad. Así como el hombre técnico no piensa la esencia de la técnica, tampoco se molesta por pensar la esencia del dolor, le basta con aplicar procedimientos tecnológicos para contrarrestar sus efectos en la vida cotidiana o para disminuir su presencia. Sin embargo, como muy bien lo ha indicado Heidegger, el dolor, como una vieja piedra enigmática, se dirige a los mortales para comunicarles su dominio y duración, recordándonos que estará siempre entre nosotros, pese a lo que hagamos para vencerlo. El hombre habita sobre esta verdad, sobre este misterio, pero sus intentos por desvelarlo, en vez de preservarlo, están condenados de antemano al fracaso. Ese fracaso contra el que se rebelan las metáforas triunfalistas del lenguaje médico es ya una de las voces secretas del dolor. En cuanto misterio, constituye un límite para la civilización tecnológica. Cuanto mayor es la voluntad de prevención, tanto mayor es la presencia del dolor. Esta es la paradoja fundamental de la experiencia moderna del sufrimiento.

Para que la reflexión filosófica sobre el dolor se convierta en una especie de *medicina mentis*, es necesario entonces abrir un mundo a través del umbral del dolor, que es la vez separación y juntura. El camino hacia este mundo está señalado, por ejemplo, por la figura tierna de la fiera azul (Franz Marc), que resiste con piedad la desolación de un mundo que ha sido tomado por el poder la destrucción¹⁸. Cual herida originaria, el sufrimiento abre la diferencia entre mundo y cosa, entre ser y ente. Pero el dolor también “junta el desgarro de la diferencia. El dolor es la diferencia misma”¹⁹. El dolor es pues la diferencia misma inobjetivable e inerradicable. Sin ser idénticos, el dolor es tanto ruptura como la llave que nos abre al mundo interno y al mundo externo²⁰. Para Heidegger, el dolor es también ese umbral que une y separa la entrada o salida de una morada, el enclave donde se reúnen y separan al mismo tiempo dioses y mortales, cielo y Tierra. Por tal razón, este umbral no puede ser captado por el proceder científico-técnico de la ciencia moderna, pero sí en virtud de un pensamiento por venir que asuma en su entera radicalidad la experiencia originaria del dolor, como manifestación de la plenitud de la vida. Esta experiencia convierte el padecimiento subjetivo del dolor en la experiencia límite de la nada como mortaja o velo del ser.

Siguiendo en este punto a Kierkegaard, Heidegger interpreta la presencia del dolor como la manifestación de la esencia de la angustia ante la nada: “El dolor de



17. Byung-Chul Han ha mostrado que la actitud negativa es justamente una nota característica del mundo contemporáneo, en la medida en que es esencialmente sociedad del cansancio: «La sociedad del rendimiento y actividad produce un cansancio y un agotamiento excesivo. Estos estados psíquicos son precisamente característicos de un mundo que es pobre en negatividad y que, en su lugar, está dominado por un exceso de positividad. No se trata de reacciones inmunológicas que requieran una negatividad de lo otro inmunológico. Antes bien, son fruto de una “sobreabundancia” de positividad. El exceso de aumento de rendimiento provoca el infarto del alma», Han, *La sociedad del cansancio*, 72.

18. Cf. Annegret Hoberg y Helmut Friede, *Der Blaue Reiter im Lenbachhaus München* (Múnich: Prestel-Verlag, 1991), 66.

19. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 27.

20. Cf. Ernst Jünger, “Über den Schmerz”, en *Sämtliche Werke*, t. II (Frankfurt: Suhrkamp, 1980), 145.



haber sido experimentado y apurado para llegar a comprender y saber que la falta de necesidades es el mayor y más oculto estado de necesidad, que se hace sentir como necesario desde las más lejanas distancias”²¹. El reconocimiento de este umbral no pretende ofrecer una redención plena, ya que tan solo busca recordarle al hombre que padecemos de una irremediable amnesia de nuestra propia experiencia. La sabiduría popular alemana del siglo XVIII ya tenía claro esta actitud ante el sufrimiento humano, pues nos recordaba en sus canciones que el dolor, cuando es auténtico, reconcilia con la existencia. El secreto de la vida consiste en coser una camisa que traiga consigo paz, reposo y olvido del dolor. Esta camisa está tejida con lágrimas, la tela decorada con lágrimas y, por eso, resulta mejor protección que el hierro o el acero²².

Cuando se asume en su entera radicalidad, sin distraerse en sus manifestaciones subjetivas, la experiencia originaria del dolor se hace plenamente compatible con el sentimiento de la *Gelassenheit* (serenidad), ya que el dolor es el juego mutuo entre la alegría y la aflicción, entre la lejanía y la cercanía al origen que confiere su centro de gravedad al viviente. Pero la ciencia moderna olvida rápidamente este vínculo de dolor y serenidad, convirtiendo la actitud originaria frente al dolor en un dispositivo organizador de la carencia, que invade no solo las reservas de la tierra, sino que impone su economía sobre un vacío, que intenta organizar la carencia para producir espacios intermedios sobre la base del olvido del ser y el ejercicio de la impiedad.

A esta sociedad que niega el dolor y afirma ingenuamente que este es el mejor de los mundos posibles, es preciso obligarla, como lo sugiere, de hecho, Schopenhauer, a que gire su mirada hacia los hospitales, lazaretos y clínicas operatorias, a las cárceles, salas de tormento y ergástulas de los esclavos, a los campos de batalla y a los oscuros rincones donde se esconde la miseria, para que, finalmente, comprenda que este ciertamente es el peor de los mundos posibles. El optimismo triunfalista de la sociedad *mass-mediática* y del bienestar, que promueve entre sus miembros una actitud impía, que minimiza la experiencia del sufrimiento, es, ciertamente, un sarcasmo contra los dolores innumerables de la humanidad²³.

Resistir al dolor implica hoy denunciar todas las estrategias y políticas que quieren esconder la presencia real del sufrimiento en la vida humana, esto es, que buscan reducir el hombre a un material clínico, que sirva para proclamar el triunfo narcisista de la voluntad de saber sobre la vida, pues estas prácticas desfiguran la verdadera esencia del sufrimiento. Explicar o combatir el dolor como simple sensación o mera señal nerviosa en el contexto de una teoría causal de tipo psicológico o neurofisiológico, amenaza con desterrar toda forma alternativa de enfrentarse con su verdad originaria. Sin embargo, la historia del dolor en Occidente no puede ser comprendida sin la historia de las prácticas curativas, y, a la inversa, la historia de la medicina no puede ser asumida plenamente

21. Martin Heidegger, “Die Überwindung der Metaphysik”, en *Vortäge und Aufsätze* (Tubinga: Neske Verlag, 1964), 82.

22. Cf. Sorel Kierkegaard, *Temor y temblor* (Barcelona: Orbis, 1994), 37.

23. Cf. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, t. I, §59, 445-447.

si no se tiene en cuenta la historia de las representaciones sobre el sufrimiento y el dolor²⁴. El sufrimiento mitigado por una oración no es idéntico al dolor exorcizado por un chamán o al mal anestesiado con terapia médica. El reconocimiento de esta pluralidad no implica que se tenga que afirmar un relativismo ante la experiencia del dolor. Para saber si alguien sufre no es necesario pertenecer a la misma tribu; basta con ser compasivo hacia el extraño. Poder reconocer el dolor ajeno, no exige tanto compartir con el extranjero una misma naturaleza metafísica, como percibir que las diferencias tribales, religiosas o raciales pierden importancia si se las compara con las similitudes referentes al dolor y a la humillación²⁵.

Resistir al dolor implica también desarrollar una *subjetividad fuerte*, no en el sentido de la voluntad de poder que se ha desplegado en la racionalidad moderna, sino en la línea abierta por el reconocimiento del umbral del dolor, esto es, una subjetividad que se hace fuerte en su debilidad originaria, que se reconoce lábil en la hermandad provocada por la experiencia del dolor y que puede girar retorciéndose, como lo hace la fiera azul, para mirar el camino de la ternura y la reconciliación. En este retorcernos con un lamento inconsolable, podemos acercarnos a la vivencia de la experiencia del hombre como un animal herido de muerte. Cada uno de nosotros debe ver en los gemidos de Laocoonte su propio dolor, pues ese grito mortal que no puede ser expresado por el mármol²⁶, solamente es escuchado cuando giramos la mirada hacia nuestro propio sufrimiento. Este giro es un gesto sereno que solo lo emprende el que ya sabe que en la vida hay que aprender a preparar y a beber su propio té de lagrimas.

Para terminar, quiero recordar el cuento infantil de Arnold Lobel que le explica a un niño que llora la *medicina mentis*, conocida solamente por Búho:

Búho sacó una tetera del armario. —Esta noche haré té de lágrimas, —dijo. Puso la tetera en sus piernas. —Ahora, dijo el Búho, comenzaré. Se quedó muy quieto en su silla y se puso a pensar en cosas tristes. Sillas con las patas rotas, dijo el Búho—. Los ojos se le llenaron de lágrimas. —Canciones que no se pueden cantar, —dijo Búho, porque las letras han sido olvidadas. Búho comenzó a llorar. Una gran lágrima rodó por su mejilla y cayó en la tetera. —Cucharas que han caído detrás de la estufa y nunca más serán encontradas, —dijo Búho. Más lágrimas cayeron en la tetera. —Libros que nunca más podrán ser leídos, —dijo Búho—, porque algunas páginas les han sido arrancadas. —Relojes que se han detenido, —dijo Búho—, y no hay nadie cerca para darles cuerda. Búho estaba llorando. Grandes lagrimones cayeron dentro de la tetera. —Amaneceres que nadie vio porque todo el mundo estaba durmiendo, —dijo Búho sollozando. —Puré de patatas abandonado en un plato, porque nadie quiso comérselo, —dijo llorando—. Y lápices demasiado cortos para escribir con ellos. Búho pensó en muchas otras cosas tristes. Lloró y lloró. Pronto, la tetera estuvo llena de lágrimas.

24. Cf. Emanuele Severino, *La filosofía futura* (Barcelona: Herder, 1991), 139. Javier Moscoso, *Historia cultural del dolor* (Madrid: Taurus, 2011), 23-49.

25. Cf. Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad* (Barcelona: Paidós, 1991), 210.

26. Cf. Gotthold Ephraim Lessing, “Laokoon: oder die Grenzen der Malerei und Poesie”, en *Werke*, t. VI (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996), 113.

—Bueno, dijo Búho—, iya estamos listos! Búho paró de llorar. Puso a hervir la tetera sobre la estufa para hacer el té. Búho se sintió contento mientras llenaba su taza feliz. Está un poco salado, dijo, pero el té de lágrimas siempre cae muy bien.²⁷

BIBLIOGRAFÍA

- BALTHASAR, HANS URS VON. *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*. Heidelberg: Kerle Verlag, 1947.
- CALDERÓN, CATALINA. "Frida Kahlo, vivir muriendo". En *Filosofía y dolor. Hacia la autocomprensión de lo humano*. L. F. Cardona (ed.). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2014.
- CARDONA, LUIS FERNANDO. "Historia y tristeza reflexiva en Schopenhauer". *Universitas Philosophica* 50 (2006): 171-206.
- CARDONA, LUIS FERNANDO. *Dolor en la armonía. Justificación leibniziana del sufrimiento*. Granada: Comares, 2012.
- CARDONA, LUIS FERNANDO. *Mal y sufrimiento humano. Un acercamiento filosófico a un problema clásico*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2013.
- CARDONA, LUIS FERNANDO (ED.). *Filosofía y dolor. Hacia la autocomprensión de lo humano*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2014.
- HAN, BYUNG-CHUL. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2012.
- HEBBEL, FRIEDRICH. *Tagebücher*. Frankfurt: Suhrkamp, 1987.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Unteravegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske Verlag, 1959.
- HEIDEGGER, MARTIN. "Die Überwindung der Metaphysik". En *Vortäge und Aufsätze*. Tubinga: Neske Verlag, 1964.
- HOBERG, ANNEGRET Y HELMUT FRIEDE. *Der Blaue Reiter im Lenbachhaus München*. Múnich: Prestel-Verlag, 1991.
- JÜNGER, ERNST. "Über den Schmerz". En *Sämtliche Werke*, t. II. Frankfurt: Suhrkamp, 1980.
- KIERKEGAARD, SOREL. *Temor y temblor*. Barcelona: Orbis, 1994.
- KRISTEVA, JULIA. *Las nuevas enfermedades del alma*. Madrid: Cátedra, 1993.
- LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM. "Laokoon: oder die Grenzen der Malerei und Poesie". En *Werke*, t. VI. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.
- LOBEL, ARNOLD. *Búho en casa*. Barcelona: Ediciones Ekaré, 2012.
- MORRIS, DAVID. *The Culture of Pain*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- MOSCOSO, JAVIER. *Historia cultural del dolor*. México: Taurus, 2011.
- MOSCOSO, JAVIER. *Historia cultural del dolor*. Madrid: Taurus, 2011.
- NEMO, PHILIPPE. *Job y exceso del mal*. Madrid: Caparrós, 1995.
- RORTY, RICHARD. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991.
- SCARRY, ELAINE. *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. New York: Oxford University Press, 1985.
- SCHOPENHAUER, ARTHUR. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, t. I. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- SEVERINO, EMANUELE. *La filosofía futura*. Barcelona: Herder, 1991.
- SLOTERDIJK, PETER. "La humillación por las máquinas. Sobre la significación de la novísima tecnología médica para la época". En *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal, 2011.

27. Arnold Lobel, *Búho en casa*, (Barcelona: Ediciones Ekaré, 2012), 31-39

SLOTERDIJK, PETER. *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pre-Textos, 2012.

STANLEY, W. Jackson. *Historia de la melancolía y la depresión desde los tiempos hipocráticos a la época moderna*. Madrid: Turner, 1986.

STAUDINGER, HERMANN. "Das Leiden in der Natur". En *Leiden. Kolloquium Religion und Philosophie III*, W. Oelmüller (Ed.). Paderborn: Verlag Ferdinand Schöning, 1989.





IV. ACTUALIDAD DE LOS EXCESOS



© Carlos Jacanamijoy. *Sol de paramo*. Óleo. 2007-2008. 169,5 x 200 cm.



© Carlos Jacanamijoy. *Vigía*. Óleo. 2009. 157 x 200 cm.

Matar y comer del muerto



BELÉN DEL ROCÍO MORENO CARDOZO*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia



Matar y comer del muerto

El filme de Joshua Oppenheimer, *El acto de matar*, presenta la recreación de algunos episodios de un genocidio perpetrado en Indonesia, en 1965; muestra tanto la distinta posición de los asesinos con relación al crimen, como algunos aspectos referidos al colectivo que les sirve de referencia, en particular, el que concierne al ascenso del criminal al lugar del ideal social. De manera correlativa, indica la lógica que gobierna la construcción del enemigo y los dispositivos discursivos que allí operan. El marco de impunidad expuesto da clara cuenta de las licencias que se toma el hombre libre, el *free man*, del libre mercado.

Palabras clave: acto criminal, *El acto de matar*, enemigo, ficción, impunidad.

CÓMO CITAR: Moreno Cardozo, Belén del Rocío. "Matar y comer del muerto". *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 207-225.

* e-mail: bdmorenac@unal.edu.co

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy

Adding Insult to Injury

Joshua Oppenheimer's film, *The Act of Killing*, recreates some episodes of a genocide perpetrated in Indonesia in 1965. It shows the different positions of the assassins with respect to the crime, as well aspects related to the collectivity that serves as reference, particularly that regarding the rise of the criminal to the position of social ideal. Likewise, it indicates the logic governing the construction of the enemy and the discursive devices operating in that context. The framework of impunity portrayed in the film provides a clear account of the latitude that the free man, the man of the free market, allows himself.

Keywords: criminal act, *The Act of Killing*, enemy, fiction, impunity.

Tuer et en manger

Le film de Joshua Oppenheimer, *L'acte de tuer*, reproduit quelques épisodes d'un génocide perpétré en Indonésie 1965; il fait état des différents positions des assassins face au crime, avec davantage certains aspects en rapport avec le collectif qui en est le point de référence, particulièrement en ce qui concerne la montée du criminel à la place de l'idéal social. Corrélativement, le film indique quelle est la logique qui gouverne la construction de l'ennemi et des dispositifs discursifs qu'y opèrent. Le cadre d'impunité qui y est exposé rend compte nettement des licences que l'homme libre, le *free man*, celui du marché libre, s'octroie.

Mots-clés: acte criminel, *L'acte de tuer*, ennemi, fiction, impunité.



FICCIONALIZAR EL ACTO

S usual que el ámbito de la actividad fantaseadora se mantenga cerrado a las confesiones públicas y que los sueños diurnos, aunque entretejan la densa red que llamamos realidad, no sean llevados a acto. Es usual también que la realización de muchas ensoñaciones termine por angustiar a quien anheló deleites que solo podían sostenerse como tales en el campo de la fantasía. Lo que no resulta tan corriente es que la lógica radical del paso al acto, que habitualmente eclipsa al sujeto que en él se desvanece, se deje capturar en un tejido de ficción y, más aún, que de allí puedan derivarse efectos de mutación subjetiva, al tiempo inesperados y de destino incierto. Considero que esto es lo que ocurre con el inquietante documental de Joshua Oppenheimer *El acto de matar*¹.

El filme tiene como material de base los testimonios de cerca de 70 miembros del grupo paramilitar Juventud Pancasila, encargado de exterminar comunistas, sospechosos de serlo, acusados de tener tal filiación política, intelectuales, campesinos y chinos, en plena época de la Guerra Fría, en una Indonesia bajo la dictadura militar del general Haji Mohamad Suharto, quien había depuesto, en 1965, al primer presidente de este país, Achmed Sukarno. La orientación fundamental, del director de la película, a los perpetradores, quienes hablaban con pasmosa jactancia de sus crímenes, fue la siguiente:

Han participado en una de las matanzas más grandes de la historia de la humanidad, quiero entender qué significa eso para ustedes y para su sociedad. Ustedes quieren mostrarme qué han hecho. Así que adelante háganlo de cualquier modo que deseen. También filmaré a sus compañeros veteranos de los escuadrones de la muerte y a ustedes discutir qué quieren mostrar y, con la misma importancia, qué quieren dejar fuera.²

Que sean los mismos ejecutores quienes hablen de sus crímenes resulta sorprendente, pues con su narración terminan por incriminarse, mientras al tiempo justifican los actos cometidos. Ahora bien, el punto en que quisiera detenerme, para comenzar, es que este documental no solo contiene la memoria, antes silenciada

1. Documental dirigido por Joshua Oppenheimer, Christine Cynn y un codirector indonesio quien prefirió,

por seguridad, permanecer en el anonimato. *The Act of Killing*, dirigido por Joshua Oppenheimer y Christine Cynn (Dinamarca: Final Cut for Real / Arts and Humanities Research Council (AHRC) / Danmarks Radio (DR), 2012).

2. Elena Fortes, "Entrevista con Joshua Oppenheimer, director de *The Act of Killing*". Traducción: Karla Liquidano.

Revista *El ambulante*. Disponible en: <http://festivalambulante.blogspot.com/2014/04/el-acto-de-matar-no-es-un-documental.html> (consultado el 08/06/2014).

de esta purga asesina, sino que lo hace mostrando *la escenificación de los crímenes, representada por los mismos perpetradores*, dado que estaba excluida la participación de los sobrevivientes en esas recreaciones. En efecto, en ocasiones, la búsqueda de actores que representaran a las víctimas, entre vecinos y amigos, se topaba con naturales resistencias, en un marco de intimidación, donde los perpetradores continuaban, y continúan, detentando el poder. Así, una de las primeras escenas muestra justamente a Herman Koto, líder paramilitar y mafioso, hablando sobre la reticencia de la gente de los barrios a representar el rol de “comunista”, mientras él los animaba a participar para “ser como estrellas de cine”. El asunto primordial entonces es cómo por esta vía se desemboca en que no solo el más próximo, el amigo o el vecino, es solicitado a poner el cuerpo para representar a la víctima; también los perpetradores son maquillados para hacer los papeles del acusado, torturado, asesinado o sobreviviente de las masacres. Y es en este punto donde ya podemos notar que los paramilitares ocupan varios lugares en el tejido de ficción que aquí se despliega: se representan a sí mismos en sus sevicias, ven cómo otros ejecutan crímenes, y pueden, también, representar a sus víctimas. El resultado entonces es una extraña *dramatización* de la crueldad de los crímenes cometidos, dando con ello curso al despliegue fantasmático de actos irreversibles. Quizá convenga en este punto recordar que Oppenheimer designó a este filme como un “documental de la imaginación”; en efecto, se trata de la singular maniobra de hacer pasar por el proteico tamiz imaginario la brutalidad real de actos de exterminio. De modo que el tejido de ficción que estos “actores” construyen no solo concierne a la escenificación de las transgresiones cometidas, sino que circulan por los distintos lugares de una escena criminal, que se repite hasta el hartazgo. Si con el paso al acto criminal siempre se rompe el marco del fantasma y, en consecuencia, se irrumpen en el mundo, aquí se trata del tránsito inverso, del mundo y su real inmundo, a la escena del fantasma. Entonces, para precisar, diré que el método construido por ellos los lleva a transitar al menos por tres lugares, como si se tratase de un juego de roles: ora representan al que mata, ora representan al mirón del acto de matar, ora hacen el rol del mismo asesinado. Cada quien ocupará esos lugares de manera singular, desafectado o implicado, según una elección subjetiva, cuyo fundamento real nos resulta del todo insondable.

El filme se centra en Anwar Congo quien, entre 1965 y 1966, asesinó a mil personas, acusadas de ser detractores de la dictadura militar de Suharto. El documental es entonces el recorrido de este hombre por los tres lugares que discernimos arriba, de donde se derivarán consecuencias cuyo destino resulta, por entero, incierto. En efecto, al comienzo, Congo se ufana de haber diseñado un sistema para matar, menos sangriento, un procedimiento que evitaba el olor nauseabundo que la sangre despedía.

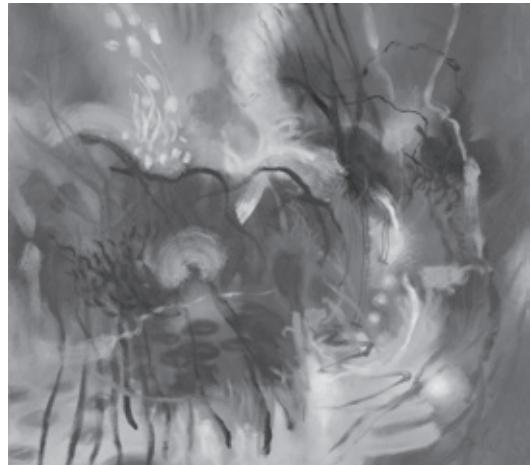
En estas primeras secuencias, él describe y escenifica, con detalle, su nuevo método: se representa a sí mismo como ejecutor de un ahorcamiento con un alambre, método que en realidad no era de su ingenio, pues se trataba de la copia de una técnica vista en las películas norteamericanas. En este momento, Congo no solo cuenta con minuciosidad su modus operandi, mostrando la férrea estereotipia que lo gobierna, sino que también habla del intento fallido de olvidar sus crímenes, bailando e ingiriendo drogas y alcohol. Al poder perturbador de los recuerdos, le opuso, de manera constante, la ausencia de pensamiento, el anonadamiento que se procuraba con el alcohol, la marihuana, el éxtasis y el baile. De modo que “no pensar” fue la consigna necesaria para la defensa o, para marcar lo que aquí está en juego, para la *autodefensa*... Es así como esta escena termina con la exhibición de un baile de chachachá, que él mismo ejecuta, en la terraza, donde siente que habitan los fantasmas de tantos hombres que asesinó. Se trata, entonces, de un momento en el que la interpretación de su propio rol de asesino le hace evocar su vieja desazón, pero ello solo tiene por efecto una mostración de sus virtudes de bailarín.

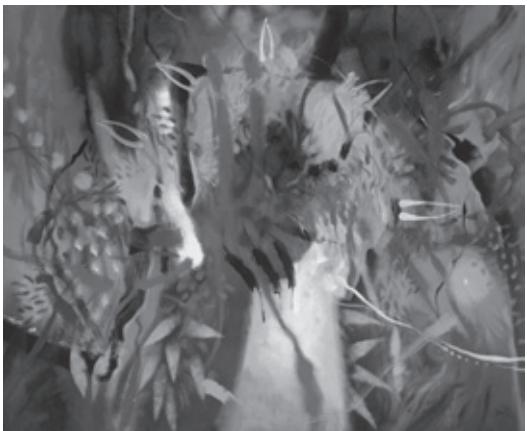
Como lo anuncié, hay otras escenas donde Congo aparece en otro lugar, pues también ve cómo él mismo y otros recrean sus asesinatos; se trata del segundo lugar que hemos discernido en este juego de rotación de posiciones, de intercambiabilidad de lugares. En efecto, el director le *hace ver* lo que ha sido filmado y lo graba en sus comentarios al respecto. Aquí es posible evocar aquella escena, que constituye uno de los momentos de giro para Congo, cuando él ve la recreación del incendio de la aldea de Kampung Kolam y dice: “Me arrepiento de que se viera tan feo”; se imagina entonces el futuro de los niños y de las mujeres sobrevivientes y las maldiciones que le dirigirán por el resto de sus vidas. Hay, entonces, un evidente contraste entre las palabras que dice cuando se ve bailando chachachá y observa que no debió ponerse un pantalón blanco, pues para matar siempre se vestía con ropa oscura y, estas otras cuando él ya dice que eso se vio feo... Desde luego, no él en su apariencia, sino lo que él hizo.

Como es explícito a lo largo del documental, Congo es un hombre que está muy atento a su aspecto, a su imagen; en no pocos cuadros aparece mirándose al espejo, sonríe con júbilo cuando se ve en las primeras imágenes filmadas, exhibe sus dientes de relumbrón ante un espejo, después de su visita al odontólogo, se peina... En fin, quiere que el público lo vea bien, en esta gran película que además tiene locaciones hermosas y que, según dice, “iestá llena de humor!”. A pesar de que estas palabras se nos antojan bizarras respecto de lo mostrado, el asunto para Congo es lograr ajustar el punto desde donde podrá verse bien, para, desde allí, hacer los arreglos necesarios con el propósito de lograr la imagen que le place, y entonces presentar el buen retrato, según un ideal sacado de los filmes norteamericanos de mafiosos, de vaqueros y musicales.

Sucede entonces que respecto de esta intención de belleza, grandiosidad y excepcionalidad —dado que sabe que nunca un filme ha exhibido lo que este muestra—, se abre una ranura donde eso se ve feo y, con ello, él pasa a imaginar el futuro de los sobrevivientes, con sus casas quemadas, para recibir de retorno las maldiciones que habrían de corresponder a la crueldad de los actos cometidos.

Esta fisura se vuelve, enseguida, ruptura cuando Congo representa a una víctima de decapitación, con lo cual él se desplaza hacia el tercer lugar que hemos distinguido: él representa al asesinado. Cuenta entonces cómo llevó a un hombre hasta el sitio donde iba a sacrificarlo, luego describe con precisión las posiciones corporales de él y de su víctima, pero —he aquí el giro— hay un momento en que él se arrodilla como hizo arrodillar a su víctima, y además imita la mirada que le dirigió este hombre antes de ser asesinado: Congo se pone entonces en el lugar de quien enseguida sería decapitado, también imita con su boca el chasquido que hizo el cuerpo cercenado al caer. Relata que después de ese homicidio se preguntó por qué no cerró los ojos de aquel hombre, pues en la mirada de ese muerto yace el origen de las pesadillas que lo atormentan: “Siempre me miran esos ojos que jamás cerré”, dice. Congo que *quiere verse bien*, pasa a decir que eso se ve *feo* y de allí a ser *mirado* sin descanso por el muerto que acaso represente a otros de su nutrido cortejo... En medio de una serie de imágenes, construidas según el propio gusto y para deleite de su artífice, se cuela una mirada que resquebraja la pantalla de los sueños, para ser en adelante el nódulo real de sus pesadillas, de maldiciones y reproches apenas formulados, imaginados, ahora, en razón de que el asesino se puso en el lugar de su víctima, y quiso ser *la mirada* que lo persigue en sus noches turbulentas. Llegado a ser *la mirada del muerto*, Anwar Congo aparece enseguida en una escena donde representa a un hombre a quien interrogan, torturan y estrangulan con su acostumbrada técnica del alambre. No lo soporta, hace un movimiento con las manos para indicar que se detengan, se descompone, se desploma... Cuando Congo le pide a Oppenheimer que le muestre esta escena, le pregunta si las personas a quienes torturó habrían sentido lo mismo, pues supone que él sintió lo que ellos experimentaron con su cuerpo invadido de terror y la dignidad destruida; a lo que el director le responde: “De hecho, tus víctimas se sintieron peor porque tú sabes que es una película”. Aparece entonces una pregunta que es apenas el esbozo de la asunción de una responsabilidad por los crímenes cometidos: “¿He pecado? Maté a muchas personas Josh... Ahora todo está regresando. Espero que no”. Es como si el método mismo escogido para este documental lo hubiera conducido a la máxima proximidad con lo real de sus asesinatos, como si el malestar experimentado por él fuese señal de esa cercanía, pero, desde luego, no el acceso a lo real insoportable de lo acontecido, que entonces para él no lo fue... Solo cuando





Congo, merced al recorrido efectuado, se ve como el futuro asesinado, objeto de una voluntad de goce inquebrantable, deja emerger alguna implicación subjetiva, más allá de las heroicas imágenes de sí que quiso exhibir: solo después de ubicarse como objeto pudo emerger el sujeto. Ahora bien, él logra verse en ese lugar pues lo imagina, lo *ficcionaliza* y lo representa prestándole su cuerpo. Habrá que decir, sin embargo, que este nuevo lugar para él es, quizá también, el lugar en el que, de otra manera, siempre ha estado: presa de una voluntad de goce inquebrantable, respecto de la cual optó ingresar por la puerta estrecha de la obediencia. Para plantear de qué se trata el recorrido de este hombre en el filme, sirviéndome de nuestras categorías, diré que es por vía de lo imaginario que se produce un efecto real sobre el sujeto en cuestión. Muy frecuentemente se cree que las modalidades diversas de despliegue imaginario no son más que divertimentos, para asegurar el prestigio de un yo que abraza jubiloso su imagen en el espejo, pero sucede que si consideramos este asunto desde la perspectiva del anudamiento de los registros, podemos advertir cómo lo imaginario puede incidir sobre lo real, dando así lugar a una palabra que no estaba formulada. Para el caso, diremos que la conmoción real de Congo da testimonio de que su cuerpo ha sido atravesado por lo experimentado, gracias a la ficción, y que desde allí puede balbucir un interrogante sobre su responsabilidad: “¿He pecado?”. Como lo planteé anteriormente, el devenir de los efectos así causados resulta incierto. ¿Qué podemos decir al respecto? Poca cosa. Si nos atenemos a la secuencia del documental, solo podemos ubicar la reactivación de una vuelta más de la imaginación de Congo, con la escena que aparece a continuación y que, a pesar de la intención manifiesta en su espectacularidad, no deja lugar para figurarse ningún *happy end*, según el consolador espíritu hollywoodense, tan apreciado por los perpetradores. Así es que, ya cerca del final del documental, recurren al género de los musicales, para dar forma a otra ensوación de Congo, poniendo como telón de fondo una cascada paradisíaca: él aparece vestido con una especie de sotana, semeja el oficiante de un nuevo culto celestial, en cualquier caso, el padre espiritual de la Juventud Pancasila, a su lado le hace pareja Herman Koto, enfundado en un traje “de noche” y maquillado como una especie de *drag queen* jamona; además, en el colorido cuadro hay unas mujeres que bailan acompañadas *Born Free*, el “himno de batalla” del ejército paramilitar, pero también aparecen dos hombres en el rol de víctimas; los desarrollados se quitan la cuerda del cuello, para enseguida, condecorar a Congo y agradecerle por ihaberlos mandado al cielo! Así que estamos ante una nueva eflorescencia fantasmática cuyo contenido es una suerte de juicio final, en el que este singular líder espiritual, enaltecido y magnífico, hace resucitar a su víctima, pero nuevamente esquiva la culpa, pues el redivivo, como en una película de dibujos animados, resucita como por arte de magia, sin señalar a

su asesino, sino agradeciéndole el paso al cielo que le hizo posible. Ya no se trata para nada de la mirada del muerto, de esos ojos que no cerró, ni de la figura de pesadilla que agobia a Congo y que también fue representada entre las brumas de su sueño; ahora sus ensoñaciones fílmicas despojan al muerto de su poder de perturbación, para convertirlo en un hombre vuelto a la vida y agradecido. La mirada del muerto que lo atormentaba fue envuelta en imágenes que apaciguaron la persecución de que Congo era presa: primero cobró la forma de un espantajo de cara y risa macabra, dedos largos y solicitantes; ahora esa mirada del muerto, ya domada, velada casi por entero, aparece en la figura de un hombre escarnecido, resucitado y agradecido. En la escena final del documental, de nuevo, Congo va a la terraza de marras; entonces lo acometen unas ganas de vomitar incontenibles, intenta proseguir la usual descripción de su innovación técnica, pero la náusea se lo impide. Congo parece estar en otro lugar, haber sido desalojado del goce que se había procurado en aquella terraza, en razón del despliegue de una fantasmagoría sinuosa y desconcertante que Oppenheimer pudo, supo y quiso acompañar. Cuenta el director que “cuando Anwar vio el filme terminado, estuvo llorando y en silencio por mucho tiempo”³.

EL GOCE DE MATAR Y... COMER DEL MUERTO

Un breve paréntesis antes de continuar con lo que muestra Congo, pues hasta acá hemos advertido cuán acentuados aparecen los elementos escópicos en la reconstrucción de los crímenes, lo cual está indicado por algunas expresiones que señalan un nódulo de goce presente en los asesinatos: así, cuando Congo dice que arrojaban a los inculpados por un puente, agrega que los cuerpos “se veían hermosos, como paracaídas”; Herman Koto anuncia sentencioso, por su parte, en la escenificación de una tortura, los deleites que habría de provocar una amenaza: “Tu ojo lo disfrutará”... De donde podríamos derivar alguna pregunta sobre los hilos que anudan a este colectivo: ¿acaso entre los mercenarios habría que situar otra comunidad de intereses, además de los fuertes motivos económicos, una asociación mucho más sutil, pero a la vez muy eficaz, que enlazó a los perpetradores en un goce que tendría su expresión culmen en *el goce de matar y, más precisamente, en el goce de ver morir?* Para Congo, en medio de ese goce, de lo que él denomina “la alegría de matar”, se abrió camino una mirada que no lo deja dormir, que lo persigue sin cesar y con la que briega a lo largo de su recorrido. Pero quizá haya necesidad de precisar que, más que alegría, es el goce de matar aquello a lo que se refiere este hombre. Testimonio de ello es la escena en que Congo, acostado en el suelo, representa un ahorcamiento y queda presa de un estremecimiento corporal, cuya expresión no deja lugar a dudas sobre

3. Ibíd.

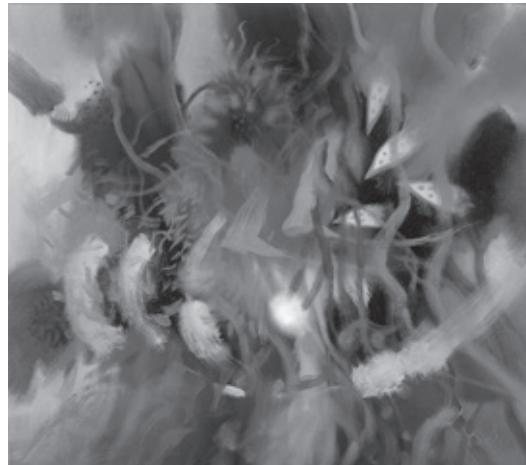
la real condición del espasmo que entonces lo acomete. Con la observación recién formulada, volvamos a la náusea del anciano.

Querría entonces derivar alguna indicación de esa náusea de Congo. He evocado que el hombre estuvo a punto de vomitar y que ese malestar corporal logró detener su consabida descripción. Ya antes, en otro momento, Congo se hallaba en un estado de desajuste corporal semejante: me refiero a aquella escena que comienza con una manada de monos devorando pedazos de carne, micos caníbales que se echan a la boca trozos de una carroña aún ensangrentada: se trata de una alegoría contundente referida a los actos de una horda siniestra, conformada por numerosos escuadrones de la muerte. Al lado de los monos, solo es visible sobre el suelo, la cabeza de Congo, simulando con ello el producto de una decapitación; su rostro está pintarrajeados con tinta roja y con sobresalientes “heridas” de hule; muy cerca, su habitual pareja, Herman Koto, da una dentellada a una tripa descompuesta y obliga a Congo a tragarse la víscera repugnante diciéndole: “Tu pene, cómetelo”. En un momento previo a este, cuando Koto representa el degüello de Congo, se escuchan voces de aliento: “¡Córtale la cabeza! ¡Bebe su sangre!”. Como si la eficaz vociferación que hubiera comandado los actos de los perpetradores fuera esta: “¡Mátalo! ¡Come su carne! ¡Bebe su sangre!”. Muchos actos de sevicia son la mostración de un propósito de tensar la cuerda de las transgresiones: ¿se puede acaso ir más lejos que matar? Quizá, lo más lejos, pero quizá también lo real más íntimo de esta transgresión, sea “matar y comer del muerto” y, en tal sentido, el asesinato puede portar, con no poca frecuencia, un valor caníbal, pues el muerto puede volverse un íntimo-extrño, que desde adentro atormenta, una vez se lo ha incorporado. De allí que Congo, después del recorrido que ha hecho, se vea presa de unas arcadas incontenibles y, acaso, lo que entonces intenta regurgitar sea el goce de matar y comer del muerto, ahora descompuesto en su paso por el prisma de sus múltiples fantasmagorías.

Llama la atención que las voces de aliento que se hacen oír en medio de la representación de los asesinatos, provenientes de una especie de coro desquiciado, tengan el carácter de órdenes cortas, rotundas, inevitables. Las órdenes efectivas seguramente provinieron de una compleja red de poderosos personajes del gobierno militar y de sus aliados paramilitares, además de prósperos empresarios que aún permanecen incrustados en todos los estamentos de la sociedad indonesia, como efectivamente lo muestra el documental. Estas órdenes efectivas contaron con otras que, desde adentro, aseguraban la comisión de los crímenes, al punto de que no se consideraba la opción de desobedecer, solo el goce de una obediencia sin apelación; de modo que el imperativo quedaba redoblado. Por eso, las palabras de Congo, al final, revelan la existencia del imperativo ciego que lo comandaba: “Sé que estuve mal,

pero *tuve que hacerlo. ¿Por qué tuve que matarlos? Tuve que matar...* mi conciencia me lo pedía". Es claro entonces que este líder de mercenarios no solo recibía órdenes desde afuera; también un vozarrón, desde adentro, lo empujaba en su carrera macabra.

En el caso de Adi Zulkadry, otro reconocido mercenario, también es explícito el fundamento del voto criminal que realiza, cuando en una conversación con Congo afirma que si a él le hubieran matado a su padre estaría furioso, con lo cual se pone en el lugar del descendiente de un comunista asesinado. A lo que agrega enseguida que, dado que el padre de su novia era chino, se figuraba que cada vez que mataba a un chino, asesinaba al padre de la novia... Así pues, se trataba del asesinato del padre odiado: un parricidio en persona suplente.



CADA UNO EN LA CUADRILLA

Ahora bien, según lo dice Ibrahim Sinik, editor del diario *Medan Pos*, como Congo había cientos de mercenarios, de modo que él es uno entre muchos, no representa ningún paradigma de los perpetradores. Entonces se abre una perspectiva que obliga a contar con la existencia de un abanico de posiciones respecto del crimen, lo cual determina que, en cierto sentido, Congo no sea ejemplo de nada, solo de su tormento, de sus modos de defenderse y fracasar en el intento de mantenerse a buen resguardo de sus culpas. Por ejemplo, para Zulkadry es posible representar a una víctima, sin que ello suponga la más mínima modificación de su posición subjetiva, de modo que puede recitar sus diálogos con total desafección; tan solo afianza el eficaz aparataje de defensa del que dispone, y cuya fórmula reza simplemente: "Matar es el peor crimen. La ciencia es no sentirse culpable. Hay que buscar la excusa perfecta. Esa es la perspectiva que debemos memorizar". Ahora bien, lo curioso es que la excusa perfecta para los crímenes cometidos fue una película de propaganda anticomunista a la que él mismo no le otorgó el menor crédito: se trata de un filme que exhibieron, en Indonesia, para presentar a los comunistas como seres crueles y malvados, y con ello justificar la matanza. Así, Zulkadry sostiene que se debe buscar la excusa perfecta, lo cual supondría creer en ella, pero a la vez no le presta ningún crédito, pues sabe que los comunistas no eran crueles, que la crueldad era más bien su rasgo distintivo, el de él y el de las fuerzas que colaboraron en la matanza de comunistas y detractores del gobierno militar. Para este hombre no es posible pedir perdón, supone más bien que el gobierno pediría disculpas por ellos; sabe bien que él está en el bando, —o en la banda— de los ganadores, y que los triunfadores siempre han fabricado la ley a conveniencia: "Está la convención de Ginebra, hoy puede haber la de Yakarta". La perspectiva de ser juzgado en la Corte de La Haya, por crímenes contra la humanidad, se le antoja ser solo la ocasión para



obtener fama... icomo si se tratase de la ganancia que recibe un actor, a cuenta de la exhibición de un filme en el que participa! En fin, se trata de un hombre para quien el caso está cerrado; reabrirlo equivaldría a provocar una nueva lucha, para la cual él, si ello sucediera, estaría más que preparado, tal como, amenazante, lo manifiesta. Para Zulkadry, no hay culpa, por eso aconseja a Congo deshacerse de esta, fortalecer sus defensas, no ser débil, pues en último término considera que lo que padece el septuagenario atormentado es solo un desorden nervioso, ique cualquier psiquiatra podría curar administrando vitaminas!

Ahora bien, el cinismo de este líder paramilitar señala en dirección de otra posición posible, en este ámbito criminal, pues permite enrostrar la complicidad de Soaudon Siregar, un reportero del *Medan Pos*, quien pretende ignorar lo sucedido y, durante la escenificación de los crímenes, termina por dirigir un elogio desconcertante a los perpetradores: "Ahora, al ver la recreación, me doy cuenta de que eran muy discretos". Este elogio no es más que una disculpa que equivale a declarar: "No vi nada", lo que para Zulkadry es increíble, una mentira, pues ellos no ocultaban sus crímenes y, además, muchos se ejecutaron en el mismo recinto en que este periodista laboraba. Podemos entonces notar la distinta posición de cada uno de los participantes en estos crímenes: Anwar Congo está acosado por la culpa, sabe de dónde proviene y localiza bien su nódulo real (la mirada del muerto que lo persigue), sin poder, sin embargo, terminar de hacerse responsable de sus crímenes; Adi Zulkadry no padece del mal que aqueja a su compañero, pues se sirvió de una desmentida radical que cierra cualquier asomo de responsabilidad por sus crímenes; Ibrahim Sinik solo hace memoria de su enorme poder, mientras fungió como director de torturas; Soaudon Siregar posa de inocente, optó por hacer como si no supiera nada... sabiendo; Herman Koto no dice mucho al respecto, solo goza imaginándose ser como la reina-matrona, acompañante sempiterna de Congo.

EL ASCENSO DEL CRIMINAL AL IDEAL COLECTIVO

Ahora bien, que tal sea el panorama de impunidad que aparece, una vez los perpetradores han hecho sus relatos y recreaciones, lleva inevitablemente al entramado social, en cuyo seno se aceptaron estos crímenes. El hecho rotundo es que los estamentos que agenciaron la matanza están en el poder, que merced a la práctica de toda suerte de ilegalidades amasaron cuantiosas fortunas, que ampliaron el número de miembros y el influjo del grupo paramilitar Juventud Pancasila, al punto de contar, en la actualidad, con tres millones de miembros, que además han erigido a los líderes mafiosos y paramilitares en un ideal colectivamente celebrado... En efecto, en el documental

aparecen las imágenes del programa *Diálogos especiales*, de la Televisión Nacional de Indonesia, que tiene como invitados a Congo y sus compañeros. La animadora informa, de nuevo, que el grupo desarrolló “un método más eficiente, menos sádico, para matar comunistas”, dato que ofrece con la misma actitud que aquella que correspondería a la difusión de una noticia sobre el diseño de alguna técnica “piadosa” para sacrificar reses; por lo demás, hace las preguntas previstas y convenientes para que estos hombres sean celebrados como héroes nacionales, según el nuevo formato farandulero que la política ha adoptado en todas partes. De modo que lo que aquí resulta manifiesto es que los perpetradores han sido ubicados en el lugar del ideal social y cuentan con el reconocimiento colectivo, al tiempo que sostienen un clima de zozobra, amenaza e intimidación sobre sus opositores. Es en este punto donde la incertidumbre, que planteábamos antes, por el destino de ese germe de responsabilidad que aparecía en Congo, tiene su asidero, pues el crimen siempre lo es en relación con un grupo social en el que acontece, que a su vez determina un castigo proporcional al daño provocado en el tejido social. Ahora bien, si el perpetrador, acosado por la culpa, es presentado como una figura pública ejemplar, digna de alabanza, ese esbozo de responsabilidad, que inició con las pesadillas y que prosiguió con la pregunta “¿He pecado?”, podría colapsar allí mismo, desprovisto de arraigo en el grupo social al que este hombre pertenece, pues de allí solo le retornan aplausos y reconocimiento.

En la misma vía de considerar las relaciones del líder con el grupo, conviene tener presentes los efectos materiales de las idealizaciones colectivas cuando estas se revelan alentadas por un imperativo de goce. En este punto no es posible dejar de evocar las formulaciones de Freud en el ensayo que escribió, en compañía de William Bullit, sobre el presidente Woodrow Wilson:

Locos, visionarios, víctimas de alucinaciones, neuróticos y lunáticos, han desempeñado grandes papeles en todas las épocas de la historia de la humanidad, y no solo cuando la casualidad del nacimiento les legó la soberanía. Habitualmente han naufragado haciendo estragos, pero no siempre.⁴

La cuestión, entonces, es la de situar la fuente de donde emana la posibilidad de que estos hombres ejerzan un profundo y duradero influjo, tanto para sus contemporáneos como para generaciones posteriores; al respecto Freud dice que

[...] son a menudo precisamente los rasgos patológicos de su personalidad, la unilateralidad de su desarrollo, el refuerzo anormal de ciertos deseos, la entrega a una sola meta sin sentido crítico ni restricciones, lo que da el poder para arrastrar a otros tras de sí y sobreponerse a la resistencia del mundo.⁵

4. Sigmund Freud, “El presidente Thomas Woodrow Wilson. Un estudio psicológico” (1930), en *Otros trabajos de Sigmund Freud*, (Psikolibro). Disponible en: <http://www.bibliopsi.org/descargas/autores/Freud/FREUD/Nuevo/Otros%20Trabajos%20de%20Sigmund%20Freud.pdf> (consultado el 10/07/2014).

5. Ibíd. Las cursivas son mías.

Como si en estos hombres los demás apreciaran la realización de un sueño de goce al que ya nada le hace obstáculo.

EL ENEMIGO EN LA FÁBRICA DE LOS ESPEJOS

En otra de las aristas de este asunto del ideal colectivo, debemos considerar que la fábrica, tanto del enemigo como del ideal, cuenta tanto con su método, como con sus voceros. Respecto del método, puede advertirse cómo tal producción está comandada por la lógica propia del funcionamiento espejular, en la que se le achacan al contradictor, al opositor, todos los rasgos detestables que el fabricante del odio reconoce en sí mismo; de modo que una vez estando lo detestable, lo excesivo, lo malvado, del lado del otro, del lado del artífice, fácilmente quedarán asignadas las virtudes más encomiables, y para el caso que nos ocupa, el “amigo” asumirá la salvación colectiva de la “amenaza comunista”. Quizá, quien lo dice más claramente es Zulkadry cuando se refiere a la película de propaganda anticomunista con que justificaron el genocidio: él sabe que las atribuciones de crueldad endilgadas a los comunistas eran mentiras, que el propósito de la propaganda era hacerlos ver como seres diabólicos; y sabe también que es un asunto del que no se debe hablar, y sin embargo, no omite dejarlo bien claro en los comentarios que hace al respecto. Vamos viendo entonces cómo la idealización que, de un lado se promueve, se hincha con el odio que, del otro, se alimenta. El editor del *Medan Pos*, jefe de torturas, también es explícito respecto de su labor: “hacer que la gente... odiara [a los comunistas]”. Así quedan ubicados además del método, animado por la pasión de los espejos, los voceros, los encargados de propalar las especies imputadas al contradictor. Entonces, el odio puede administrarse a conveniencia para obtener no solo los réditos de un amor incondicional, orientado en distinta dirección, sino también la cohesión, el pegamento necesario para producir la eficaz ilusión de unidad: “somos un cuerpo”. En el caso de la Juventud Pancasila, ese “cuerpo Uno” se proyecta hacia delante, hasta la eternidad, pues la soldadesca paramilitar corea ante “la voz de cualquiera de sus amos”: “¡Pancasila, por siempre!”.

Volviendo a la cuestión de la pasión del odio y sus eficaces transmisores, es inevitable evocar aquí la novela de Orwell, 1984, en aquel pasaje en el que el narrador describe los efectos del programa *Dos Minutos de Odio al día*, donde se presenta a un hombre que ha sido declarado Enemigo del Pueblo. El Odio empieza con ruidos estridentes y desagradables que hacen poner los pelos de punta; a continuación, se muestra el rostro del Enemigo en una pantalla, presentándolo como criminal, saboteador, traidor, hereje... Antes de que hubieran pasado treinta segundos de Odio, ya se manifestaba en el público una ira incontrolable. Todos los días, la Policía del

Pensamiento encontraba infiltrados que trabajaban bajo las órdenes del detestable enemigo, pues siempre había incautos dispuestos a dejarse embaucar... Cumplido el segundo minuto del programa, el Odio viraba hacia el frenesí:

Lo más horrible de los Dos Minutos de Odio no era que la participación fuese olvidatoria, sino que era imposible no participar. Al cabo de treinta segundos, se hacía innecesario fingir. Un espantoso éxtasis de temor y afán de venganza, unos deseos de asesinar, torturar y aplastar caras con un mazo parecían recorrer a todo el mundo como una corriente eléctrica, y lo convertían a uno, incluso en contra de su voluntad en un loco furioso.⁶

Esta pasión tenía, desde luego, su reverso en el amor por quien habría de protegerlos del ser abyecto y detestable que era el Enemigo del Pueblo. Para el caso que nos ocupa, era la Juventud Pancasila el ejército encargado de cuidar al pueblo de la amenaza que representaba el comunismo, en una época en la que este ganaba terreno en Vietnam. Como se ve en el filme, los medios de comunicación participan en la generación de odio y, muy seguramente, la variedad de métodos de propaganda y la persistencia de su emisión hizo que la mentira echara raíces. ¿Tengo acaso que recordar a Goebbels, el ministro de propaganda nazi, con sus principios de exageración, desfiguración, vulgarización, repetición, etc.? Al parecer, la lección del Nacionalsocialismo fue bien aprendida y se sigue practicando por doquier... Luego, habrá que considerar los efectos de la propaganda sobre sus destinatarios. El mismo Congo dice, al comienzo, que la película sobre los comunistas fue lo único que le permitió no sentirse culpable; quizás fue el recurso que le hizo posible escabullirse episódicamente de la culpa, pues cuando la veía se tranquilizaba. La creencia de Congo resulta harto extraña, cuando su compañero de matanzas, Zulkadry, le espeta que la película era una mentira.

De modo que con esta referencia a la consolación de Congo, cada vez que veía la película anticomunista, es posible situar uno de los elementos más inquietantes de estos testimonios: dejan la impresión no solo de la ostentación cínica, y con frecuencia grotesca, sino también tienen un desconcertante dejo de puerilidad, pues las palabras y actitudes de los perpetradores portan, en no pocas ocasiones, un infantilismo sorprendente. Tal es el caso de Herman Koto cuando expone ante las cámaras el programa de su candidatura para el parlamento: una extorsión programada de la que tiene ya sumas y multiplicaciones anticipadas, como si se tratase de los cálculos optimistas de la ambiciosa *Lechera*; además, en el tiempo de su campaña, aparece ante una pantalla, haciendo ejercicios de ademanes para imitar la gestualidad de Barack Obama. Misma impresión de puerilidad dejan las imágenes de los perpetradores disfrazados con los atuendos de sus imágenes ideales, al modo de los vaqueros del viejo Oeste y de



6. George Orwell, 1984 (Bogotá: Contemporánea, 2014), 21-22.



los mafiosos de *El padrino*. Ahora bien, este extraño aire de puerilidad, en un ámbito criminal, parece tener su fuente en la técnica misma que han utilizado los asesinos para deshacerse de cualquier asomo de culpa: el rechazo del pensamiento. Así como Zulkadry le dice a Congo que sus pesadillas son apenas asunto de consulta psiquiátrica y de vitaminas, del mismo modo Herman Koto aconseja al anciano descompuesto no tomarse tan en serio su actuación. De este modo, el goce del crimen se perpetúa en el tiempo, más allá del paso al acto en que se realizó, con el rechazo del pensamiento: "No hay que pensar", y como lo dice Congo en algún momento: "No debemos hablar de eso"… He aquí, de nuevo, la policía del pensamiento orwelliana.

DE LO QUE ES CAPAZ UN HOMBRE LIBRE

De lo que sí hablan los perpetradores, con gran desparpajo, es de la enorme variedad de prácticas criminales: asesinatos (estrangulamiento, degüello, empalamiento, atropello), robos, contrabando, extorsiones, apuestas ilegales, violaciones, torturas, incendios, calumnias… Después de hacer la enumeración de sus formas de matar, Zulkadry dice: "Podíamos hacerlo. Nadie nos castigaba". Es en este punto donde cobran valor los términos *preman* y *freeman* que, en más de una ocasión, son mencionados en el filme. Por ejemplo, cuando la presentadora del programa *Diálogos especiales* les pregunta por la palabra *preman*, a la que los paramilitares le construyen una etimología propia: viene de *free man*, y a la vez emparenta con *born free*. Estas asociaciones resultan llamativas porque dicen claramente de qué se trata con esta criminalidad rampante: los paramilitares son hombres libres no solo porque pueden cometer toda clase de desafueros sin recibir castigo alguno, sino porque adicionalmente son *hombres de libre empresa*, que han logrado amasar enormes fortunas, merced a sus prácticas criminales. Hay que recordar aquí los comentarios de quienes están en cabina, mientras los miembros notables de la Juventud Pancasila eran entrevistados: "—Muchos se volvieron locos" dice alguno, a lo que otro objeta: "—No, más bien ricos de tanto robar." Haji Anif, líder paramilitar y hombre de negocios, dice que cuando un empresario quiere tierra, pero decide no comprarla porque le saldría muy costosa, tiene modo de obtenerla con los referidos medios de intimidación paramilitar. Entonces, el *emprendimiento* empresarial, tan estimulado en esta época, puede pasar fácilmente por *emprenderla* contra el prójimo, para lograr el desarrollo de ambiciosos proyectos productivos. Todo ocurre como si la desregulación del mercado trajera aparejada la desregulación del goce, aquí manifiesta en toda suerte de prácticas criminales. Quizá lo que presenta *El acto de matar* sea el revés criminal que alienta tras el hombre libre del libre mercado… La libertad de empresa abre un amplio margen de posibilidad para explotar, desplazar

y expropiar al semejante; la libertad sexual llega a pasar por disponer de su cuerpo, según apetencia y sin su consentimiento⁷; en virtud de esa misma libertad emerge el imperativo de exhibir públicamente lo que antes eran íntimos secretos de la fantasía; la libertad de expresión equivale ahora al derecho de difamar, mentir y propalar toda suerte de especies, embustes y calumnias en contra de enemigos fabricados. Evocamos con las recientes afirmaciones las elaboraciones de Žižek, cuando plantea de qué manera, en nuestra economía neoliberal permisiva, la función de regulación del goce que cumplía la religión y, en particular, *El Decálogo*, ha quedado totalmente desactivada⁸. Este marco general, que da su signo y su sino a nuestra época, se manifiesta entonces, allá y también aquí, con toda suerte de transgresiones. En el documental se muestran ejemplares de diversas licencias conquistadas por el hombre libre del capitalismo: la libertad de empresa, como recién quedó planteado, es la del “ostentoso” empresario del campo, Haji Anif, quien habló de la fórmula —también aquí muy utilizada—, para dar comienzo a prósperos proyectos agrícolas, evitando pasar por la onerosa compra de tierras; la libertad sexual es la de aquel otro paramilitar, Safit Pardede, quien se arrogaba una suerte de derecho de pernada, con las hijas de sus víctimas, durante el tiempo en que, según su expresión, “ellos eran la ley”; la libertad de expresión está representada por Ibrahim Sinik, editor del periódico *Medan Pos* y director de torturas, con su fábrica de mentiras y de odio contra los comunistas...

EL GENOCIDIO NORMALIZADO

Ahora bien, entre los actos criminales, desde luego, el más radical es el que da su nombre al documental: *el acto de matar*. Resulta, sin embargo, muy llamativo que se hable de los asesinatos y se los represente, mientras la vida cotidiana transcurre, corriente, por el rail habitual de sus rutinas. Es cierto que la intimidación puede mantener silenciados a los familiares de las víctimas y que esta mordaza puede producir la apariencia, solo la apariencia, de una cotidianidad en la que el genocidio ha sido integrado. Sin embargo, es necesario advertir que esta situación es solo una de las caras —máscaras— de este singular estado de cosas, pues para otros sectores de la sociedad, más o menos amplios, la matanza en masa es Cosa aceptada. Con la extrañeza provocada por semejante actitud, me permitiré, enseguida, una suerte de digresión —que pronto veremos, en realidad, no lo es tanto— para evocar al escritor húngaro Imre Kertész, en *Un instante de silencio ante el paredón*, quien ha señalado cómo los dos totalitarismos del siglo XX provocaron una transformación radical en nuestra actitud ante la vida, pues se pasó del asombro ante la vida al asesinato, donde este ya no es considerado como mal hábito, exceso o “caso”, sino como actitud “normal” ante la vida de los otros.

7. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1930 [1929]), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1980), 108.

8. “Como la experiencia de nuestra pospolítica sociedad liberal-permisiva demuestra abundantemente, los derechos humanos son en lo esencial, *derechos de transgresión de los Diez Mandamientos*. Así, el derecho a la intimidad, como derecho al adulterio, en secreto, cuando nadie me ve o está facultado para fiscalizar mi vida. El derecho a la búsqueda de la felicidad y a la propiedad privada, como derecho a robar, a explotar a los otros. La libertad de prensa y el derecho a la libre expresión de la opinión, como derecho a mentir. El derecho de los ciudadanos libres a poseer armas, como derecho a matar. Y, finalmente, el derecho a la propia creencia religiosa, como derecho a adorar falsos dioses”. Slavoj Žižek, *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* (Valencia: Pre-Textos, 2002), 144-145.

Podría objetarse que el exterminio de seres humanos no es precisamente un invento moderno; pero la eliminación continua de seres humanos practicada durante años y décadas de forma sistemática —mientras transcurren a su lado la vida normal y cotidiana, la educación de los hijos, los paseos amorosos, la hora con el médico, las ambiciones profesionales y otros deseos, los anhelos civiles, las melancolías crepusculares, el crecimiento, los éxitos o los fracasos, etc., todo esto sumado al hecho de habituarse a la situación y al miedo, junto con la resignación, la indiferencia y hasta el aburrimiento—, es un invento nuevo e incluso reciente. Lo nuevo en él es, para ser concreto, que está aceptado.⁹

Podemos ahora reparar en el subtítulo inquietante de libro de este Nobel de Literatura: *El holocausto como cultura*, y acaso advertir el contrasentido que allí se aloja, pues una cultura no podría fundarse sobre tal principio y, sin embargo, vemos aparecer en todas las latitudes exhortaciones a dar salidas radicales y definitivas a los conflictos que plantea la convivencia entre los humanos. ¿Acaso, es esa la forma radical y definitiva que ha adoptado la política actual, entendida en sentido amplio como el lazo con los otros? No parece ser otra la tesis de Kertész cuando nos dice que:

[...] el soldado se convirtió en asesino profesional; la política, en crimen; el capital, en una gran fábrica equipada con hornos crematorios y destinada a eliminar seres humanos; la libertad universal, en cárcel de los pueblos; el antisemitismo en Auschwitz; el *sentimiento nacional*, en *genocidio*.¹⁰

9. Imre Kertész, *Un instante de silencio en el paredón. El holocausto como cultura* (Barcelona: Herder, 2002), 41-42.

10. Ibíd., 41. Las cursivas son mías.

11. “En todas partes se trasluce la verdadera intención; los pocos ideales que había quedaron manchados por la sangre de la cruda realidad, la violencia y la destructividad”. Ibíd.

12. “Ya les he hablado bastante de ello como para que sepan que el goce es el tonel de las Danaides y que, una vez se entra, no se sabe hasta dónde va: se empieza con las cosquillas y se acaba en la parrilla”. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (Buenos Aires: Paidós, 2008), 77.

He aquí entonces el auténtico rostro, el perfil afilado de esta época, en la que “las verdaderas intenciones”¹¹ —para utilizar una expresión del Nobel de Literatura— se muestran, ya casi sin tener necesidad de portar la púdica máscara de los ideales, ¿o sucede acaso que los ideales colectivos pueden verse en adelante parasitados por el vozarrón superyoico que comanda ese paso funesto “de las cosquillas a la parrilla”¹²? Ahora bien, hay que decir que la asociación entre el genocidio ocurrido en Indonesia y el que fue ejecutado por los nazis está presente, en un cierto nivel, en las palabras de los mismos perpetradores. Así, cuando Congo establece una comparación —claro!, en el campo del cine que tanto le atrae— entre el sadismo del que fueron capaces los nazis y el de los paramilitares de la Juventud Pancasila, él considera que ellos superaron a los nazis. Es preciso decir que, aun tratándose de una comparación, en términos de la残酷 representada en los filmes, en este paralelo que hace el anciano hay una indicación que no es posible omitir: existe una estela sombría producida por los acontecimientos que fraguaron el corazón insensato del siglo XX. ¿Es que acaso “La solución final” es el procedimiento que, a partir de entonces, se convirtió en el método ideal para erradicar de tajo los conflictos con los otros, allí donde apenas aparezcan?

“¿QUÉ ESTÁS MIRANDO?”

Con el recorrido hecho hasta acá, es posible reconsiderar la función del espejo, a la que hacía alusión anteriormente. Había situado el lugar del espejo en el documental, no solo porque Congo se compone ante el espejo y cuida de su apariencia, sino porque se ve en la pantalla representando los asesinatos cometidos y, luego, pone su cuerpo en el lugar de la víctima, con los efectos que de ello se desprendieron. Ahora es preciso agregar que el espejo también tiene una función para el espectador. El director considera que los numerosos reconocimientos que ha recibido son un indicio de que la

[...] audiencia está dispuesta a decir: “Eso también se trata de mí”. No es un caso de estudio de las profundidades de la depravación de gentes que viven en las antípodas. *Es un espejo para que todos los seres humanos entendamos la naturaleza de la impunidad, sobre cómo vivimos con la culpa, sobre cómo recreamos el mundo a través de historias.*¹³

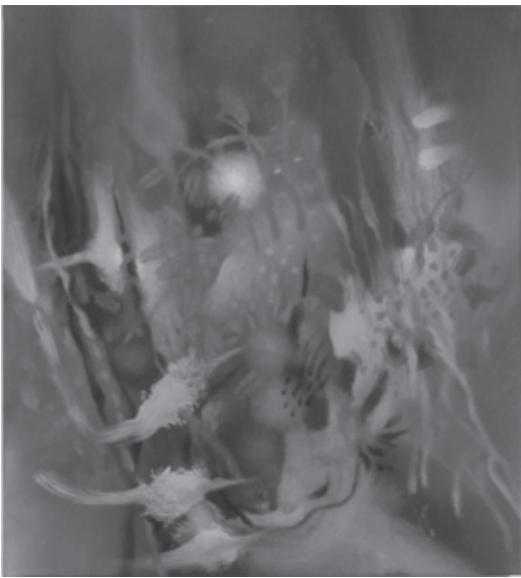
Así que, en lo que nos concierne, el filme produce un efecto permanente de *déjà-vu*; solo que, a diferencia de otras ocasiones en las que no podemos dar cuenta del recuerdo que así nos acomete, en este caso, lo ya visto sí puede discernirse: patrocinio de embozados y desembozados sectores económicos y políticos para la creación y el sostenimiento de grupos paramilitares; intimidación, persecución y asesinato de líderes campesinos, sindicales y defensores de derechos humanos; exterminio de grupos políticos de izquierda, desplazamientos masivos como estrategia preliminar al desarrollo de ambiciosos proyectos agroindustriales... Al respecto, es preciso mencionar un dato muy elocuente sobre una elección forzosa que Oppenheimer se vio precisado a asumir. Antes de la grabación de *El acto de matar*, había rodado también en Indonesia un documental sobre las condiciones de los trabajadores de los cultivos de palma africana, que luchaban por crear un sindicato, en medio de un ambiente de hostigamiento, intimidación y amenaza. Supo entonces que esos trabajadores eran familiares de las víctimas de las matanzas promovidas por la dictadura del general Suharto y que la intimidación era efectuada por la Juventud Pancasila. Oppenheimer cuenta que, antes de decidir filmar en Indonesia *Las cintas de la globalización*, tuvo que decidir entre dos opciones:

Y de hecho, me pudieron haber enviado a muchos países en los que esto ocurre, pero los dos lugares donde queríamos hacer ese trabajo eran Indonesia y Colombia, y en ambos lugares íbamos a visitar trabajadores de palma africana. Al final, me dijeron que por el conflicto armado en Colombia no podría realizar mi trabajo de manera segura. Era el año 2001. Así que me fui a Indonesia.¹⁴



13. Catalina Holguín, “La felicidad de los asesinos. Entrevista a Joshua Oppenheimer”, *Revista Arcadia, Semana*, 101 del 25 de febrero al 25 de marzo del 2014: 10 (consultado el 10/07/2014). Las cursivas son mías.

14. Ibíd.



Por último, querría decir algo sobre los efectos de la exhibición de este filme: en primer lugar, tiene el valor de ser la denuncia pública de un genocidio que permaneció ignorado o, convenientemente, no sabido por la comunidad internacional, puesto que fue con el beneplácito de los gobiernos de Occidente (Estados Unidos, Reino Unido y Australia) que este se perpetró. En segundo lugar, es inevitable reparar en que el público mismo queda engarzado simplemente porque ve lo que aquí se muestra, como espectador de escenificaciones de crímenes acontecidos. Queda ahora en el lugar del mirón y puede ser concernido, de diversas formas, pues el filme puede suscitar asco, desazón, angustia y, en algunos casos, hasta aburrimiento...

Cuenta Nubia Rojas, periodista de la revista *Semana*, que durante la primera proyección en Bogotá,

[...] muchos de los asistentes han reido o murmurado algún chiste, en los momentos más sórdidos, o de clímax de la película. Se detienen en detalles nimios. Están cansados. Están aburridos. [...] el público del estreno era una pequeña Colombia: indiferente, anestesiada, distraída [...].¹⁵

Otros no dejaremos de notar las impresionantes semejanzas que surgen entre lo acontecido en ese país, situado en “las antípodas”, y lo que no deja de suceder en el nuestro. Ahora bien, más allá de estas consideraciones, el asunto sobre el que quiero llamar la atención enseguida es el relativo a lo que el documental muestra: este no es un filme *snuff*, pues no exhibe crímenes, sino sus dramatizaciones, en las que, además, no participaron los sobrevivientes, sí los asesinos. Ahora bien, ver cómo matan, pero también cómo se escenifican los asesinatos, indica, en dirección de otro raro espectro que parece singularizar nuestra época. El voto de muerte del semejante, antes reprimido, ahora no solo ha quedado a cielo abierto, sino que puede verse, en la máxima proximidad... Por eso, quizá también haya necesidad de preguntarse por los nuevos regímenes de visibilidad que nos atraviesan. Entonces solo evocaré, para finalizar, el título de un libro de reciente publicación de Will Gompertz, cuyo nombre es una pregunta que puede ahora hacerse resonar, de otra manera, en este contexto: *¿Qué estás mirando?*¹⁶.

15. Nubia Rojas, “El acto de matar... y ver morir”. *Semana*, agosto 12, 2013. Disponible en: <http://www.semana.com/opinion/articulo/el-acto-matar-ver-morir/353939-3> (consultado el 08/06/2014).

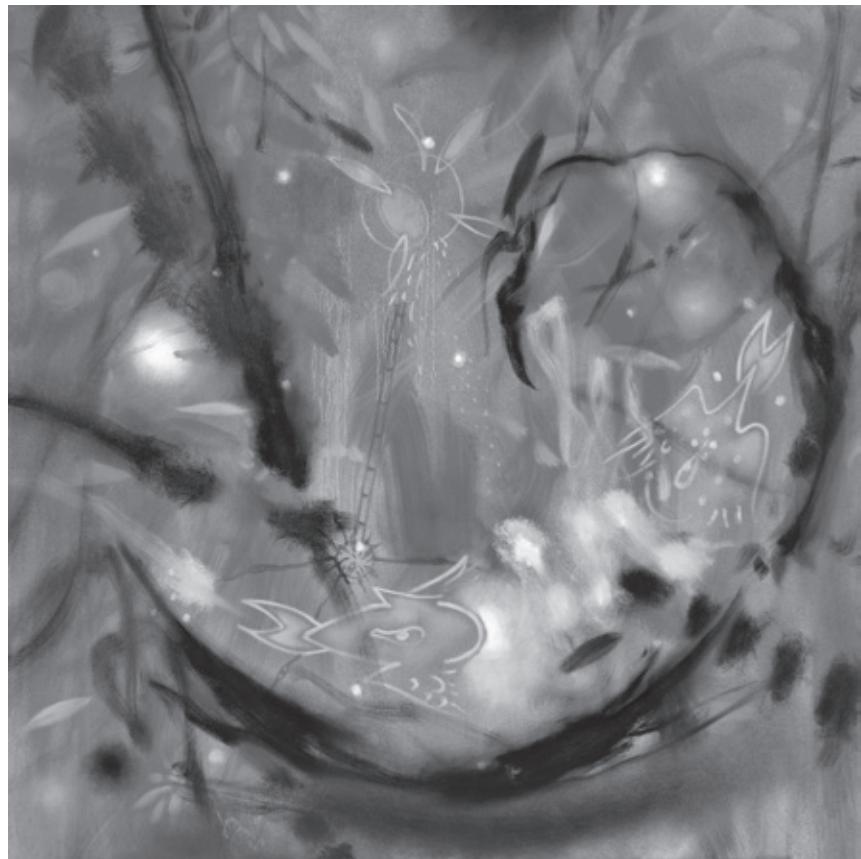
16. Will Gompertz, *¿Qué estás mirando? 150 años de arte moderno en un abrir y cerrar de ojos* (México: Santillana Ediciones Generales, 2013).

BIBLIOGRAFÍA

FORTES, ELENA. “Entrevista con Joshua Oppenheimer, director de *The Act of Killing*”. Traducción: Karla Liquidano. *Revista El ambulante*. Disponible en: <http://festivalambulante.blogspot.com/2014/04/el-acto-de-matar-no-es-un-documental.html> (consultado el 08/06/2014).

FREUD, SIGMUND. “El malestar en la cultura” (1930 [1929]). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1980.

- FREUD, SIGMUND. "El presidente Thomas Woodrow Wilson. Un estudio psicológico" (1930). En *Otros trabajos de Sigmund Freud* (Psikolibro). Disponible en: <http://www.bibliopsi.org/descargas/autores/Freud/FREUD/Nuevo/Otros%20Trabajos%20de%20Sigmund%20Freud.pdf> (consultado el 10/07/2014).
- GOMPERTZ, WILL. *¿Qué estás mirando? 150 años de arte moderno en un abrir y cerrar de ojos*. México: Santillana Ediciones Generales, 2013.
- HOLGUÍN, CATALINA. "La felicidad de los asesinos. Entrevista a Joshua Oppenheimer". *Revista Arcadia, Semana*, 101 (del 25 de febrero al 25 de marzo del 2014).
- KERTÉSZ, IMRE. *Un instante de silencio en el parentón. El holocausto como cultura*. Barcelona: Herder, 2002.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- ORWELL, GEORGE. 1984. Bogotá: Contemporánea, 2014.
- ROJAS, NUBIA. "El acto de matar... y ver morir", agosto 12, 2013. Disponible en: <http://www.semana.com/opinion/articulo/el-acto-matar-ver-morir/353939-3> (consultado el 08/06/2014).
- OPPENHEIMER, JOSHUA Y CYNTHIA, CHRISTINE. *The Act of Killing*. Dinamarca: Final Cut for Real / Arts and Humanities Research Council (AHRC) / Danmarks Radio (DR), 2012. Documental.
- ŽIŽEK, SLAVOJ. *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Valencia: Pre-Textos, 2002.



Lazos compulsivos de la violencia y ecos sadianos



MARIO OROZCO GUZMÁN *

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), Morelia, México



**Lazos compulsivos
de la violencia y ecos
sadianos**

El trabajo expone los lazos que instaura la violencia en la reproducción de las intransigencias superyoicas. Advierte sobre las consecuencias de una compulsión a la violencia, que encuentra en la guerra su razón suprema. Adheridas a esta compulsión aparecen resonancias sadianas, donde se detecta la participación del goce. El *bullying* sanciona esta producción de goce en una compulsión repetitiva.

Palabras clave: anti-sujeto, *bullying*, compulsión a la violencia, hipersujeto, sadismo.

**The Compulsive
Bonds of Violence
and Echoes of Sade**

The article examines the bonds established by violence in the reproduction of superegoic intransigencies and warns against the consequences of a compulsion to violence that finds its raison d'être in war. It is possible to find echoes of Sade in this compulsion, where the participation of enjoyment is detected. Bullying sanctions this production of enjoyment in a repetitive compulsion.

Keywords: anti-subject, bullying, compulsion to violence, hyper-subject, sadism.

**Liens compulsifs de
la violence et échos
sadiens**

Le travail fait état des liens instaurés par la violence lors de la reproduction des intransigences du surmoi. Il met en garde sur les conséquences d'une compulsion à la violence, qui trouve sa raison suprême dans la guerre. Aux côtés de cette compulsion, des résonances sadiennes se montrent, où l'on peut repérer la jouissance. Le *bullying* sanctionne cette reproduction de jouissance en une compulsion répétitive.

Mots-clés: anti-sujet, *bullying*, compulsion à la violence, hyper-sujet, sadisme.

CÓMO CITAR: Orozco Guzmán, Mario. "Lazos compulsivos de la violencia y ecos sadianos". *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 227-241.

* e-mail: orguzmo@yahoo.com.mx

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy



LA VIRULENCIA DE LA INTOLERANCIA

En el rechazo a las representaciones procedentes del terreno del vivenciar sexual, el Yo hace su carta de presentación, en el pensamiento freudiano, como fundamentalmente intolerante. Freud pone el acento de la intolerancia en las representaciones, pero es el Yo lo que se destacaría como intolerante. No tolera saber acerca de lo que lo saca de su casilla de poder presuntamente pleno. No tolera saberse subordinado al poder del deseo primordialmente sexual. Allí radica el basamento de la *Spaltung* psíquica: “El sexo, entonces, en su esencia de diferencia radical, permanece intocado y se niega al saber”¹. Dicha escisión subjetiva se sustenta en la intolerancia respecto a algo que se presenta al Yo como imposible de saber. Posteriormente, en “El yo y el ello”, queda claro para Freud que la intolerancia pasa a situarse en el superyó. Dicha intransigencia ruda y cruda la hace efectiva el superyó mediante una severidad extrema que hace gravitar densamente sobre el Yo un perturbador sentimiento de culpa. En la medida en que dicho yo no responde a sus elevados ideales. Parece, en la posición subjetiva específica de la melancolía, que el superyó hace acopio, hace despliegue de “todo el sadismo disponible en el individuo”². Es decir, la intolerancia se vuelca en apuesta sádica contra un yo que está lejos de alcanzar ese deber ser del imperativo ideal. Trata al Yo como si fuera un otro al que no solo culpabiliza por su falta, en el sentido moral y ético, sino también al que debe imponerle un cruento castigo.

Así se objetiva la presencia de un yo “en su potencia y en su endeblez”³. Potente en su narcisismo de magia y señorío sobre el mundo, en su pensamiento que parece vivificar y animar, incluso perfeccionar, el universo, pero débil, avasallado por las influencias pulsionales del ello, las exigencias del mundo externo y los imperativos categóricos del superyó. Así como el superyó puede ser furibundamente intolerante con el Yo, puede llegar a serlo el mismo yo con y contra el otro. Lo intransigente pasa de lo intrapsíquico a lo intersubjetivo. Especialmente si ese otro lo refleja en su endeblez, si le representa su propia y desoladora endeblez e impotencia. Si el otro no ratifica o convalida su señorío narcisista, si más bien lo invalida en ese aspecto, se puede poner en juego la furia intolerante y sádica del superyó, su furia destructiva.

1. Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre 12. Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse* (París: inédito, 1965), 355.

2. Sigmund Freud, “El yo y el ello” (1923), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 54.

3. Ibíd., 55.

Intolerancia y sadismo respecto a los débiles o a los que refutan su narcisismo de la plena potencia, por parte de un yo que reproduce y extiende la intransigencia superyoica, constituyen una experiencia más recurrente de lo que se cree. Se muestra en el modo como se mal-trató la deficiencia mental en algunos momentos de la narrativa histórica de las cruentas intolerancias. Los guardianes del Estado en Grecia debían estar exentos de debilidades:

Tenemos, pues, razón sobrada para privar a los hombres ilustres de lágrimas y gemidos, dejando estos a las mujeres, y aun eso a las más débiles, así como a los hombres de carácter afeminado, puesto que queremos que aquellos que destinemos a la custodia de nuestro Estado se ruboricen de semejantes debilidades.⁴

Pero hay debilidades que no se pueden perdonar, cuyo castigo debe ser la extinción brutal. Ameritan no solo la muerte, sino la muerte atroz, la aniquilación feroz. Es lo que comenta Misès sobre lo que prescribe Séneca para los niños con alguna deficiencia al nacer:

Así como apaleamos a los perros rabiosos, sacrificamos a los toros montaraces e indomables, degollamos a la oveja enferma para que no infecte a la manada, así también estrangulamos a los recién nacidos malformados e incluso ahogamos a los niños débiles o anormales; no es la cólera sino la razón la que nos invita a separar de las partes sanas aquellas que podrían corromperlas.⁵

También en nombre de la higiene, en este caso racial, y la profilaxis científica, el régimen nazi pondrá en operación esta intolerancia sádica, este sadismo intolerante, como modalidad de lazo punitivo contra los judíos, los discapacitados, los gitanos. También en este caso fue la razón, a la que se refiere Séneca, la que invitó a estas prácticas de extinción sacrificial, de purificación, de abominable separación científica del bien respecto del mal. El nazismo, en ese sentido, no es regresión a una condición salvaje de la especie humana, a un estado de horda sedienta de dominio a ultranza, es producto racional:

[D]e uno de los pueblos más civilizados de Europa. Cualquiera que sea su agresividad, y cualquiera que sea la organización de sus instintos, el animal jamás experimenta el menor goce del mal. Ya lo hemos dicho: no es ni perverso ni criminal.⁶

Porque el ser humano puede justificar con vasta razón y con bastante razonamiento sus actos criminales. Puede encontrar en ellos la justificación de un bien sumamente ideal. Puede encontrarle arduo sentido, razón de ser, a su ejercicio del mal. Hanna Arendt destaca cómo Hitler inicia sus masacres otorgando “muerte

4. Platón, “La República o de lo justo”, en *Diálogos* (Méjico: Porrúa, 1989), 474.

5. Roger Misès, *El niño deficiente mental* (Buenos Aires: Amorrortu, 1977), 15.

6. Elisabeth Roudinesco, *Nuestro lado oscuro. Una historia de los perversos* (Barcelona: Anagrama, 2010), 157.

piadosa”⁷ a desahuciados y pretendía proseguir su programa de exterminio librándose de alemanes “genéticamente lesionados”⁸. Era un programa de matanzas sistemática y selectivamente racionalizadas.

La razón se estampa en el goce, pues también puede anudar mediante su discurso el bien con el mal. El superyoico bélico permite que la razón se solace en el sentido, en la justificación casi exorbitante, del mal: “Ningún grupo humano podría sustentarse ante el peligro de ser asesinado por los más próximos. El enemigo es exterior, ajeno, el que es distinto, el que no es como yo. Esos no están protegidos por el ‘no matarás’”⁹. La razón en el imperio del Yo lleva inevitablemente el sello de su orden narcisista. No hay regresión a lo animal en la acción ferozmente violenta del genocidio; pero sí arreglo racional para que el distinto, el que no es como yo, el que no es hecho a imagen y semejanza de mi yo divinizado, sea equiparable a lo animal, a lo inhumano. Corresponde a una de las formas de sujeto de la violencia que propone Wiewiorka denominada anti-sujeto. En su configuración hay una apuesta por denegar a sus “víctimas los derechos más elementales”¹⁰, de-subjetivándolas. Sugiero que este empeño violento por degradar al otro a la condición de animal o cosa del anti-sujeto es combinable con el hiper-sujeto, otra categoría que plantea Wiewiorka, donde el sujeto inunda de sentido su actuación criminal. No solo resulta ajeno a todo sentido de responsabilidad el aniquilar a alguien, reducido a la condición de animal o cosa molesta, también tendría encomiable exaltación.

LA VIOLENCIA EN LA PSICOSIS DE ODIO DE LA GUERRA

Atravesando disyuntivas o anudamientos éticos se enfrasca el sujeto, siendo anti- o hiper-sujeto, en los asuntos de la guerra. Donde la egregia razón puede plantearse que el otro solo es alguien a quien resulta indispensable y justificado matar:

La verdad es que nunca faltan razones a quien desea matar, desde las justificaciones que busca Raskolnikov para asesinar a la vieja usurera en la novela Crimen y castigo de Dostoievski, que se elimina a un ser superfluo y dañino, hasta las grandes justificaciones heroicas, la salvación de la patria, la revolución, el triunfo del proletariado.¹¹

En la misiva que le envía Albert Einstein a Freud, la cuestión del por qué de la guerra, de sus razones, parece orientarse hacia un tema de pulsiones, en función del destinatario. Pero Einstein cuestiona a Freud sobre el “afán de poder que caracteriza a la clase gobernante de todas las naciones”¹² y que se conduce de modo hostil ante cualquier intento por someter su soberanía nacional. Esta actitud hace que se rechace la mediación de un tercero que, como árbitro supranacional, sea reconocido y respetado

7. Hanna Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (Barcelona: Lumen, 2003), 171.
8. Ibíd., 172.
9. Fernando Savater, *Los diez mandamientos del siglo XXI* (Madrid: Debate, 2004), 90.
10. Michel Wiewiorka, *La violence* (Paris: Hachette, 2005), 298.
11. Savater, *Los diez mandamientos del siglo XXI*, 91.
12. Sigmund Freud, “¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)” (1933 [1932]), en *Obras completas*, vol. XXII (Buenos Aires, Amorrortu, 2006), 184.

por las naciones en pugna. Entonces nos encontramos con los enfrentamientos sumamente enconados, con los enfrentamientos sustentados en las pequeñas diferencias, súbitamente engrandecidas, donde nadie se encuentra dispuesto a ceder en sus dominios soberanos. Incluso, dice Einstein, los dirigentes de las naciones en guerra recurren a mercenarios que lucran a su vez con la razón bélica de extensión de poder político y económico. La guerra se constituye, dice Einstein, en una “psicosis de odio”, donde los más intelectuales, los que más empeñan la razón en sus deliberaciones y críticas, resultan ser los más sugestionables por la palabra impresa de la idealización heroica de la violencia. La guerra no deja de ser parte de una razón vinculante, de la razón que requiere del otro que hostiliza mi condición identitaria de raigambre narcisista.

Freud señala que no hay establecimiento de derecho que no transite por la violencia. Toma en cuenta que él mismo ha construido míticamente las interdicciones fundamentales de la cultura, las que se refieren al incesto y al parricidio, en función de un evento primordial de violencia. Indica que las condiciones de diferenciación en la estructura institucional pasan a ser de asimetría, de inequidad, en relación al poder en virtud de la guerra:

La situación se complica por el hecho de que la comunidad incluye desde el comienzo elementos de poder desigual, varones y mujeres, padres e hijos, y pronto a consecuencia de la guerra y el sometimiento, vencedores y vencidos, que se transforman en amos y esclavos. Entonces el derecho de la comunidad se convierte en la expresión de las desiguales relaciones de poder que imperan en su seno.¹³

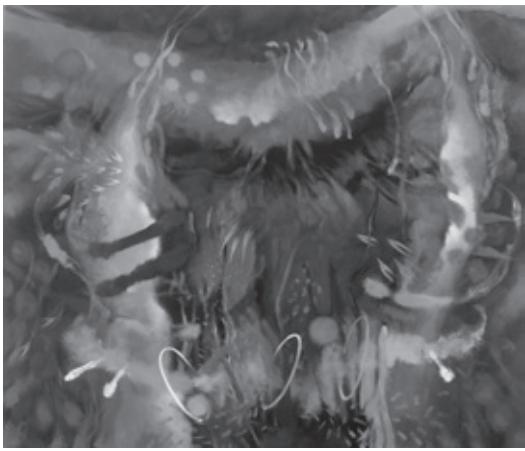
Muchos conflictos que no se logran zanjar mediante las leyes forzarán su resolución mediante la violencia inserta o no en una empresa bélica. Aunque es preciso decir que Wieviorka plantea que algunos autores sugieren que la violencia emerge precisamente como algo opuesto al conflicto, como algo donde se rompe la estabilización de las relaciones que supone la dinámica estructural de un conflicto.

Algo parecido encontramos en Freud cuando intenta diferenciar la neurosis de la psicosis. La neurosis conlleva una estructura de conflicto entre las demandas pulsionales del ello y las consideraciones al principio de realidad que suscribe el Yo. En lo que concierne a la psicosis, Freud, en principio, no indica la presencia de un conflicto sino de una “Störung in den Beziehungen zwischen Ich und Aussenwelt”¹⁴, perturbación en las relaciones entre el Yo y el mundo exterior. Perturbación que deja como efecto una desgarradura en esos lazos y que exigirá la colocación y la interposición del delirio como parche. La psicosis es, como la violencia, una cuestión de ruptura en los lazos del Yo con el mundo de la alteridad.



13. Ibíd., 189-190.

14. “Una similar perturbación en los vínculos entre el Yo y el mundo exterior”. Sigmund Freud, “Neurose und Psychose” (1924 [1923]), en *Gesammelte Werke*, vol. XIII (Frankfurt am Main: Fischer, 1999), 389. Hay versión en español: Sigmund Freud, “Neurosis y psicosis” (1924 [1923]), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 1975), 155.



Freud propone que, derivado de sus intelecciones, existen dos factores que preservan la cohesión de una comunidad: "la compulsión de la violencia y las ligazones de sentimiento —técnicalemente se les llama identificaciones entre sus miembros—. Ausente uno de estos factores, es posible que el otro mantenga en pie a la comunidad"¹⁵. Si las identificaciones no consiguen la solidaridad comunitaria ¿queda solo la "Zwang der Gewalt"¹⁶, coacción de la violencia, la violencia compulsiva, para sostener los lazos comunitarios? ¿Lo que no se puede conseguir por los vínculos identificatorios, se resolvería mediante el imperativo de la violencia? La violencia irrumpen en esa apuesta por hacer lo necesario con tal de conseguir objetivos de cohesión social. Especialmente se yergue ante el agravio a lo que concibe como un sentido fundamental de respeto. La biografía de muchos jóvenes involucrados en la violencia criminal presenta incidentes tempranos de abusos cometidos contra ellos en su niñez temprana. Desde muy pequeños fueron objetos para el regodeo sádico del Otro como autoridad veleidosa. Pero también en muchos casos se enlazó el sentimiento que liga al otro por vía identificatoria o de investidura amorosa con la violencia compulsiva. Es decir, desde su temprana infancia encontramos jóvenes que establecieron vinculaciones de "ligazones de sentimiento" con la violencia de manera compulsiva, que tendieron lazos amorosos y/o identificatorios con el otro mediante la experiencia de la violencia:

Se parecen a un niño que, luego de ser golpeado por su padre desde el nacimiento hasta que fue rescatado, le preguntó al psicólogo: "¿Y tú con qué pegas?", aludiendo sin duda a que en algún momento se le maltrataría en la casa de acogida. Cuando el terapeuta respondió que jamás lo haría, el pequeño quedó desconcertado, molesto. Su única manera de establecer contacto era por medio de la violencia.¹⁷

Llega a ocurrir entonces que la violencia se inserte en condiciones de supuesta alternativa. Lo que no se pudo conseguir por la vía del amor y la identificación comprensiva, por la vía del diálogo y el entendimiento, parece que solo se podría conseguir por la mediación de la acción violenta, de la apuesta bélica. Y esta se puede idealizar invocando principios y valores de enorme resonancia para el campo heroico del goce. Napoleón, en la isla de Santa Elena, habría escrito, según lo relata Tolstoi, las elevadas motivaciones de la guerra contra Rusia:

La guerra de Rusia hubiera debido ser la más popular de los tiempos modernos. Era la guerra del buen sentido y la de los verdaderos intereses, la del reposo y la seguridad de todos. Era una guerra puramente científica y conservadora. Aquella guerra tenía lugar por la gran causa, por el fin de las casualidades y por el principio de la seguridad. Un nuevo horizonte iba a aparecer y nuevos trabajos iban a realizarse, inspirados en

15. Freud, "¿Por qué la guerra?", 191-192.

16. "La compulsión de la violencia", Ibíd., 191. Cf. Sigmund Freud, "Warum Krieg?" (1933 [1932]), en *Gesammelte Werke*, vol. XVI (Frankfurt am Main: Fischer, 1999), 19.

17. Lydia Cacho, *Esclavas del poder. Un viaje al corazón de la trata sexual de niñas y mujeres en el mundo* (México: Grijalbo/Proceso, 2013), 84.

el bienestar y en la prosperidad de todo el mundo. El sistema europeo había nacido, era cuestión de organizarlo.¹⁸

Estas son las razones que se arguyen y explicitan para ilusionarse con un mal necesario en función de un venturoso bien. Freud señala que estos exhortos a la guerra alcanzan dos posibilidades: algunos se exponen en “voz alta”, pero otros se silencian. Aunque en realidad “los motivos ideales solo sirvieron de pretexto a las apetencias destructivas”¹⁹. ¿Qué es lo que Napoleón no dice? ¿Qué es lo que se calla en esta expectativa promisoria de una guerra que aportará supuestamente felicidad al mundo? Lo que no se dice está, en parte, en lo que se dice. La guerra es efectivamente la gran causa para quien pretende ser soberano de Europa y, quizás, del mundo. Es la de sus intereses verdaderos, es la guerra por la verdad de sus intereses y ambiciones. Napoleón cree hablar por todos, por todos los pueblos, cree que su palabra, en su franca idealización de la guerra, conduce a un vínculo total, pleno, de todas las naciones europeas.

El otro es re-querido por la razón, de la advocación belicista, aunque más no sea para reducirlo a desecho, a excrecencia, a objeto a. Reducido a porquería pero pivoteando, acuciando, el deseo. Para Lacan, en el seminario 12, el dramatismo al cual nos empuja la experiencia analítica consiste en que cada vez que el sujeto encuentra su verdad, lo cambia, lo trasmuda, en objeto a. Como el rey Midas, señala Lacan, que todo lo que tocaba lo convertía en oro. Así, la abyección de la violencia empuja a que las víctimas se conviertan en mierda, en porquería. Negadas en sus derechos de sujetos, pero relegadas al conjunto de los desechos y los desperdicios. La violencia que se desató en México, en relación con el crimen organizado y la guerra, así llamada, al narcotráfico, nutrió el país de fosas comunes, de famosas narcofosas, de cadáveres arrojados completos o despedazados, por las calles de algunas ciudades y pueblos. A veces exhibidos colgados de un puente con mensajes para el gobierno o para un grupo criminal adversario. Cuerpos y pedazos de cuerpos insepultos o exhibidos como trofeos, finalmente animalizados puesto que cuelgan como si fueran “carne de res”²⁰.

Javier Sicilia habla de esta “exhibición del horror, junto a la exhibición de la diversión”²¹ en los montajes imaginarios que pasan por los medios de comunicación y los espacios ciberneticos, donde lo que se banaliza es el espanto y el terror. Los estudios de Adriana Cavarero nos permiten entender este más allá del terror, el horrorismo, cuya lógica perversa es la del ensañamiento con el cuerpo de la víctima: “El cuerpo deshecho pierde su individualidad. La violencia que lo desmiembra ofende a la dignidad ontológica que la figura posee y lo hace inmirable”²². Es siempre el excedente lo que tipifica lo humano. Este plus de saña que enlaza al sujeto con su víctima. Wieviorka detecta bien que se trata de algo que sobrepasa la dimensión del

18. León Tolstoi, *Guerra y paz* (México: Tomo, 2008), 450.

19. Freud, “¿Por qué la guerra?”, 194.

20. Anabel Hernández, *Los señores del narco* (México: Grijalbo, 2011), 9.

21. Javier Sicilia, *Estamos hasta la Madre* (México: Temas de Hoy, 2011), 155.

22. Adriana Cavarero, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea* (Barcelona: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 2009), 25.

placer, algo del orden del goce que entra en juego en la funcionalidad de la crueldad: “El juego con los cuerpos destruidos en el momento de las masacres, por ejemplo, combina a veces dimensiones simbólicas y un sadismo que las víctimas futuras y la población contemplada comprenden bien”²³. El sujeto (se) amarra a su víctima, se ata a su cuerpo destruido, para remitirlo a un real fragmentario, impensable, inmirable.

LA PASIÓN DEL SUPLICIO ETERNO

Evocamos dos referentes de la atrocidad sádica. Referentes poéticos en su dramatismo señoero pero también sañoso. La saña se advierte en su discurso paroxístico. Primero está el célebre drama de William Shakespeare llamado *Tito Andrónico*. Se vislumbra una ilustración escalofriante del goce que Lacan plantea como un ejercicio ético en cuanto “entraña el mal del prójimo”²⁴. Es el caso del personaje de nombre Aarón consagrado a la compulsión violenta, precisamente más allá de la muerte, al ejercicio de un sadismo que se alimenta de la unión con el tormento angustiante del otro:

Y hasta en este momento maldigo el día (a pesar de que me parece que restan pocos a los cuales pueda alcanzar mi maldición) en que no haya de hecho algún gran mal, como asesinar un hombre, tramar su muerte, violar a una doncella o imaginar el medio de acusar a algún inocente, o perjurarme a mí mismo, o sembrar un odio mortal entre dos amigos, retorcer el cuello a los animales de las personas humildes, incendiar las granjas y las hacinadas de heno en la noche y decir a los propietarios que extingan el incendio con sus lágrimas. Con frecuencia he exhumado a los muertos de sus tumbas y he colocado sus cadáveres a las puertas de sus mejores amigos, cuando su dolor se había ya casi olvidado, y sobre su piel, como sobre la corteza de un árbol, he grabado con mi cuchillo, en letras romanas: “Que vuestro dolor no muera, aunque yo esté difunto.”²⁵

El exceso se advierte en esta apuesta de malignidad perseverante. Se procura el tormento del otro, aunque su yo malévolos ya no esté con vida para gestionarlo y propinárselo. En última instancia sobre el cuerpo del otro, destrozado, desmembrado, debe estar inscrita la letra de su amo, del autor de su mal, de su dolor interminable. Empero, en ese grabado cutáneo el Yo del autor cruel y sádico se inmortaliza.

Se descubre así que este portento del sadismo no quiere morirse solo. Y también se puede aseverar que no solo quiere morirse. Quiere hacer algo con su muerte y con la muerte del otro. Quiere extraerle algún dividendo. Quiere con el discurso, en la proximidad, en la inminencia, de su muerte, atormentar al otro. No quiere morirse solitario. Reiteramos que anhela morirse acompañado por alguien, como Lucio, a quien seguir torturando: “Si existen demonios, quisiera ser demonio, para vivir y arder en el

23. Wiewiora, *La violence*, 263.

24. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (Buenos Aires: Paidós, 1990), 223.

25. William Shakespeare, “*Tito Andrónico*”, en *Obras completas*, vol. I (Méjico: Aguilar, 1991), 988.

fuego eterno, a condición tan solo de que tuviese tu compañía en el infierno y que pudiera atormentarte con palabras amargas”²⁶. Como si el hecho de ser demonio en el infierno le concediera más vida, o la vida suficiente para seguir torturando a Lucio. Se enaltece la palabra como veneno que ralentiza su efecto mortífero.

Es una canción popular la que nos permite continuar abordando esta apuesta sadiana que se apuntala en trasgredir y desafiar la ley, incluso como acto de “punición post mórtém”²⁷. Nuestro soberbio y soberano castigador, el que nos expone la canción *El preso número 9*, compuesta por Roberto Cantoral, se muestra decidido a buscar y perseguir a la amada y a su amante, ese “amigo desleal” hasta el más allá para volverlos a matar. También a este sujeto, doblemente traicionado se diría, tanto por su mujer como por su amigo, no le da miedo la eternidad, puesto que en realidad lo que lo mantiene en vida, en la muerte, es su insaciable sed de venganza.

Al preso número nueve ya lo van a confesar / Está rezando en la celda con el cura del penal. Porque antes de amanecer la vida le han de quitar / Porque mató a su mujer y a un amigo desleal / Dice así: al confesor / Los maté sí señor / Y si vuelvo a nacer / Yo los vuelvo a matar. Padre no me arrepiento ni me da miedo la eternidad / Yo sé que allá en el cielo el ser supremo me ha de juzgar / Voy a seguir sus pasos voy a buscarlos al más allá.²⁸

Es el otro, o esta dupla traicionera, el que mantiene enlazado con la vida en la muerte a este prócer de la punición vindicativa. Este intrincado lazo de amor-odio lo sustenta en una vida más allá de la muerte. Lacan señala cómo podemos ver en Sade “perifilarse en el horizonte la idea de un suplicio eterno”²⁹. Lacan propone que habría una especie de parentesco, de “lazos profundos” en lo que respecta a la relación con el Otro, en su condición de referencia simbólica estructurante del deseo, entre la posición sadiana y la psicología del obsesivo. El orden defensivo del obsesivo, de armaduras de hierro, de monturas, de corsé, se trasmuta sádicamente en estrategias de ataque, con el objetivo infatigable de someter al Otro a un severísimo control. Allí donde se detiene el obsesivo en un control, cuya desmesura, cuyo horror desconoce en el goce que le suscita, avanza el aliento sádico. Avanza pretendiendo trascender la muerte. Avanza en el vértigo gozoso de la autoría mortífera, contenida, suspendida, de su tiranía: “Sin duda existe en el paso de la vida a la muerte algo de vertiginoso, y el sádico a quien fascinan los conflictos de la conciencia y de la carne, soñará placenteramente como autor de tan radical metamorfosis”³⁰.

Es decir que la idea de la ejecutoria del tormento eterno fascina al “artista del mal”³¹. Le obsesiona la idea de atormentar eternamente al otro, la cual se ve plasmada en el hecho de que los héroes sadianos se esfuerzan en multiplicar sus carnicerías



26. Ibíd., 988-989.

27. Wiewiorka, *La violence*, 264.

28. Roberto Cantoral, *El preso número 9*, letra: Joan Baez, Golden Castle Records, 1950.

29. Lacan, *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 245.

30. Simone de Beauvoir, *El Marqués de Sade* (Buenos Aires: Siglo Veinte, 1974), 56.

31. Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido. Por el camino de Swann* (Madrid: Alianza, 2007), 202.



“porque ninguna los sacia”³². La compulsión de limpieza agobia al obsesivo sin depararle tranquilidad. La compulsión de abyección del otro, de su degradación, es un ansia de goce que no se colma. Aunque resulta nítido el hecho, señalado por De Beauvoir, de que el goce parece ligarse más bien a un saber incommensurable. El goce va más allá de la desgracia del prójimo, de su ruina, se desprende de “saberse el autor de ella”³³. Desde allí podemos encontrar ecos sadianos en ejercicios de tiranía política como aquel que se le prescribe al hábil político, o al vil político:

Divide e impera: esto es: si en tu nación hay ciertas personas privilegiadas que te han elegido por jefe —*primus inter pares*—, siembra la desunión entre ellas y enemístalas con el pueblo: ponte luego del lado de este último, haciéndole espejar una mayor libertad, y entonces todo dependerá de tu voluntad incondicional. O bien si se trata de Estados extranjeros, provocar entre ellos la discordia es un medio bastante seguro de que se te sometan uno después de otro, aparentando que defiendes al más débil.³⁴

Aunque Kant afirma que este tipo de máxima no engaña a nadie, sin embargo se pone en práctica como imperativo de goce. Como exigencia de un goce extraído del desgarramiento entre fuerzas en pugna, de la producción de un escenario de conflicto y discordia. Y ese desgarramiento y discordia remiten su causación a este político, que así demuestra su habilidad en materia de vileza, de maldad estratégica. No se pretende únicamente el poder, sino su ensanchamiento, el sentimiento de expansión narcisista que se produce en el ámbito del Yo, en función de la desgarra-dura suscitada en el campo del Otro. Es una modalidad de satisfacción que Freud descubrió, enganchada a la trama principal de las fantasías. Se trata de la satisfacción narcisista, desplegada por deseos de carácter ambicioso que aspiran a la “*Erhöhung der Personlichkeit*”³⁵, elevación de la personalidad, a su engrandecimiento poderoso. Esta satisfacción da la impresión de ser “autista”³⁶, como De Beauvoir lo revela respecto a las hazañas eróticas de los personajes de Sade, pero no parece prescindir del otro y su degradación. Lo que parece quedar intacta es la castración en estos sujetos, que emulan la vileza del político diestro en sembrar el mal entre aquellos con los cuales estaría en deuda. Ecos sadianos pueden hacerse ubicuos en sociedades donde la impunidad reina. El sujeto también se conserva intacto en la inmunidad, haciendo proliferar la exaltación de su ego. Así, encontramos, en el escenario político mexicano, personajes de la vil habilidad que recrean sus imágenes de ostentación y grandeza. A ellos no hay quien los toque. Mientras prevalece el sentimiento de vulnerabilidad intrínseco a la vorágine de la violencia, destacan los inmunes y los impunes ante la ley jurídica. Pero inmunes e impunes a costa del otro, a costa del mal promovido en el otro.

32. De Beauvoir, *El Marqués de Sade*, 56.

33. Ibíd., 112.

34. Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle* (Paris: Flammarion, 2006), 116.

35. “Exaltación de la personalidad”.

Sigmund Freud, “Der Dichter und das Phantasieren” (1908 [1907]), en *Gesammelte Werke*, vol. VII (Frankfurt am Main: Fischer, 1999), 217. Versión en español: Sigmund Freud, “El creador literario y el fantaseo” (1908 [1907]), en *Obras completas*, vol. IX (Buenos Aires: Amorrortu, 1975), 130.

36. De Beauvoir, *El Marqués de Sade*, 41.

No nos extraña entonces que el delirio radical para Freud sea el de la megalomanía. Los delirios de persecución, de celos y los propios de la erotomanía, siempre niegan un arrebato afectivo en relación al otro, sea de amor o de odio. Pero en la megalomanía la negación es rotunda, absoluta, respecto a la pasión amorosa, pero también en relación al otro:

“Yo no amo en absoluto, y no amo a nadie”, y esta frase parece psicológicamente equivalente —puesto que uno tiene que poner su libido en alguna parte— a la frase: “Yo me amo solo a mí”. Esta variedad de contradicción nos da entonces por resultado el delirio de grandeza, que podemos concebir como una sobreestimación sexual del yo propio y, así, poner en paralelo con la consabida sobreestimación del objeto de amor.³⁷

Ya que la negación absoluta preserva la grandeza narcisista del Yo, entendemos por qué otra de las máximas del hábil-vil político, indicada por Kant, es necesariamente la de negar cualquier culpa o responsabilidad por las fallas de un gobierno, que han propiciado la desesperación y la revuelta del pueblo. El mandato o prescripción política es no reconocer la falta ni reconocerse en falta. Es mandamiento político consagrado para defenderse, incluso, ante evidencias en contra sumamente contundentes. Un personaje de alta representación política en nuestro país es sospechoso de trata y explotación sexual de jóvenes. Las cuales acuden a su recinto partidista en busca de trabajo. Su primera reacción ante estas incriminaciones fue decir en una entrevista telefónica para un programa de radio: “¡Falso, de toda falsedad!”.

TIRANÍAS SADIANAS

Tiranos también resultan ser los líderes de ese acto de violencia colectiva conocido como *bullying*, el cual muestra también modalidades de lazo que ya había identificado el psicoanalista Bion en lo que denominó *cultura de odio*, inherente al supuesto básico de ataque-fuga (o también “ataque y fuga”). No hay supuesto básico, es decir posición de convicción grupal, que no invoque un líder. Aunque esté por venir, por hacerse, en un futuro que contribuirá a realzar. Es el caso del supuesto básico de emparejamiento. Pero el que resalta por la virulencia de su cometido es el de ataque-fuga. Donde alguien demuestra esta vil habilidad de saber quién es el enemigo a vencer y qué lo hace ser precisamente el enemigo a vencer, sabrá sembrar la cizaña como si fuera una hazaña.

La víctima es siempre propiciatoria en función de una condición de peligro y amenaza, identificada por el líder como un rasgo que lo convierte en intolerable. Nos conduce a esa condición de desvalimiento inmanente al Yo, compensada y velada por sus alardes narcisistas. Esta intolerable peligrosidad localizada en el otro, este rasgo de

³⁷ Sigmund Freud, “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente (Schreber)” (1911 [1910]), en *Obras completas*, vol. XII (Buenos Aires: Amorrortu, 1999), 60.

lo amenazante suscita lo vil en el líder del supuesto básico de ataque-fuga. Suscita en el líder el llamado al ataque. El ataque es algo que este líder propugna para que se lleve a cabo entre él y los otros o, predominantemente, por los otros sin tener que exponerse. Pero lo que sobrepasa el fenómeno de ataque al calificado como enemigo, en cuanto poseedor de un rasgo repudiable, es la posibilidad de sacar un plus de valor en esa acción conjunta de violencia.

El fenómeno de acoso y violencia escolar no es algo reciente. La actriz mexicana Ana de la Reguera dice haberlo sufrido en una institución educativa religiosa de Veracruz, debido a un supuesto rasgo deficitario: “reveló que en su infancia sufrió agresiones en la escuela católica, Colegio Pacelli del puerto, ‘por narigona y flaca’, y porque decía que cuando fuera mayor sería actriz, lo que motivaba la burla de sus compañeras”³⁸. Afirma que el *bullying* ha estado presente aunque “no tenía nombre”, pues siempre han existido “chamacos castrosos”. Desde luego parece que este término de *bullying* viniera a ponerle nombre a una experiencia innombrable, difícil o imposible de asir por recursos simbolizantes. Una experiencia traumatizante. Esto conduce al lado seductor de la violencia en la medida en que “zozobra hacia algo que anuncia lo insensato, hacia la tentación de una relación que estaría bajo el signo de lo innombrable. Incluso la etiqueta de locura”³⁹. Los chamacos ‘castrosos’ a los que se refiere esta actriz son practicantes de una mutilación desastrosa, sobre esta pequeña a causa de poseer atributos que parecen ir en contra de sus ideales narcisistas. Atributos que podrían conducir a una imagen fálica, pero que también se inscriben en una identificación, en “ser identificado por”⁴⁰ rasgos, por aspectos físicos que empujan al ataque. ¿Rasgos que se pueden concebir como amenazantes y peligrosos? Así como identificar al otro por algún rasgo racial o alguna específica condición sexual o política puede ser lo que se constituya en el significante del exhorto a la violencia, al ataque imperioso.

Tan intolerantes como amenazantes podrían ser los rasgos identificatorios que incitan a la violencia. Solo así se entiende que sus ejecutantes se ensañen de tal modo con su víctima como para recurrir a compulsiones degradantes. En la misma nota periodística sobre el testimonio de Ana de la Reguera aparece la denuncia de una señora de nombre Elvia Bocanegra Martínez, señalando las vejaciones de que fueron víctimas su hija y una compañera de estudios, obligadas por dos compañeras “a comer excremento, mocos, tierra y lápiz labial”⁴¹, lo cual ocurrió en una escuela primaria de una comunidad del estado de Querétaro. Asevera que un profesor que presenció esta acción violenta no hizo nada para evitarla, pero sí, lo posible para que no se denunciara. Se apela a la inmunidad y a la impunidad como garantes de una violencia que se institucionaliza. Pero no hay inmunidad ni impunidad sin complicidad provista de complacencia gozosa de las autoridades con los agentes de la violencia. Lo que

38. Mariana Chávez, “Niñas queretanas obligan a dos compañeras a comer excremento; responsabilizan a profesor”, *La Jornada*, 5 de junio del 2014, 27.

39. Daniel Sibony, *Violence* (Paris: Seuil, 1998), 84.

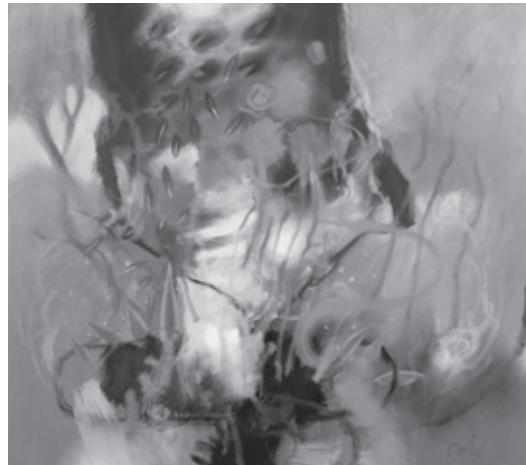
40. Ibíd., 164.

41. Chávez, “Niñas queretanas obligan a dos compañeras a comer excremento; responsabilizan a profesor”, 27.

también nos cuestiona es esta modalidad de lazo emprendido por una violencia, tipo festín sadiano, donde la víctima, sin ser aniquilada, queda crudamente envilecida. Nos evoca los festines sadianos de los soldados romanos con Jesús, los ultrajes de que es víctima. Quizás esta “apoteosis de sadismo”⁴² de la que habla Lacan nos conduce a esta compulsión violenta por los ultrajes, que tanto hace reír a sus verdugos, que tanto los hace gozar: “el sufrimiento no lleva a la víctima a ese punto que la dispersa y que la anonada. Al contrario, parece que el objeto de los tormentos debe conservar la posibilidad de ser su soporte indestructible”⁴³. ¿Qué y hasta dónde puede aguantar el otro las exacciones que se le hacen sufrir? Parece que el límite de tolerancia siempre se puede recorrer, en la apuesta sadiana, unos metros más allá, pero siempre más acá de una muerte dejada en suspenso.

Un corto cinematográfico realizado por Carlos Cuarón (2014) denominado *El sándwich de Mariana*⁴⁴, nos permite cerrar este estudio sobre lo compulsivo de la violencia y ciertos ecos sadianos que se le adscriben, en torno a una situación de *bullying*. En este film lo compulsivo de la violencia aparece precisamente en su carácter repetitivo. Es decir, se trata efectivamente de lo que Freud formuló como compulsión de repetición en cuanto instancia que transciende y subordina el principio de placer. La niña víctima de *bullying* quiere indagar qué ocurre, quién es esta compañera de escuela que, de manera compulsiva, la violenta despojándole del sándwich que su mamá le prepara cada día. Descubre que la compulsión va más allá del nexo intersubjetivo entre ella y su agresora. Se da cuenta de que su agresora es agredida, a su vez, por su hermana mayor. Son agresiones que siempre llevan un dejo de mofa, de sarcasmo cruel. Esta hermana, también es víctima de agresión y burla sardónica por parte de su madre, que recibe maltratos y vejaciones de parte de un marido celoso. Sin embargo, allí no acaba el asunto, pues el marido, recibe una llamada telefónica en la que parece sometido a agresiones y humillaciones por parte de su jefe. Nadie se defiende, nadie puede oponerse a las exacciones de las que son víctimas. Prevalece el sometimiento, pero en cada gesto de repetición algo diferente se introduce.

Freud señala que dicha compulsión de repetición hace lazo con la satisfacción libidinal aunque aparezca más primigenia y más pulsional que el principio del placer al cual parece someter. Esta compulsión de repetición brinda la experiencia ominosa de un “eterno retorno de lo igual”⁴⁵. Pero los eslabones de la cadena repetitiva de la violencia son distintos unos de otros. Cada sujeto, agente de agresión, no se conduce igual que aquel que se constituyó en su verdugo. La compañera de escuela no se conduce con su víctima, despojándole de su bocadillo de recreo, como se conduce su hermana con ella. De hecho tiene que hacerse acompañar por dos amigas en la ejecución de su despojo. Las piezas también son intercambiables. En lugar del jefe, el director del



42. Lacan, *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 313.

43. Ibíd., 312-313.

44. Carlos Cuarón, *El sándwich de Mariana* (México: Nivel Diez, 2014), cortometraje, 10 min. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=f-8s7ev3dRM> (consultado el 02/06/2014).

45. Sigmund Freud, “Más allá del principio del placer” (1920), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 22.



filme pudo haber puesto al propio padre del marido celoso. La cadena repetitiva no es una secuencia continua, no es una reproducción mimética ni automática. No obstante, esta maquinaria de repetición, puesta a funcionar como juego simbólico, genera su “plus-de-valor”, en cada momento de producción. La satisfacción se encuentra más allá del placer de ser ahora el agente activo de la opresión del otro, colocado en el papel de su yo, otrora reducido al papel pasivo de víctima. Los estratos del poder se ponen en juego en un escalonamiento institucional desde la escuela hasta el trabajo, pasando por la familia. Pero cada agente activo de opresión se las arregla para extraer su ganancia propia, su dividendo, en esta maquinaria repetitiva. Propone un modo particular, un sistema singular, de envilecer y acorralar al otro. Plasma una modalidad particular de enlazar y balizar el espanto del otro.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDT, HANNA. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, 2003.
- BEAUVOIR, SIMONE DE. *El Marqués de Sade*. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1974.
- CACHO, LYDIA. *Esclavas del poder. Un viaje al corazón de la trata sexual de niñas y mujeres en el mundo*. México: Grijalbo/Proceso, 2013.
- CANTORAL, ROBERTO. *El preso número 9*. Letra: Joan Baez. Golden Castle Records, 1950.
- CAVARERO, ADRIANA. *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. Barcelona: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.
- CHÁVEZ, MARIANA. “Niñas queretanas obligan a dos compañeras a comer excremento; responsabilizan a profesor”. *La Jornada*. 5 de junio del 2014.
- CUARÓN, CARLOS. *El sándwich de Mariana*. México: Nivel Diez, 2014. Cortometraje, 10 min. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=f-8s7ev3dRM> (consultado el 02/06/2014).
- FREUD, SIGMUND. “Der Dichter und das Phantasieren” (1908 [1907]). En *Gesammelte Werke*. Vol. VII. Frankfurt am Main: Fischer, 1999.
- FREUD, SIGMUND. “El creador literario y el fantaseo” (1908 [1907]). En *Obras completas*. Vol. IX. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.
- FREUD, SIGMUND. “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente (Schreber)” (1911 [1910]). En *Obras completas*. Vol. XII. Buenos Aires: Amorrortu, 1999.
- FREUD, SIGMUND. “Más allá del principio del placer” (1920). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FREUD, SIGMUND. “El yo y el ello” (1923). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu. 2006.
- FREUD, SIGMUND. “Neurose und psychose” (1924 [1923]). En *Gesammelte Werke*. Vol. XIII. Frankfurt am Main: Fischer, 1999.
- FREUD, SIGMUND. “Neurosis y psicosis” (1924 [1923]). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.
- FREUD, SIGMUND. “Warum Krieg?” (1933 [1932]). En *Gesammelte Werke*. Vol. XVI. Frankfurt am Main: Fischer, 1999.

- FREUD, SIGMUND. "¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)" (1933 [1932]). En *Obras completas*. Vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- HERNÁNDEZ, ANABEL. *Los señores del narco*. México: Grijalbo, 2011.
- KANT, EMMANUEL. *Vers la paix perpétuelle*. Paris: Flammarion, 2006.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1990.
- LACAN, JACQUES. *Le séminaire. Livre 12. Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse*. Paris: Inédito, 1965.
- MISÈS, ROGER. *El niño deficiente mental*. Buenos Aires: Amorrortu, 1977.
- PLATÓN. "La república o de lo Justo". En *Diálogos*. México: Porrúa, 1989.
- PROUST, MARCEL. *En busca del tiempo perdido. Por el camino de Swann*. Madrid: Alianza, 2007.
- ROUDINESCO, ELISABETH. *Nuestro lado oscuro. Una historia de los perversos*. Barcelona: Anagrama, 2010.
- SAVATER, FERNANDO. *Los diez mandamientos del siglo XXI*. Madrid: Debate, 2004.
- SHAKESPEARE, WILLIAM. "Tito Andrónico". En *Obras completas*. Vol. I. México: Aguilar, 1991.
- SIBONY, DANIEL. *Violence*. Paris: Seuil, 1998.
- SICILIA, JAVIER. *Estamos hasta la Madre*. México: Temas de Hoy, 2011.
- TOLSTÓI, LEÓN. *Guerra y paz*. México: Tomo, 2008.
- WIEVIORKA, MICHEL. *La violence*. Paris: Hachette, 2005.



De la libertad como discurso delirante*



LUISA FERNANDA GÓMEZ LOZANO**

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia



CÓMO CITAR: Gómez Lozano, Luisa Fernanda. "De la libertad como discurso delirante". *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 243-259.

* Este artículo es un producto parcial de la tesis de grado de la Maestría en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura, realizada por la autora en la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia.

** e-mail: luisagomezl@gmail.com

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy

De la libertad como discurso delirante

On Freedom as a Delirious Discourse

De la liberté en tant que discours délirant

Los Derechos Humanos —como ley que organiza nuestra época— hacen de la igualdad, la libertad y la fraternidad los atributos propios de la humanidad. En ese contexto la afirmación según la cual "todo humano es libre" implica que quien no sea libre no es humano. De esta forma se revela la ferocidad del mandato liberal que encierra nuestra época, que contrasta con la sujeción al lenguaje que reconocemos como estructural del sujeto. ¿Qué efectos tiene, para el lazo social, la manera en que se enuncia la libertad en la actualidad? ¿Cómo llegó a establecerse esta organización para el momento actual?

Palabras clave: delirio, derechos humanos, humanidad, libertad, sujeto.

Human Rights —as the law that organizes our era— make equality, liberty, and fraternity the suitable attributes of humanity. In this context, the statement that "every human being is free" implies that whoever is not free is not human. This reveals the ferocity of the liberal mandate governing our era, which contrasts with the subjection to language that we recognize as structural to the subject. What effects does the way freedom is currently expressed have on the social bond? How did this current organization come to be established?

Keywords: delirium, human rights, humanity, freedom, subject.

Les Droits de l'Homme —en tant que loi qui organise notre époque— font de l'égalité, la liberté et la fraternité les attributs propres de l'humanité. Dans ce cadre l'affirmation selon laquelle « tout homme est libre » implique que quiconque ne soit libre n'est pas humain. Ceci met en évidence la féroce du mandat libéral qui comporte notre époque, ce qui s'oppose à la sujétion au langage que nous savons structurel au sujet. Quels sont les effets sur le lien social de cette énonciation de la liberté? Comment cette organisation s'est mise en place aujourd'hui?

Mots-clés: délire, droits humains, humanité, liberté, sujet.



La libertad, en cuanto significante privilegiado en el que se cifra la búsqueda de ser, propia del sujeto, toma el lugar de ideal para quien no cree tenerla por atributo. En la historia se hace visible una alianza entre la libertad y el reconocimiento de alguien situado en el lugar del hombre: el esclavo no era humano; en principio, su ley era la misma que pesaba para cualquier otro objeto de propiedad de su amo; con el liberto comienzan a reconocérsele propiedades humanas, hasta llegar a la legislación de la igualdad que propone un todos humanos, todos libres. Entonces decimos que la humanidad, como atributo, es también un ideal; lo acentúa Lacan en “Acerca de la causalidad psíquica” cuando asegura que “esa pasión de ser un hombre, diré, [...] es la pasión del alma por excelencia, el narcisismo, que impone su estructura a todos sus deseos, aun a los más elevados”¹, dejando advertir el empeño de ser, dispuesto por la guía del significante ‘hombre’ que, como vemos, va de la mano con el de ‘libertad’. Pero no basta con querer ser un hombre, se trata de creer ser, de creerse un hombre; ahora bien, sin la libertad no hay hombre. Buscar la identificación con el ‘hombre’, que A sea igual a A, es lo imposible, sin embargo, y por la imposibilidad misma que plantea, diremos con Lacan que es esto lo que causa, “[...] es la causalidad psíquica misma: la *identificación* [...]”².

Hacia el final de “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada: un nuevo sofisma”, Lacan relaciona este tiempo lógico con el instante en que alguien puede llegar a nombrarse como uno diferente de los otros, bajo la forma del yo. Atravesando un instante de negatividad es que puede llegar a constituirse la afirmación misma; así el yo ‘je’ como sujeto del aserto conclusivo —sujeto de la enunciación— está renovándose ante cada certeza. En el caso de la afirmación “yo soy un hombre”, Lacan lo propone de la siguiente manera: “1. Un hombre sabe lo que no es un hombre; 2. Los hombres se reconocen entre ellos por ser hombres; 3. Yo afirmo ser un hombre, por temor de que los hombres me convenzan de no ser un hombre”³.

Lo anterior se sostiene en la idea de igualdad: solo podré reconocerme como hombre si y solo si soy como un hombre. Entonces aparece la pregunta por lo que es ser un hombre y, con ella, por los atributos entre los que se cuenta la libertad. Ante la pregunta, lo primero que aparece es lo que no es (instante de la mirada) —por

1. Jacques Lacan, “Acerca de la causalidad psíquica” (1946), en *Escritos I* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005), 178.

2. Ibíd.

3. Jacques Lacan, “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada: un nuevo sofisma” (1945), en *Escritos I* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005), 203.

ejemplo, los que no son libres—; será sobre este fondo de negatividad, que advendrá un tiempo para comprender en el que la aparición lógica de un otro dará claves para saber lo que se reconoce como ‘hombre’; para terminar, en un movimiento guiado por la prisa, nombrándose como hombre antes de que algo cambie en aquellos por vía de los cuales llegó a reconocerse como tal, en cuyo caso ya no podría ser un hombre. De esta forma, una vez nombrado ‘hombre’, se trata de sostener el atributo que le permitió creerse siendo. Pero advertimos aquí que ‘hombre’ o ‘humano’ solo es otro significante —uno privilegiado por inscribir en el conjunto de lo humano, diferente de lo salvaje o lo monstruoso— y que, como un significante más, es el ser justamente lo que allí no es.

Pensemos ahora que sostener la humanidad como ideal hace que podamos escucharla en una especie de mandato a la manera de: “puedes ser un humano porque debes serlo”, que implica, para alguien, que es hacia allí hacia donde debe enfilar sus esfuerzos para que eso que se le presenta como ley pueda llegar a ser. En términos estructurales, podría decirse que en el ideal hay un mandato que podemos denominar superyoico; que el mismo significante que constituye el ideal como posibilidad está marcado por lo que el sujeto no es y debe, entonces, buscar ser. Ese grado de negatividad que se encierra en el significante es lo que hará superyoica la función, puesto que se trata siempre de llegar a ser lo imposible de ser⁴. El ideal aparece, entonces, para salvar de la ferocidad del superyó: lo que aparece con la entrada en el lenguaje es la falta —la caída del objeto⁵—, con lo que se instala simultáneamente la búsqueda del mismo; el significante se propone, entonces, como una vía para buscar la completitud, puesto que ante la caída del objeto se trata de querer recuperarlo; pero la estructura lo impide, es imposible, el objeto entra en la estructura como ausente y la culpa de no realizarlo —para conseguir su completitud— lleva al sujeto a dar forma a la ley que, entonces, en cuanto límite, sitúa un más allá, hacia el que el sujeto se dirigirá suponiendo en él su satisfacción, con lo que queda situado como sujeto deseante por la imposibilidad misma que la ley encubre y que para el sujeto tiene forma de falta.

Cuando lo que era ideal se vuelve un hecho, las coordenadas cambian para el sujeto. Si ya no se trata de que unos son y otros que no lo son deben buscar serlo, sino, más bien, que todos lo son, la posibilidad está ahora dada como un hecho: cada uno debe constatarla porque... que se puede se puede... está inscrito desde el comienzo. Entonces el mandato pasa de “puedes serlo porque debes serlo” a “debes serlo porque puedes serlo” develando así la ferocidad del superyó, ya que la responsabilidad toda recae sobre el sujeto en caso de no alcanzar el ser; la imposibilidad deja de ser un asunto de estructura para pasar a ser impotencia del sujeto. Es el caso actual, en el que el derecho se convierte en deber: “porque tienes derecho debes hacerlo”. Entonces, si

4. Es de recordar que es el ser lo que queda fuera en la inscripción propia de la entrada en el lenguaje, por lo que la realización del ser para el hablante se constituye en imposible.
5. Una vez ocurre la entrada en el lenguaje, para el ahora sujeto, el objeto se presenta como aquello que lo completaría; sin embargo, el lenguaje como fundamentalmente simbólico —es decir, organizado con presencias hechas de ausencia (símbolos)— impone la falta del objeto en cuanto tal; lo que sucede en dicha entrada tiene así la forma de un corte en el que sujeto y objeto quedan separados, lo cual implica que el objeto es básicamente ausencia para el hablante y la búsqueda del mismo que allí se inaugura, será infructuosa dentro del campo del lenguaje.

puedes ser humano, debes serlo, y si un atributo inherente al ser humano es la libertad, debes ser libre; así confirmaremos que “todo ser humano es libre”. Entonces, si no lo soy, tampoco soy humano.

Recordemos entonces que en el intento por ser, el creerse está presente, por lo tanto, la ley en la que se encuentran enunciadas tanto la posibilidad (más allá que da la ilusión) como la prohibición (límite que impide el acceso) de ser (supuesto de completitud en que objeto y sujeto harían Uno), encubre un imposible que retorna en sus formas más horrorosas, tanto más cuanto quiera pretenderse inexistente⁶. Entonces, si la libertad es un significante tras el cual, de manera privilegiada, el humano busca su ser perdido por el ingreso en el lenguaje, esto implica que, dependiendo de la forma en que se enuncie esa libertad —dependiendo de la manera como se intente aprehender aquello que quedando fuera intenta ser agarrado en la libertad como símbolo—, aquello que como negatividad sostiene este significante retornará de diferentes maneras, según sea la negatividad encubierta por la afirmación. De esta forma, si pensamos que del “no todo ser humano es libre” que se enunció desde la Antigüedad, pasando por la Modernidad hasta el “todo ser humano es libre” de nuestra época, explícito en los Derechos Humanos, nos encontramos con que en el primer enunciado se vislumbra la posibilidad de que alguien no lo sea, y también la de que alguien lo sea, en cuyo caso se trata de la negación de la sujeción fundante, la que hace lazo. En el segundo enunciado, lo que aparece es la universalización de la negación, es decir, la negación radical de la sujeción, la negación radical de la castración. En este caso, el retorno de aquello que ha sido rechazado y que claramente es sostén para la afirmativa universal tiene ciertas características.

6. Si por estructura es imposible que el objeto sea, quedando como única opción su representación, la apuesta por hacer que el objeto esté presente, haciendo el caso omiso a las propiedades de la estructura —intentar el ingreso en el conjunto de algo que no le es propio— produce un desorden en el que el código se ve alterado por el retorno de eso que, al no ser simbolizado, impacta al sujeto que no tiene sino el lenguaje para intentar reordenar el campo, por lo que eso que no es lenguaje, más bien, termina por horrorizar.

7. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956) (Barcelona: Paidós, 2006), 190-193.

8. Ibíd., 33.

9. Ibíd., 45.

EL DELIRIO MODERNO

En su seminario 3, Lacan se ocupa de lo que él denomina el discurso de la libertad: “me parece indiscutible la existencia en el individuo moderno de un discurso permanente de la libertad”⁷, discurso que llamará delirante, por estar en relación con ese creerse que al rechazar radicalmente la negatividad, retorna bajo esta otra forma. ¿Qué implicaciones tiene hablar de una cierta enunciación de la libertad como discurso delirante? ¿Qué podemos entender por discurso delirante?

Vayamos al trabajo que sobre el delirio hace Lacan en el seminario de *Las psicosis*. Para comenzar, recordemos que Lacan se detiene en el delirio como fenómeno elemental⁸ que comporta una verdad “no [...] escondida como en las neurosis, sino verdaderamente explicitada, y casi teorizada”⁹. En este planteamiento, el delirio no es deducción; reproduce más bien la misma fuerza constituyente que sostiene a la

estructura. Si tenemos en cuenta que la estructura está en relación con un vacío, más allá de lo simbólico, el delirio informa sobre lo real en juego, de la verdad de la estructura.

Vamos al cuadrángulo de Peirce (figura 1); una cosa se hace allí evidente: la manera en que, al contrario de lo que podía suponerse, la negativa universal no solo no es opuesta a la afirmativa universal, sino que, incluso, la sostiene, la reafirma; recordémoslo:

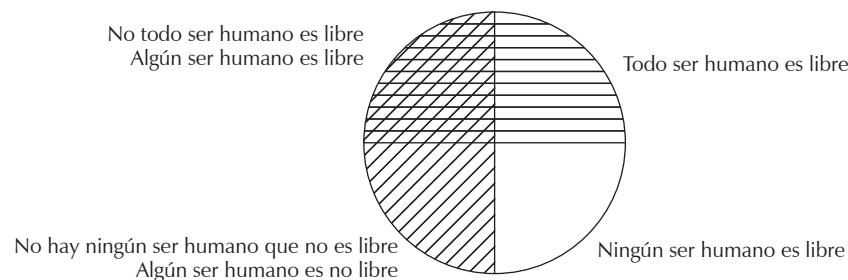


FIGURA 1. El ‘ser humano’ en relación con ‘la libertad’ situado en el cuadrángulo de Peirce

Negativa universal: Ningún ser humano es libre; afirmativa universal: todo ser humano es libre. Así dispuestas, aparentemente son opuestas. Sin embargo, si lo examinamos de cerca veremos que “si no hay” (negativa universal) —no hay ser humano, por lo tanto, no hay libertad que se le otorgue como atributo—, no es posible contradecir que cuando haya —ser humano— “todo sea —libre—” (afirmativa universal). Otra forma de encontrar lo mismo que ya en los años de 1955 y 1956 Lacan señalaba, al decir que el delirio, como afirmación sin duda universal, reproduce la fuerza que sostiene a la estructura además de ser irreductible.

Volviendo al asunto de la libertad, cuando Lacan dice que:

El psicoanálisis nunca se coloca en el plano del discurso de la libertad, aunque este esté siempre presente, sea constante en el interior de cada quien, con sus contradicciones y sus discordancias, personal a la vez que común, y siempre, imperceptiblemente o no, delirante.¹⁰

Parece entonces afirmar que dicho discurso expone una verdad en juego, y no cualquiera, sino aquella que sostiene la estructura de lo que hemos dado en llamar “el hombre moderno”.

Comencemos por advertir el carácter de forclusión que sostiene al delirio. En cuanto elemento que viene a situarse en el lugar de un agujero, el delirio —como lo

¹⁰ Ibid., 194.

plantea Freud y lo retoma Lacan— no es retorno de lo reprimido, y en ese sentido no es síntoma que, como lengua, permita expresar la represión, aquello que tras haber sido simbolizado es rechazado mediante represión y retorna entonces por las mismas vías simbólicas. El delirio, por el contrario, es retorno en lo real de un significante que nunca fue simbolizado —lo que de real insiste en el S_1 dándole la exterioridad que lo hace excepción. En el seminario 3, al hacer alusión a lo simbólico como maquinaria, Lacan define al significante forcluido como aquel que no pudo ser introducido en el circuito que funcionaba de acuerdo con cierto ritmo de la máquina, cayendo así en el vacío; es expulsado, entonces, en el sentido de la *Verwerfung*, forclusión, quedando listo a retornar en lo real.

Para situarlo en el cuadrante de Peirce, que nos permite no solo localizar diferentes maneras de enunciación sino la necesaria relación entre ellas, recordemos que, en el seminario IX, Lacan habla de la forclusión como el rechazo fundante que da lugar a la privación, a la frustración y a la castración, formas de la falta que están en relación con lo que intenta inscribirse de eso que no pudo ser inscrito. Diremos entonces que ese significante que se ha quedado por fuera es el mismo al que hacemos alusión como nada —no hay— en el cuadrante de la universal negativa y que, entonces, está determinando la afirmación universal.

Volvamos al delirio: retorno en lo real de un significante expulsado en el sentido de la *Verwerfung*. Esto emparenta al delirio con la psicosis al nivel en que se supone la forclusión como el mecanismo de dicha estructura clínica. Sin embargo, Lacan remarcará la forclusión del Nombre-del-Padre (no de cualquier significante, sino de este específico) como lo determinante de la psicosis; entendiendo entonces que hay forclusión para todos, si bien no necesariamente del mismo significante. Mirémoslo con algo de detalle: Freud habla en su escrito sobre “La negación”¹¹ de una afirmación primordial, *Bejahung*, sobre la cual vendría a operar la represión secundaria —en términos freudianos—; esta *Bejahung* es entonces una simbolización en el sentido en que ingresa a la máquina, es sobre aquello que ha sido afirmado que la represión puede operar y también, sobrevenir como retorno de lo reprimido. Pero la afirmación primordial solo se da sobre el fondo de algo que ha quedado por fuera, que no ha sido afirmado, diremos entonces que ha sido expulsado (*Ausstossung* en Freud, recogida bajo el concepto de *Verwerfung* por Lacan¹²) en esa simbolización primordial. Es en este sentido que, por necesidad misma de la estructura, hay significante forcluido para cualquier estructura clínica, en especial para la psicosis.

Entonces, aquello forcluido fue también experimentado por el sujeto, si bien no ingresó en la máquina por no regirse por el ritmo que la mantiene en funcionamiento. Con esta figura de la máquina, Lacan hace perceptible cómo aquello que queda

11. Sigmund Freud, “La negación” (1925), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2006).

12. Cf. Fabián Schejtman, “De ‘La negación’ al Seminario 3”, en *Las psicosis. Fenómeno y estructura*, Roberto Mazzuca (ed.) (Buenos Aires: Editorial Berggasse 19, 2008).

por fuera está en relación con el Otro del sujeto, entendido el Otro como la batería significante, la máquina en funcionamiento: el lenguaje, la cultura, desde y en relación con la cual se estructura un sujeto.

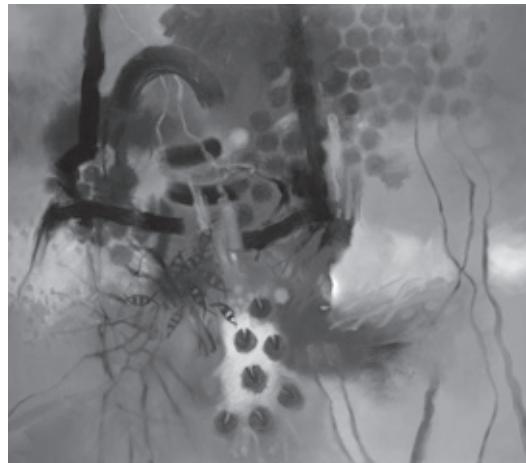
El delirio, como retorno de ese significante que ha quedado por fuera, pone de presente que algo ya no entra en dicha máquina, que algo se le escapa, que no retorna en ella, sino en un más allá de ella, dando cuenta, así, de que algo falta. Cuando ese significante reaparece en lo real, lo hace acompañado de “ese sentimiento de realidad que es la característica fundamental del fenómeno elemental”¹³, sentimiento de certeza en el que el sujeto aparece enunciado con su yo. Lo que nos permite suponer que, en el caso en que dicho yo aparece hablándole al sujeto de aquello que ha quedado por fuera, lo que dice le permite al sujeto la identificación con eso mismo, dando paso así al sentimiento de certeza, de realidad.

Ese núcleo inaccesible del delirio se sitúa, de acuerdo con Lacan, mucho más cerca del yo (je) del sujeto; esta cercanía del delirio y del yo (je) recuerda el trabajo lacaniano en “Acerca de la causalidad psíquica”, donde el autor asimila la locura y su certeza con la certeza en juego en el pronunciamiento del yo. Esto nos acerca al asunto de la libertad como propiedad, búsqueda y definición del individuo moderno, puesto que la individualización que como ideal se proclama en nuestra época, supone un ‘yo soy libre’ en el que se busca resumir la enunciación del sujeto.

Al examinar las *Memorias de Schreber*, Lacan encuentra que es en relación con un conflicto que hay evolución hacia el delirio. Para Schreber, ser llamado a ocupar el lugar del padre aparece como la ocasión directa del desencadenamiento de la crisis que lleva al delirio: “El conflicto deja, podemos decir, un lugar vacío, y en el lugar vacío del conflicto aparece una reacción, una construcción, una puesta en juego de la subjetividad”¹⁴.

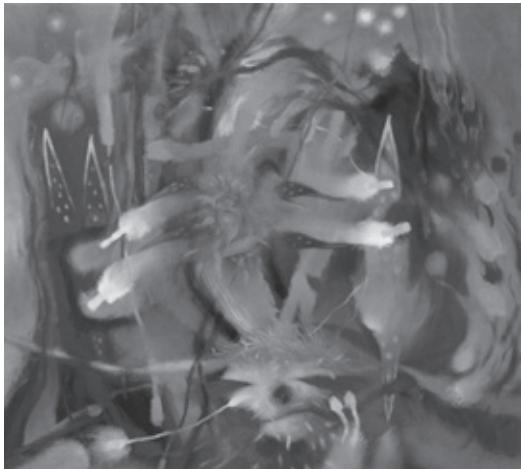
En el planteamiento de la libertad como discurso delirante, la ‘libertad’, ese significante que retorna una y otra vez, hablaría entonces de una forclusión. ¿Forclusión de qué? Si el sujeto es en cuanto tal agarrado al lenguaje, y la libertad buscaría negar dicha relación, lo que se niega es el sujeto, sujeto del inconsciente, sujeto del deseo, el sujeto mismo de la castración en cuanto es esta la posibilidad de que la falta fundante sea tomada y operativizada por vía de lo simbólico. En el caso de la represión como operación, si bien hay una negación, esta se metaforiza por vía de la simbolización, por vía del falo.

La referencia al falo me lleva a Freud cuando propone que es por vía de la introducción de lo fálico que las pulsiones parciales se organizan. Para ser más exactos, es en la etapa genital cuando, lo que hasta el momento viene dando cuenta de la fragmentación propia del humano en su relación con el objeto, aparentemente toma una



13. Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis*, 27.

14. Ibíd., 50.



15. Si la muerte es el asesinato de la cosa por la palabra, nunca esa muerte es completa; de ahí el retorno que se evidencia en el enunciado “todo ser humano es libre”, que supone la posibilidad de deshacerse de la sujeción propia del lenguaje, que entonces niega la muerte del padre en cuanto esta inaugura, más bien, un “todos no libres”, sin el atributo, todos en relación con la libertad pero en cuanto faltante, “todos sujetos del lenguaje”.

16. En la conceptualización lacaniana respecto de las fórmulas de la sexuación, a la altura del seminario XX, el autor retoma la elaboración freudiana del padre vivo, anterior al asesinato y, por lo tanto, anterior a la totemización, como aquel que se encontraba fuera de la ley. Si la ley que cobijaba a los hijos implicaba que estos solo tenían contacto con el objeto, en cuanto era prohibido, y era el padre quien podía acceder a él, entonces este se encontraba fuera de la simbolización: el padre vivo no se relacionaba con el símbolo, con la falta de objeto, sino con el objeto mismo, entonces no estaba bajo

la ley fálica que supone una presencia (símbolo) hecha de ausencia del objeto.

organización que permite suponer una unidad. Sin embargo, no olvidemos el trabajo freudiano en torno a este momento: no será tarea fácil para el infante organizarse y organizar el mundo fálicamente puesto que, ante la evidencia de eso que unos tienen y otros no, lo primero que aparece es “todos lo tienen”, ya sea porque les crecerá, porque lo tenían y lo perdieron... Así, por ejemplo, la privación fálica de la niña es subrayada como primera mentira, puesto que ella no ha sido privada de nada, nunca hubo, pero su inscripción requiere del registro “no tener”, de la negación que supone una afirmación para armar, en adelante, la realidad en relación con el símbolo de su falta. De esta forma, una vez advertido el vacío, en términos de tenencia, de presencia/ausencia, es posible desmentirlo, reprimirlo o que eso retorne en lo real como en el caso del hombre de los lobos y su dedo rajado que siempre estuvo allí. Podemos decir que la primera respuesta ante la evidencia de la falta de objeto es su desmentida: “todos lo tienen”, lo que, por supuesto, resuena en el “todos somos libres”.

Iniciación perversa que requiere de la operación de un tercero que, organice un “todos castrados”, para que ya podamos jugar con la sombra de la ausencia, con sus representantes, creando desde allí el sentido, la realidad.

En lo que va hasta aquí trabajado se advierte que, mientras en otras épocas fue posible organizar el mundo con unos que eran libres y otros que no lo eran —Antigüedad, Edad Media, inicios de la Modernidad—, lo que termina sucediendo en nuestra época es la enunciación de un “todos libres” como ley de humanidad. Del algunos lo tienen —el atributo— y otros no, pasamos al “todos lo tienen” propio de la desmentida perversa del tránsito fálico del humano.

Una vez más parece que ha quedado al descubierto el lado obsceno —el imperativo de posibilidad— que niega lo imposible que caracteriza al hablante, imposible que sostiene la ley en su registro prohibitivo y, por lo tanto, la posibilidad de hacer con la negatividad, con el deseo. A partir del trabajo que hace Freud en “Tótem y tabú” es visible que para que haya ley simbólica tuvo que ocurrir el asesinato del protopadre gocetas (lado obsceno), hecho que, al ser asumido por los hijos, funda la comunidad en torno al tótem, al símbolo del padre ahora muerto, lo que no elimina la posibilidad del retorno del protopadre. Hablar de su retorno¹⁵ es hablar de un zombi, es la negación de la muerte, la fantasía que dejaría sin responsabilidad a los hijos, fisgones más bien del goce del Padre, excusados en la crueldad y ferocidad que lo caracteriza, sin pacto entre ellos, sino, más bien, cobijados por un supuesto miedo que encubre el goce. Que retorne el padre que estaba por fuera de lo fálico, ese padre ‘por lo menos uno que no está bajo la ley fálica¹⁶’, supone que quedó mal asesinado o que lo que vuelve allí es un fantasma, que en nuestra época asusta y fascina en su faz de zombi. En todo caso, lo que esto parece disparar es la imposibilidad de un espacio para plantear el deseo.

Si vamos a pensar este asunto con algunos elementos que remarcó Freud en relación con la posición perversa, lo que allí está en juego es el falo de la madre; es fundamentalmente este el que se busca sostener, un Otro completo por desmentida, es decir, sabiendo que está quebrado se insiste en su completitud, rechazando radicalmente su castración. El malestar en nuestra cultura da cuenta de que, si bien sabemos de la falta, el mismo ritmo acelerado de la máquina de producción y el consumo sin límite que sostenemos habla de que “no hay”; sin embargo, la propuesta del sistema —del Mercado— como ley de nuestra época es que sí hay, y lo que hay es un fetiche, la positivización del objeto, siempre faltante, que de manera imaginaria lleva a suponer que, si hay en el Otro, es posible que haya para todos. Entonces, como el fetichista, para no tener que enfrentar la falta en el Otro, mejor nos detenemos en el objeto que la obtura, rompiendo con esto tanto la posibilidad del deseo como —por consecuencia— la posibilidad del lazo social.

Venía hablando del delirio como fenómeno elemental en la psicosis y he pasado a hablar de la desmentida del falo en la perversión... Si bien no se trata de asumir el campo social como un sujeto, por el trabajo de Lacan con los discursos y el de Freud en varios de sus escritos, sabemos que “desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo”¹⁷, y que hay una estructura que les es común por ser el lenguaje su materia. Pensemos entonces la relación del delirio con la desmentida de la castración.

Volvamos entonces a Lacan en “Acerca de la causalidad psíquica”. Una vez el autor ha relacionado la creencia con la locura y, en especial, el creerse Yo como forma del desconocimiento de la falta-en-ser que caracteriza al humano, pasa a decir:

¿Cuál es, por tanto, el fenómeno de la creencia delirante? Es, decimos, el de desconocimiento, con lo que este término contiene de antinomia esencial. Porque desconocer supone un reconocimiento, como lo manifiesta el desconocimiento sistemático, en el que hay que admitir que lo que se niega debe de ser de algún modo reconocido.¹⁸

Creer-se implica el des-conocimiento; este es a su vez, en la afirmación, el sustrato del delirio. Reconocimiento que luego es desconocido, dice Lacan, y con esto recuerda el trabajo freudiano referente al proceso de sexuación; reconocer, “considerar, advertir o contemplar”¹⁹, es decir, primero se advierte la diferencia sexual, para luego desconocer: “Darse por desentendido de algo, o afectar que se ignora”²⁰ la diferencia sexual. La estabilización de este desconocimiento a partir de su afirmación, como creencia, constituye el delirio, la locura. Y si vamos a la definición de desmentir como: “desvanecer o disimular algo para que no se conozca”²¹, entonces podemos suponer al discurso de la libertad como el telón tras el cual se desvanece la castración.

17. Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 67.

18. Lacan, “Acerca de la causalidad psíquica”, en *Escritos I*, 155.

19. Real Academia de la Lengua, *Diccionario de la Lengua Española* (Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2001).

20. Ibíd.

21. Ibíd.

Todo lo anterior nos lleva a pensar en el conocimiento paranoico —esa forma de conocer que implica el desconocimiento de lo que la fundamenta— como estructurante de quienes buscamos inscribirnos en el conjunto de lo humano. Darle el adjetivo de paranoico a esta forma de conocimiento implica que aquello que es dejado fuera en la negación del desconocer, retorna por una vía persecutoria que supone al sujeto como centro del mundo.

Así, si lo que se busca desconocer tras la enunciación de la libertad como posibilidad para todos es la castración, la diferencia sexual, la sujeción a lo simbólico, entonces es eso lo que caracteriza al delirio en que dicha exclusión retorna de manera persecutoria.

Veíamos que la relación con el objeto en su forma de fetiche nos permite declarar la supuesta libertad que nos caracteriza; entonces será ese mismo objeto el persecutorio. Pensemos en el derecho a la propiedad privada como una vía en la que se enuncia el “yo soy libre”: se dice “sin esto o aquello no soy nada”, “me encuentras en el teléfono tal”, “eres lo que comes”, y nos encontramos con que quien tiene el objeto para sostenerlo debe “protegerse” y “protegerlo”; entonces se contratan vigilantes, se ponen cámaras, se blindan puertas, todo esto suponiendo que hay otro amenazante que busca lo que tengo y si se lo lleva “ya no seré... nada”; en la enunciación misma se despliega la clave. Si las puertas se establecieron para dar entrada o exclusión a otro, a partir de un orden, en nuestra época estas ya no son suficientes: el otro no solo puede entrar por las ventanas, sino que está dentro, en el televisor, en el computador, en el teléfono que se lleva consigo, sabe de nuestros pasos, fisgonea nuestro sufrimiento y no cierra el ojo ante nuestro pudor ni ante la vergüenza; entonces se deriva en la des-vergüenza y se ventilan los asuntos más íntimos en la televisión y en la prensa, en las redes sociales virtuales... en los llamados *mass-media*. El afán constante por las contraseñas y las claves que impidan la mirada del otro, para aparecer suponen a aquel que perseguiría intentando entrar en cada uno de los territorios “propios”. Así mismo, el sistema organizado por competencias en su nombre implica a otro que podría ganar para entonces destituirme; buscando detenerlo se recurre a la capacitación, que debe ser constante; a la especialización y el desarrollo de destrezas que mantengan a raya a aquel que, pisándome los talones, quiere derrocarme de mi lugar preferencial. No podemos dejar de lado la actualidad de un pueblo eligiendo a su representante enarbolado en la apuesta por lo que se llamó la “seguridad democrática”, que parecía proteger a un individuo que elige libremente y, para esto, terminó eliminando a todo aquel que parecía amenazar el posible goce de unos cuantos que pendían de aumentar su propiedad privada.

IGUALDAD, LIBERTAD Y FRATERNIDAD

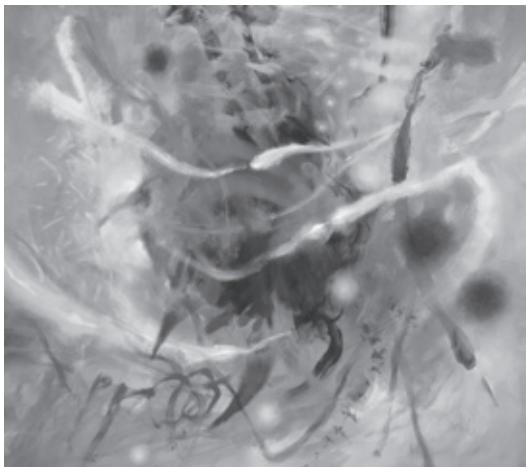
Es en el significante “humanidad” donde descansa la igualdad fundamental a la que hacen alusión los derechos humanos: es porque en la entrada en el lenguaje se nos propone la alienación en la humanidad que, al elegirla, nuestros esfuerzos se enfilan a sostener dicho atributo; y hemos dicho ya que la libertad es atributo que, en cadena con el de la humanidad, se convierte en necesario para suponerse parte del conjunto, encontrando así la segunda afirmación de los derechos humanos. Entonces si como lo afirma Lacan

vivimos en una sociedad donde no está reconocida la esclavitud. Para la mirada de todo sociólogo o filósofo, es claro que no por ello está abolida. Incluso es objeto de reivindicaciones bastante notorias. Está claro también, que si la servidumbre no está abolida, se puede decir que está generalizada. La relación de aquellos a los que llamamos explotadores no deja de ser una relación de servidumbre respecto al conjunto de la economía, al igual que la del común. Así, la duplicidad amo-esclavo está generalizada en el interior de cada participante de nuestra sociedad.

La servidumbre intrínseca de la conciencia en este estado desdichado debe relacionarse con el discurso que provocó esta profunda transformación social. Podemos llamar a ese discurso el mensaje de fraternidad.²²

Vamos entonces al tercer lugar de identificación humana que, al parecer, causa la alienación radical de nuestra época: la fraternidad, que bien podríamos escucharla en el mandamiento cristiano que ordena “Amarás al prójimo como a ti mismo” — mandamiento trabajado por Freud en “El malestar en la cultura”²³ — como ejemplo de mandato superyoico. El llamado a la fraternidad es el intento por borrar lo horroroso que es propio del sujeto, descartar lo que no funciona, haciendo suponer el encuentro posible. Se trata, entonces, no de amar lo bello del otro sino lo más horroroso de ese que es a un mismo tiempo lo más horroroso de mí, aquello que ha sido dejado fuera. Así, la fraternidad enunciada en el “Amarás al prójimo...” hace explícita esa otra cara de la ley. Ya no será una ley prohibitiva como las otras que se encuentran en los diez mandamientos: “no matarás”, “no robarás”, etc.; ahora, al contrario, la ley ya no dirá hasta dónde, sino desde dónde, es decir, hará explícito el más allá que la ley supone, propondrá entonces un campo de goce como ley explícita. Es allí que comienza a inscribirse la libertad enunciada como siendo para todos, en un acá y ahora, ya no como ideal situado en un más allá.

Si lo pensamos con el modelo óptico trabajado por Lacan en la «Observación sobre el informe de Daniel Lagache: “Psicoanálisis y estructura de la personalidad”»,



22. Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis*, 190-191.

23. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1930 [1929]), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 106-112.



cuando el autor se pregunta por la diferenciación entre el Yo ideal y el ideal del Yo, se remite a un objeto *a* que al ser recubierto constituye el ideal del Yo: *i'(a)*. Lacan propone tres figuras: la primera en la que la imagen organizada —flores en el jarrón—, que se obtiene por vía del espejo cóncavo, solo es posible si el observador se encuentra en un cierto punto frente al montaje. Este tiempo es para Lacan asimilable al momento de júbilo que tiene el niño ante el espejo en el que este se apresura a concluir su unidad desconociendo con esto la fragmentación que le es propia; tiempo este del Yo ideal “como aspiración, ioh sí!, para no decir más bien sueño”²⁴. El punto observador desde el que se hace posible la imagen real será estabilizado, agregando al montaje un espejo recto que virtualiza dicha imagen, situándola en un más allá, que la hace posible, modelo entonces, ideal... ideal del Yo. De esta forma, lo que desde la estabilización del ideal es reconocible, a posteriori, como estado de fragmentación, se conserva en el ideal que parece dejar de lado la imposible unificación de aquello que en su origen está des-integrado.

Entonces, cuando la libertad deja de estar situada en ese más allá del espejo, superponiéndose, es a la destitución del ideal a lo que asistimos. Parece que asoma allí el Yo ideal, *i(a)*, que nos exige mantenernos en un solo punto, para insistir en la certeza de una imagen que salvaguarda del reconocimiento de lo que aquí se busca desconocer: la sujeción fundante. Al mismo tiempo, la inestabilidad de esa imagen hace que ante un movimiento del sujeto, lo que quede revelado sea el objeto mismo en su faz horrorosa: el objeto parcial, la voz superyoica que había sido simbolizada en el ideal, y que de esa forma —como ideal— dejaba al descubierto un campo para el deseo.

Lacan propone aquí una tercera figura con el mismo modelo; en ella da cuenta de la función del análisis. Girando el espejo recto 90° —al que antes ha dado el lugar de Otro— el ideal se devela como lugar vacío; sin embargo, el análisis hace posible un cambio de posición para el sujeto que pasa de estar ‘frente’ al espejo recto en el que se produce la imagen virtual, a situarse en un segundo momento en el lugar del ideal, tras el espejo recto. El cambio de posición del sujeto, en conjunción con el giro del espejo, hacen que las identificaciones puedan ser cuestionadas, al mismo tiempo que permite la aparición de una ‘nueva’ imagen virtual, esta vez en el espejo girado (ahora horizontal) que simula las imágenes proyectadas en el agua o anamórficas. La diferencia de este desarrollo del ideal propuesto en el análisis y el cambio de la ley, del que hablaba anteriormente, es que en el segundo caso no hay cambio de posición del sujeto, lo que le impide hacerse a una relación diferente con el ideal del Yo, para quedar enfrentado, más bien, a la amenaza de la fragmentación que solo es detenida por el ‘sueño’ del Yo ideal y que, entonces, deja al devenir de la ferocidad propia de la voz superyoica.

24. Jacques Lacan, “Observación sobre el informe de Daniel Lagache: ‘Psicoanálisis y estructura de la personalidad’”(1960), en *Escritos II* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005), 651.

De esta forma, la libertad, como insistencia estereotipada para nuestra época, es el estribillo del invencible sujeto de los derechos humanos formulado en su Yo más contundente. Con esto, las particularidades son abolidas, para quedar instituida la universalización por vía de la cual cada uno es muestra de que 'libertad' es atributo generalizable. Hablar de la libertad como discurso delirante, tiene por efecto un sujeto del goce que niega su rajadura fundamental, con lo que anula la posibilidad del deseo y, de la misma forma, la posibilidad del lazo social. Esto nos remite al discurso capitalista que bien podemos caracterizar de la misma forma: delirante; y recordar entonces que Lacan habla del discurso del delirante como discurso, porque se habla en nuestro mismo lenguaje²⁵, porque está organizado con las mismas leyes en las que nos advertimos humanos. Pero, ¿qué es lo que estabiliza esta organización para nuestra época?

DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LA LIBERTAD

Una vez finalizada la Segunda Guerra Mundial, por las atrocidades que allí tomaron lugar, se constituye la Organización de las Naciones Unidas; esta organización se reúne entre 1946 y 1948 con el fin de establecer una ley que prevenga los abusos cometidos en la guerra, dando finalmente a la luz los derechos humanos como declaración universal que rige actualmente para todos, ley de humanidad que busca el establecimiento de ciertos ideales en las relaciones mundiales.

Esta nueva ley busca regular lo novedoso de esa guerra. Es evidente que los campos de exterminio fueron la particularidad de ese conflicto; ¿qué fue lo novedoso? no podemos pensar que lo particular fuera allí la concentración puesto que ya esto había sucedido con anterioridad, tampoco la matanza a gran escala puesto que la conquista de las Américas y otras guerras ya habían dado noticia de ella. Lo particular de los campos de exterminio fue —como lo señala Hannah Arendt²⁶— el objetivo de exterminar, desaparecer por completo, a un pueblo; ya no se trataba de prisioneros de guerra, tampoco de esclavizar y sostener en la explotación, sino de la eliminación radical de un pueblo en particular: el judío y, posteriormente, el gitano y el polaco. En este sentido, señala la autora que, lo propio de la humanidad es la diferencia, la diversidad, y el atentado allí cometido fue contra la diversidad misma. Esto no deja de remitir a la diferencia sexual; diremos con el psicoanálisis que lo propio de lo humano es la diferencia sexual, la simbolización del mundo, la posibilidad de organizar en términos de presencia o ausencia. Cuando la propuesta nazi fue un "todos iguales, todos arios", lo evidente es que allí la diferencia buscó ser exterminada; no se trataba sencillamente de anexar territorios, tampoco de tomar los bienes que antes eran propiedad de otro; no se trataba solamente de tener el objeto de goce dispuesto en

25. Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis*, 53.

26. Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén* (Bogotá: Debolsillo, 2013), 391.

las cosas del mundo, sino de exterminar aquello que remite a la falta, a lo que *no todo* ha sido inscrito, el sujeto que, en cuanto faltante de ser, marca la diferencia y subraya la tachadura en el Otro²⁷.

Entonces, cuando, antes del estallido de la guerra, había ya una ley que buscaba discriminar —en el sentido de hacer diferencia— a los judíos (leyes de Núremberg, 1935), lo que se pone sobre la mesa es que los campos de exterminio no fueron un efecto de esa guerra, sino que, más bien, la guerra fue un derivado del exterminio buscado y, por lo tanto, la nueva ley que arrojó esta guerra está en relación con aquello que la precedió y configuró.

Vayamos al proceso de exterminio, como es posible seguirlo en el libro de Arendt²⁸. Las leyes de Núremberg expusieron al pueblo judío como otro, sosteniéndose en una diferencia ante el Estado: mientras los alemanes eran ciudadanos del Reich, los judíos eran solo nacionales que no hacían parte del Imperio, y con esta nueva ley que los legislaba aparecían como los que no tenían (-), a diferencia de los alemanes (+).

Una vez diferenciados y en situación legal diferente, frente al Reich, lo que aparece es la particularidad judía: si este ha sido un pueblo sin tierra, lo que debe hacer es buscar su tierra. Entonces coinciden el Sionismo y los alemanes²⁹; el Nazismo, en cabeza de Eichmann³⁰ para esta parte del proceso, se encarga de deportar a los judíos, sacarlos de Alemania, en especial hacia Palestina. Porque los judíos eran alemanes, debían obedecer las leyes alemanas; bajo estas leyes ellos debían salir del país, dándoseles así la “oportunidad de sobrevivir y encontrar su propia tierra”. Podemos leerlo de la siguiente manera: los judíos inscritos como nacidos en Alemania, como alemanes entonces, como parte del conjunto, eran indeseables para el conjunto por romper su ilusión de completitud; entonces fueron arrojados, desde la inscripción que los señalaba. Una vez simbolizados dentro del conjunto, terminaron excluidos por la ley misma que los inscribió. Resuena una expulsión al estilo de la represión, lo que nos lleva a preguntarnos ¿qué era lo que en el judío se buscaba reprimir de lo alemán? Al parecer, la ley misma. No olvidemos que el Decálogo, la ley judía, es prohibitivo, presupone entonces la pérdida; al contrario, lo que propone la ley alemana es que todo es posible, hasta la perfección humana. Retomemos: si lo judío ha sido reprimido, lo que sabemos es que lo reprimido retorna —los otros países ya no querían recibir judíos, para ellos también eran un estorbo—. Esta no era la solución para exterminar al pueblo judío; entonces vendría el segundo momento.

Ya Alemania ha anexado a Austria y Polonia, en donde situó los guetos y los campos de concentración. Estas regiones eran, por entonces, parte del Reich, junto con Alemania —sin ser Alemania—, nuevamente una zona gris que a la vez incluía y excluía a los judíos. Es el momento en el que se retira la nacionalidad a los judíos, que

27. No se puede dejar de lado que el pueblo a exterminar fuera el judío que, como sabemos, era un pueblo sin tierra, es decir, un pueblo que se encontraba *extimo* a cualquier territorio que habitara.

28. Arendt, *Eichmann en Jerusalén*.

29. Así el Sionismo sostiene que el pueblo judío, por ser el elegido, tiene destinada una tierra en la que se congregará, y que esta no puede ser cualquiera sino aquella que le fue prometida —la tierra de Israel—, en la que el pueblo judío se autorregularía, en un comienzo el Nacionalismo alemán —propio del Nazismo— enfiló sus esfuerzos a deportar a todo judío, en especial, hacia dicho territorio.

30. Especialista del Reich en Asuntos Judíos; encargado, a todo lo largo del proceso de exterminio, de las conversaciones con los judíos y, en especial, del transporte de un lugar a otro, así como de la centralización de la información proveniente de los campos de exterminio para ser resumida y llevada ante los altos cargos del Reich.

quedan sin ley de referencia; si antes no tenían territorio, ahora perdían la nacionalidad, el nombre. Una vez des-nombrados, los judíos fueron recluidos en espacios en los que serían tratados de manera inhumana: trabajos excesivos, a sufrir hambre, imposibilitados para enterrar a sus muertos, asesinados sin conservar el nombre, convertidos a solo un número tras el que quedaba la ausencia. Seres vivos que habían sido nombrados con anterioridad, fueron desmentidos en su nombramiento; bajo la figura de la concentración se buscó la negación de su existencia humana. Desmentida que amenazó todo el tiempo con caer y revelar la tachadura en el Otro de la germanidad.

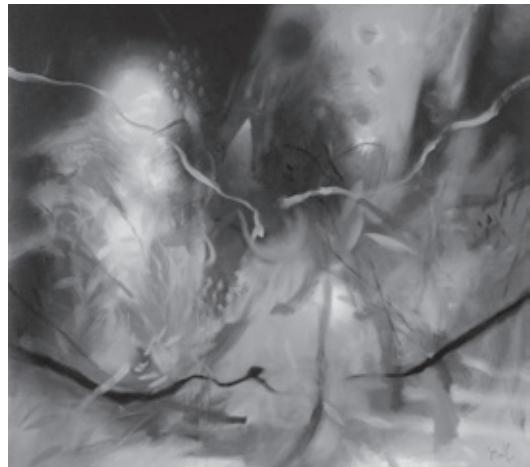
Viene así el momento de la “solución final” que, correspondiendo a la ilusión hitleriana de ganar espacio vacío para los alemanes, solo podía ser el exterminio. No habiendo ya territorio, ni nombre, ni ley que cobijara a los judíos era posible exterminarlos. Los diferentes lugares de inclusión habían sido destituidos; lo que quedaba era entonces su registro como solo un número, marca que el movimiento nazi insistió en hacer desaparecer y que el mundo insiste en desmentir. Si nos detenemos en este último momento nos encontramos con que, si bien los judíos para entonces ya habían sido desmentidos en su existencia, el número, como testigo de su pura vida, aunque no los registraba como humanos sí los representaba. Lo que de ellos se había borrado era su posibilidad de sujetos, ya no estaban sujetos a una nación, ni a un nombre, ni a una ley, y sin embargo, eran existentes a la manera de lo forcluido. Forcluidos en cuanto sujetos, eso también retorna y lo hace por la vía de lo real.

Entonces fue necesario un juicio, que la ley intentara operar para reorganizar el campo. Pero eso que retornaba para la humanidad desde los campos de exterminio no tenía nombre, no estaba contemplado por las leyes y la prisa del momento era enunciarlo para poderlo simbolizar y así legislar.

Se dan los juicios de Núremberg (paradójicamente la misma ciudad de donde vino la ley que permitió todo el proceso). En estos juicios, realizados a los colaboradores del régimen nacionalsocialista de Hitler, tres crímenes fueron juzgados: los crímenes de guerra, los crímenes contra la paz y los crímenes contra la humanidad; de los tres solo uno era allí novedoso: el tercero.

Es reconocido por muchos que el argumento principal que dieron los nazis para asumirse inocentes de los cargos que les eran imputados, era que estaban cumpliendo órdenes, por lo que solo podían ser culpados de hacer su trabajo. Esto devela la burocracia en que todo el proceso se desarrolló.

En el seguimiento que hizo Arendt de lo sucedido en estos juicios encontró que solo uno de los acusados fue condenado a muerte, solamente bajo la imputación de crimen contra la humanidad³¹, y esto por la monstruosidad propia de los actos que había cometido. El segundo fue Eichmann, encontrado culpable por haber atentado



31. El condenado fue Julius Streicher. En palabras de Arendt, el acusado era “especializado en las obscenidades antijudías”. Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, 376-377.



contra el pueblo judío. Lo anterior devela la dificultad para definir la humanidad y por consiguiente el crimen contra la misma.

El último juicio a algún colaborador del Nacionalsocialismo fue el realizado a Eichmann en Jerusalén, y contó con varias particularidades. Las condiciones de este juicio ponen al descubierto un espejo en la relación judíos-nazis: en este caso quien, en un primer momento, debe salir de su patria es Eichmann, tras lo cual pierde su nombre y la referencia a una ley que lo cobije, para terminar asesinado, posteriormente quemado y sus cenizas arrojadas al Mediterráneo en el más allá del límite de Israel. Pero lo central no es esto. Lo más importante es que aunque Eichmann es encontrado culpable de crímenes contra la humanidad, la definición de estos crímenes no corresponde al delito cometido. Los crímenes contra la humanidad quedaron definidos, en ese momento, como 'actos inhumanos', "como si también ese delito constituyera un exceso criminal en la lucha bélica en pos de la victoria"³². Se trataba entonces de una brutalidad gratuita, ejercida en el marco de la guerra; cuando en realidad el proceso de exterminio había sido un delito materialmente independiente de la guerra, que daba cuenta de una política de exterminio sistemático que continuaría más allá del tiempo de guerra. El crimen contra la humanidad, más que un delito contra un grupo, implica el daño al orden internacional, a la humanidad misma, y no era de esto de lo que se acusaba a Eichmann. En tal sentido, el juicio no apela a lo nuevo del crimen cometido, no se hace alusión al daño hecho a la humanidad; en la acusación, no se nombra, se desconoce.

Aquello que apareció desde la forclusión propia del exterminio, retorna para una época y buscando una ley que lo acoja, lo esencial se queda fuera. Si vamos a la estructura podemos arriesgar que, en caso de que la nueva ley naciente y los juicios desde ella realizados hubieran logrado contemplar algo de eso nuevo que había escapado a la simbolización, una reorganización del campo hubiera sido posible; sin embargo, la reforma a la legislación internacional, así como la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, en la medida en que niegan lo fundamental (la sujeción, la diferencia, el mal que nos es propio por ser hablantes) terminan estabilizando y sosteniendo el delirio nazi, ahora universalizado: "todos iguales, todos libres, todos humanos", desde donde los diferentes, los no libres, terminarán por ser deshumanizados, explotados en su faz de objeto, exterminados hasta que solo quede el registro del número. Entonces, como lo que podemos reconocer es que algo insiste en quedarse fuera de la simbolización, de lo humano, cada uno es susceptible de quedar en el lugar del judío, liberado de la humanidad por vía de la expulsión.

32. Ibíd., 374.

En el intento por abolir el “no todo inscrito” para sostener un todos radical, lo que se niega es justamente el lado mujer de la sexuación, para suponer un “todos lo tienen”. Si vamos al punto central de este escrito, lo que se anula es la posibilidad de las particulares —en términos de la lógica propuesta en el cuadrante de Peirce (ver figura 1)—. En adelante no será posible afirmar que algunos son libres y hay otros que no lo son; el mandato es radical y aunque está sostenido en la negación universal que nos permitiría advertir al sujeto, por la declaración universal afirmativa, la negación de la universalidad que nos acercaría a la verdad del sujeto por vía de la particularidad —“existe algún ser humano que no es libre”, o más bien, “no hay ningún ser humano que no es libre”— queda anulada.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDT, HANNAH. *Eichmann en Jerusalén*. Bogotá: Debolsillo, 2013.
- REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA. *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2001.
- FREUD, SIGMUND. “Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos” (1913 [1912-13]). En *Obras completas*. Vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FREUD, SIGMUND. “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FREUD, SIGMUND. “La negación” (1925). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FREUD, SIGMUND. “El malestar en la cultura” (1930 [1929]). En *Obras completas*, vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- LACAN, JACQUES. “Acerca de la causalidad psíquica” (1946). En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005.
- LACAN, JACQUES. “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada: un nuevo sofisma” (1945). En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956). Barcelona: Paidós, 2006.
- LACAN, JACQUES. “Observación sobre el informe de Daniel Lagache: ‘Psicoanálisis y estructura de la personalidad’” (1960). En *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 9. La identificación* (1961-1962). Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.
- SCHEJTMAN, FABIÁN. “De ‘La negación’ al Seminario 3”, En *Las psicosis. Fenómeno y estructura*. Roberto Mazzuca (ed.). Buenos Aires: Editorial Berggasse 19, 2008.



La era de una política sin sujeto*



IVÁN HERNÁNDEZ **

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia



CÓMO CITAR: Hernández, Iván. "La era de una política sin sujeto". *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 261-276.

* Este artículo es un producto parcial de la tesis de grado de la Maestría en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura, realizada por el autor en la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia.

** e-mail: mr.buma@gmail.com

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy

La era de una política sin sujeto

The Era of Politics without a Subject

À l'ère d'une politique sans sujet

La reflexión de Giorgio Agamben sobre la biopolítica nos ofrece, en el concepto de *nuda vida*, una categoría de análisis que permite localizar los modos en los que aquello que el psicoanálisis conceptualiza como lo real deviene en el centro de los cálculos estratégicos del poder político en la época contemporánea. ¿Qué lugar encuentra el sujeto en el marco de una política que tiende a reducirlo al real de su pura existencia como viviente? Esta pregunta obliga la consideración del sujeto, tal como lo presenta la enseñanza de Lacan, para una lectura de las modalidades que asume el lazo social en el marco de la biopolítica como gobierno sobre la vida.

Palabras clave: biopolítica, lazo social, Otro, real, sujeto.

Giorgio Agamben's reflections on biopolitics, particularly his concept of *bare life*, provide us with an analytical category that makes it possible to identify the ways in which what psychoanalysis conceptualizes as the real becomes the center of the strategic calculations of political power in the contemporary world. What place can subjects find in the framework of a politics that tends to reduce them to the reality of their pure existence as living beings? This question forces us to consider the subject in the light of Lacan's teachings, in order to interpret the modalities assumed by the social bond in the framework of biopolitics as that which governs life.

Keywords: biopolitics, social bond, Other, real, subject.

Les propos de Giorgio Agamben sur la biopolitique nous offrent, dans le concept de *nuda vida*, une catégorie d'analyse qui permet de situer les modalités par lesquelles le réel –au sens psychanalytique- vient au centre des calculs stratégiques du pouvoir politique à l'époque contemporaine. Quelle place pour le sujet au cadre d'une politique qui tend à réduire le réel de sa propre existence en tant que vivant? Cette question oblige à prendre en compte le sujet tel que l'enseignement de Lacan le conçoit, afin de faire une lecture des modalités soutenues par le lien social dans le cadre de la biopolitique comme gouvernement de la vie.

Mots clés: biopolitique, lien social, Autre, réel, sujet



1. Giorgio Agamben, *Homo sacer* (Valencia: Pre-Textos, 2010), 10.

“Si las cosas del hombre, algo de lo que en principio nos ocupamos, están ya marcadas por su relación con el significante, no se puede usar el significante para hablar de estas cosas como se usa para hablar de las cosas que el significante le ayuda a plantear. En otras palabras, ha de haber una diferencia entre la forma en que hablamos de las cosas del hombre y la forma en que hablamos del resto de las cosas”.

JACQUES LACAN

I.

Desde la década de los años setenta, cuando Foucault formuló el concepto de biopolítica, una parte importante de las reflexiones sobre los discursos y las prácticas políticas se ha ocupado de analizar los modos en que la vida biológica de los individuos resulta capturada, controlada y gobernada por medio de distintos dispositivos de poder. A partir de los trabajos de Giorgio Agamben, podemos afirmar que la biopolítica contemporánea encuentra su paradigma en la institución de una forma singular de la exclusión que el filósofo denominó el “estado de excepción”, y que estaría en el fundamento mismo de la organización política de la vida humana. Para Agamben, ya en la definición aristotélica de la *polis* se introduce la oposición entre el *bíos politikós*, la vida política que se orienta al vivir bien, y la *zoé*, la vida en cuanto simple hecho de vivir, la pura condición de viviente. De este modo, “la simple vida natural es excluida del ámbito de la *polis* en sentido propio y queda confinada en exclusiva, como mera vida reproductiva, en el ámbito de la *oikos*”¹. Esta exclusión en ningún caso aparece bajo la forma de un mero rechazo que dejaría radicalmente marginado del campo político aquello que se excluye; aunque no encuentra su lugar propio en lo político, la *zoé* está, de algún modo, implicada en la vida políticamente cualificada. Excluida, esto es, situada originariamente al margen del ordenamiento jurídico de la *polis*, la pura vida natural no deja, por ello, de encontrarse en el núcleo de la vida política, si bien solo puede hallarse allí en la medida en que no es un objeto político. Lo anterior lleva a pensar la relación de la *zoé* con la *polis* como

una relación de exclusión *inclusiva*, siendo la simple vida natural aquello sobre cuya exclusión se hace posible fundar la política occidental.

Esta relación por medio de la cual solo se incluye algo a través de su exclusión, es decir que opera como una exclusión *inclusiva*, define para Agamben el estado de excepción, paradigma que se encuentra en la base de la estructura de la soberanía. Apoyándose en su lectura del principio de soberanía de Schmitt, el filósofo italiano presenta el estado de excepción como aquel que, en la suspensión de la norma, abre la posibilidad para que la decisión soberana instaure los límites dentro de los cuales encuentra validez el orden jurídico-político. Pero, ¿qué es aquello sobre lo que recae la decisión soberana en cuanto se presenta —según la formulación de Schmitt— como una decisión sobre la excepción?² En palabras de Agamben:

La decisión no es aquí la expresión de la voluntad de un sujeto jerárquicamente superior a cualquier otro, sino que representa la inscripción, en el cuerpo del nomos, de la exterioridad que anima y da sentido a este. El soberano no decide sobre lo lícito y lo ilícito, sino sobre la implicación originaria de la vida en la esfera del derecho [...] El derecho tiene carácter normativo, es “norma” [...] en cuanto debe, sobre todo, crear el ámbito de la propia referencia a la vida real, *normalizarla*.³

La vida es entonces aquello sobre lo cual decide la excepción soberana, haciéndola ingresar en la esfera del derecho por medio de la exclusión inclusiva de la *exceptio*. Que la excepción sea la estructura de la soberanía significa que es, al mismo tiempo, “la estructura originaria en que el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión”⁴. Solo en el espacio que abre la excepción —que es el de la suspensión de la norma— puede la vida estar implicada dentro del ordenamiento jurídico-político. Esto supone afirmar que la vida de la que se trata en la excepción es aquella que la misma excepción produce, es decir, la del cuerpo biopolítico. Hecha de la misma materia de la excepción, hablamos aquí de una vida apenas situable en el umbral de indiferenciación entre la pura *zoé* natural y el *bíos* político; una *nuda vida* como la llama Agamben, para designar con ese nombre, no la simple vida natural, sino aquella que, *a-bando-nada* por la ley (por su suspensión), queda de un modo absoluto expuesta a la muerte.

Valiéndose de una enigmática figura del antiguo derecho romano, Agamben encuentra el epítome de la nuda vida en la vida del *homo sacer*⁵ que, como elemento político originario, no resulta ser la simple vida natural, sino aquella vida expuesta de manera absoluta a la muerte, que se politiza en su misma posibilidad de que se le dé muerte. Esta politización de la vida encuentra, con la emergencia de los Estados totalitarios, la cifra de su realización más radical: la transformación integral de la política

2. “Soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción. Esta definición es la única que se ajusta al concepto de la soberanía como concepto límite. Decimos concepto límite no porque el concepto sea confuso, como ocurre en la impura terminología popular, sino porque pertenece a la órbita más extrema”. Carl Schmitt, *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía* (Buenos Aires: Struhart & Cía., 2005), 23.

3. Agamben, *Homo sacer*, 40.

4. Ibíd., 43.

5. La nominación de sacer recaía sobre aquel hombre juzgado por un delito y a quien, en razón del bando soberano, cualquiera podía dar muerte sin cometer homicidio y, al mismo tiempo, no podía recibir la muerte en ninguna de las formas rituales de sacrificio. Esta doble excepción que da consistencia a la vida del *homo sacer* (al estar excluido tanto del *ius humanum* como del *ius divinum*), es conceptualizada por Agamben como la estructura de la *sacratio*, de la vinculación del carácter de sacralidad a la vida humana. Hablar de la vida humana como “vida sagrada” no tiene en esta estructura la connotación de una vida a proteger por su nexo con lo divino, sino antes bien, la de una vida que, manteniéndose en una doble exclusión con relación al derecho humano y al divino, se encuentra absolutamente expuesta a la muerte. Ibíd., 106-112.

en biopolítica, de la esfera política como espacio de la nuda vida, espacio de control y dominio total de la vida. En este sentido, la política de los grandes Estados totalitarios del siglo XX aparece como el lugar por excelencia de la biopolítica moderna, y el campo de concentración como “el paradigma mismo del espacio político en el punto en que la política se convierte en biopolítica y el *homo sacer* se confunde virtualmente con el ciudadano”⁶. De este modo “la esencia del campo de concentración consiste en la materialización del estado de excepción y en la consiguiente creación de un espacio en el que la nuda vida y la norma entran en un umbral de indistinción”⁷.

Lo anterior le permite a Agamben afirmar que el campo de concentración, más allá de la facticidad histórica de los campos en el Tercer Reich, es una estructura que se actualiza en cada espacio donde el orden jurídico-político normal queda suspendido de hecho, es decir, donde se materializa el estado de excepción. En este sentido nos encontramos en presencia de un “campo” en aquellos espacios donde la vida humana es reducida a una nuda vida por la suspensión de la norma que introduce el estado de excepción: la sala de reanimación donde el *neomort* aparece como una pura nuda vida, sometida al dominio total de la ciencia y su tecnología; el ultracomatoso, cuyo cuerpo ha entrado en un umbral de indiferenciación entre la vida y la muerte, y sobre el cual no solo el derecho, sino también la ciencia médica deciden, en una alianza entre ciencia y política que define el horizonte biopolítico de la modernidad. En nuestro tiempo la nuda vida no encuentra una localización específica, ni tampoco responde a una categoría definida (como podía ser en el antiguo derecho romano la de *homo sacer*), sino que habita en el cuerpo biológico de cada ser humano, en el interior de la vida de cada ciudadano, y sobre ella son potencialmente soberanos cualesquiera que, con impunidad, puedan darle muerte.

Ahora bien, sabemos que la política totalitaria del siglo XX se apoyó sobre la base de determinados procedimientos jurídicos y de dispositivos políticos que permitieron privar de todo derecho y cualidad política la vida de millones de seres humanos, reduciéndolos a la condición de nudas vidas. Sin embargo, más allá de estos mecanismos del poder soberano, cabe preguntarse por la condición de posibilidad que se encuentra en el fundamento del sometimiento de un ser humano a ese vínculo de exclusión inclusiva. En otras palabras, ¿es solo una condición “exterior” la que permite la captación de los individuos en la maquinaria letal del biopoder o, existe también una condición “interior” que pudiera dar cuenta de la reducción del ser humano a una nuda vida en su relación con el poder soberano? En este punto puede resultar esclarecedor para la reflexión biopolítica el modo como el psicoanálisis y, en particular, la enseñanza de Lacan plantea la constitución del sujeto, con miras a aportar en la lectura de las modalidades que asume el lazo social en la actualidad.

6. Ibíd., 217.

7. Ibíd., 221.

II.

De acuerdo con Agamben, la captura del sujeto por la excepción soberana se hace posible por el hecho mismo de que el sujeto sea un ser hablante, por su estar en el lenguaje, y esto porque tanto la estructura del derecho como la estructura del sujeto tienen su fundamento en la estructura misma del lenguaje⁸. Para Agamben, y desde la perspectiva aristotélica, la dimensión política emerge por el hecho de que el ser humano es, ante todo, un ser de palabra. El estar inscripto en el orden del lenguaje es la condición esencial, no solo de toda vida en comunidad, sino del advenimiento del sujeto en cuanto tal. Pero este advenimiento del sujeto *por el lenguaje* solo es posible en el ser humano a condición de la pérdida de su pura existencia como organismo vivo, es decir de su condición de puro viviente.

Si bien en muchos casos las consideraciones biopolíticas parecen hacer coincidir el cuerpo propiamente humano con el sustrato orgánico de la pura existencia biológica, desde la perspectiva del psicoanálisis cabe una importante distinción entre estos dos niveles. En esta el cuerpo no es ningún dato originario ni inmediato que subsistiría como una “primera naturaleza” por debajo de las construcciones ideológicas de las distintas épocas históricas, y en la cual consistiría la verdadera esencia del sujeto. El cuerpo aparece, al igual que el sujeto, como efecto del encuentro del viviente con el lenguaje, con ese Otro de lo simbólico que le antecede lógicamente y que establece la íntima dependencia del cuerpo al significante; dependencia que, hacia 1893, resultaba bastante clara para Freud en su trabajo del síntoma histérico, al afirmar que

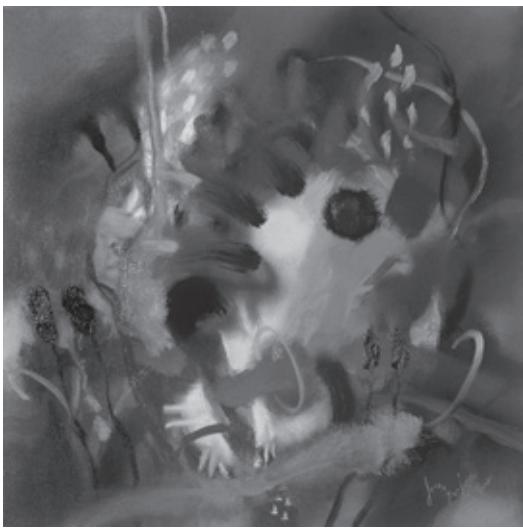
La histeria [...] toma los órganos en el sentido vulgar, popular, del nombre que llevan: la pierna es la pierna, hasta la inserción de la cadera; el brazo es la extremidad superior tal como se dibuja bajo los vestidos. [...] afirmo, con Janet, que es la concepción trivial, popular, de los órganos y del cuerpo en general la que está en juego en las parálisis histéricas, así como en las anestesias, etc.⁹

Operando “como si la anatomía no existiera”, el síntoma histérico revela que el cuerpo del sujeto no es en más el del puro viviente, es decir un cuerpo que se adecuaría sin falla al estudio de lo orgánico, a la anatomía y a la fisiología científicas. Por el hecho de ser hablante, se instaura una distancia entre el ser humano y el ser de la simple existencia animal. Si, como se afirmaba antes, la pérdida de la condición de organismo vivo es la condición para ganar la de sujeto, en ese sentido la entrada del viviente en el orden simbólico conlleva la instauración del lazo entre cuerpo y significante que se encuentra en la base del origen del sujeto, y por el cual el cuerpo del ser hablante no responde a la pura anatomía del organismo, sino sobre todo a los efectos del corte



8. “De la misma manera que solo la decisión soberana sobre el estado de excepción abre el espacio en que pueden establecerse límites entre lo interno y lo externo y en que es posible asignar normas determinadas a territorios determinados, solo la lengua como pura potencia de significar, al quedar retirada de toda instancia concreta de discurso, separa lo lingüístico de lo no lingüístico y permite la apertura de ámbitos de discursos significantes en el interior de los cuales ciertos términos corresponden a ciertas denotaciones. [...] la estructura particular del derecho tiene su fundamento en esta estructura presupositoria del lenguaje humano. Tal estructura expresa el vínculo de exclusión inclusiva a que está sometida una cosa por el hecho mismo de estar en el lenguaje, de ser nombrada”. Ibíd., 34-35.

9. Sigmund Freud, “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas” (1893 [1888-93]), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 206-207.



significante sobre la superficie del viviente; la intrusión del significante en la carne tiene como consecuencia la desnaturalización del órgano, en el pasaje de la necesidad al orden de la pulsión. En ese sentido el concepto psicoanalítico de pulsión no puede ser subsumido en el concepto biológico de “estímulo”, como tampoco en el de “instinto”. La pulsión, como bien lo señala Freud, “nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante (*Repräsentant*) psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo [...]”¹⁰; límite entre lo somático y lo psíquico, la pulsión está, desde su definición freudiana, aunada a la función significante por su estatus de representante de la representación. A diferencia del instinto, que encuentra una adecuación con el objeto que lo satisface, las pulsiones y sus satisfacciones se revelan en su carácter parcial, derivado de su esencial inadecuación con las funciones orgánicas, lo que permite que cualquier lugar del cuerpo pueda convertirse en una zona erógena al momento de ser investido por la pulsión. En ese sentido la pulsión no es un resto de la animalidad en el ser humano, sino el efecto del corte significante sobre el organismo viviente.

El puro viviente, el prematuro biológico, es un organismo librado a sus necesidades. En su estado de desamparo (*Hifflosigkeit*) el grito del *infans* no cumple otra función más que la descarga de un monto de energía que le resulta intolerable y que rompe el equilibrio homeostático del organismo¹¹. Sin embargo ese grito resuena en el Otro y encuentra en él una interpretación; es el caso del otro materno que interpreta el llanto del recién nacido como un llamado, transformándolo así en una demanda del tipo “tiene hambre”, “tiene sueño”. De este modo el Otro, “como lugar puro y simple de la palabra” y también “como ser de carne a cuya merced nos encontramos para la satisfacción de nuestra demanda”¹², es quien le ofrece al *infans* los significantes que le permitirán bordear el agujero de la necesidad y constituirán el cuerpo pulsional, que ya no será el de un organismo gobernado por la necesidad y el instinto, sino el cuerpo que aparece por el recorte de los significantes del Otro sobre el organismo¹³. Es así como el ser hablante y su cuerpo encuentran un origen común en la admisión de los significantes que le preexisten en el lugar del Otro.

En su texto “La negación”, Freud describe el momento lógico de esta admisión, valiéndose de una construcción en la que se articulan dos operaciones: por un lado se encuentra la *Bejahung* o afirmación primordial, que consiste en la admisión de la cadena significante, del orden simbólico; la contrapartida de esta operación es la *Ausstossung* o expulsión, movimiento por el cual aquellas intensidades que son vivenciadas como displacenteras son puestas en un afuera del campo de las representaciones primordiales que constituirán el núcleo del sujeto. En palabras de Freud, y

10. Sigmund Freud, “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 117.

11. Sigmund Freud, “Proyecto de psicología” (1950 [1895]), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 364.

12. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente* (1957-58) (Buenos Aires: Paidós, 2007), 486.

13. Cf. Martine Menès, “Faire corps”, *La lettre de l'enfance et de l'adolescente* 58, 2 (2004): 27-32. Disponible en: www.cairn.info/revue-lettre-de-l-enfance-et-de-l-adolescence-2004-4-page-27.htm (consultado el 15/06/2014).

expresado en el lenguaje de las mociones pulsionales orales, las más antiguas: 'Quiero comer o quiero escupir esto'. Y en una traducción más amplia: 'Quiero introducir esto en mí o quiero excluir esto de mí'. Vale decir: 'Eso debe estar en mí o fuera de mí'.¹⁴

A partir de la referencia freudiana se puede entender que la *Bejahung* como admisión de lo simbólico se realiza a la manera de la incorporación, la cual aparece también como el modo originario del mecanismo psíquico de la identificación, en particular de la identificación con el padre. Tal y como es presentada en "Psicología de las masas y análisis del yo", la identificación tiende a la configuración del yo a semejanza del otro, tomado como ideal y modelo. Sin embargo, desde un comienzo la identificación con el padre es ambivalente: al tiempo que se quiere ser como él se le percibe como un obstáculo en la realización del deseo de estar con la madre. Esta ambivalencia lleva a Freud a afirmar que la identificación con el padre "se comporta como un retoño de la primera fase, *oral*, de la organización libidinal, en la que el objeto anhelado y apreciado se incorpora por devoración [...]"¹⁵.

Es entonces la incorporación del Otro, vía los significantes, que este le provee lo que está en juego en la *Bejahung* primordial, por la cual se instaura un primer adentro y un primer afuera, que, en términos de Lacan,

[...] se trata de un proceso primordial de exclusión de un interior primitivo, que no es el interior del cuerpo, sino el interior de un primer cuerpo de significante. Freud supone que es el interior de ese cuerpo primordial donde se constituye el mundo de la realidad, como ya puntuado, ya estructurado en términos de significantes.¹⁶

Antecedido lógicamente por el cuerpo de lo simbólico, el cuerpo del sujeto solo es tal en virtud de la incorporación de ese Otro-cuerpo, lugar de la palabra. Ahora bien, el uso lacaniano del término 'cuerpo' para designar al Otro simbólico debe ser tomado al pie de la letra:

Vuelvo en primer lugar al cuerpo de lo simbólico, que hay que entender como fuera de toda metáfora. Prueba de ello es que nada sino él aísla el cuerpo a tomar en sentido ingenuo, es decir, aquel del que el ser que se sostiene en él no sabe que es el lenguaje el que se le concede, hasta el punto de que él no sería aquí, a falta de poder hablar de este. El primer cuerpo hace al segundo, al incorporarse en él.¹⁷

La incorporación primordial viene a ser entonces la incorporación del cuerpo significante del Otro, encuentro del viviente con el significante por cuyo recorte se hace cuerpo. Pero este recorte implica una mortificación de lo viviente mismo, es decir una pérdida del goce primero de la vida. "La palabra es la muerte de la cosa", suele ser la

14. Sigmund Freud, "La negación" (1925), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 254.

15. Sigmund Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 99. Ya en "Tres ensayos de teoría sexual" (1905) Freud había establecido el nexo entre la identificación y la fase oral, señalando cómo, en esta última, "la actividad sexual no se ha separado todavía de la nutrición, ni se han diferenciado opuestos dentro de ella. El objeto de una actividad es también el de la otra; la meta sexual consiste en la incorporación del objeto, el paradigma de lo que más tarde, en calidad de *identificación*, desempeñará un papel psíquico tan importante". Cf. Sigmund Freud, "Tres ensayos de teoría sexual" (1905), en *Obras completas*, vol. VII (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 180.

16. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-56) (Buenos Aires: Paidós, 2007), 217.

17. Jacques Lacan, "Radiofonía" (1970), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 431.

paráfrasis referida a la afirmación de Lacan, según la cual “el símbolo se manifiesta en primer lugar como asesinato de la cosa”¹⁸. En los términos de Lacan no es una muerte sin más; el asesinato alude a una violencia infligida, evoca esa incorporación mítica del padre de la horda, *Bejahung* primordial del orden simbólico en virtud de la cual se hace posible para el organismo devenir cuerpo de ser hablante, estableciendo así una separación entre el animal y el ser humano. El lenguaje comporta una negatividad; en cuanto pura potencia de significación, es el *locus* de una potencia mortífera que evaca del organismo el goce de la vida, forjando el lazo del viviente con el significante por el sesgo de las zonas erógenas, en la transformación de la necesidad en deseo, en la constitución del cuerpo pulsional. Pero este cuerpo no hace *uno* sino que se encuentra fragmentado en la parcialidad misma del placer pulsional, alojado en las zonas erógenas, precisamente esos agujeros del cuerpo que le hacen caja de resonancia al decir del Otro, de su voz, siendo así que “las pulsiones son el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir”¹⁹.

Frente a la amenaza de la fragmentación total solo le queda al sujeto “tomar la palabra”, el destino de ser hablante, para ponerle un límite a esta negatividad del lenguaje que agujonea su carne. Sin embargo, mientras permanece en su estado de *infans* tiene lugar un encuentro tan importante como lo fue el del significante para su constitución subjetiva, a saber, el encuentro con la imagen en el espejo. En el estadio del espejo, Lacan parte del dato biológico que señala la prematuración de la cría humana al momento de nacer, situación que se extiende durante los primeros meses de vida del neonato. La imagen en el espejo, que como *Gestalt* le presenta la forma total del cuerpo, le permite al *infans* anticipar en una identificación imaginaria una maduración y una unidad que aún no están en su poder, por lo que esta *imago* del cuerpo propio es más constituyente que constituida. A aquella originaria forma de la identificación, vía la incorporación primordial del orden simbólico, le acompaña esta identificación imaginaria, vía la asunción de la imagen espectral, que, como afirma Lacan, ofrece

[...] la matriz simbólica en la que el yo [je] se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto.²⁰

Desde el punto de vista de la constitución subjetiva, lo que aporta el estadio del espejo es el momento originario de la conformación del yo mediante la *imago* gestáltica del cuerpo propio. Lo anterior significa que el yo es, ante todo, efecto de una identificación imaginaria, que tiene como correlato el acceso a un sentimiento de unidad corporal. En este sentido Lacan retoma el nexo esencial del yo con el cuerpo que ya había sido señalado por Freud, y según el cual “el yo es sobre todo [...] la proyección

18. Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1953), en *Escritos I* (México: Siglo XXI Editores, 2007), 307.

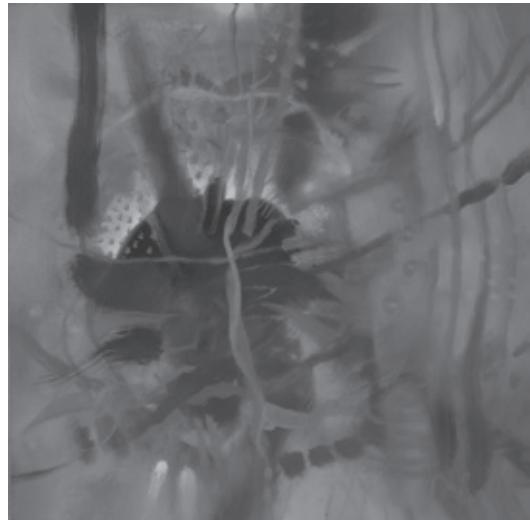
19. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 23. El sinthome* (1975) (Buenos Aires: Paidós, 2008), 18.

20. Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” (1949), en *Escritos I*, (México: Siglo XXI Editores, 2007), 87.

de una superficie [...] es sobre todo un yo-cuerpo”²¹. Sin embargo, la imagen espectral, al mismo tiempo que le permite al sujeto un dominio imaginario de su cuerpo como totalidad, se revela en su carácter enajenante: en esa imagen, ofrecida por el Otro, el *infans* se identifica con algo externo, con una imagen que se percibe en un primer tiempo como siendo la del otro, y en cuya identificación se concibe como otro de lo que él es. La relación del ser humano con su imagen propia es la de una tensión alienante, una hiancia, dado que su ser no coincide con la imagen que le devuelve el espejo. De ahí que Lacan afirme que en su origen el sujeto “es una colección incoherente de deseos —este es el verdadero sentido de la expresión *cuerpo fragmentado*— y la primera síntesis del ego es esencialmente alter ego, está alienada”²². Por lo anterior la imagen espectral es constituyente no solo de la instancia yoica y del sentimiento de unidad de su cuerpo, sino también del *Umwelt* del sujeto y de su relación “reflexiva” con el otro semejante; a un mismo tiempo se constituyen la imagen del cuerpo propio y la imagen del semejante, estableciéndose por medio de la identificación espacial derivada del estadio del espejo una relación del organismo con su realidad.

Ahora bien, para Lacan, el registro imaginario y el registro simbólico no existen por separado; antes bien, desde los inicios de su enseñanza se presentan operando simultáneamente en los distintos niveles de constitución del sujeto. Cuando se atiende de manera exclusiva al lazo puramente imaginario, este se descubre marcado por una profunda inestabilidad que amenaza con mudar la tensión alienante de la relación con el otro espectral, en una tendencia agresiva hacia su destrucción. Sin embargo, cuando lo imaginario aparece mediado por la instancia simbólica del Otro, por el carácter pacificador de la palabra, aquella negatividad propia de lo espectral cede ante el avance constituyente de la *imago*. De ahí que la “eficacia imaginaria” solo pueda afirmarse sobre el supuesto de la eficacia simbólica; si lo imaginario tiene efectos constitutivos sobre el cuerpo y su yo es a condición de operar sobre las guías que rotura el orden simbólico.

Sin perder de vista la primacía de lo simbólico en sus relaciones con lo imaginario, el cuerpo alcanza un primer asomo de su unidad por medio de esa forma ortopédica de su imagen total, la cual encuentra también su eficacia formadora de la instancia yoica tal como ya ha sido señalado. De este modo el yo (*moi*) queda en su origen enlazado con lo imaginario, mientras que el sujeto, en sentido estricto, quedará del lado de lo simbólico, de las relaciones entre significantes. Esta distinción entre el yo y el sujeto resulta de gran importancia en el contexto actual de la discusión política, sobre todo cuando en muchos debates se vuelve común el uso indistinto de estos conceptos, así como el de “identidad” e “identificación” como si fueran sinónimos. Para



21. Sigmund Freud, “El yo y el ello” (1923), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 27-29.

22. Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis*, 61.



avanzar en la distinción de estos conceptos corresponde, en este momento, ahondar en el sujeto tal y como lo presenta la perspectiva psicoanalítica.

III.

Con respecto al sujeto Lacan será siempre enfático en afirmar que:

[...] no es el sujeto de la relación con el mundo, de la relación sujeto-objeto, que es el del conocimiento. Es el sujeto que nace en el momento de la emergencia del individuo humano en las condiciones de la palabra y, en consecuencia, está marcado por el Otro, a su vez condicionado y marcado por las condiciones de la palabra.²³

La referencia a la identificación imaginaria que tiene lugar con ocasión del encuentro del *infans* con la imagen espectral puso de presente el carácter alienante que ostenta esa *imago* para el sujeto. Ahora bien, cuando se introduce en la consideración el encuentro del sujeto con la estructura significante que lo precede en el lugar del Otro, Lacan vuelve a echar mano del concepto de alienación para dar cuenta de la concepción lógica del sujeto, vía su encuentro con el significante. No obstante, esta alienación *simbólica* se diferencia de aquella alienación imaginaria que se encuentra en el fundamento de la formación del yo. En primer lugar, resulta necesario que el sujeto, como efecto del lenguaje, haya de constituirse en el campo del Otro, dado que es allí donde surge el primer significante (S_1); pero una vez aparece en el lugar del Otro, ese sujeto a punto de advenir queda reducido a no ser más que un significante, petrificado “con el mismo movimiento con que lo llama a funcionar, a hablar, como sujeto”²⁴. La presencia de un S_1 implica su articulación con otro significante (S_2) en la cual se establece el intervalo en el que vendría a estar representado el sujeto, introduciéndose así la dimensión del sentido. De este modo, el sentido que emerge en el campo del Otro aparece como una esfera distinta a la del ser del sujeto, en virtud de lo cual aquello que debía advenir sujeto resulta capturado por este factor letal del significante que divide al *ser del sentido*, enfrentando al sujeto en su constitución a una elección entre estas dos dimensiones, elección que necesariamente conlleva la pérdida de ambas. Es así como el efecto de aquella primera articulación significante no es el otorgamiento de una identidad al sujeto, sino su *afanisis*, la desaparición del sujeto, el revelamiento de su falta en ser. Este es el movimiento lógico que se encuentra en la operación de alienación del sujeto al significante, cuyo surgimiento en el lugar del Otro tiene como consecuencia “la división del sujeto —si bien el sujeto aparece en alguna parte como sentido, en otra parte se manifiesta como *fading*, desaparición”²⁵.

23. Lacan, *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente*, 486-487.

24. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) (Barcelona: Paidós, 1987), 215.

25. Ibíd., 226.

La operación de alienación pone de presente la falta del Otro, la falta en el campo del significante que le ofrecería una identidad al sujeto. Ante el encuentro con la falta del Otro, el sujeto responde con su propia falta, con su *fading* que, lejos de comportar una negatividad radical, le permite eludir su captura por el factor letal del significante. En esta superposición de las dos faltas surge una segunda operación, la separación, que junto con la alienación constituyen las dos operaciones esenciales que fundan al sujeto en el campo del Otro. En el mismo intervalo de la articulación significante en el que se manifestaba la afanisis del sujeto, se aloja también un más allá del discurso del Otro, de lo que dice y de su demanda. En palabras de Lacan, en:

[...] este intervalo que corta los significantes, que forma parte de la estructura propia del significante [...]. Allí se arrastra, allí se desliza, allí se escabulle, como el anillo del juego, eso que llamamos el deseo. El sujeto aprehende el deseo del Otro en lo que no encaja, en las fallas del discurso del Otro.²⁶

La falta del Otro introduce entonces la pregunta por el deseo del Otro, y la operación de separación presenta el modo como el sujeto pone a funcionar su propia falta, su propia afanisis tomada como objeto, como respuesta a la falta del Otro. De este modo, por la articulación de su falta con la falta del Otro, el sujeto puede sustraerse al factor letal del significante, lo que no quiere decir liberarse de su dependencia con respecto a él²⁷, sino hacer algo con su falta en relación con la falta del Otro, rompiendo así la petrificación que le imponía el significante al abrir la posibilidad del desplazamiento metonímico en el que se juega el deseo.

Así el deseo, si bien se instituye en relación con la demanda, apunta más allá de la demanda, apunta en últimas a la falta del Otro. Pero, ¿qué es lo que falta en el Otro? En términos de la batería significante —afirma Lacan— nada falta, la batería está completa; la falta surge entonces como consecuencia del paso por el Otro del sujeto en su constitución. De este modo es la presencia del sujeto la que descompleta la batería significante, la que introduce la falta como consecuencia necesaria de la subjetivación, que solo puede tener lugar en el campo del Otro. En virtud de su paso por el Otro y el encuentro con esa falta, el sujeto aparece ante todo como un ser hablante en su dependencia al significante, entendiendo este último como aquello que representa al sujeto para otro significante. El sujeto dividido por la introducción del significante se sostiene entonces en la misma articulación significante que no puede dar entera cuenta de él mismo ni del Otro, que deja siempre un resto que vendrá al lugar de la causa del deseo del sujeto; resto que, efecto de la operación simbólica, cae del lado de lo real del sujeto, como aquello que resiste cualquier inscripción en el orden simbólico y permanece en cuanto real del lado del “temible centro de aspiración del deseo”²⁸.

26. Ibíd., 222.

27. Una valiosa contribución al esclarecimiento del modo como funcionan los conceptos de alienación y separación en Lacan puede encontrarse en Alfredo Eidelberg, “Los conceptos de alienación y separación en Jacques Lacan”, *Desde el Jardín de Freud* 9 (2009): 73-86.

28. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 2007), 296.

Retomando el punto de partida de esta indagación, a saber, el interés por aclarar la manera en que para el psicoanálisis el acceso a la condición de sujeto supone la pérdida de la pura condición de viviente, se puede afirmar que, en primer lugar, el cuerpo no coincide con el dato biológico-anatómico del organismo, sino que es ante todo el resultado del encuentro del viviente con el significante y con la imagen espeacular, es decir efecto de la identificación simbólica —que supone la admisión primordial del cuerpo simbólico del Otro— y de la identificación imaginaria en el estadio del espejo. No es el cuerpo lo que preexiste al sujeto: primero está el Otro del lenguaje, y es por su paso por el Otro que el organismo se transforma en cuerpo. Sin embargo, ese paso supone la pérdida del goce primero de la vida, puesto que no todo el organismo es simbolizable, así como no todo es especularizable. El juego de identificaciones, de operaciones imaginarias y simbólicas que se encuentran en el fundamento de la constitución del sujeto, como ser hablante, deja siempre un resto imposible de simbolizar, puesto que del lado del Otro faltan los significantes que darían cuenta de la totalidad del sujeto. Esta falta simbólica por la cual el Otro está barrado (A tachado) tiene como efecto que no todo del goce de la vida se pierda, que algunos restos de lo real-orgánico permanezcan en el cuerpo por fuera de toda simbolización.

IV.

¿Por qué resulta pertinente la consideración del sujeto, tal como lo presenta la enseñanza de Lacan, para una lectura de las modalidades, que asume el lazo social en el marco de la biopolítica como gobierno sobre la vida? En la concepción de Agamben, la vida aparece del lado de lo real, esencialmente indefinible, imposible de capturar plenamente en lo simbólico y, por ello mismo, incesantemente articulada y dividida. En una nueva vuelta por la obra de Aristóteles, Agamben ubica en el *De anima* un momento clave de la articulación estratégica del concepto de vida, el cual acontece por medio de su descomposición y posterior aislamiento de la “vida nutritiva” o “vida vegetativa” como el modo más general y separable en el que subsiste la vida, y sobre el que luego se rearticularán las demás facultades que corresponden a la vida de los animales superiores (sensación y pensamiento). Sobre esta misma cesura introducida por Aristóteles, Bichat²⁹ formulará, más de veinte siglos después, su distinción entre la “vida animal”, definida por su relación con el mundo exterior y la “vida orgánica”, definida por la serie de las funciones que sostienen al puro organismo como viviente (respiración, circulación de la sangre, excreción, etc.). La importancia estratégica de esta separación y articulación de la vida vegetativa y la vida de relación trasciende la superficialidad de los logros de la anestesia en la cirugía moderna; cuando el Estado moderno comienza, a partir del

29. Francisco Xavier María Bichat, *Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte* (1800) (Madrid: Imprenta que fue de García, 1827), 16-24.

siglo XVII —como lo muestran los análisis de Foucault—, a tomar el cuidado de la vida de la población como su tarea esencial, configurando de este modo su política como biopolítica, esta se desplegará por medio de una progresiva generalización y redefinición de la vida vegetativa como patrimonio biológico de la nación.

Estas operaciones de separación y articulación que encontramos en la base de los dispositivos estratégicos de pensamiento sobre la vida, tanto en la antigüedad como en la época moderna, son pensadas por Agamben bajo el concepto de la “máquina antropológica”. La tesis del filósofo sostiene que la definición de lo humano en la cultura occidental se ha producido mediante un artificio que instaura la oposición hombre-animal, humano-inhumano, a partir de continuas cesuras y rearticulaciones que necesariamente se soportan en una exclusión inclusiva al modo del paradigma del estado de excepción. De ahí que la máquina antropológica, por la cual se produce lo humano, en realidad produzca una especie de estado de excepción, puesto que solo puede funcionar

Instituyendo en su centro una zona de indiferencia en la que debe producirse [...] la articulación entre lo humano y lo animal, el hombre y el no-hombre, el hablante y el viviente. Como todo espacio de excepción, esta zona está en verdad perfectamente vacía, y lo verdaderamente humano que debe producirse es tan solo el lugar de una decisión incesantemente actualizada, en la que las cesuras y sus rearticulaciones están siempre de nuevo deslocalizadas y desplazadas. Lo que debería obtenerse así no es, de todos modos, una vida animal ni una vida humana, sino solo una vida separada y excluida de sí misma, tan solo una vida desnuda.³⁰

Según lo anterior, la máquina antropológica, que ha operado en la tradición occidental como un dispositivo de subjetivación, de producción de lo humano, comporta una negatividad por la cual, al mismo tiempo, se opera una desubjetivación, la producción de lo no humano. Podemos considerar esta máquina como un dispositivo significante en la medida en que funciona, a partir de la instauración de pares de oposición, es decir de la lógica del lenguaje que, como ya ha sido señalado, comporta aquella negatividad frente a la cual al sujeto, para advenir, solo le resta el destino del ser hablante, habitando el lugar vacío de los intersticios de la cadena, donde es posible eludir su captura letal por el significante. Lo que Agamben pretende señalar es que la política contemporánea en cuanto biopolítica, no supone la crisis o la decadencia de los discursos humanistas de la modernidad, sino su más radical cumplimiento. Lo que vemos reproducirse en las estrategias del biopoder es la (d)escisión que opera la máquina antropológica que gobierna nuestra concepción de lo humano; abriendo un umbral de indeterminación de la vida de cuya definición, control y aprovechamiento



³⁰. Giorgio Agamben, *Lo abierto* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007), 76.



se ocupa el poder soberano, aquella nuda vida, desprovista inicialmente de toda significación política, deviene en el principal objeto de los cálculos del poder soberano. La política, como poder sobre la vida, como biopolítica, no es pues un fenómeno de ruptura con la política clásica occidental, sino que se presenta como el cumplimiento radical de la particular relación de exclusión en la que sienta sus bases el poder soberano y el concepto mismo de lo humano.

La maquinaria biopolítica aparece entonces como el emplazamiento estratégico que ordena el lazo social por el sesgo de la negatividad inherente a toda subjetivación, desde la producción del resto al que puede verse reducida toda vida en el desanudamiento de su existencia como sujeto. Si el sujeto es esencialmente el ser hablante, la nuda vida, a la que se le pretende reducir, supondrá necesariamente una radical destitución subjetiva, un total desalojo del lenguaje, una *muda vida*. En esta desubjetivación, que opera vía la reducción al real biológico de la nuda vida, se encuentra el punto de anclaje de las actuales estrategias políticas que hacen pie en el discurso técnico-científico³¹. Cuando el cuerpo no es más que el campo de la experimentación químico-farmacéutica o el epifenómeno del órgano cerebral; o incluso cuando se prefiere hablar de “fecundación adolescente” en lugar de “maternidad”, no puede afirmarse que el sujeto ha sido reducido a su cuerpo; la vida de los seres humanos, que, en cuanto tal, solo existe en la singularidad de cada sujeto, ha devenido en un sujeto universal apropiable y aprovechable por el biopoder. La política actual es entonces aquella en la que el cuerpo ha sido deshabitado porque, en últimas, también se ha deshabitado el lenguaje.

El punto central no es que ese real orgánico quede excluido de lo político — puesto que de hecho esa exclusión opera por la estructura misma en la que adviene el sujeto — sino que solo es excluido en cuanto incluido, y luego reintroducido por la estrategia biopolítica en el centro de la escena del poder. Aquello que debería quedar como resto de la operación significante, como real por fuera de toda significación [política], y que de ese modo dejaría abierta la posibilidad para una línea de fuga, frente a cualquier orden político concreto, quiere ser puesto a toda costa en el centro de las estrategias políticas. Ello implica el intento de clausura del carácter contingente del orden político mismo, la obturación de la falta en el Otro por vía de la captura totalitaria del sujeto mediante el gobierno molecular de la vida biológica del individuo. Lo anterior implica, a su vez, algo en el lenguaje, el interés por cerrar el intervalo significante, en aras de una identificación radical del sujeto con los significantes que la ciencia le ofrece, instituyendo así una modalidad de la alienación, en todo, distinta a la formulada por Lacan. Esta alienación no deja lugar a la separación; clausura el espacio que abre la pregunta por el deseo del Otro, pretendiendo encarnar un Otro

31. No sobra recordar que los campos de concentración y exterminio de la Alemania nazi fueron también campos para la experimentación médico-científica. Al respecto ver Agamben, *Homo sacer*, 195-202.

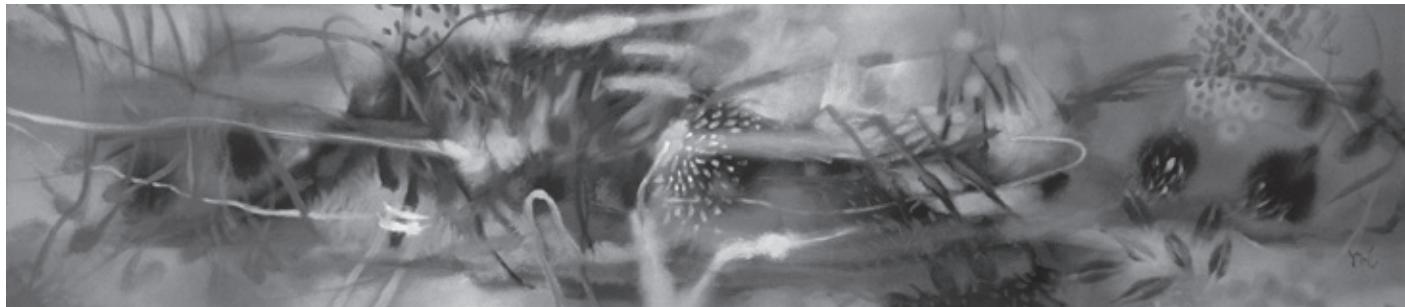
que no desea, o cuyo deseo se quiere inocuo, o lo que es lo mismo, “científico” o “técnico”. Así el sujeto queda fijado a una falta radical, condenado a una afanisis total, a su exterminio y aniquilación.

Si algo revela la biopolítica, tal como la vemos emerger en la reflexión de Agamben, es la era de una política sin sujeto. Contradicción en los términos, porque solo hay política para el ser hablante. Sin embargo, el espectro de la biopolítica actual en su negatividad radical solo hace evidente la condición pasible de nuda vida que aguarda en cada cuerpo, en cada sujeto, en virtud de su potencial desanudamiento, de la virtual desconexión a la que el sujeto está expuesto por el solo hecho de ser hablante. De ahí que el concepto o, mejor, la experiencia más revolucionaria frente a la política actual sea la del sujeto, porque es la única que se sustraer a cualquier pretensión de universalización de lo real que ex-siste al sujeto mismo y a las configuraciones concretas del lazo social. En el escenario de los actuales debates políticos en torno a las posibilidades de emancipación, cobra una especial importancia la apuesta por el sujeto, no como concepto universal, sino como experiencia singular del cuerpo y del lenguaje. Aquel momento fundacional en el cual el sujeto, para advenir toma la palabra y se hace la pregunta por su deseo y el deseo del Otro no es un tiempo cumplido para siempre, sino una elección que exige ser incesantemente actualizada si se quiere detener la potencia mortífera con que avanza en nuestros tiempos la maquinaria del biopoder.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO. *Lo abierto*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- AGAMBEN, GIORGIO. *Homo sacer*. Valencia: Pre-Textos, 2010.
- BICHAT, FRANCISCO XAVIER MARÍA. *Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte*. Madrid: Imprenta que fue de García, 1827.
- EIDELSZTEIN, ALFREDO. “Los conceptos de alienación y separación en Jacques Lacan”. *Desde el jardín de Freud* 9 (2009): 73-86.
- FREUD, SIGMUND. “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas” (1893 [1888-93]). En *Obras completas*. Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- FREUD, SIGMUND. “Tres ensayos de teoría sexual” (1905). En *Obras completas*. Vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- FREUD, SIGMUND. “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- FREUD, SIGMUND. “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- FREUD, SIGMUND. “El yo y el ello” (1923). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- FREUD, SIGMUND. “La negación” (1925). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

- FREUD, SIGMUND. "Proyecto de psicología" (1950 [1895]). En *Obras completas*. Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- LACAN, JACQUES. "El estadio del espejo como formador del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica" (1949). En *Escritos I*. México: Siglo XXI Editores, 2007.
- LACAN, JACQUES. "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" (1953). En *Escritos I*. México: Siglo XXI Editores, 2007.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 3. Las psicosis (1955-56)*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente (1957-58)*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*. Barcelona: Paidós, 1987.
- LACAN, JACQUES. "Radiofonía" (1970). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 23. El síntrome (1975)*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- MENÈS, MARTINE. "Faire corps". *La lettre de l'enfance et de l'adolescente* 58,4 (2004): 27-32. Disponible en: www.cairn.info/revue-lettre-de-l-enfance-et-de-l-adolescence-2004-4-page-27.htm (consultado el 15/06/2014).
- SCHMITT, CARL. *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Buenos Aires: Struhart & Cía., 2005.



V. LA OBRA

CARLOS JACANAMIJOY



© Carlos Jacanamijoy. *Semilla, remedio espiritual*. Óleo. 2005. 63 x 79 cm.



© Carlos Jacanamijoy. *Árbol de sol*. Óleo. 2008. 170 x 200 cm.

Un viaje que se huele con los ojos o Carlos Jacanamijoy

ALBERTO BEJARANO*

En la pintura cada trazo tiene una vida propia. Cada trazo es un viaje. Para situarse cerca del color, para disponerse a atravesar fronteras, no podemos solo ver lo inmediatamente visible, sino que debemos prepararnos para *ocultarnos* como quien se interna en la selva no solo para descubrir lo circundante, sino para volcarse hacia sí mismo. Son miradas de selva. Esa es la obra de Carlos Jacanamijoy: la posibilidad de un reencuentro con un grito de lo animal que rodea nuestros silencios. Son “memorias de sí” que inundan de luz los agujeros negros de la modernidad. “Cantos de verano...” cuelgan de la razón.

Al recorrer su obra, hecha de intensidades que resuenan al contacto con la luz, he pensado también en la forma de crear del coreógrafo taiwanés, Lin Hwai Min, en especial su obra *Cursivas II*¹. Aquí la pregunta es ¿cómo escuchar una línea? ¿Cómo pintar movimientos sobre telas invisibles? No se trata de comparaciones, sino de formas de conjugar los silencios de lo aparentemente vacío del espacio, que lleva a un artista contemporáneo a navegar con el silencio. De allí que no sea gratuito que *Cursivas II* tenga como “fondo” musical a John Cage.

Diría que tanto la obra de Jacanamijoy como la de Hwai Min nos enseñan algo, en apariencia nuevo, pero, de hecho, muy antiguo: el sentido de la escucha. Nos ponen en estado de escucha, como diría Jean Luc Nancy: “estar a la escucha es siempre estar a orillas del sentido o en un sentido de borde y extremidad”. Ni la pintura ni la danza son experiencias exclusivamente visuales para el espectador. Recordemos la expresión conocida de Paul Claudel con respecto al Vermeer de Proust, “el ojo a la escucha”. Ver la obra de Jacanamijoy, como la de Hwai Min, exige mirar sinestésicamente, mirar con los sentidos abiertos. No deja de ser significativo que se trate de dos artistas surgidos en las periferias de Occidente —aunque siempre en posición de diálogo con los mundos— los que nos inviten a retornar a la Ítaca perdida... pero hay algo más. Sus obras no son solo viajes de retorno. El Oriente profundo y el budismo en Hwai Min,

* e-mail: otrasinquisiciones@hotmail.com

1. The Orchard Movies. 2014. *Cursive II* [tráiler]. YouTube video, performance inspirado en la estética de la caligrafía. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=0FHnxB8vfOo> (consultado el 01/02/2015).

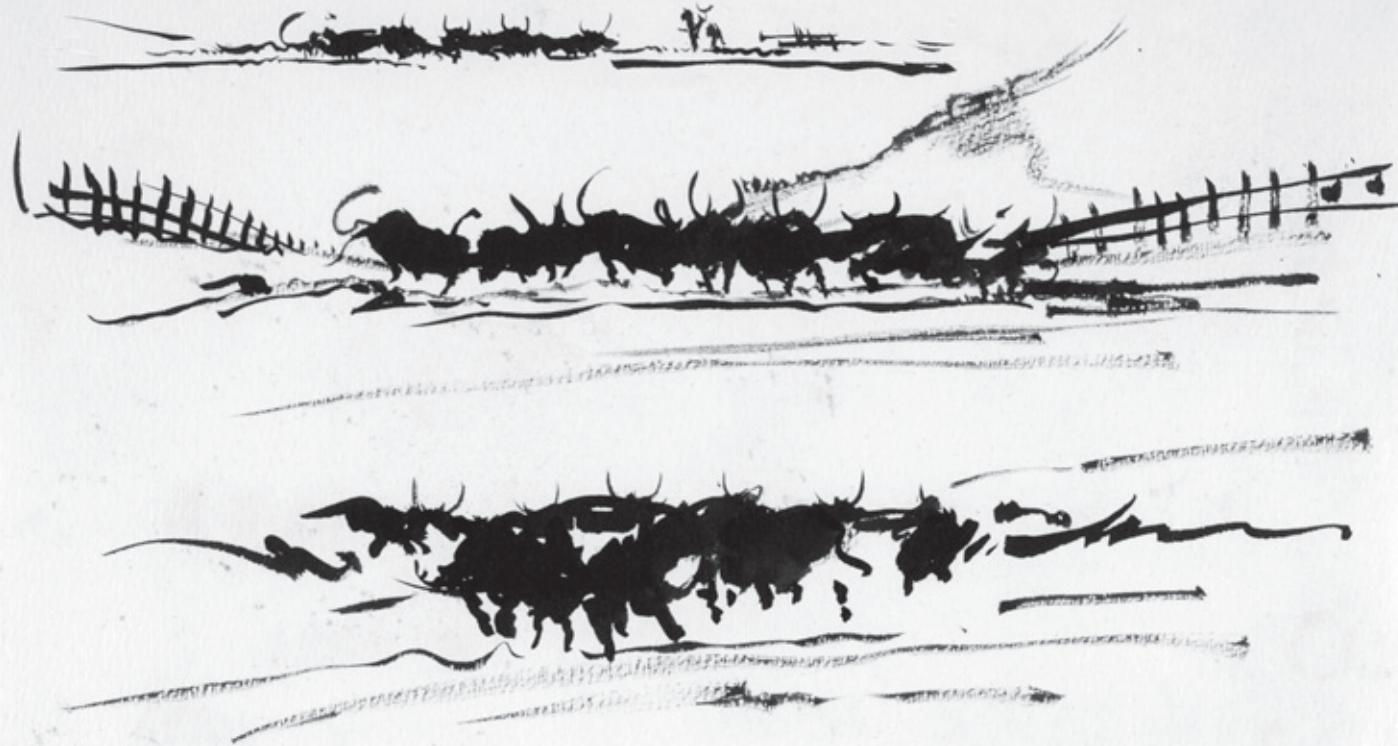
© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy

así como la inmanencia indígena y el chamanismo en Jacanamijoy son viajes de ida para el no-iniciado... de allí su carácter profundamente perturbador.

En Jacanamijoy y en Hwai Min el arte es una inquietud. Jacanamijoy los llama “índicios del viento”, “aberturas verdes” y “vertientes de la luz”. Hwai Min los señala como “cursivas”. En los dos casos estamos en medio de *caminos del viento...* que se escuchan con los ojos. Como lo señala lucidamente Álvaro Medina en el libro sobre el gran pintor inga y cosmopolita, “Jaca cree en lo sobrenatural como poeta, mira como pintor y fabula desde su memoria con la más entera libertad creativa, produciendo imágenes que revelan aspectos a veces nimios, pero significativos de su vida interior”.

Pero la pintura de Jacanamijoy no solo se escucha con los ojos. Queremos insistir en algo más. En una entrevista que tuve la ocasión de hacerle el año pasado para mi programa de radio *Creadores públicos, pensadores privados* del Instituto Caro y Cuervo², el pintor nos contaba justamente su experiencia con los sentidos, y cómo el hecho de no detectar los olores desde su nacimiento lo ha llevado a internarse en la percepción *autrement*, es decir a imaginar a qué huele una fruta o una flor desde sus contornos, sabores e intensidades. Nosotros debemos hacer lo mismo para entrar en su pintura. Tenemos entonces otros puntos de partida y de contacto de la obra con el mundo, una serie de momentos fundadores únicos que hacen de sus búsquedas estéticas un viaje revelador incomparable. De esta manera, el espectador de su obra debe convertirse en Otro, debe dejar de ser-spectador para acceder a otro tipo de experiencia sensible, con la escucha y, sobre todo, consigo mismo. Ese puede ser el trasfondo más misterioso de la pintura de Jacanamijoy.

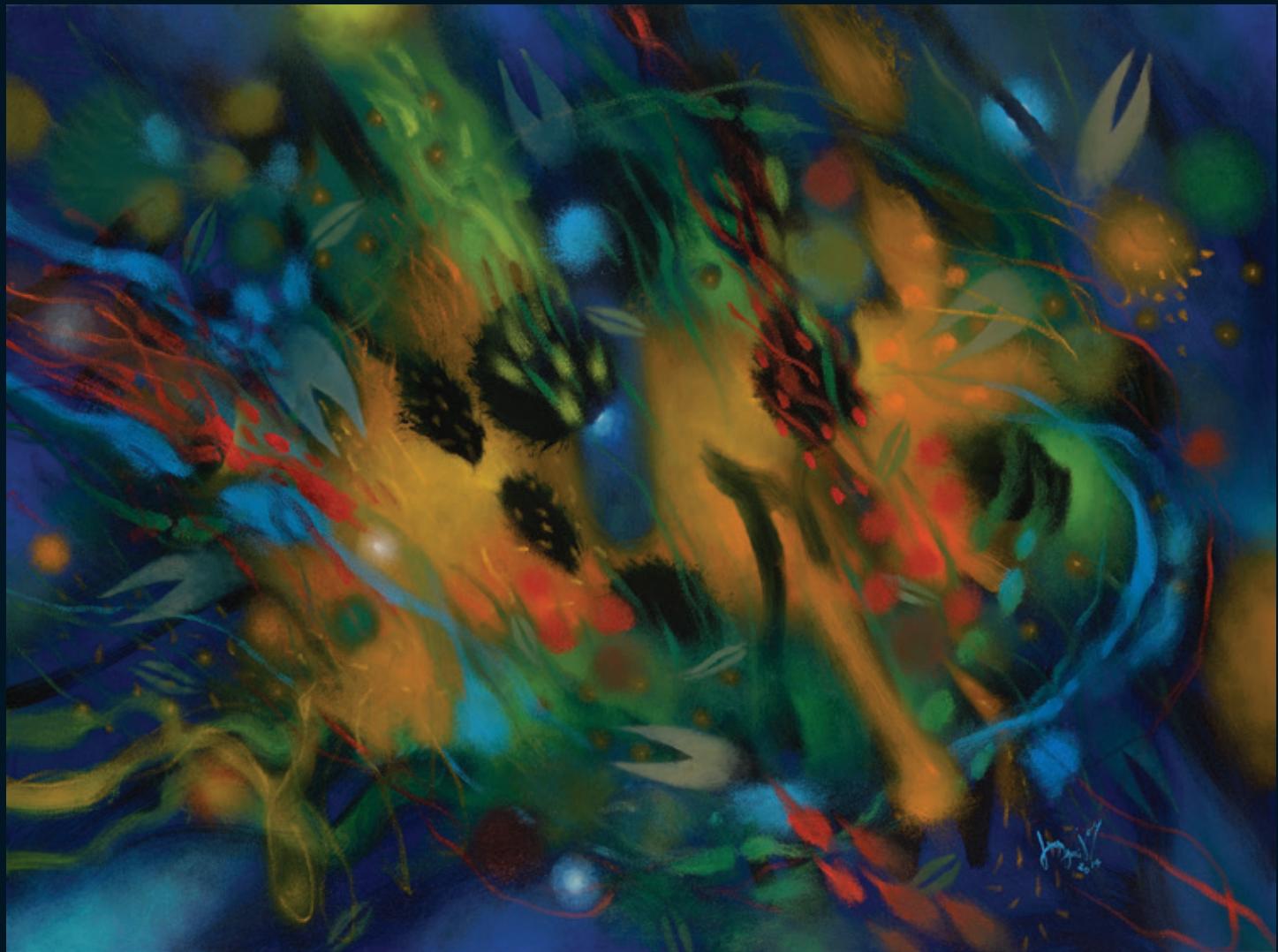
2. Entrevista disponible en: <http://www.mixcloud.com/cycradio/carlos-jacanamijoy-creadores-publicos-pensadores-privados/>



Jacques Marillet 87



VI. RESEÑAS



© Carlos Jacanamijoy. *Nido y follaje*. Óleo. 2014. 90 x 120 cm.



© Carlos Jacanamijoy. *Induljo en el amanecer*. Óleo. 1998. 170 x 190 cm.

Las estructuras clínicas a partir de Lacan

ROSA LILIANA LÓPEZ *

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Eidelsztein, Alfredo. *Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Intervalo y holofrase, locura, psicosis, psicosomática y debilidad mental*. Vol. I. Buenos Aires: Letra Viva, 2008. 345 páginas.

I. INTERVALO Y HOLOFRASE, LOCURA, PSICOSIS, PSICOSOMÁTICA Y DEBILIDAD MENTAL¹

Este libro del psicoanalista Alfredo Eidelsztein es el primer volumen de una investigación rigurosa, coherente y sistemática sobre un tema fundamental para la teoría y la práctica psicoanalítica: las estructuras clínicas. El texto hace efectiva la intención expuesta por el autor desde las primeras páginas: desarrollar una argumentación racional que dé cuenta de la lógica de la construcción de las estructuras clínicas y que promueva discusiones rigurosas, en lugar de repeticiones dogmáticas y estériles de los discursos de Freud y de Lacan.

Los desarrollos del autor ponen en primer plano el tema que convoca este número de la revista *Desde el Jardín de Freud*: el cruce entre la estructura de lenguaje, las estructuras clínicas y el lazo social. Resultan de gran interés las articulaciones que presenta entre el malestar contemporáneo y el lugar del

* e-mail: rosaliliana_lopez@yahoo.com.ar

1. Eidelsztein Alfredo, *Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Intervalo y holofrase, locura, psicosis, psicosomática y debilidad mental*, vol. I (Buenos Aires: Letra Viva, 2008).

© Ilustración: Carlos Jacanamijoy

psicoanálisis frente al mismo. Por otro lado, es de resaltar que el autor, en la forma de abordar los temas que propone, hace una lectura novedosa y toma una posición crítica frente a lecturas de otros psicoanalistas, lo cual promueve e incita al debate y a la permanente reflexión sobre la práctica.

Desde el primer capítulo, el autor sitúa al psicoanálisis en su íntima relación con el discurso de la ciencia moderna; relación en la cual la ciencia es ubicada como condición de posibilidad de la aparición del psicoanálisis, y este como una práctica que surge en respuesta al malestar existente en la cultura del sujeto de la ciencia, que es la cultura de Occidente. Eidelsztein sostiene que la enseñanza de Lacan requiere de la noción de sujeto de la ciencia, es decir, el sujeto efecto de la operación de la ciencia moderna sobre el saber, por lo que se distancia de planteamientos psicoanalíticos que sostienen que la ciencia forcluye al sujeto. La ciencia no forcluye al sujeto, sino su verdad, su división. Es en este sentido que el autor plantea que el sujeto de la ciencia es un sujeto antinómico con respecto a ella misma, sujeto dividido, que la ciencia intenta suturar.

El autor ubica los efectos del discurso de la ciencia sobre el sujeto y sobre la subjetividad moderna. Respecto a los primeros, los efectos sobre el sujeto, la psicología y la lógica simbólica son identificadas como ciencias que apuntan a suturar la división. La psicología, por cuanto toma al sujeto como objeto de estudio dándole una aparente unidad y haciendo que pierda toda posibilidad de condición particular. La

lógica, en la medida en que sostiene principios que niegan la división del sujeto y la incompletud del Otro. Del lado de los efectos sobre la subjetividad moderna, fenómenos tales como el “narcisismo de las pequeñas diferencias”, la segregación y el aumento de los fanatismos religiosos, son identificados por el autor como respuestas al discurso homogeneizante de la ciencia.

Ya en el segundo capítulo Eidelsztein introduce el eje de los argumentos de su investigación: la existencia de una lógica que articula las estructuras clínicas entre sí, lo que implica la existencia de una estructura de dichas estructuras. Trabaja las nociones de clínica y estructura, situando para la primera su relación con la historia de la medicina y el radical cambio de posición del médico, con el surgimiento de la clínica moderna. Considera que el proceder del médico moderno está determinado por los síntomas, lo que constituye a la medicina en una clínica de la mirada que deja de lado la escucha. La clínica psicoanalítica, por su parte, es situada como una clínica de la lectura sobre lo que se escucha, lo que conduce a la articulación entre la noción de estructura significante y la dimensión del cuerpo.

Siguiendo con el planteamiento que ubica al psicoanálisis como respuesta racional frente al malestar propio de la cultura del sujeto de la ciencia, y teniendo como telón de fondo de la articulación entre psicoanálisis y medicina, el autor precisa que la práctica psicoanalítica surge como relevo de una función que la clínica médica dejó de cumplir. Muestra cómo hoy en día el médico ha dejado de lado su función terapéutica de ser receptor de las quejas de otros, y sostiene que su práctica está orientada por diagnósticos impersonales y por la repartición de medicamentos que acallan el dolor. Eidelsztein plantea una posible relación entre el aumento del dolor en la cultura y el incremento de los fármacos, lo que implica una disminución de la función terapéutica del médico. Frente a esto el psicoanálisis surge como relevo de esa función que el médico abandonó: “el psicoanalista es la única oferta moderna, racional y particularizada de recepción

del sufrimiento con estructura de verdad y más allá de un trastorno de los tejidos o células”².

Respecto de la noción de estructura, parte de la definición de Lacan: “conjunto co-variante de elementos significantes”³. Basado en los planteamientos de la teoría de conjuntos y en las paradojas matemáticas frente al problema de la totalidad (Russell, Cantor, Burali-Forti), sitúa el no-todo para la estructura de la clínica. De manera que, dado que las estructuras clínicas están contenidas en esa estructura, no todos los sujetos quedan necesariamente incluidos en una estructura clínica. Este planteamiento lógico permite al autor hacer una crítica del uso de las estructuras clínicas como forma de clasificar a las personas y precisa cómo la estructura de la clínica puede ordenar las estructuras clínicas, pero no a los sujetos. Las estructuras clínicas no incluyen a todos los sujetos, ni contemplan todas las formas del sufrimiento.

Tomando apoyo en la relación de covarianza, que da cuenta de cómo, al cambiar un elemento del conjunto, cambian los otros, Eidelsztein apela por una rigurosidad del diagnóstico en psicoanálisis, que se distancie de una clasificación de síntomas o fantasmas. Significantes tales como síntoma, fantasma, deseo, goce, tendrían que ser tomados en su relación de covarianza en cada caso; definir la estructura por los síntomas es hacer un diagnóstico basado en la apariencia.

Propone una clínica “más allá del padre” que implica el abandono de la suposición de que la clínica está ordenada por la función paterna. Desarrolla el pasaje de una clínica ordenada por el padre a otra ordenada por la extracción del objeto *a*, a partir de la sustitución del significante del Nombre-del-Padre, como causa de la estructura, por el significante de una falta en el Otro *S(A)*. La extracción del objeto *a* es pensada como efecto de la inscripción de la falta en la estructura y asociada a la legalidad que aporta la metáfora paterna; este hecho implica la existencia de casos en los que

2. Ibíd., 49.

3. Ibíd., 49.

no opera tal extracción. Este es un punto fundamental en el planteamiento de Eidelsztein, que abre la oposición de dos categorías clínicas, de acuerdo con la operación o no de la extracción del objeto *a*: la clínica del intervalo, en la que hay extracción del objeto *a*, opera la metáfora paterna y la estructura se encuentra legalizada y, la clínica de la holofrase, donde no hay extracción del objeto *a*, ni operación de la metáfora paterna, ni estructura legalizada. Obsesión, histeria, fobia y perversión son ubicadas del lado de la clínica del intervalo, mientras que psicosis, debilidad mental y respuesta psicosomática, del lado de la clínica de la holofrase.

Siendo fiel a su planteamiento de situar al psicoanálisis como respuesta frente al malestar contemporáneo, Eidelsztein plantea la importancia de rescatar la locura como noción psicoanalítica distinta de los campos del intervalo y de la holofrase. Así, en el tercer capítulo, amplía el cuadro de las estructuras clínicas y subraya la existencia de una doctrina de la locura en la enseñanza de Lacan, que se diferencia tanto de las psicosis como de la clínica de las ideas delirantes en las neurosis y que tiene sus bases en la filosofía hegeliana. A partir de las categorías hegelianas de “ley del corazón”, “alma bella” y “delirio de infatuación”, el autor define el diagnóstico hegeliano de la locura refiriéndose a la existencia, en la época moderna, de ciertas modalidades en las cuales el individuo rompe el vínculo con el lazo que lo une a lo social y pretende bastarse a sí mismo. Siguiendo a Lacan, quien retoma esas categorías hegelianas, Eidelsztein plantea que la locura se produce cuando entre el sujeto y sus identificaciones ideales no opera la función del Otro, cuando hay una *immediatez* en las identificaciones con los ideales, lo que termina fijando el ser del sujeto a un ideal. Esta doctrina lacaniana de la locura se asocia directamente con el asunto de la libertad, por cuanto en esa fijación al ideal, el sujeto va a encontrar la libertad de separarse del Otro, si bien se trata de una libertad que se equipara a la muerte, ya que el sujeto queda atrapado por el significante ideal, lo que obtura su división.

A partir de allí, Eidelsztein plantea la posibilidad de que el psicoanálisis, como práctica, incentive la locura en la época actual y hace un llamado a los psicoanalistas a no desconocer que si bien el sujeto habla de su particularidad, para no volverse loco, debe ubicarla en el campo de lo social. De igual manera, invita a los psicoanalistas a incluir en sus interlocuciones al Otro social y confronta la queja de muchos acerca de la tendencia a la desaparición del psicoanálisis, en esta época, con la ausencia de la pregunta por la responsabilidad del psicoanalista en eso que denuncia.

Luego de haber incluido la locura en el cuadro de las estructuras clínicas, diferenciándola de los campos de la holofrase y del intervalo, el autor desarrolla el asunto de la holofrase, precisando las relaciones de oposición de las psicosis, de la respuesta psicosomática y de la debilidad mental frente al intervalo. Para ello, retoma los fundamentos teóricos de la estructura normalizada⁴ y desarrolla diversos conceptos atinentes a la misma. Elabora una argumentación teórica que le permite situar las psicosis en una relación de distorsión frente a las neurosis. Sus desarrollos sobre el tema de la realidad resultan de gran interés, puesto que articula diferencialmente el campo del intervalo con las nociones de imposible, realidad enmarcada en la extracción del objeto *a*, y el campo de las psicosis con las nociones de infinitización de la realidad y no extracción del objeto *a*.

Respecto de los fenómenos psicosomáticos, Eidelsztein revisa las referencias sobre el tema en la obra de Lacan y trabaja los conceptos de pulsión, intervalo, alienación, separación, *Vorstellungsrepräsentanz* y transferencia. A partir de allí, plantea que en la respuesta psicosomática hay un retorno en lo real del cuerpo, a modo de lesión, que inscribe el deseo del Otro, cuando este no se ha podido articular al *fading* del sujeto. Desarrolla el concepto de holofrase y hace una crítica a desarrollos psicoanalíticos que la definen como una fusión de

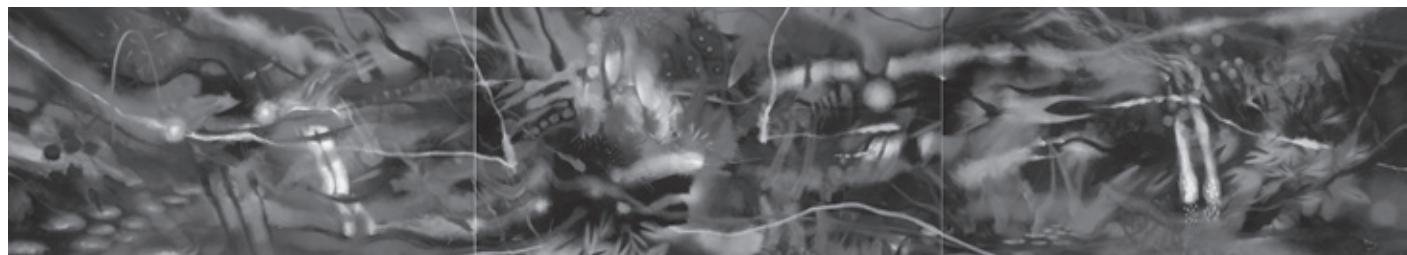
4. El autor trabaja la estructura normalizada en el sentido de adecuada a la ley o norma.

una frase o de dos significantes, planteando que, más que una fusión, en la holofrase se trata de la circularidad del significante que carece de límite y tiende a la infinitización, con lo cual se imposibilita el intervalo. Hace elaboraciones muy interesantes sobre la diferencia de la letra en el inconsciente y la escritura en el cuerpo que opera en la respuesta psicosomática.

Hacia el final del último capítulo, da puntadas, no menos interesantes, sobre el asunto de la debilidad mental; ubica la ausencia del intervalo entre el sujeto y la cadena significante y su efecto: la ausencia de la función del 'entrelíneas', punto donde el sujeto queda pegado a la literalidad del Otro.

El recorrido por el texto de Eidelsztein resulta de gran interés, tanto por sus desarrollos teóricos como por la forma de abordarlos. A mi modo de ver, amplía las perspectivas

clínicas del psicoanálisis, sin desconocer en ningún momento sus límites, es decir que se trata de una clínica que es no-toda. No solo establece una lógica de relación de las estructuras clínicas, abriendo un lugar en la clínica psicoanalítica para la respuesta psicosomática y la debilidad mental, sino que contempla otro tipo de presentaciones clínicas que no caben dentro de la lógica intervalo-holofrase, dándole un lugar en el cuadro de estructuras clínicas, por ejemplo, a la locura. Sus elaboraciones se constituyen en puntos de interlocución con otras disciplinas, y con lecturas propias de otros psicoanalistas, y en una reflexión permanente sobre el lugar del psicoanálisis frente al malestar contemporáneo, lo que sitúa al psicoanálisis como una práctica viva.



La comunidad que viene

JAIME SANTAMARÍA*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Giorgio Agamben. *La comunidad que viene*. España: Pre-Textos, 1996. 55 páginas.

*L*a *comunidad que viene* es un pequeño libro que combina la erudición filosófica, un carácter fragmentario en la escritura y un estilo enigmático en el tono. Lo importante de este texto, al que los comentaristas se dirigen con cierto respeto académico y, a veces, con cierto desconcierto, es que se trata de un manifiesto ético y político dirigido al sujeto contemporáneo. Entre las reflexiones teológicas medievales de Santo Tomás, las disputas sobre los universales y los trascendentales de la escolástica, las elaboraciones metafísicas de Duns Escoto e, incluso, algunos problemas fregeanos de lógica contemporánea que afectan al lenguaje, Giorgio Agamben hace un ejercicio que solo pretende —a mi juicio— derribar el sentido totalitario de la metafísica —paradójicamente, desde la reflexión metafísica misma—. Y quizá porque la metafísica, en cuanto otorga el *ser* y, con ello, la propiedad a las cosas, y puesto que nombra y ordena el mundo en una estructura de lenguaje, funda los cimientos de los despotismos políticos que se han visto a través de la historia, que nos escandalizaron el siglo pasado y que se contemplan hoy bajo el disfraz de la democracia y del discurso liberal.

* e-mail: jaimearturos@gmail.com

© Ilustración: Carlos Jacanamijoy

La comunidad a la que se refiere Agamben no es una comunidad que ha de venir, como si fuese un logro —utópico— al mejor estilo de lo que hubiese querido Marx, en la lógica histórica de Hegel, como el culmen de la dialéctica; la comunidad de la que habla Agamben es una “comunidad que viene”, que ha de llegar perennemente: siempre por darse, siempre inacabada, sin definir, sin propiedad que dicte la pertenencia y la singularidad de sus miembros.

Se trata de un pequeño destello de esperanza —aunque no puede negarse el tono pesimista que caracteriza el escrito y que es propio de los pensadores vespertinos— que se dirige a un acto ético en el que el sujeto que viene, el *cualsea*, no define su singularidad por el mandato del discurso capitalista en su versión más obscena; tampoco por la ciencia tecnificada que dicta una “verdad” que excluye cualquier subjetividad; o la política imperante —liberal o democrática— que tiene el poder de incluir y excluir según la pertenencia a un grupo (“ser rojo, francés, musulmán”). El sujeto *cualsea*, que hará parte de esta comunidad, que está por venir, es el que no se deja abolir completamente por el dictamen del gran Otro; es ese que, como en el *Limbo* de Santo Tomás, no ha visto el rostro de Dios y Dios lo ha olvidado desde siempre. Es el que tiene un pequeño resquicio de libertad para llevar a cabo una acción cuya referencia última es el deseo propio, ya que “el ser cual se-quiera está en relación original con el deseo” —dice Agamben—.

Dado que este *cualsea* no está condicionado por las identificaciones imaginarias de las propiedades de clase o esencia (color, nacionalidad, partido, religión, etc.), la subjetividad que surge de esta apuesta agambeniana, no importa la *que sea*, tiene como único atributo la apertura a nuevas y auténticas formas de existir. Se trata de una subjetividad que, lejos de las concepciones esencialistas y naturalistas, encuentra su fuerza de existencia en su potencia —para usar las palabras del propio Aristóteles—. Y es gracias a esta existencia, que es potencia y movimiento, que el sujeto *cualsea* no se deja determinar por el movimiento frenético de la máquina social-capitalista que busca fabricar individuos como si se tratase de objetos de una cadena de producción.

El camino que recorre Agamben y que difícilmente es transitable por un lector ingenuo, concluye en un “limbo” del sentido y del pensamiento, en una opacidad y neutralidad como si el texto fuese ya un preludio de la apuesta del autor. El lector quisiera tomar partido, llevarse conclusiones y aprehender el secreto oculto del escrito; por el contrario, se queda sin nada en las manos. Y esto porque tal vez el pensamiento, que tiene una vocación de sentido, funciona como la metafísica tradicional que ordena, de acuerdo con la lógica de universales y particulares. Es decir, que al entendimiento le gustaría darle lugar a cada fragmento que compone el libro (*Cualsea, Principium individuationis, Demoniac, Irreparable, Aureola, Homónimos*, por nombrar algunos de los títulos de sus apartados) según la totalidad del escrito. Entonces, como si el universal pudiese explicar cada uno de los fragmentos, se tiene la tentación de querer definir y dar lugar a los particulares desde la pertenencia al grupo (o al libro). Pero cada fragmento, al igual que el *cualsea*, tiene lugar y encuentra su singularidad en el hiato entre lo general y lo individual. De este modo,

el *cualsea* y los fragmentos del libro al que nos referimos, se ubican, topológicamente hablando, *entre dos*: entre el mandato del grupo (del Otro) y su propio deseo. En la apuesta de Agamben se trata, en definitiva, de rescatar la particularidad, la singularidad, en últimas, la subjetividad, frente al movimiento aplastante y uniformador del discurso capitalista, del discurso de la ciencia y de la política reinante que, a pesar de su rostro amable, no ha dejado de ser despótica. Y esto frente al deseo *cualsea*, que viene, el *que sea*...

Ahora bien, “¿cuál puede ser la política de la singularidad *cualsea*?", es decir, si estos sujetos no están mediados por ningún mandato “de condición de pertenencia o la simple ausencia de condiciones, sino por la pertenencia misma”, ¿cuáles serán las acciones del Estado frente a esta singularidad *cualsea*? Y la respuesta de Agamben, que muestra un punto de horror, más allá de cualquier mediación simbólica o imaginaria y que, por eso mismo, no deja de provocar un estremecimiento en el lector atento, que retrocede espantado, es la constatación de lo imposible que es el sujeto *cualsea*: “una noticia llegada de Pekín nos trae algún elemento para una respuesta” —dice el filósofo italiano—; habla de los hechos que tuvieron lugar en la Plaza de Tiananmén el 4 de junio de 1989.

La comunidad que viene, compuesta por los sujetos *cualsea*, más allá de toda imagen utópica de un mundo feliz, como diría Huxley, es el ombligo del sueño de la historia humana; se trata del punto, en un atravesamiento del bien y la ley, en el que convergen el terror y la muerte. “Allí donde estas singularidades manifiesten pacíficamente su ser común, allí habrá una Tiananmén y, antes o después, llegarán los carros blindados” —Finaliza Agamben—. Y nosotros... ¿podremos no ceder en el deseo *cualsea* de construir, como un relámpago, la comunidad que viene?

Psicoanálisis y crítica de la cultura

MARIANO SALOMONE*

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Mendoza, Argentina

Nestor Braunstein, Betty B. Fuks y Carina Basualdo (coords.). *Freud: a cien años de Tótem y tabú* (1913-2013). México: Siglo XXI Editores, 2013. 272 páginas.

El libro, que comento, es una publicación coordinada por Nestor Braunstein, Betty B. Fuks y Carina Basualdo, que reúne once escritos de psicoanalistas y ensayistas de México, Argentina, Brasil, Estados Unidos y Francia. Fue publicado en español (México, Siglo XXI Editores) y simultáneamente en francés (Paris, Au Bord de l'Eau) y en portugués (Río de Janeiro, Contra Capa). En el texto dialoga una pluralidad de discursos (psicoanálisis, literatura, antropología, historia, filosofía, ciencia política) convocados para conmemorar aquel centenario texto freudiano. Lejos de toda ritualización, el esfuerzo colectivo se lanza a la búsqueda de nuevas claves interpretativas para la lectura de nuestra condición histórica presente.

Seguro el lector ya conoce a Nestor Braunstein, no necesita mayor presentación. Estamos frente a un psicoanalista de amplio reconocimiento internacional, que fue pionero del movimiento psicoanalítico mexicano, autor de numerosos libros y docente en diversas universidades. Incluso ha sabido publicar en varias oportunidades en esta revista. De esa intensa trayectoria intelectual, quisiera destacar el hecho de que no es la primera vez que promueve una contribución orientada a la

* e-mail: msalomone@mendoza-conicet.gov.ar

© Ilustración: Carlos Jacanamijoy

actualización del pensamiento freudiano y lacaniano, en torno a la relectura de sus textos clásicos¹. Más bien, ha dedicado a dicho proyecto gran parte de su labor intelectual y lo ha hecho con un empeño profundamente creativo e inagotable. De la misma manera sucede aquí con "Totem y tabú", a sus cien años... ¿cómo devolver la actualidad que el paso del tiempo quitó a ese texto? Interrogante que abre la única posibilidad de hacer de nuestras lecturas un intento de recreación de la tradición freudiana. Aun cuando se trate de argumentar que la estructura conserva su armazón y, por eso mismo, el texto "Tótem y tabú"² mantiene su vigencia.

En el inconsciente el pasado no pasa: es intemporal, impermeable al flujo de los hechos sociales y a la transitoriedad de los fenómenos culturales y políticos que han transformado la faz de la tierra pero no las posiciones subjetivas de sus habitantes.³

1. Cf. Nestor Braunstein (comp.). *A medio siglo del malestar en la cultura* (México: Siglo XXI Editores, 1981), y Nestor Braunstein y Betty Fuks (coords.), *Cien años de novedad. La moral sexual 'cultural' y la nerviosidad moderna de Sigmund Freud* (1908-2008) (México: Siglo XXI Editores, 2008).

2. Sigmund Freud, "Tótem y tabú" (1913), en *Obras Completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1986).

3. Nestor Braunstein, Betty B. Fuks y Carina Basualdo (coords.), *Freud: a cien años de Tótem y tabú* (1913-2013) (México: Siglo XXI Editores, 2013), 11.

El pasado no es una cosa inerte sino que exhibe sus huellas en el presente, pero es a este último a quien cabe reconocerlo. La tarea de recuperación de una tradición de pensamiento, como el rescate de un texto clásico, supone una mirada selectiva que permita historizar la lectura de esos textos que han hecho historia y, a su vez, han sido hechos (producidos) por la historia. Es por eso mismo que también se trata de enfatizar el lugar que ocupamos como sujetos en las lecturas que realizamos, pues de ellas deriva la tradición que contribuimos a recrear. Y Braunstein anticipa, desde el prólogo, el Freud que recupera:

El libro en cuestión es un escrito metapsicológico que ofrece, como subproducto, el esclarecimiento del principio psicoanalítico del vínculo indisoluble que hay entre lo individual y lo colectivo, algo que es más claro hoy que hace cien años. Esa postulación exige que el analista ocupe el lugar de crítico de la cultura en la que rinde su testimonio.⁴

Sin dudas, hay un cierto “presentismo” en la recuperación del pasado; es decir, no cualquier pasado, sino aquel que tiene sentido para este presente, puede advenir. A cien años, esta conmemoración de “Tótem y tabú” restituye su actualidad al aparecer en un momento donde la crítica de la cultura se torna una tarea urgente.

En Freud, señala Paul-Laurent Assoun⁵, la preocupación por “la cultura” se encuentra presente tempranamente desde su juventud; y el regreso a ese campo durante los años de su madurez intelectual —luego del gran *rodeo* por las ciencias naturales, la medicina y la psicoterapia—, puede ser considerado como un reencuentro con su interés de partida: los “problemas culturales”. Es en ese terreno específico donde cobra significación el conjunto del saber de los procesos inconscientes, esto es, como respuesta al origen de la cultura

4. Ibíd., 8. Las cursivas son mías.

5. Paul-Laurent Assoun, *Freud y las ciencias sociales* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2003).

(*Kultur*): un empeño por distinguir los orígenes y transformaciones del lazo social.

El lugar preeminente de la interrogación sobre los problemas culturales en la metapsicología freudiana, se encuentra documentado por el conjunto de referencias a “Tótem y tabú” que aparecen en la correspondencia de Freud con sus discípulos, y que ha sido publicada en la obra que comento a manera de preludio, como marcas elocuentes del proceso creativo seguido por Freud. Así, en una carta a su amigo Sándor Ferenczi, fechada el 13 de mayo de 1913, puede leerse: “Después de *La interpretación de los sueños* [...] en nada he trabajado con tanta seguridad y entusiasmo”⁶. La nota de color que podemos encontrar en esta compilación, corresponde a la publicación de un texto inédito en español, un primer prólogo a “Tótem y tabú” redactado por Freud y publicado en 1912, que luego fue retirado por el autor vienes. Nestor Braunstein, nos advierte que allí ya se avizoraba la ambivalencia de Freud hacia Carl Gustav Jung. En todo caso, la anécdota agrega nuevos pliegues a aquello que se pueda decir sobre la relevancia de los problemas culturales para el psicoanálisis, puesto que deja entrever que, incluso en torno a ellos, se dirimía el destino del movimiento psicoanalítico internacional.

El libro está dividido en tres grandes apartados. En el primero, titulado “Tabúes de hoy, tótems de mañana”, encontramos cuatro trabajos que proponen relecturas diversas de aquel texto, cada uno de ellos interrogándolo desde una mirada atenta a las tensiones entre pasado y presente. Aquí reaparece, en acto, aquello anticipado en el prólogo, la apuesta por un analista crítico de la cultura. En el conjunto de estos trabajos hay un repensar la teoría psicoanalítica, bajo las condiciones históricas y sociales que impone el capitalismo tardío y su dinámica cultural, la mercantilización de la vida hasta el último rincón del planeta, el giro cultural que supone

6. Braunstein, Fuks y Basualdo, *Freud: a cien años de Tótem y tabú* (1913-2013), 20.

la colonización de la totalidad de las relaciones sociales por el discurso tecno-científico. Así, entre otros asuntos, hay un análisis de las vicisitudes que supone, en las sociedades contemporáneas, la tendencia a degradar los tabúes, instalando un nuevo totemismo (fetiches) como vector de identificación individual y colectiva (Anne Dufourmantelle); la configuración de un mundo en el que se ofrece “todo al alcance de la mano” y sus determinaciones para una clínica del *narcicismo* (Octavio Chamizo); la pregunta sobre los destinos del padre, ante lo que aparece como el surgimiento de un sujeto sometido a una “nueva” economía psíquica, regulada ya no por la castración y el deseo (que gira en torno a la “performatividad” del padre), sino por la desmentida y el clivaje, un sujeto desubjetivado producto de la “decadencia de la función paterna”: pero, ¿estamos frente a la desaparición progresiva del padre o se trata, más bien, de una modificación en su posición? (Daniel Koren); las reconfiguraciones en juego a partir de la emergencia del “discurso del mercado”, último avatar del amo en la que la figura antropomórfica del padre resultaría obsoleta, pues ha sido sustituida por objetos técnicos de telecomando, servomecanismos cibernéticos, que instalan un gobierno y control sobre las masas determinado autónomamente, objetos auto-programados y ajenos a toda “voluntad” (Nestor Braunstein). Cada uno de estos trabajos da cuenta del hecho de que, si es posible reconocer en Freud una preocupación temprana por la problemática sociocultural, también es cierto que puede advertirse la importancia que adquieren los textos “sociales” para el desarrollo de conceptos clave de la metapsicología.

La segunda parte reúne también cuatro trabajos bajo el nombre “Intermezzo. Más allá de la horda, excursiones exogámicas”, e interroga los lazos que tiende “Tótem y tabú” con otros saberes, pues, tal como afirma Jaques Nassif, “el psicoanálisis no se demuestra muy inventivo cuando queda confinado a su propio discurso”⁷. En efecto, para Paola Mieli, la reflexión freudiana sobre la “psicología de los pueblos”

7. Ibíd., 146.

está atravesada por una concepción metapsicológica del pensamiento que trastoca y subvierte la separación entre *res cogitans* y *res extensa*, propia de la ciencia moderna: el sujeto del lenguaje se encuentra perpetuamente dividido por la falta de coincidencia entre saber y verdad. Por su parte, Jaques Nassif, propone releer el texto clásico freudiano, “Tótem y tabú”, a partir del análisis del concepto de soberanía, para lo cual estima indispensable recurrir al pensamiento de George Bataille, “porque encontramos en él, la recóndita piedra basal de la refundación del psicoanálisis operada por Lacan”⁸. A su turno, Carina Basualdo, aborda las relaciones ambivalentes entre psicoanálisis y la antropología de Lévi-Strauss —sus diálogos solapados, las resistencias y malentendidos históricos—, afirmando que los empréstitos de “Tótem y tabú” a la antropología estructural son numerosos, al punto que “Las estructuras elementales del parentesco” constituye una nueva versión del mito de “Tótem y tabú”⁹. En último término, Patricia Cherovici advierte que “Tótem y tabú” no es la única incursión de Freud en el terreno de la antropología y el mito. En 1913, a pedido de Krauss, Freud escribe el prólogo a un tratado antropológico pionero, escrito por John Bourke, sobre “ritos escatológicos”; la autora, residente en Estados Unidos, a través de un minucioso y sugerente análisis del interés de Freud por ese texto, señala las valiosas contribuciones que la escatología tiene para ofrecer al psicoanálisis.

En la tercera y última parte, “Malestares de hermanos, ferocidades contemporáneas”, tres trabajos proponen diferentes abordajes sobre el malestar contemporáneo, producto de la reaparición del despotismo y de las relaciones de dominación, que fuerzan a la humanidad a la barbarie, a condiciones que han vuelto la vida exterrinable, la vida desnuda, la vida que no merece ser vivida (*homo sacer*). Betty B. Fuks y Caterina Koltaí emprenden el desafío de leer “Tótem y tabú” “después de Auschwitz”, esto es, asumiendo la urgencia de interrogar la

8. Ibíd., 148.

9. Ibíd., 173.

violencia y la crueldad en un momento en el que la civilización occidental ha conocido el intento de transformar lo humano en otra cosa —“de pensar el mal a la luz de la pulsión de dominio”¹⁰—, pero sin ceder a lecturas apocalípticas. Con relación a la era de las catástrofes, el psicoanalista brasileño Márcio Seligmann-Silva afirma, en su inspirador trabajo, que uno de los aspectos más interesantes de “Tótem y tabú” se relaciona con las cuestiones de *método*: la necesidad de la creación del “mito científico”, tal como el mismo Freud lo llamó, «debe ser pensado como derivado de una época de violencia, de avance del modernismo con la oposición dialéctica entre los “derechos humanos” y la violencia extrema, sacrificial y otricida»¹¹. Por último, Paulo Endo, a partir de un corpus conceptual que reúne los aportes de Michel Foucault y de Giorgio Agamben, analiza la resurgencia del tirano como inscripción denegada de la constitución de la fraternidad.

Llegados al final, a modo de cierre, quisiera destacar lo que considero una ausencia en la publicación que he reseñado, aquello que permanece como tarea pendiente: una relectura de “Tótem y tabú” desde una mirada anclada en la especificidad de América Latina, poniendo en juego lo que en el amplio campo de las ciencias sociales se ha producido recientemente en la región. Si bien gran parte de los autores que participan de esta compilación son latinoamericanos, puede decirse que, en términos generales, el corpus teórico y las herramientas conceptuales que circulan en el texto pertenecen más bien a tradiciones de pensamiento europeas. No se trata aquí de un simple *chauvinismo*, sino de reconocer las determinaciones históricas que ligan los saberes a los lugares geográficos en cuanto espacios de producción de conocimiento, asumiendo cabalmente su condición *situada*. Los puntos ciegos sobre los que se organiza todo discurso, sus atolladeros, solo pueden ser “deconstruidos” desde fuera; de ahí que ciertas claves interpretativas de los síntomas contemporáneos que este

libro analiza, a propósito de volver sobre “Tótem y tabú”, solo pueden surgir desde otra parte: desde otro discurso, construido sobre la historia de otros sujetos y sostenido en otras prácticas, precisamente, desde aquellas *singularidades* que han sido negadas como *partes constitutivas* del autorrelato que ofrece Occidente. Los momentos en los que esta ausencia se hace presente en la obra reseñada son varios y heterogéneos. Solo a modo de ejemplo, cito un pasaje del capítulo escrito por Betty B. Fuks y Caterina Koltai, en el que asumen un punto de vista que manifiesta la importancia de lo dicho anteriormente. Allí aparece una serie de significaciones sobre la “civilización occidental” —entre otras, la reconstrucción de una temporalidad específica, la identificación de un nosotros, etc.—, que llaman la atención por el carácter reiterativo que tendrán a lo largo de su trabajo. Dicen las autoras:

Es verdad que la obra de 1913 fue escrita en un tiempo anterior a la ruptura civilizatoria instaurada por lo real de los campos de exterminio, ese acontecimiento mayúsculo, colectivo e individual que, en palabras de la psicoanalista Nathalie Zaltzman, marcó el colapso de la civilización occidental en su función de protección del individuo frente al reino de la muerte. Dicho desmoronamiento pasó a formar parte de la herencia de la realidad humana que hace que todos nosotros, en nuestros pensamientos conscientes e inconscientes, tengamos que tratar individual y colectivamente la herida que eso representó para la *Kultur*, puesto que marcó un tiempo en el que el hombre dejó de ser un hombre para sí mismo y para el otro. Más adelante tendremos oportunidades de mostrar cómo *Tótem y tabú* ofrece herramientas precisas para reflexionar sobre la ruptura de los lazos sociales que la humanidad vivió durante la Segunda Guerra Mundial.¹²

No hay espacio aquí para detenernos sobre este asunto, pero digamos rápidamente que uno de los principales aportes

10. Ibíd., 208.

11. Ibíd., 218.

12. Ibíd., 203.

que ha hecho el llamado Programa Modernidad/Colonialidad, es advertir que, al menos para el sur del mundo, la gran “ruptura civilizatoria” fue introducida por el desgarramiento que supuso la Conquista de América, aquella inflexión llevada a cabo sobre el genocidio, la esclavitud africana, la profunda reorganización del territorio en función del saqueo y la rapiña, la consecuente desaparición de culturas enteras y los profundos cambios en el paisaje y la fauna de nuestra geografía. Esa es la “herida” sobre la que se constituyó la Modernidad, abierta a sangre y fuego, que marca el tiempo en el que “el hombre dejó de ser un hombre para sí mismo y para el otro”.

Por supuesto, la cuestión no pasa por un forcejeo absurdo acerca de cuál genocidio resulta más importante para la humanidad, sino por la capacidad para problematizar lo que constituyen huellas de la *colonialidad del saber*¹³, tarea imprescindible para lo que se le requiere al psicoanálisis en este libro, la crítica de la cultura. En efecto, la posibilidad de poner en juego otra temporalidad, no es un asunto menor cuando se trata de repensar la actualidad de “Tótem y tabú”, un texto que invita a interrogar el relato sobre los orígenes y a reconocer la presencia del pasado bajo las condiciones de existencia actuales: *Nuestra América* hoy vuelve a constituirse en uno de los lugares privilegiados del despojo como “salida” a la crisis global capitalista. Al igual que en el pasado, asistimos a una violenta recolonización de nuestro territorio, sobre la que emerge una conflictividad social que tiende a configurarse, precisamente, como *crisis civilizatoria*, reintroduciendo en el centro del debate la pregunta por las relaciones entre sociedad y cultura y naturaleza, en medio de la crisis que revela la inaudita capacidad de los seres humanos para destruir, a corto plazo, las condiciones que hacen posible la vida en el planeta.

“Tótem y tabú” se trata de uno de los textos más duramente criticados de Freud, por plantear algunas ideas que se percibían tributarias de un evolucionismo unilineal y

estar basado en una documentación bibliográfica que parecía ya superada por la antropología de su época. No obstante, esas reacciones estuvieron a la medida de las expectativas del propio Freud, quien estimaba generar con su publicación una “tormenta de indignación”. De cualquier modo, “Tótem y tabú”, da cuenta del estrecho vínculo entre psicoanálisis y el amplio campo de las ciencias sociales. Es importante señalar la contemporaneidad del psicoanálisis con el momento “fundacional” de las ciencias de la cultura y de la sociedad. Es entre el último tercio del siglo XIX y la Primera Guerra Mundial, cuando se constituyen las grandes disciplinas del terreno científico, cuando reciben su nombre y definen sus respectivos objetos y métodos: la sociología, la etnología, la ciencia del folclore, la psicología de los pueblos, la psicología social. Esa contemporaneidad, incluso, imponía muchas veces las mismas preocupaciones teóricas. Sirva, a manera de ilustración, el hecho de que un año antes de la publicación de “Tótem y tabú”, el padre de la sociología clásica, Emile Durkheim, publicaba *Las formas elementales de la vida religiosa*, texto que dedicó, en buena medida, al estudio del totemismo.

Conmemorar hoy los cien años de “Tótem y tabú” supone el esfuerzo de retomar aquel diálogo, como advierte Carina Basualdo, “largamente interrumpido”. El libro que comento es un contundente trabajo en esa dirección. Los once ensayos que lo conforman, escritos por destacados intelectuales, tienden diferentes puentes entre el psicoanálisis y otras disciplinas, haciendo propias las palabras de Freud citadas en el elocuente trabajo de Carina Basualdo:

El autor se encuentra en la situación de un muchacho que encontró en el bosque un rincón lleno de frutos deliciosos y sabrosos hongos y que llama a su compañero antes de apresurarse a recogerlos todos él mismo porque ha comprendido que jamás podrá él solo dar cuenta y aprovechar de semejante abundancia.¹⁴

13. Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (Buenos Aires: CLACSO, 2000).

14. Braunstein, Fuks y Basualdo, *Freud: a cien años de Tótem y tabú (1913-2013)*, 175.



VII. ANTOLOGÍA MÍNIMA



© Carlos Jacanamijoy. *Verano mañana*. Óleo. 2003. 110 x 120 cm.



© Carlos Jacanamijoy. *Cabeza y cola*. Óleo. 1993. 45 x 40 cm.

LA MORAL SEXUAL “CULTURAL” Y LA NERVIOSIDAD MODERNA*

SIGMUND FREUD

Entre los perjuicios que Von Ehrenfels imputa a la moral sexual cultural, el médico echa de menos uno cuyo valor me propongo elucidar aquí en detalle. Me refiero a la nerviosidad *{Nervosität}* moderna, o sea, la que se difunde con rapidez en la sociedad de nuestros días y cuya promoción es reconducible a aquella moral. En ocasiones, algún enfermo de los nervios *{nervös Kranker}* llama él mismo la atención de su médico sobre la oposición pertinente en el proceso causal de su padecimiento, manifestando: “En nuestra familia hemos enfermado todos de los nervios porque queríamos ser algo mejor de lo que nos consentía nuestro origen”. También, harto a menudo es motivo de reflexión para el médico observar que la nerviosidad aqueja justamente a los descendientes de padres que, oriundos de condiciones de vida campesinas, simples y sanas, criados en familias toscas pero vigorosas, llegan en tren de conquistadores a la gran ciudad y hacen que sus hijos en breve lapso se eleven hasta un nivel cultural alto. Pero sobre todo los propios neurólogos han proclamado expresamente el nexo entre la “nerviosidad creciente” y la vida cultural moderna. Algunos extractos de las manifestaciones de destacados observadores mostrarán dónde buscan ellos los fundamentos de tal relación.

W. Erb (1893): “La pregunta originariamente planteada es, pues, si las causas de la nerviosidad que les fueron señaladas a ustedes se encuentran dadas en medida tan alta en nuestra existencia moderna que pudieran explicar un aumento considerable de aquella. Y bien, es lícito responder sin vacilaciones por la afirmativa, como lo mostrará un ligero vistazo a nuestra vida moderna y sus formas”.

“Ya de una serie de hechos generales se destaca con nitidez lo siguiente: los extraordinarios logros de los tiempos modernos, los descubrimientos e invenciones en

* Sigmund Freud, “La moral sexual ‘cultural’ y la nerviosidad moderna” (1908), en *Obras completas*, vol. IX (Buenos Aires: Amorrortu, 1980), 164-167.

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy



todos los campos, el mantenimiento del progreso frente a la creciente competencia, solo se han logrado mediante un gran trabajo intelectual, y solo este es capaz de conservarlos. La lucha por la vida exige del individuo muy altos rendimientos, que puede satisfacer únicamente si apela a todas sus fuerzas espirituales; al mismo tiempo, en todos los círculos han crecido los reclamos de goce en la vida, un lujo inaudito se ha difundido por estratos de la población que antes lo desconocían por completo; la irreligiosidad, el descontento y las apetencias han aumentado en vastos círculos populares; merced al intercambio, que ha alcanzado proporciones incommensurables, merced a las redes telegráficas y telefónicas que envuelven al mundo entero, las condiciones del comercio y del tráfico han experimentado una alteración radical; todo se hace de prisa y en estado de agitación: la noche se aprovecha para viajar, el día para los negocios, aun los "viajes de placer" son ocasiones de fatiga para el sistema nervioso; la inquietud producida por las grandes crisis políticas, industriales, financieras, se trasmite a círculos de población más amplios que antes; la participación en la vida pública se ha vuelto universal: luchas políticas, religiosas, sociales, la actividad de los partidos, las agitaciones electorales, el desmesurado crecimiento de las asociaciones, enervan la mente e imponen al espíritu un esfuerzo cada vez mayor, robando tiempo al esparcimiento, al sueño y al descanso; la vida en las grandes ciudades se vuelve cada vez más refinada y desapacible. Los nervios embotados buscan restaurarse mediante mayores estímulos, picantes goces, y así se fatigan aún más; la literatura moderna trata con preferencia los problemas más espinosos, que atizan todas las pasiones, promueven la sensualidad y el ansia de goces, fomentan el desprecio por todos los principios éticos y todos los ideales; ella propone al espíritu del lector unos personajes patológicos, unos problemas de psicopatía sexual, revolucionarios, o de otra índole; nuestro oído es acosado e hiperestimulado por una música que nos administran en grandes dosis, estridente e insidiosa; los teatros capturan todos los sentidos con sus excitantes dramatizaciones; hasta las artes plásticas se vuelven con preferencia a lo repelente, lo feo, lo enervante, y no vacilan en poner delante de nuestros ojos, en su repelente realidad, lo más cruel que la vida ofrece".

"Así, este cuadro de conjunto muestra ya una serie de peligros en nuestro desarrollo cultural moderno; iy vaya si se le podrían agregar unas cuantas pinceladas de detalle!".

Binswanger (1896): "En especial se ha calificado a la neurastenia como una enfermedad enteramente moderna, y Beard, a quien debemos la primera exposición panorámica de ella¹, creía haber descubierto una nueva enfermedad nerviosa nacida en

1. Cf. Beard, 1881 y 1884. - G. M. Beard (1839-1883) era un neurólogo norteamericano cuya obra Freud menciona en algunos de sus trabajos anteriores sobre la neurastenia (Freud, 1895b y 1896a). AE, 3, págs. 91 y 144 y sigs., y en una carta a Fliess del 5 de noviembre de 1897 (Freud, 1950a, Carta 74).

el suelo de Estados Unidos. Este supuesto era, desde luego, erróneo; pero el hecho de que un médico norteamericano fuera el primero en aprehender y establecer, sobre la base de una rica experiencia, los rasgos peculiares de esta enfermedad, señala a las claras el nexo de ella con la vida moderna, la prisa desenfrenada, la caza de dinero y bienes, los enormes progresos técnicos que han vuelto ilusorios todos los obstáculos temporales y espaciales en la vida del intercambio”.

Von Krafft-Ebing (1895b): “El modo de vida de innumerables hombres de cultura presenta hoy una multitud de aspectos antihigiénicos, sobrados motivos para que la nerviosidad se cebe fatalmente en ellos, pues esos factores dañinos actúan primero y las más de las veces sobre el cerebro. En las circunstancias políticas y sociales —en especial las mercantiles, industriales y agrarias— de las naciones de cultura se han consumado en los últimos decenios unas alteraciones que trasformaron con violencia la actividad profesional, la posición en la vida civil y la propiedad, y todo ello a expensas del sistema nervioso, que es el que debe costear las acrecidas exigencias sociales y económicas mediante un gasto multiplicado de tensión, y muchas veces en condiciones de insuficiente descanso”.

Debo reprochar a estas doctrinas —y a muchas otras de parecido tenor—, no que sean erróneas, sino que resulten insuficientes para esclarecer en sus detalles el fenómeno de las perturbaciones nerviosas y descuiden justamente lo más sustutivo de los factores etiológicos eficaces. Si se prescinde de las maneras vagas de “estar enfermo de los nervios” y se consideran las genuinas formas de enfermedad nerviosa, el influjo nocivo de la cultura se reduce en lo esencial a la dañina sofocación de la vida sexual de los pueblos (o estratos) de cultura por obra de la moral sexual “cultural” que en ellos impera.

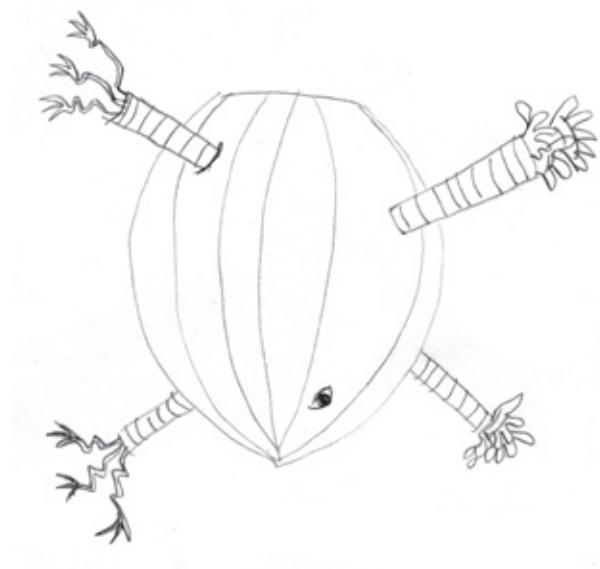
He procurado aportar la prueba de esta tesis en una serie de trabajos especializados²; no puedo repetirla aquí, aunque también en este lugar indicaré los argumentos principales tomados de mis indagaciones.

Una observación clínica aguzada nos da derecho a distinguir dos grupos en los estados patológicos nerviosos: las *neurosis* propiamente dichas y las *psiconeurosis*. En las primeras, las perturbaciones (síntomas), ya sea que se exterioricen en las operaciones corporales o en las anímicas, parecen ser de naturaleza tóxica: su comportamiento es en un todo parecido al que sobreviene a raíz del aflujo hipertrófico o la privación de ciertos venenos nerviosos. Estas neurosis —casi siempre reunidas bajo el nombre de *neurastenia*— pueden ser producidas, sin que haga falta el aporte de un lastre heredado, por ciertos influjos nocivos para la vida sexual, correspondiendo la forma de enfermedad contraída a la índole de aquellos, de suerte que con mucha frecuencia uno puede inferir

2. Véase mi colección de artículos breves sobre la teoría de las neurosis (1906) [AE, 3].



hacia atrás, desde el cuadro clínico, la particular etiología sexual. Ahora bien, entre la forma de la enfermedad nerviosa contraída y los otros influjos culturales nocivos que son acusados de patógenos por los autores falta por completo esa correspondencia regular. Por tanto, es lícito declarar al factor sexual como el esencial en la causación de las neurosis propiamente dichas.



EL MALESTAR EN LA CULTURA*

SIGMUND FREUD

El superyó de la cultura ha plasmado sus ideales y plantea sus reclamos. Entre estos, los que atañen a los vínculos recíprocos entre los seres humanos se resumen bajo el nombre de ética. En todos los tiempos se atribuyó el máximo valor a esta ética, como si se esperara justamente de ella unos logros de particular importancia. Y en efecto, la ética se dirige a aquel punto que fácilmente se reconoce como la desolladura de toda cultura. La ética ha de concebirse entonces como un ensayo terapéutico, como un empeño de alcanzar por mandamiento del superyó lo que hasta ese momento el restante trabajo cultural no había conseguido. Ya sabemos que, por esa razón, el problema es aquí cómo desarraigar el máximo obstáculo que se opone a la cultura: la inclinación constitucional de los seres humanos a agredirse unos a otros; y por eso mismo nos resulta de particular interés el mandamiento cultural acaso más reciente del superyó: "Ama a tu prójimo como a ti mismo". En la investigación y la terapia de las neurosis llegamos a hacer dos reproches al superyó del individuo: con la severidad de sus mandamientos y prohibiciones se cuida muy poco de la dicha de este, pues no tiene suficientemente en cuenta las resistencias a su obediencia, a saber, la intensidad de las pulsiones del ello y las dificultades del mundo circundante objetivo *{real}*. Por eso en la tarea terapéutica nos vemos precisados muy a menudo a combatir al superyó y a rebajar sus exigencias. Objeciones en un todo semejantes podemos dirigir a los reclamos éticos del superyó de la cultura. Tampoco se cuida lo bastante de los hechos de la constitución anímica de los seres humanos, proclama un mandamiento y no pregunta si podrán obedecerlo. Antes bien, supone que al yo del ser humano le es psicológicamente posible todo lo que se le ordene, pues tendría un gobierno irrestricto sobre su ello. Ese es un error, y ni siquiera en los hombres llamados normales el gobierno sobre el ello puede llevarse más allá de ciertos límites. Si se exige más, se produce en el individuo rebelión o neurosis, o se lo hace desdichado. El mandamiento

* Sigmund Freud, "El malestar en la cultura" (1930 [1929]), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1980), 137-140.

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy



“Ama a tu prójimo como a ti mismo” es la más fuerte defensa en contra de la agresión humana, y un destacado ejemplo del proceder apsicológico del superyó de la cultura. El mandato es incumplible; una inflación tan grandiosa del amor no puede tener otro efecto que rebajar su valor, no el de eliminar el apremio. La cultura descuida todo eso; solo amonesta: mientras más difícil la obediencia al precepto, más meritorio es obedecerlo. Pero en la cultura de nuestros días, quien lo hace suyo se pone en desventaja respecto de quienes lo ignoran. ¡Qué poderosa debe de ser la agresión como obstáculo de la cultura si la defensa contra ella puede volverlo a uno tan desdichado como la agresión misma! La ética llamada “natural” no tiene nada para ofrecer aquí, como no sea la satisfacción narcisista de tener derecho a considerarse mejor que los demás. En cuanto a la que se apuntala en la religión, hace intervenir en este punto sus promesas de un más allá mejor. Yo opino que mientras la virtud no sea recompensada ya sobre la Tierra, en vano se predicará la ética. Paréceme también indudable que un cambio real en las relaciones de los seres humanos con la propiedad aportaría aquí más socorro que cualquier mandamiento ético; empero, en los socialistas, esta intelección es enturbiada por un nuevo equívoco idealista acerca de la naturaleza humana, y así pierde su valor de aplicación.

El modo de abordaje que se propone estudiar el papel de un superyó en las manifestaciones del desarrollo cultural promete todavía, creo, otros conocimientos. Me apresuro a concluir; pero me resulta difícil esquivar una cuestión. Si el desarrollo cultural presenta tan amplia semejanza con el del individuo y trabaja con los mismos medios, ¿no se está justificado en diagnosticar que muchas culturas —o épocas culturales—, y aun posiblemente la humanidad toda, han devenido “neuróticas” bajo el influjo de las aspiraciones culturales?¹ A la descomposición analítica de estas neurosis podrían seguir propuestas terapéuticas merecedoras de un gran interés práctico. Yo no sabría decir si semejante ensayo de trasferir el psicoanálisis a la comunidad de cultura es disparatado o está condenado a la esterilidad. Pero habría que ser muy precavido, no olvidar que a pesar de todo se trata de meras analogías, y que no solo en el caso de los seres humanos, sino también en el de los conceptos, es peligroso arrancarlos de la esfera en que han nacido y se han desarrollado. Además, el diagnóstico de las neurosis de la comunidad choca con una dificultad particular. En la neurosis individual, nos sirve de punto de apoyo inmediato el contraste que separa al enfermo de su contorno, aceptado como “normal”. En una masa afectada de manera homogénea falta ese trasfondo; habría que buscarlo en otra parte. Y por lo que atañe a la aplicación terapéutica de esta intelección, ¿de qué valdría el análisis más certero de la neurosis social, si nadie posee la autoridad para imponer a la masa la

1. Véanse algunas puntualizaciones sobre esto en *El porvenir de una ilusión* (1927c), *supra*, 43.

terapia? A pesar de todos estos obstáculos, es lícito esperar que un día alguien emprenda la aventura de semejante patología de las comunidades culturales.

Por muy diversos motivos, me es ajeno el propósito de hacer una valoración de la cultura humana. Me he empeñado en apartar de mí el prejuicio entusiasta de que nuestra cultura sería lo más precioso que poseemos o pudiéramos adquirir, y que su camino nos conduciría necesariamente a alturas de insospechada perfección. Puedo al menos escuchar sin indignarme al crítico que opina que si uno tiene presentes las metas de la aspiración cultural y los medios que emplea, debería llegar a la conclusión de que no merecen la fatiga que cuestan y su resultado solo puede ser un estado insoportable para el individuo. Mi neutralidad se ve facilitada por el hecho de que yo sé muy poco de todas esas cosas, y con certeza solo esto: que los juicios de valor de los seres humanos derivan enteramente de sus deseos de dicha, y por tanto son un ensayo de apoyar sus ilusiones mediante argumentos. Yo comprendería muy bien que alguien destacara el carácter compulsivo de la cultura humana y dijera, por ejemplo, que la inclinación a limitar la vida sexual o la de imponer el ideal de humanidad a expensas de la selección natural son orientaciones evolutivas que no pueden evitarse ni desviarse, y frente a las cuales lo mejor es inclinarse como si se tratara de procesos necesarios de la naturaleza. Conozco también la objeción a ello: aspiraciones que se tenía por incoercibles han sido dejadas a menudo de lado en el curso de la historia de la humanidad, sustituyéndoselas por otras. Así, se me va el ánimo de presentarme ante mis prójimos como un profeta, y me someto a su reproche de que no sé aportarles ningún consuelo —pues eso es lo que en el fondo piden todos, el revolucionario más cerril con no menor pasión que el más cabal beato—.

He aquí, a mi entender, la cuestión decisiva para el destino de la especie humana: si su desarrollo cultural logrará, y en caso afirmativo en qué medida, dominar la perturbación de la convivencia que proviene de la humana pulsión de agresión y de autoaniquilamiento. Nuestra época merece quizás un particular interés justamente en relación con esto. Hoy los seres humanos han llevado tan adelante su dominio sobre las fuerzas de la naturaleza que con su auxilio les resultará fácil exterminarse unos a otros, hasta el último hombre. Ellos lo saben; de ahí buena parte de la inquietud contemporánea, de su infelicidad, de su talante angustiado. Y ahora cabe esperar que el otro de los dos “poderes celestiales”, el Eros eterno, haga un esfuerzo para afianzarse en la lucha contra su enemigo igualmente inmortal. ¿Pero quién puede prever el desenlace?²



2. La última oración fue agregada en 1931, cuando ya comenzaba a ser notoria la amenaza que representaba Hitler.

EROS Y CIVILIZACIÓN*

HERBERT MARCUSE

Freud se permitió a sí mismo la imagen de una civilización que consistiera en parejas de individuos “libidinalmente satisfechos en el otro, y ligados a todos los demás por el trabajo y los intereses comunes”¹. Pero agrega que un nivel tan “deseable” no existe y nunca ha existido; que la cultura “exige una pesada tasa de libido voluntariamente inhibida, y que las pesadas restricciones sobre la vida sexual son inevitables”. Encuentra la razón del “antagonismo contra la sexualidad” de la cultura en los instintos agresivos profundamente unidos a la sexualidad, que tratan una y otra vez de destruir la civilización y obligan a la cultura “a llamar a todo posible refuerzo” contra ellos. “De ahí el sistema de métodos por medio de los cuales la humanidad debe ser llevada a las identificaciones y las relaciones amorosas inhibidas con un propósito; de ahí las restricciones de la vida sexual”². Pero, nuevamente, Freud demuestra que este sistema represivo no resuelve realmente el conflicto. La civilización se sumerge en una dialéctica destructiva: las perpetuas restricciones de Eros debilitan finalmente los instintos de la vida y así fortalecen y liberan a las mismas fuerzas contra las que fueron llamadas a luchar —las fuerzas de la destrucción—. Esta dialéctica, que constituye el centro todavía inexplorado e inclusive convertido en tabú de la metapsicología de Freud será explorada más adelante; ahora, usaremos la concepción antagónica de Eros de Freud para dilucidar las formas de represión específicamente históricas impuestas por el principio de la realidad establecido.

Al introducir el término *represión excedente* hemos enfocado la discusión en las instituciones y relaciones que constituyen el “cuerpo” social del principio de la realidad. Este no solo representa las diversas manifestaciones externas de un único e inalterable principio de la realidad, sino que transforman el principio de la realidad en sí mismo. Consecuentemente, en nuestro intento de elucidar la magnitud y los límites de la represión



* Herbert Marcuse, *Eros y civilización* (Barcelona: Editorial Ariel, 1989), 52-58.

1. Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, 80. Ver también *El porvenir de una ilusión*, 10-11.

2. Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, 86-87.

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy

prevaleciente en la civilización contemporánea, tendremos que describirla en términos específicos del principio de la realidad que ha gobernado los orígenes y el crecimiento de esta civilización. Lo designamos como el *principio de actuación* para subrayar que bajo su dominio la sociedad está estratificada de acuerdo con la actuación económica competitiva de sus miembros. Desde luego, este no es el único principio de la realidad histórico: otras formas de organización social no solamente han prevalecido en las culturas primitivas, sino que también sobreviven en el periodo moderno.

El principio de actuación, que es el que corresponde a una sociedad adquisitiva y antagónica en constante proceso de expansión, presupone un largo desarrollo durante el cual la dominación ha sido cada vez más racionalizada: el control sobre el trabajo social reproduce ahora a la sociedad en una escala más amplia y bajo condiciones cada vez más favorables. Durante un largo tiempo, los intereses de la dominación y los intereses del conjunto coinciden: la provechosa utilización del aparato productivo satisface las necesidades y facultades de los individuos. Para una vasta mayoría de la población, la magnitud y la forma de satisfacción está determinada por su propio trabajo; pero su trabajo está al servicio de un aparato que ellos no controlan, que opera como un poder independiente al que los individuos deben someterse si quieren vivir. Y este poder se hace más ajeno conforme la división del trabajo llega a ser más especializada. Los hombres no viven sus propias vidas, sino que realizan funciones preestablecidas. Mientras trabajan no satisfacen sus propias necesidades y facultades, sino que trabajan enajenados. Ahora el trabajo ha llegado a ser general y, por tanto, tiene las restricciones impuestas sobre la libido: el tiempo de trabajo, que ocupa la mayor parte del tiempo de vida individual, es un tiempo doloroso, porque el trabajo enajenado es la ausencia de gratificación, la negación del principio del placer. La libido es desviada para que actúe de una manera socialmente útil, dentro de la cual el individuo trabaja para sí mismo solo en tanto que trabaja para el aparato, y está comprometido en actividades que por lo general no coinciden con sus propias facultades y deseos.

Sin embargo —y este punto es decisivo—, la energía instintiva que es desviada así no se suma a los instintos agresivos (sin sublimar) porque su utilización social (en el trabajo) sostiene e inclusive enriquece la vida del individuo. Las restricciones impuestas sobre la libido se hacen más racionales conforme son más universales, conforme cubren de una manera más completa el conjunto de la sociedad. Operan sobre el individuo como leyes externas objetivas y como una fuerza internalizada: la autoridad social es absorbida por la “conciencia” y por el inconsciente del individuo y actúa de acuerdo con sus propios deseos, su moral y para su satisfacción. Dentro del desarrollo “normal” el individuo vive su represión “libremente” como su propia vida: desea lo que se supone que debe desear; sus gratificaciones son provechosas para él y para los demás; es razonable



y hasta a menudo exuberantemente feliz. Esta felicidad, que tiene lugar en parte durante las horas de ocio entre los días o las noches de trabajo, pero también algunas veces durante el trabajo, le permite continuar su actuación, que a su vez perpetúa su trabajo y el de los demás. Su actuación erótica es puesta en la misma línea que su actuación social. La represión desaparece en el gran orden objetivo de las cosas, que recompensa más o menos adecuadamente a los individuos sometidos y, al hacerlo, reproduce más o menos adecuadamente a la sociedad como conjunto.

El conflicto entre la sexualidad y la civilización se despliega con este desarrollo de la dominación. Bajo el dominio del principio de actuación, el cuerpo y la mente son convertidos en instrumentos del trabajo enajenado; solo pueden funcionar como tales instrumentos si renuncian a la libertad del sujeto-objeto libidinal que el organismo humano originalmente es y desea ser. La distribución del *tiempo* juega un papel fundamental en esta transformación. El hombre existe solo *parte* del tiempo, durante los días de trabajo, como un instrumento de la actuación enajenada; el resto del tiempo es libre para sí mismo. (Si el día medio de trabajo, incluyendo la preparación y la transportación, es de diez horas, y si las necesidades biológicas de dormir y alimentarse requieren otras diez horas, el tiempo libre será de cuatro horas en cada veinticuatro durante la mayor parte de la vida del individuo). Este tiempo libre estará potencialmente disponible para el placer. Pero el principio del placer que gobierna el *id* está fuera del tiempo también, en el sentido de que milita contra el desmembramiento temporal del placer, contra su distribución en pequeñas dosis separadas. Una sociedad gobernada por el principio de actuación debe imponer, por necesidad, tal distribución porque el organismo debe ser entrenado para la enajenación en sus mismas raíces: *el ego del placer*³. Este debe aprender a olvidar su exigencia de una gratificación fuera del tiempo y sin sentido utilitario, por la “eternidad del placer”. Más aún, partiendo del día de trabajo, la enajenación y la regimentación se esparcen sobre el tiempo libre. Tal coordinación no tiene que ser, y normalmente no lo es, reforzada desde afuera por los agentes de la sociedad. El control básico del ocio es logrado por la duración del día de trabajo mismo, por la aburrida y mecánica rutina del trabajo enajenado; este requiere que el ocio sea una pasiva relajación y una recreación de energía para el trabajo. Solo en el último nivel de la civilización industrial, cuando

3. Sin duda, toda forma de sociedad, toda civilización tiene que imponer el tiempo de trabajo para procurarse las necesidades y lujos de la vida. Pero no todas las formas y modos de trabajo son esencialmente irreconciliables con el principio del placer. Las relaciones humanas conectadas con el trabajo pueden «proveer una considerable descarga de impulsos de componente libidinal, narcisistas, agresivos e inclusive eróticos». (*El malestar en la cultura*, p. 34, nota). El irreconciliable conflicto no es entre el trabajo (principio de la realidad) y Eros (principio del placer), sino entre el trabajo enajenado (principio de actuación) y Eros. La noción de un trabajo libidinal no enajenado será discutida más adelante.

el crecimiento de la productividad amenaza con desbordar los límites impuestos por la dominación represiva, la técnica de la manipulación en masa ha tenido que desarrollar una industria de la diversión que controla directamente el tiempo de ocio, o el estado ha tomado directamente la tarea de reforzar tales controles⁴. El individuo no debe ser dejado solo. Porque, dueño de sí mismo, y ayudado por un libre, inteligente conocimiento de las potencialidades de la liberación de la realidad de la represión, la energía libidinal generada por el id presionaría contra sus aún más ultrajantes limitaciones y luchará por abarcar un campo todavía más amplio de relaciones existenciales, haciendo explotar, por tanto, el ego de la realidad y sus actuaciones represivas.



4. Ver *infra*, capítulo IV.

ALEGATO POR UNA CIERTA ANORMALIDAD*

JOYCE McDougall

Una vez me invitaron a participar en un coloquio psicoanalítico que tenía como tema *“Los aspectos patológicos y patógenos de la normalidad”*. Ciertamente un tema provocativo, pero también un cuestionamiento importante, aunque solo fuera por el hecho de que los participantes nos vimos estimulados para evaluar el concepto de normalidad. ¿Qué significa “normalidad” desde un punto de vista psicoanalítico? Y suponiendo que se dejara definir, ¿posee formas diversas, existe una “buena” normalidad y una “mala”? No bien había comenzado a reflexionar sobre el problema, advertí que más allá del intento de definir la normalidad “anormal” estaba muy lejos de poder conceptualizar la estructura de la normalidad “normal”.

[...]

Cuanto más pensaba, más evidente me parecía que la “normalidad” no es, no podría ser, *un concepto analítico*, sino inequívocamente antianalítico.

Para un analista hablar de la normalidad es tratar de describir la faz oscura de la luna. Ciertamente, podemos imaginarla, enviar un cohete, tomar fotos, incluso formular teorías acerca de cómo *tendría* que ser. ¿Pero adónde nos lleva todo eso? No es nuestro país, y apenas nuestro planeta. La neurosis con su núcleo psicótico secreto, las psicosis con su densa franja neurótica; esa es nuestra familia, nuestro terreno, el lugar donde todos hablamos la misma lengua, con una pequeña diferencia de dialectos. Pero aparte de ello, ¿existe verdaderamente una “estructura normal de la personalidad”? Y si existe, ¿por qué tenemos que abandonar el área analítica, tan cómodamente anormal, para lanzarnos sobre las huellas de los normales? ¿Tal vez para explicarles hasta qué punto están enfermos? Pero sigue habiendo un problema: el que se denomina normal —cuya normalidad para nosotros podrá ser patología o incluso patógena— no quiere saber de nosotros. Peor aún, desconfía de nosotros. [...] Nuestro narcisismo (¿normal?, ¿patológico?) ve que aquellos

* Joyce McDougall, *Alegato por una cierta anormalidad* (Buenos Aires: Paidós, 1996), 415-418.

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy

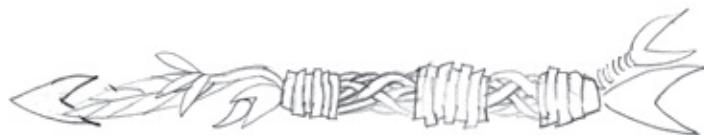
que *nada* quieren de nosotros, nos resultan poco interesantes. Pero olvidemos nuestros prejuicios y tengamos por objetivo a la luna.

Es lícito que un analista establezca una oposición entre “normal” y “neurótico”, lo que no impide que otro diga que es *normal* ser *neurótico*. “Estamos frente a las dos significaciones principales del concepto de normalidad. Decir que la neurosis es un fenómeno normal nos remite a una noción de *cantidad*: a la *norma estadística*. Si por lo contrario establecemos una oposición entre “normal” y “neurótico”, se trata de una noción de *cualidad*. En este caso utilizamos la idea “normalmente aceptable” de una norma social, para lo cual proponemos el término *norma normativa* (opuesta a la norma estadística) con el objeto de mantener la distinción entre atributos de cantidad y calidad. La norma normativa designa algo “hacia lo cual se tiende”, donde por consiguiente se halla incluida la idea de un *ideal*. He aquí una normalidad estadística y una normalidad normativa, además de nuestra normalidad patológica.

Lo cuantificable, la norma estadística, posee un indiscutible interés sociológico, pero su interés psicoanalítico es relativamente menor.

[...]

Abandonemos entonces la *terra firme* de lo cuantificable, con sus curvas estadísticas, decorada como siempre en *trompe l’œil*, y tornemos a la arena movediza de lo *normativo* para explorar sus contornos. ¿Qué es un ser normal? Mi diccionario (Webster) me informa que “normal” quiere decir: conforme a la regla, regular, promedio, ordinario. ¿Nos permitirá esto detectar “regulares” *patógenos* y “ordinarios” *patológicos*? Las personas “regulares” llenan las calles; a un gran número de gente le interesa “ser conforme a la regla”: los “niños juiciosos” también están con nosotros; mucha gente desea aparentar conforme, por lo menos ante los otros. ¿Pero a quién le interesa ser “ordinario” o “promedio”?



LA GAYA CIENCIA*

FRIEDRICH NIETZSCHE

EL HOMBRE FRENÉTICO

... ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? [...] ¿No llega continuamente la noche y más noche? ¿No habrán de ser encendidas lámparas a mediodía? [...] ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, solo para aparecer dignos ante ellos?



* Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial. "La gaya scienza"* (Caracas: Monte Ávila Editores, 1992), 115.

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy

LOS ANORMALES*

MICHEL FOUCAULT

Es que la psiquiatría, tal que como se constituyó a fines de siglo XVIII y principios del XIX, sobre todo, no se caracterizó como una especie de rama de la medicina general. La psiquiatría funciona —a principios del siglo XIX y ya avanzado este, quizás hasta alrededor de 1850— no como una especialización del saber o la teoría médica, sino mucho más como una rama especializada de la higiene pública. Antes de ser una especialidad de la medicina, la psiquiatría se institucionalizó como dominio particular de la protección social, contra todos los peligros que pueden venir de la sociedad debido a la enfermedad o a todo lo que se puede asimilar directa o indirectamente a esta. La psiquiatría se institucionalizó como precaución social, como higiene del cuerpo social en su totalidad (nunca hay que olvidar que la primera revista en cierto modo especializada de la psiquiatría en Francia fue los *Annales d'hygiène publique*)¹. Es una rama de la higiene pública y, por consiguiente, habrán de darse cuenta de que la psiquiatría, para poder existir como una institución de saber, es decir, como saber médico fundado y justificable, tuvo que efectuar dos codificaciones simultáneas. En efecto, por una parte debió codificar la locura como enfermedad; tuvo que patologizar los desórdenes, los errores, las ilusiones de la locura; fue preciso llevar a cabo análisis (síntomatología, nosografía, pronósticos, observaciones, historiales clínicos, etcétera) que aproximan lo más posible esa higiene pública, e incluso la precaución social que estaba encargada de asegurar, al saber médico y, en consecuencia, permitieran el funcionamiento de ese sistema de protección en nombre de este saber. Pero, por otra parte, podrán advertir que fue necesaria una segunda codificación, simultánea de la primera. Al mismo tiempo hubo que codificar la locura como peligro, es decir que fue preciso hacerla aparecer como portadora de cierto número de peligros, como esencialmente portadora de riesgos y, por ello, la psiquiatría, en la medida en que era el saber de la enfermedad mental, podía funcionar efectivamente

* Michel Foucault, *Los anormales* (México: Fondo de Cultura Económica, 2000), 115-117.

1. Los *Annales d'hygiène publique et de médecine légale* aparecieron entre 1829 y 1922.

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy

como la higiene pública. En términos generales, la psiquiatría, por un lado, hizo funcionar toda una parte de la higiene pública como medicina y, por el otro, hizo funcionar el saber, la prevención y la curación eventual de la enfermedad mental como precaución social, absolutamente necesaria si se querían evitar cierta cantidad de peligros fundamentales y ligados a la existencia misma de la locura.

Esa doble codificación va a tener una muy prolongada historia a lo largo del siglo XIX. Puede decirse que los tiempos fuertes de la historia de la psiquiatría en ese siglo, pero también en el XX, se producirán justamente cuando las dos codificaciones estén efectivamente ajustadas, o bien cuando haya un único tipo de discurso, un único tipo de análisis, un único cuerpo de conceptos, que permitan constituir la locura como enfermedad y percibirla como peligro. Así, al comienzo del siglo XIX, la noción de *monomanía* va a permitir clasificar dentro de una gran nosografía de tipo perfectamente médico (en todo caso, completamente isomorfo a todas las otras nosografías médicas) y, por lo tanto, codificar dentro de un discurso morfológicamente médico toda una serie de peligros. De tal modo, encontraremos la descripción clínica de algo que será la monomanía homicida o la monomanía suicida. De igual manera, dentro de la psiquiatría, el peligro social se codificará como enfermedad. A causa de ello, la psiquiatría podrá funcionar efectivamente como ciencia médica encargada de la higiene pública. Asimismo, en la segunda mitad del siglo XIX, encontraremos una noción tan masiva como la monomanía, que en cierto sentido desempeña el mismo papel con un contenido muy diferente: la de *degeneración*². Con ella tenemos una manera determinada de aislar, recorrer y recortar una zona de peligro social y darle, al mismo tiempo, un *status* de enfermedad, un *status* patológico. También podemos preguntarnos si la noción de *esquizofrenia* no cumple el mismo papel en el siglo XX³. En la medida en que algunos la entienden como enfermedad que se confunde con toda nuestra sociedad, este discurso sobre la esquizofrenia es claramente una manera de codificar un peligro social como enfermedad. Lo que reencontramos, así, a lo largo de esos tiempos fuertes o, si lo prefieren, de esos conceptos débiles de la psiquiatría, es siempre la función de higiene pública, cumplida por ella.

Al margen de estas codificaciones generales, me parece que la psiquiatría necesita y no dejó de mostrar el carácter peligroso, específicamente peligroso, del loco en cuanto

2. Sobre la teoría de la *degeneración*, véanse, en particular, B-A. Morel, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine et des causes qui produisent ces variétés maladiives*, Paris, 1857; *Traité des maladies mentales*, Paris, 1860; V. Magnan, *Leçons cliniques sur les maladies mentales*, Paris, 1891; V. Magnan y P-M. Legrain, *Les Dégénérés. État mental et syndromes épisodiques*, Paris, 1895.
3. La noción fue introducida por E. Bleuler, *Dementia praecox oder Gruppe der Schizophrenien*, Leipzig-Vienna, 1911.

tal. En otras palabras, desde el momento en que empezó a funcionar como saber y poder dentro del dominio general de la higiene pública, de la protección del cuerpo social, la psiquiatría siempre procuró reencontrar el secreto de los crímenes que amenazan habitar cualquier locura, o bien el núcleo de la locura que, sin duda, debe frecuentar a todos los individuos que pueden ser peligrosos para la sociedad. En síntesis, fue preciso que la psiquiatría para funcionar como les decía, estableciera la pertenencia esencial y fundamental de la locura al crimen y del crimen a la locura.



LOCURA Y DEMOCRACIA.

ENSAYO SOBRE LA FORMA UNARIA*

D ANY - R OBERT D UFOUR

IX. DE LA LOCURA EN LA DEMOCRACIA DE MASA

—Sogol, ataca usted a un temible adversario: está intentando poner en tela de juicio dos fundamentos esenciales a los que ha tenido forzosamente que avenirse nuestra racionalidad moderna. El primero, que usted mismo mencionó, proviene de Descartes quien en la primera de sus *Meditaciones metafísicas*, titulada “De Dios, de que existe”, desarrollaba como prueba de la existencia de Dios el argumento según el cual “yo, que soy un ser finito, no tendría idea de una sustancia infinita si no hubiese sido depositada en mí por una sustancia que fuera verdaderamente infinita”, es decir, por Dios; de lo cual se sigue que Dios, “sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, sabia en extremo, todopoderosa” es, pues, necesaria para el hombre, “ser finito”. En resumen, no hay ego sin Dios. Pero usted pretende imaginar una situación en la que el hombre aspiraría a la virtud de existir por sí mismo asumiendo, así, la postura loca, la vanidad absoluta de creerse Dios. El segundo dogma, que impugna y finalmente corrige al primero en cuanto a la certeza del sujeto, es el freudismo, que hace de la represión, y por consiguiente de la neurosis, la condición de acceso del individuo a la sociedad y la garantía, paradójica ciertamente pero al fin y al cabo garantía, de la civilización. Pero usted pretende que la psicosis se convierte actualmente en la norma. Dos impugnaciones de semejante naturaleza son demasiado a la vez.

—Pero es que yo no estoy impugnando nada, al contrario. Precisamente porque soy primero cartesiano y luego freudiano me cuestiono sobre las consecuencias de la

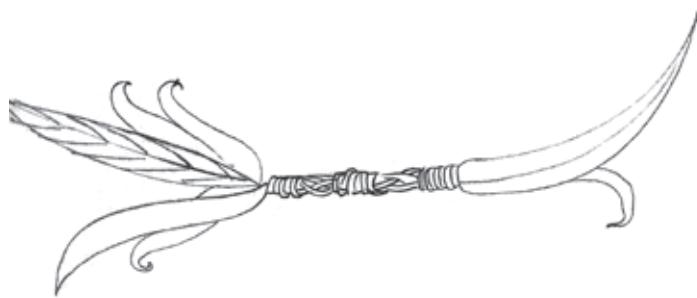
* Dany-Robert Dufour, *Locura y democracia. Ensayo sobre la forma unaria* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 145-146.

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy

proclamación de la autonomía jurídica del hombre. Mediante tal novedad histórica, el hombre empieza a considerarse una de esas “causas que —como dice Descartes— derivan su origen y existencia de ellas mismas” y por tanto se convierte en el siguiente paso de la serie *Physis*, Dios, Pueblo, Proletariado... Lo que digo es que temo que tengamos que pagar por esta libertad mucho más caro de lo que pagamos por nuestra alienación: no con la neurosis sino con la psicosis. Puesto que ahora ya no hay intermediario, ya no se delega a un Otro, a un tercero la tarea de asumir por nosotros la forma unaria, ahora enfrentamos directamente los desórdenes de la forma unaria, la encaramos sin mediaciones porque hemos matado a todos nuestros dioses incluyendo el Proletariado.

—¿Entonces no cree en la emancipación del hombre?

—Gracias al regicidio, al deicidio, al desvanecimiento de la República y últimamente al suicidio del Proletariado, de cierto modo nos hemos liberado de una servidumbre voluntaria que la comunidad siempre se había impuesto con respecto a esas ávidas divinidades; aunque no olvidemos que la carga siempre se repartió desigualmente, en última instancia tan desigualmente que bien podrían explicarse esas acciones asesinas por la coalición de las clases que quedaban más obligadas a contribuir. Pero ahora que hemos matado a todo tercero que pudiera presentarse, me temo que la democracia, lejos de poner fin a la servidumbre voluntaria, la ha incrementado indefinidamente por el hecho de que cada hombre quiere ser dios y así se presenta en primera fila.



LA FATIGA DE SER UNO MISMO. DEPRESIÓN Y SOCIEDAD*

ALAIN EHRENBURG

Apartir de la década de 1970, la literatura psicoanalítica francesa dirige su atención a una clientela que piensa que se halla en neto crecimiento. Una nueva especie de pacientes se recuesta sobre los divanes de los psicoanalistas. Estos pacientes les dan un nuevo hilo para retorcer pues, a diferencia de los neuróticos, llegan a reconocer sus conflictos, a representárselos. Les falta el material de base sin el cual no se puede llegar bien a una cura: la culpabilidad. Aunque angustiados, estos pacientes se sienten ante todo crónicamente vacíos; tienen las mayores dificultades para hacer algo con sus afectos dolorosos, pues no los mentalizan. Sus representaciones son pobres, son incapaces de simbolizar sus dolores: están prisioneros de su humor. Esta nueva especie tiene un nombre: los fronterizos (*borderlines*) o estados límites¹. La depresión domina el cuadro clínico.



* Alain Ehrenberg, *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2000), 147.

1. Para una historia de este concepto, véase M. Timsit, "Les états-limites. Évolution des concepts", *L'Évolution psychiatrique*, n.º 4, 1971.

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy

TECNÓPOLIS. LA RENDICIÓN DE LA CULTURA A LA TECNOLOGÍA*

NEIL POSTMAN

Nuestros “científicos” sociales han tenido desde el principio una conciencia menos susceptible, o han sido menos rigurosos en sus concepciones de la ciencia, o quizás solo estaban más confusos sobre qué preguntas podían responder sus procedimientos y cuáles no. En cualquier caso, no han tenido ningún reparo en imputar a sus “descubrimientos” y al rigor de sus procedimientos la legitimidad para que nos digan cómo debemos comportarnos correctamente. Por eso los “científicos” sociales pueden encontrarse con tanta frecuencia en nuestras pantallas de televisión, en las listas de libros más vendidos y en las secciones de novedades de libros de “autoayuda” en los quioscos de los aeropuertos: no porque puedan decirnos cómo se comportan a veces algunos humanos, sino porque pretenden decirnos cómo *debemos* comportarnos nosotros; no porque nos hablen como congéneres que han vivido más tiempo, o han experimentado mayor sufrimiento, o han pensado más profundamente o razonado más cuidadosamente sobre algún conjunto de problemas, sino porque consienten en mantener la ilusión de que son sus datos, sus procedimientos, su ciencia, y no ellos mismos, los que hablan. Les damos la bienvenida alegremente y también les concedemos —explícita o implícitamente— el derecho a hacerlo, porque necesitamos desesperadamente encontrar alguna fuente, más allá de los juicios frágiles y vacilantes de mortales como nosotros, para autorizar nuestras decisiones morales y nuestro comportamiento. Y fuera de la autoridad de la fuerza bruta, que difícilmente podemos denominar moral, parece que nos queda poco más que la autoridad de los procedimientos.

Eso es lo que quiero decir con “cientifismo”. No se trata meramente del uso indebido de técnicas como la cuantificación de preguntas, en las que los números no tienen nada

* Neil Postman, *Tecnópolis. La rendición de la cultura a la tecnología* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1994), 208-211.

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy

que decir; ni de la confusión de los ámbitos material y social de la experiencia humana; ni simplemente de la pretensión de los investigadores sociales de aplicar los objetivos y procedimientos de la ciencia natural al mundo humano. El cientifismo es todo eso, pero también algo más profundamente enraizado. Es la esperanza desesperada, el deseo y, por último, la creencia ilusoria de que un conjunto estandarizado de procedimientos llamados "científicos" puede proporcionarnos una fuente incuestionable de autoridad moral, un fundamento sobrehumano para las respuestas a preguntas como: "¿qué es la vida y cuándo y por qué?", "¿por qué hay muerte y sufrimiento?", "¿qué está bien y qué está mal hacer?", "¿qué fines son buenos y cuáles malos?", "¿cómo debemos pensar, sentir y comportarnos?". El cientifismo, a una escala personal, se da cuando alguien afirma, como hizo el presidente Reagan, que él cree personalmente que el aborto es malo pero que debemos dejar que sea la ciencia quien nos diga cuándo un feto empieza a vivir. Es cientifismo a una escala cultural cuando ningún científico hace objeciones, cuando ningún periódico publica una refutación en sus páginas de "ciencia", cuando todo el mundo colabora gustosamente o por ignorancia en la perpetuación de una ilusión tal. La ciencia puede decírnos cuándo empieza a latir un corazón o cuándo empieza el movimiento o cuáles son las estadísticas de mortalidad de los neonatos de diferentes edades de gestación fuera del útero. Pero no tiene más autoridad que usted o que yo para establecer un criterio tal como la "verdadera" definición de "vida" o de la condición de humano o de persona. La investigación social puede decírnos cómo se comporta alguna gente en presencia de lo que creen que es una autoridad legítima. Pero no cuándo una autoridad es o no es "legítima", o cómo debemos decidir, o cuándo puede ser correcto o incorrecto obedecer. Pedirle a la ciencia, esperar de ella o aceptar sin cuestionar las respuestas así es cientifismo. Y esa es la gran ilusión de Tecnópolis.

Hacia el final de su vida, Sigmund Freud debatió consigo mismo lo que denominó *El futuro de una ilusión*. La ilusión a la que se refería era la creencia en una fuente del ser, del conocimiento y de la autoridad moral sobrenatural y sobrehumana: la creencia en Dios. La cuestión que Freud debatía no era si Dios existía, sino si la humanidad podía sobrevivir sin la ilusión de Dios o, mejor dicho, si la humanidad funcionaría mejor psicológica, cultural y moralmente sin esa ilusión que con ella. Freud expresa sus propias dudas (a través de un alter ego con el que debate) con la voz más clara posible, pero, al final, es la voz de la razón de Freud (o de la fe en la razón) la que "vence": la humanidad puede que funcione mejor o puede que no; pero debe hacerlo sin la ilusión de Dios. Freud no comprendió que, incluso mientras estaba escribiendo, su propia obra estaba dando contenido a otra ilusión: la ilusión de un futuro en el que los procedimientos de la ciencia natural y de la social revelarían definitivamente la verdad "real" del comportamiento humano y proporcionarían, por mediación de científicos objetivamente neutrales, una fuente empírica de

autoridad moral. Si hubiera previsto la peculiar transformación que sufriría la imagen de una autoridad moral definitiva en nuestra propia época —de un anciano con una larga barba blanca a jóvenes mujeres y hombres con largas batas blancas—, Freud podría haber cambiado la pregunta que era el núcleo de su interrogación. No pudo. Así que la cambiaré yo aquí, no para proporcionar una respuesta, sino con la esperanza de incitar a un debate renovado; como sucedía con la ilusión de Dios, entre la ilusión del cientifismo y ninguna otra ilusión ni esperanza en absoluto como fuente definitiva de autoridad moral, ¿cuál es más probable que sirva al interés humano y cuál ha demostrado ser más perniciosa en la Edad de Tecnópolis?



AUTOPISTA DEL SUR*

JULIO CORTÁZAR

Anadie se le hubiera ocurrido asombrarse por la forma en que se obtenían las provisiones y el agua. Lo único que podía hacer Taunus era administrar los fondos comunes y tratar de sacar el mejor partido posible de algunos trueques. El Ford Mercury y un Porsche venían cada noche a traficar con las vituallas; Taunus y el ingeniero se encargaban de distribuirlas de acuerdo con el estado físico de cada uno. Increíblemente la anciana del ID sobrevivía, perdida en un sopor que las mujeres se cuidaban de disipar. La señora del Beaulieu que unos días antes había sufrido de náuseas y vahídos, se había repuesto con el frío y era de las que más ayudaban a la monja a cuidar a su compañera, siempre débil y un poco extraviada. La mujer del soldado y la del 203 se encargaban de los dos niños; el viajante del DKW, quizá para consolarse de que la ocupante del Dauphine hubiera preferido al ingeniero, pasaba horas contándoles cuentos a los niños. En la noche los grupos ingresaban en otra vida sigilosa y privada; las portezuelas se abrían silenciosamente para dejar entrar o salir alguna silueta aterida; nadie miraba a los demás, los ojos estaban tan ciegos como la sombra misma. Bajo mantas sucias, con manos de uñas crecidas, oliendo a encierro y a ropa sin cambiar, algo de felicidad duraba aquí y allá. La muchacha del Dauphine no se había equivocado: a lo lejos brillaba una ciudad, y poco y a poco se irían acercando. Por las tardes el chico del Simca se trepaba al techo de su coche, vigía incorregible envuelto en pedazos de tapizado y estopa verde. Cansado de explorar el horizonte inútil, miraba por milésima vez los autos que lo rodeaban; con alguna envidia descubría a Dauphine en el auto del 404, una mano acariciando un cuello, el final de un beso. Por pura broma, ahora que había reconquistado la amistad del 404, les gritaba que la columna iba a moverse; entonces Dauphine tenía que abandonar al 404 y entrar en su auto, pero al rato volvía a pasarse en busca de calor, y al muchacho del Simca le hubiera gustado tanto poder traer a su coche a alguna chica de otro grupo, pero no era ni para pensarlo con ese frío y esa hambre, sin contar que el grupo de más

* Julio Cortázar, "Autopista del sur", en *Todos los fuegos el fuego* (Buenos Aires: Alfaguara, 2007), 34-37.

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy

adelante estaba en franco tren de hostilidad con el de Taunus por una historia de un tubo de leche condensada, y salvo las transacciones oficiales con Ford Mercury y con Porsche no había relación posible con los otros grupos. Entonces el muchacho del Simca suspiraba descontento y volvía a hacer de vigía hasta que la nieve y el frío lo obligaban a meterse tiritando en su auto.

Pero el frío empezó a ceder, y después de un periodo de lluvias y vientos que enervaron los ánimos y aumentaron las dificultades de aprovisionamiento, siguieron días frescos y soleados en que ya era posible salir de los autos, visitarse, reanudar relaciones con los grupos vecinos. Los jefes habían discutido la situación, y finalmente se logró hacer la paz con el grupo de más adelante. De la brusca desaparición de Ford Mercury se habló mucho tiempo sin que nadie supiera lo que había podido ocurrirle, pero Porsche siguió viniendo y controlando el mercado negro. Nunca faltaban del todo el agua o las conservas, aunque los fondos del grupo disminuían y Taunus y el ingeniero se preguntaban qué ocurriría el día en que no hubiera más dinero para Porsche. Se habló de un golpe de mano, de hacerlo prisionero y exigirle que revelara la fuente de los suministros, pero en esos días la columna había avanzado un buen trecho y los jefes prefirieron seguir esperando y evitar el riesgo de echarlo todo a perder por una decisión violenta. Al ingeniero, que había acabado por ceder a una indiferencia casi agradable, lo sobresaltó por un momento el tímido anuncio de la muchacha del Dauphine, pero después comprendió que no se podía hacer nada para evitarlo y la idea de tener un hijo de ella acabó por parecerle tan natural como el reparto nocturno de las provisiones o los viajes furtivos hasta el borde de la autopista. Tampoco la muerte de la anciana del ID podía sorprender a nadie. Hubo que trabajar otra vez en plena noche, acompañar y consolar al marido que no se resignaba a entender. Entre dos de los grupos de vanguardia estalló una pelea y Taunus tuvo que oficiar de árbitro y resolver precariamente la diferencia. Todo sucedía en cualquier momento, sin horarios previsibles; lo más importante empezó cuando ya nadie lo esperaba, y al menos responsable le tocó darse cuenta el primero. Trepado en el techo del Simca, el alegre vigía tuvo la impresión de que el horizonte había cambiado (era el atardecer, un sol amarillento deslizaba su luz rasante y mezquina) y que algo inconcebible estaba ocurriendo a quinientos metros, a trescientos, a doscientos cincuenta. Se lo gritó al 404 y el 404 le dijo algo Dauphine que se pasó rápidamente a su auto cuando ya Taunus, el soldado y el campesino venían corriendo y desde el techo del Simca el muchacho señalaba hacia adelante y repetía interminablemente el anuncio como si quisiera convencerse de que lo que estaba viendo era verdad; entonces oyeron la conmoción, algo como un pesado pero incontenible movimiento migratorio que despertaba de un interminable sopor y ensayaba sus fuerzas.



LA CAVERNA*

JOSÉ SARAMAGO

Las sentidas razones de queja de Cipriano Algor contra la inmisericorde política comercial del Centro, extensamente presentadas en este relato desde un punto de vista de confesada simpatía de clase que, sin embargo, así lo creemos, en ningún momento se aparta de la más rigurosa imparcialidad de juicio, no podrán hacer olvidar, aunque arriesgando un atizar inoportuno en la adormecida hoguera de las conflictivas relaciones históricas entre el capital y el trabajo, no podrán hacer olvidar, decíamos, que el dicho Cipriano Algor carga con algunas culpas propias en todo esto, la primera de ellas, ingenua, inocente, pero, como a la inocencia y la ingenuidad tantas veces les ha sucedido, raíz maligna de las otras, ha sido pensar que ciertos gustos y necesidades de los contemporáneos del abuelo fundador, en materia de productos cerámicos, se iban a mantener inalterables *per omnia saecula saeculorum* o, por lo menos, durante toda su vida, lo que viene a ser lo mismo, si repasáramos bien. Ya se ha visto cómo el barro se amasa aquí de la más artesanal de las maneras, ya se ha visto cómo son de rústicos y casi primitivos estos tornos, ya se ha visto cómo el horno de fuera conserva trazos de inadmisible antigüedad en un época moderna, la cual, pese a los escandalosos defectos e intolerancias que la caracterizan, ha tenido la benevolencia de admitir hasta ahora la existencia de una alfarería como esta cuando existe un Centro como aquel. Cipriano Algor se queja, se queja, pero no parece comprender que los barros amasados ya no se almacenan así, que a las industrias cerámicas básicas de hoy poco les falta para convertirse en laboratorios con empleados de bata blanca tomando notas y robots inmaculados acometiendo el trabajo. Aquí hacen clamorosa falta, por ejemplo, higrómetros que midan la humedad ambiente y dispositivos electrónicos competentes que la mantengan constante, corrigiéndola cada vez que se excede o mengüe, no se puede trabajar más a ojo ni a palmo, al tacto o al olfato, según los atrasados procedimientos tecnológicos de Cipriano Algor, que acababa de comunicarle a la hija con el aire más natural del mundo. La pasta está bien, húmeda

* José Saramago, *La caverna* (Bogotá: Alfaguara, 2000), 189-191.

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy

y plástica, en su punto, fácil de trabajar, pero ahora preguntamos nosotros, cómo podrá estar tan seguro de lo que dice si solo puso la palma de la mano encima, si solo apretó y movió un poco de pasta entre el dedo pulgar y los dedos índice y corazón, como si, con ojos cerrados, todo él entregado al sentido interrogador del tacto, estuviese apreciando no una mezcla homogénea de arcilla roja, caolín, sílice y agua, sino la urdimbre y la trama de una seda. Lo más probable, como en uno de estos últimos días tuvimos ocasión de observar y proponer a consideración, es que lo saben sus dedos, y no él.



EL INVENTOR DEL AMOR*

GHERASIM LUCA

La coexistencia del banquero y del poeta
ha dejado de ser contradictoria
y muy dudosa se me presenta
la idea de ponerse del lado del poeta

En este mundo de antinomias simultáneas
dominantes, tiránicas
que conservo en torno a mí

el poeta más iluminado
me parece una excrecencia
tan purulenta
como el banquero más codicioso

siendo irreconciliables
la vida diurna y la vida nocturna
el sueño y la vigilia del hombre
porque ya están conciliados
en esa promiscuidad eterna
en la que viven nuestros pequeños eternos deseos
nuestras amables ideas subversivas
nuestros modestos sueños incestuosos, inmorales
nuestros eternos sueños inmorales
y los arrogantes estúpidos obstáculos

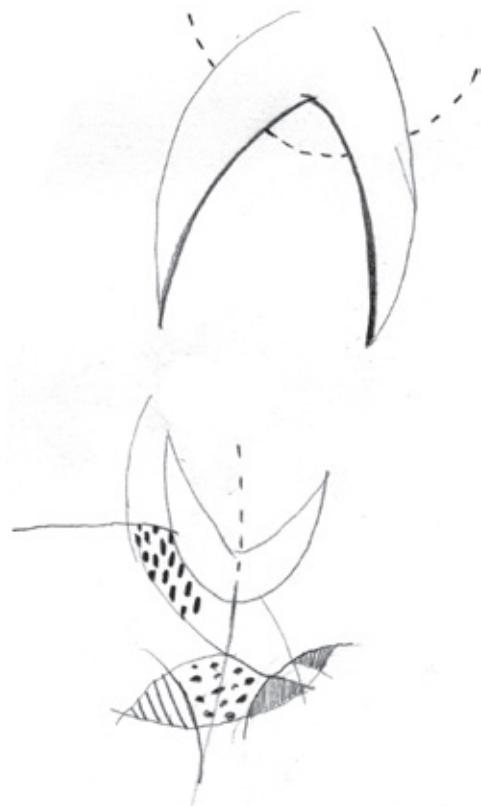
* Gherasim Luca, "El inventor del amor", en *La muerte muerta* (Barcelona: La Poesía, Señor Hidalgo, 2007), 61-63.

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy

del mundo exterior
ridículamente eternizados
y que hacen que tan bien concuerde
esta estrecha vida inútilmente disipada
con el patético sueño
que la dobla

y en el que permanentemente se sostiene
el hombre edípico

este horrible círculo vicioso
proyectado sobre toda existencia



PAN Y VINO*

FRIEDRICH HÖLDERLIN

6

[...]

¿Pero dónde se hallan? ¿Dónde las coronas de la fiesta?
¿Dónde florecen las célebres ciudades? Atenas y Tebas
languidecen, mustias. ¿Ha cesado en Olimpia el ruido de las armas
y el estrépito de los carros dorados en la arena?
¿Ya no se les pone guirnaldas de flores a las naves corintias?
¿Por qué están mudos los antiguos teatros sagrados
e inmóvil la danza ritual que expresaba la dicha?
¿Acaso no hay dios que marque, como antes, la frente del hombre,
y a su predilecto le ponga su sello como en otros tiempos?
A veces, con figura humana, aparecía en persona
para concluir en reconfortante acuerdo la fiesta divina.

7

¡Pero llegamos demasiado tarde, amigo! Sin duda los dioses
aún viven, pero encima de nuestras cabezas, en otro mundo;
allá obran sin cesar, sin ocuparse de nuestra suerte,
itanto nos cuidan los inmortales! Pues a menudo
un frágil navío no puede contenerlos, y el hombre
no soporta más que por instantes la plenitud divina.
Después, la vida no es sino soñar con ellos. Pero el yerro
es útil, como el sueño, y la angustia y la noche fortalecen,
mientras llegue la hora en que aparezcan muchos héroes,

* Friedrich Hölderlin, *Poesía completa*, t. II (Barcelona: Río Nuevo, 1984), 67-69.

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy

crecidos en cunas de bronce, valerosos como los dioses.
Vendrán como truenos. Entretanto, a veces se me ocurre
que es mejor dormir que vivir sin compañeros
y en constante espera. ¡Qué hacer hasta ese día futuro?
¿Qué decir? No lo sé. ¿Para qué poetas en estos tiempos de miseria?
Pero son —me dices, semejantes a los sacerdotes del dios de las viñas
que en las noches sagradas andaban de un lugar en otro.



AULLIDO*

ALLEN GINSBERG

I

He visto los mejores cerebros de mi generación destruidos por la locura, famélicos, histéricos, desnudos, arrastrándose de madrugada por las calles de los negros en busca de un colérico picotazo, pasotas de cabeza de ángel consumiéndose por la primigenia conexión celestial con la estrellada dinamo de la maquinaria de la noche, que, encarnación de la pobreza envuelta en harapos, drogados y con vacías miradas, velaban fumando en la sobrenatural oscuridad de los pisos de agua fría flotando sobre las crestas de la ciudad en contemplación del jazz, que desnudaron sus cerebros ante el cielo bajo El¹ y vieron tambalearse iluminados ángeles mahometanos sobre los tejados de las casas de alquiler, que atravesaron las universidades con radiantes ojos tranquilos, alucinando Arkansas y tragedias de luz-Blake entre los escolásticos de la guerra, que fueron expulsados de las academias por dementes & por publicar odas obscenas sobre las ventanas de la calavera,

* Allen Ginsberg, "Aullido", en *Aullido y otros poemas* (Madrid: Visor Libros, 2002), 11-13.

1. Probablemente haga alusión a la deidad El de Betel, deidad Davídica a la que los estudiosos mahometanos atribuyen, basándose en las escrituras, la promesa de la tierra prometida, como prueba de la falsedad de esta, ya que era un dios de autoridad geográficamente circunscrita.

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy

que se acurrucaban amedrentados en ropa interior en habitaciones sin
afeitar, quemando su dinero en papeleras y escuchando el
sonido del Terror a través de la pared,
que fueron aferrados por sus barbas públicas al regresar por Laredo
a Nueva York con un cinturón de marihuana,
que devoraron fuego en hoteluchos o bebieron trementina en Paradise
Alley, muerte, o hacían sufrir a sus torsos los tormentos
del purgatorio noche tras noche por medio de sueños,
drogas, pesadillas de la conciencia, alcohol y verga y
juergas continuas,
incomparables callejones sin salida de trémula nube y relámpago en
la mente abalanzándose hacia los polos de Canadá &
Paterson, iluminando todo el inmóvil mundo del
intertiempo...



A LOS HOMBRES FUTUROS*

BERTOLT BRECHT

3

Vosotros, que surgiréis del marasmo
en el que nosotros nos hemos hundido,
cuando habléis de nuestras debilidades,
pensad también en los tiempos sombríos
de los que os habéis escapado.

Cambiábamos de país como de zapatos
a través de las guerras de clases, y nos desesperábamos
donde solo había injusticia y nadie se alzaba contra ella.
Y, sin embargo, sabíamos
que también el odio contra la bajeza
desfigura la cara.
También la ira contra la injusticia
pone ronca la voz. Desgraciadamente, nosotros,
que queríamos preparar el camino para la amabilidad
no pudimos ser amables.
Pero vosotros, cuando lleguen los tiempos
en que el hombre sea amigo del hombre,
pensad en nosotros
con indulgencia.



* Bertolt Brecht, "A los hombres futuros", en *Poemas y canciones* (Madrid: Alianza Editorial, 1999), 99.

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy

1984*

GEORGE ORWELL

Winston dejó caer los brazos a sus costados y volvió a llenar de aire sus pulmones. Su mente se deslizó por el laberíntico mundo del *doblepensar*. Saber y no saber, hallarse consciente de lo que es realmente verdad mientras se dicen mentiras cuidadosamente elaboradas, sostener simultáneamente dos opiniones sabiendo que son contradictorias y creer sin embargo en ambas; emplear la lógica contra la lógica, repudiar la moralidad mientras se recurre a ella, creer que la democracia es imposible y que el Partido es el guardián de la democracia; olvidar cuanto fuera necesario olvidar y, no obstante, recurrir a ello, volverlo a traer a la memoria en cuanto se necesitara y luego olvidarlo de nuevo; y, sobre todo, aplicar el mismo proceso al procedimiento mismo. Esta era la más refinada sutileza del sistema: inducir conscientemente a la inconciencia, y luego hacerse inconsciente para no reconocer que se había realizado un acto de autosugestión. Incluso comprender la palabra *doblepensar* implicaba el uso del *doblepensar*.

La instructora había vuelto a llamarles la atención:

—Y ahora, a ver cuáles de vosotros pueden tocarse los dedos de los pies sin doblar las rodillas— gritó la mujer con gran entusiasmo. —¡Por favor, camaradas! ¡Uno, dos! ¡Uno, dos...!

A Winston le fastidiaba indecidiblemente este ejercicio que le hacía doler todo el cuerpo y a veces le causaba golpes de tos. Ya no disfrutaba con sus meditaciones. El pasado, pensó Winston, no solo había sido alterado, sino que estaba siendo destruido. Pues, ¿cómo iba usted a establecer el hecho más evidente si no existía más prueba que el recuerdo de su propia memoria? Trató de recordar en qué año había oído hablar por primera vez del Gran Hermano. Creía que debió de ser hacia el setenta y tantos, pero era imposible estar seguro. Por supuesto, en los libros de historia editados por el Partido, el Gran Hermano figuraba como jefe y guardián de la Revolución desde los primeros días de esta. Sus hazañas habían ido retrocediendo en el tiempo cada vez más y ya se extendían



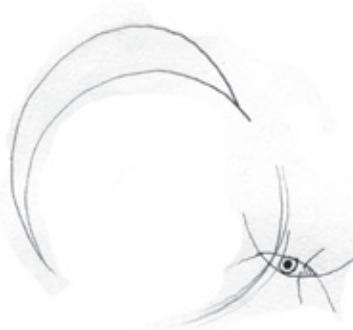
* George Orwell, 1984 (Barcelona: Ediciones Destino, 1952), 43-45.

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy

hasta el mundo fabuloso de los años cuarentas y treintas cuando los capitalistas, con sus extraños sombreros cilíndricos, cruzaban todavía por las calles de Londres en relucientes automóviles o en coches de caballos —pues aún quedaban vehículos de estos—, con lados de cristal. Desde luego, se ignoraba cuánto habría de cierto en esta leyenda y cuánto de inventado. Winston no podía recordar ni siquiera en qué fecha había empezado el Partido a existir. No creía haber oído la palabra “Ingsoc” antes de 1960. Pero era posible que en su forma viejolingüística —es decir, “socialismo inglés”— hubiera existido antes. Todo se había desvanecido en la niebla. Sin embargo, a veces era posible poner el dedo sobre una mentira concreta. Por ejemplo, no era verdad, como pretendían los libros de historia lanzados por el Partido, que este hubiera inventado los aeroplanos. Winston recordaba los aeroplanos desde su más temprana infancia. Pero tampoco podía probarlo. Nunca se podía probar nada. Solo una vez en su vida había tenido en sus manos la innegable prueba documental de la falsificación de un hecho histórico. Y en aquella ocasión...

—¡Smith! —chilló la voz de la telepantalla—; ¡6079 Smith W! ¡Sí, tú! ¡Inclínate más, por favor! Puedes hacerlo mejor; es que no te esfuerzas; más doblado, haz el favor. Ahora está mucho mejor, camarada. Descansad todos y fijaos en mí.

Winston sudaba por todo su cuerpo, pero su cara permanecía completamente inescrutable. ¡Nunca os manifestéis desanimados! ¡Nunca os mostréis resentidos! Un leve pestaño podía traicionaros. Por eso, Winston miraba impávido a la instructora mientras esta levantaba los brazos por encima de la cabeza y, si no con gracia, sí con notable precisión y eficacia, se dobló y se tocó los dedos de los pies sin doblar las rodillas.



EL INNOMBRABLE*

S A M U E L B E C K E T

Dónde ahora? ¿Cuándo ahora? ¿Quién ahora? Sin preguntármelo. Decir yo. Sin pensar. Llamar a esto preguntas, hipótesis. Ir adelante, llamar a esto ir, llamar a esto adelante. Puede que un día, venga el primer paso, simplemente haya permanecido, donde, en vez de salir, según una vieja costumbre, pasar días y noches lo más lejos posible de casa, lo que no era lejos. Esto pudo empezar así. No me haré más preguntas. Se cree solo descansar, para actuar mejor después, o sin prejuicio, y he aquí que en muy poco tiempo se encuentra uno en la imposibilidad de volver a hacer nada. Poco importa cómo se produjo eso. Eso, decir eso, sin saber por qué. Quizá lo único que hice fue confirmar un estado viejo de cosas. Pero no hice nada. Parece que hablo, y no soy yo, que hablo de mí, y no es de mí. Estas pocas generalizaciones para empezar. ¿Cómo hacer, cómo voy a hacer, qué debo hacer, en la situación en que me hallo, cómo proceder? Por pura aporía o bien por afirmaciones y negaciones invalidadas al propio tiempo, o antes o después. Esto de un modo general. Debe de haber otros derroteros. Si no sería para desesperar de todo. Pero es para desesperar de todo.



* Samuel Becket, *El Innombrable* (Madrid: Alianza, 2001), 37.

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy

EL CLUB DE LA LUCHA*

CHUCK PALAHNIUK

Paso toda la noche cavilando.
¿Estoy durmiendo? ¿He dormido algo? Así es el insomnio.
Intenta relajarte un poco más al expulsar el aire de los pulmones, pero tu corazón sigue al galope y tus ideas se arremolinan en la cabeza.

Nada funciona. Ni la meditación guiada.

Estás en Irlanda.

Ni contar ovejas.

Cuentas los días, las horas, los minutos desde que te dormiste por última vez. Tu médico se rió. Nadie se ha muerto por falta de sueño. Con la cara como fruta madura y magullada, cualquiera pensaría que estás muerto.

A las tres de la mañana en la cama de un motel de Seattle, es demasiado tarde para encontrar algún grupo de apoyo a enfermos de cáncer. Demasiado tarde para encontrar capsulitas azules de Amital Sodio o Seconales del color del carmín: todo nuestro muestrario de *El valle de las muñecas*. Más tarde de las tres de la mañana, no puedes entrar en un club de la lucha.

Tienes que encontrar a Tyler.

Tienes que dormir un rato.

Entonces te despiertas y Tyler está de pie, a oscuras junto a la cama.

Te despiertas.

En cuanto te quedaste dormido, Tyler estaba ahí diciendo:

—Despierta. Despierta, hemos resuelto el problema con la policía de Seattle.

Despierta.

El jefe de policía quería iniciar una campaña contra lo que él llamaba actividad mafiosa organizada y clubes de boxeo nocturnos.

* Chuck Palahniuk, *El club de la lucha* (Barcelona: Mondadori, 2010), 173-177.

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy

—Pero no te preocupes —dice Tyler—. El señor jefe de policía ya no es un problema —dice Tyler—. Lo tenemos cogido por los huevos.

Pregunto si Tyler me ha estado siguiendo.

—iTiene gracia! —dice Tyler—. Lo mismo te quería preguntar yo. Le has hablado a otras personas de mí, cabrón. Has roto la promesa.

Tyler se estaba preguntando cuándo le descubriría.

—Cada vez que te duermes —dice Tyler—, me escapo y hago alguna salvajada, alguna locura, algún disparate.

Tyler se arrodilla junto a la cama y me susurra:

—El jueves pasado te dormiste y cogí un avión a Seattle para echar un vistazo al club de la lucha. Para comprobar el número de personas rechazadas y cosas así. A la búsqueda de nuevos talentos. También tenemos el Proyecto Estragos en Seattle.

Las yemas de los dedos de Tyler recorren mis cejas hinchadas.

—Tenemos el Proyecto Estragos en Los Ángeles y en Detroit; un grupo importante del Proyecto Estragos sigue adelante en Washington D. C., en Nueva York. Tenemos un Proyecto Estragos en Chicago que no te puedes ni imaginar.

—No puedo creer que hayas roto la promesa. La primera regla del club de la lucha es que no se habla del club de la lucha.

Estuvo en Seattle la semana pasada y un camarero con collarín le dijo que la policía planeaba una redada contra el club de la lucha. El jefe de policía en persona quería que fuera una redada especial.

—Lo cierto es que tenemos miembros de la policía que acuden al club de la lucha y les gusta. Tenemos periodistas, agentes judiciales y abogados, y lo sabemos todo antes de que ocurra.

Nos van a cerrar los clubes.

—Por lo menos en Seattle —dice Tyler.

Pregunto qué hizo Tyler al respecto.

—Qué hicimos nosotros —dice Tyler.

Convocamos una reunión del Comité de Asalto.

—Ya no hay un tú y un yo —dice Tyler pellizcándose la punta de la nariz—. Creo que ya te has dado cuenta.

Utilizamos el mismo cuerpo pero en momentos distintos.

—Organizamos una misión especial —dice Tyler—. Les dijimos: "Traednos los testículos aún calientes del honorable jefe de policía de Seattle".

No estoy soñando.

—Sí —dice Tyler—. Estás soñando.





Esta noche hemos reunido un equipo de catorce monos espaciales, y cinco de estos monos espaciales eran policías, y estábamos solos en el parque donde su señoría saca a pasear el perro.

—No te preocupes —dice Tyler—: el perro está bien.

El ataque se realizó en tres minutos menos que nuestra mejor marca anterior. Habíamos calculado doce minutos. Nuestro mejor tiempo era de nueve minutos.

Cinco monos espaciales lo echaron al suelo y lo sujetaron. Tyler me cuenta eso, pero no sé cómo, yo ya lo sé.

Tres monos espaciales montaron guardia.

Uno de los monos espaciales se encargó del éter.

Otro de los monos espaciales le bajó sus queridos pantalones.

Es un perro de aguas y no para de ladrar y ladrar.

Ladrar y ladrar.

Ladrar y ladrar.

Uno de los monos espaciales le dio tres vueltas de tira de goma hasta que quedó bien tensa en torno a su querido escroto.

—Uno de los monos está entre sus piernas con el cuchillo —musita Tyler con la cara agujereada junto a mi oído— mientras yo le susurro al honorable jefe de policía al oído que será mejor que deje la campaña contra los clubes de la lucha o le contaremos al mundo entero que su honorable señoría ya no tiene pelotas.

Tyler susurra:

—¿A dónde cree su señoría que llegará?

La tira de goma le ha anulado su sensibilidad allá abajo.

—¿A dónde cree su señoría que llegará en la política si los votantes saben que ya no tiene cojones?

Su señoría ha perdido toda sensibilidad.

Colega, sus cojones están fríos como el hielo.

Si cierra uno solo de los clubes de la lucha, enviaremos sus testículos al este y al oeste. Uno al *New York Times* y el otro a *Los Ángeles Times*. Uno para cada uno, al estilo de los comunicados de prensa.

El mono espacial le quitó el paño con éter de la boca y el jefe de policía dijo que no lo hicieran.

Y Tyler dijo:

—No tenemos nada que perder a excepción del club de la lucha.

El jefe de policía lo tenía todo.

Todo lo que nos quedaba era la mierda y la basura del mundo.

Tyler asintió con la cabeza al mono espacial con el cuchillo entre las piernas del jefe de policía.

Tyler dijo:

—Imáginese el resto de su vida con el escroto ondeando como una bolsa vacía.

El jefe de policía dijo que no.

Que no.

Basta. Por favor.

Oh.

Dios.

Ayuda...

... me.

Ayuda...

No.

... me.

Dios.

... me.

Detén...

... los.

Y el mono espacial desliza su cuchillo y corta únicamente la tira de goma.

Seis minutos en total y ya acabamos.

—Recuerde esto —dijo Tyler—: la gente a la que intenta pisar son todas personas de las que depende. Somos quienes le lavamos la ropa y le hacemos la comida y le servimos la cena. Le hacemos la cama. Cuidamos de usted mientras duerme. Conducimos ambulancias. Le pasamos las llamadas. Somos cocineros y taxistas, y lo sabemos todo de usted. Gestionamos sus pólizas del seguro y los cargos en su tarjeta de crédito. Controlamos cada momento de su vida.

—Somos los hijos medianos de la historia, educados por la televisión para creer que un día seremos millonarios y estrellas de cine y estrellas de rock, pero no es así. Y acabamos de darnos cuenta —dice Tyler—. Así que no intente jodernos.



ASIDERO EN LA OSCURIDAD*

CHARLES BUKOWSKI

estoy ahí sentado
borracho
escuchando las
mismas sinfonías
que me dieron
la voluntad de seguir adelante
cuando tenía 22.

40 años después
ni ellas ni yo tenemos la misma magia
precisamente.

deberías haberme
visto entonces
tan
esbelto
sin
barriga
era
todo nervio
demacrado:
violento, fuerte,
loco.



* Charles Bukowski, "Asidero en la oscuridad", en *La gente parece flores al fin. Nuevos poemas* (Madrid: Visor Libros, 2007), 68-70.

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy

si me decías
una palabra
fuera de lugar
te partía el alma
allí mismo.

no quería que me
molestara
nada ni
nadie.

parecía estar
siempre de camino a alguna
celda
tras haber sido trincado por
hacer algo
en la avenida o
sus inmediaciones.

ahora estoy aquí sentado
borracho.

soy
una serie de
pequeñas victorias
y grandes derrotas
y estoy tan
asombrado
como cualquier otro
de
haber llegado
desde allí hasta
aquí
sin cometer ningún asesinato
ni haber sido
asesinado;
sin
haber dado con mis huesos en el
manicomio.



mientras esta noche
me bebo a solas otra vez
el alma a pesar de todo el sufrimiento
pretérito
gracias a todos los dioses
que no estuvieron
de
mi parte
entonces.





PICO DE AVE, COLA DE PEZ, FECUNDIDAD ORIGEN O FIN.



ORIFICIOS DE VIENTO



INSTRUMENTO CHAMANICO CON PLUMA DE GUACAMAYO



POLEN, CEREMONIA, SEMILLAS, ALIMENTO PARA AVES O PECES



PLANTA AEREA



COLLAR, CICLOS DE TIEMPO Y ESPACIO, CON LUNA O SOL



ENCUENTRO



FLORA O FAUNA; HOJA O PEZ



RECIPIENTE, CUENCO TOTUMO.



INTERCAMBIO



PLUMA



PATA DE RANA, REPTIL, AVE.



LLEGADA O SALIDA



PER



SEMINILLA INTACTA



NACIMIENTO



SEMINILLA DE FLOR



PLUMA CHAMANICA



CONTINUIDAD, SEGUIMIENTO, CICLOS.



CASCABEL



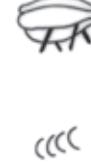
PODER, SABER.



SOL: FORMADO POR ATACO DE HOJAS SECAS PARA CHAMAN (HUAIRA SACHA)



COLMILLO DE JAGUAR



JUGUETE



RAIZ DE ARBOL DEL VIENTO. (HUAIRA SACHA)



ARCO IRIS



CICLOS; MEDIDA DE TIEMPO.



FLOR DE MAIZ



ATAZO DE CHUMBE



CICLOS



FLOR ORIFICIO DE VIENTO



FLOR Y PETALOS DEL REZO



NIDO



FRUTO DEL REZO BLANCO, FUCSIA, ROSA AZUL, VIOLETA.



ESCALA Y MEDIDA DE TIEMPO

COLABORADORES

ALAIN ABELHAUSER

Psicoanalista. Presidente del Seminario Interuniversitario Europeo de Enseñanza e Investigación en Psicoanálisis y Psicología; profesor de Psicopatología Clínica, Universidad de Rennes 2, Francia. Autor de varios libros, entre ellos: *Le sexe et le signifiant*, 2002. *La folie évaluation* con R. Gori y M.-J. Sauret, 2011 y *Mal de femme. La perversion au féminin*, 2013.

e-mail: abelh@wanadoo.fr

MARTÍN ALOMO

Psicoanalista. Magíster en Psicoanálisis, psicólogo, Universidad de Buenos Aires. Profesor de la Facultad de Psicología, UBA. Investigador de la UBACyT, Proyecto Presencia y Eficacia Causal de lo Traumático en la Cura Psicoanalítica de las Neurosis, dirigido por el profesor Gabriel Lombardi. Miembro del Foro Analítico del Río de la Plata y de la Escuela Internacional de Psicoanálisis de los Foros del Campo Lacaniano. Entre otros libros, ha publicado *La elección irónica. Estudios clínicos sobre la esquizofrenia*.

e-mail: martinalomo@hotmail.com

SIDI ASKOFARÉ

Psicoanalista. Doctor de Estado en Letras y Ciencias Humanas, Francia. Doctor del Tercer Ciclo en Psicología, Universidad de Toulouse II, Le Mirail. Profesor y director de investigaciones en la misma universidad; responsable del eje Clínica Psicoanalítica del Sujeto en el Laboratorio de Clínica Psicopatológica e Intercultural, Departamento de Psicología. Analista miembro de la Escuela de Psicoanálisis de los Foros del Campo Lacaniano, Francia. Autor de artículos publicados en diversas revistas francesas e internacionales especializadas, algunos de ellos compilados en: *Psicoanálisis y psicoterapias y Clínica del sujeto y del lazo social*.

e-mail: sidi.askofare@orange.fr

ALBERTO BEJARANO

Escritor de ficciones. Doctor en Filosofía, Universidad de París 8, Francia. Docente e investigador del Instituto Caro y Cuervo en la línea de Estética y Literatura Comparada. Profesor del Departamento de Literatura de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes, Bogotá. Autor de los libros de cuentos *Litchis de Madagascar*, 2011; *Y la jaula se ha vuelto pájaro*, 2014 (con ilustraciones de Carlos Jacanamijoy). e-mail: otrasinquisiciones@hotmail.com

LUIS FERNANDO CARDONA SUÁREZ

Doctor en Filosofía, Hochschule für Philosophie Múnich. Profesor titular de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Director del grupo de investigación Filosofía del Dolor. Es miembro de la Red Iberoamericana Leibniz y de la Sociedad Colombiana de Filosofía. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: *Filosofía y dolor. Hacia la autocomprensión de lo humano*, 2014; *Mal y sufrimiento humano. Un acercamiento filosófico a un problema clásico*, 2013; “La transformación leibniziana de la doctrina del *peccatum originale*”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 2012; “La ascensis liberadora como libertad en el fenómeno en Schopenhauer”, *Universitas Philosophica*, 2012.

e-mail: fcardona@javeriana.edu.co

SILVIA DE CASTRO KORGİ

Psicoanalista. Psicóloga, magíster en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Magíster en Clínica del Cuerpo y Antropología Psicoanalítica, Universidad de París 7, Francia. Profesora asociada de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Investigadora del grupo Psicoanálisis y Cultura. Editora de la revista *Desde el Jardín de Freud* de la misma universidad. Autora de varios artículos, entre ellos, “Notes sur des symptômes contemporaines”, *Psychanalyse*, 2010; “Síntoma y discurso. Las enseñanzas de la moral sexual cultural y la nerviosidad moderna”, *Universitas Psychologica*, 2012; “Víctimas... victimizadas”, en Marta Gerez A. (comp.), *Culpa, responsabilidad y castigo*, 2012.

e-mail: msdecastrok@unal.edu.co

GLORIA GÓMEZ

Psicoanalista. Magíster en Psicoanálisis de la Universidad de París 8, Francia. Profesora asociada de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Analista Miembro de la Escuela de Psicoanálisis de los Foros del Campo Lacaniano. Miembro del Foro del Campo Lacaniano de Medellín. Directora y editora de las colecciones de psicoanálisis: *Ánfora - Estudios de psicoanálisis* y *Ánfora - Temas cruciales*.

e-mail: ggomez@unal.edu.co

LUISA FERNANDA GÓMEZ LOZANO

Psicoanalista. Psicóloga, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Candidata a magíster en Psicoanálisis, subjetividad y cultura, Universidad Nacional de

Colombia. Docente ocasional en la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia, en la Escuela Superior de Administración Pública (ESAP) y en la Escuela de Actuación RCN Crea. e-mail: luisagomezl@gmail.com

IVÁN HERNÁNDEZ

Filósofo, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Candidato a magíster en Psicoanálisis, subjetividad y cultura, Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

e-mail: mr.buma@gmail.com

LUIS IZCOVICH

Médico, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Especialista en Psiquiatría. Asistente en psiquiatría Hospital Psiquiátrico de Ville-Évrard, París, Francia. Docente del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de París VIII, Miembro asociado del Laboratorio de Psicología de la misma universidad. Docente del Colegio de Clínica Psicoanalítica de los Foros del Campo Lacaniano, París, Francia. Autor de artículos publicados en revistas especializadas y de varios libros, entre ellos: *La depresión en la modernidad*, 2005; *Los paranoides y el psicoanálisis*, 2011; *Los afectos en la experiencia psicoanalítica*, 2011. Miembro asociado de la revista *L'Évolution Psychiatrique*, donde ha publicado varios artículos.

e-mail: alizco@wanadoo.fr

CARLOS JACANAMIJÖY

Es el pintor de una naturaleza numinosa, habitada por los espíritus surgidos de la imaginación de una sociedad agraria como la inga del Putumayo colombiano, pueblo aborigen que ha sabido preservar, a pesar de la penetración occidental, una serie de creencias religiosas y prácticas ancestrales que hunden sus raíces en la noche de los tiempos. Basa sus cuadros en los recuerdos del niño campesino culturalmente atento a las manifestaciones sobrenaturales que la vegetación oculta, propósito que materializa pictóricamente con un lenguaje derivado de las alucinaciones propias del rito del yagé, intensas en colores, tonalidades, matices y texturas. Sus enérgicos trazos registran los más variados detalles de la naturaleza selvática o boscosa, a los que recurre para luego sugerir la presencia de espíritus que los ojos no tienen capacidad de captar, aunque están siempre presentes, al acecho de lo bueno y lo malo que hace el creyente.

e-mail: info@carlosjacanamijoy.com

ALEJANDRO KLEIN

Doctor en Trabajo Social, Universidad Federal de Río de Janeiro. Postdoctorado en Trabajo Social, Universidad Católica de Río de Janeiro. Profesor investigador y Director del Departamento de Gestión Pública y Desarrollo de la División de Ciencias Sociales y Humanas, Campus León, Universidad de Guanajuato, México. Autor del libro *Subjetividad, Familias y Lazo social. Procesos psicosociales emergentes*, 2013; ha publicado varios artículos en revistas especializadas, entre ellos, "Ruptura, continuidad y ambigüedad - Los roles de género de algunas mujeres indígenas mexicanas desde los procesos migratorios y generacionales", *Journal of Behavior, Health & Social Issues*, 2013; "Promesa extinguida o promesa en estado de fluido. Continuidades y discontinuidades de los adultos mayores hoy", *Revista Psicología & Sociedad*, 2013.

e-mail: alejandroklein@hotmail.com

JEAN-PIERRE LEBRUN

Psiquiatra, Psicoanalista en Namur, Bélgica. Director de la Asociación Freudiana de Bélgica. Es autor de numerosos artículos y libros, entre ellos, *Un monde sans limite. Essai pour une clinique psychanalytique du social*, 2002; versión en español: *Un mundo sin límite. Ensayo para una clínica de lo social*, 2003; *Les désarrois nouveaux du sujet. Prolongements théorico-cliniques au Monde sans limite*, 2001 y *Avons-nous encore besoin d'un tiers?* con Elisabeth Volckrick, 2005.

e-mail: jp.lebrun@wol.be

SILVIA LIPPI

Psicoanalista. Doctora en Psicología, Universidad de París 8, Francia. Investigadora asociada del CRPMS, Universidad de París 7. Psicóloga titular en el Établissement Public de Santé Barthélémy Durand, París, Francia. Autora de varios libros, entre ellos *Marx, Lacan: l'acte révolutionnaire et l'acte analytique* con Patrick Landman, 2013 y *La decisión del deseo*, 2013, ganador del Premio CEdipe le Salon 2014, París.

e-mail: slippi@club-internet.fr

ROSA LILIANA LÓPEZ

Psicoanalista. Psicóloga, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Candidata a Magíster en Psicoanálisis, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Profesora ocasional de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

e-mail: rosaliliana_lopez@yahoo.com.ar

BELÉN DEL ROCÍO MORENO CARDENAS

Psicoanalista. Psicóloga, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Especialista en Psicología Clínica, Universidad de los Andes. Magíster en Literatura Hispanoamericana, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá. Profesora titular de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Investigadora del grupo Psicoanálisis y Cultura, en la línea de investigación Estética, Creación y Sublimación. Autora de los libros *Las cifras del azar: una lectura psicoanalítica de la obra de Álvaro Mutis*, 1998; *Goces al pie de la letra*, 2008, y *Adivinar en la carne la verdad. Goce y escritura en la obra de Clarice Lispector*, 2010.

e-mail: bdmorenac@unal.edu.co

ISABELLE MORIN

Psicoanalista en Burdeos, Francia. Miembro fundador de la Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan. Autora de numerosos libros, entre ellos, *La phobie, le vivant, le féminin*, 2006, *El enigma de lo femenino y el goce*, 2003.

e-mail: imorin@netcourier.com

MARIO OROZCO GUZMÁN

Doctor en Psicología, Universidad de Valencia, España. Docente, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México. Proyecto de investigación: "Posiciones subjetivas narcisistas: una exploración psicoanalítica de su intolerancia y de sus repercusiones violentas". Autor de varios artículos publicados en revistas especializadas; los más recientes: "Crónicas de intolerancia", en *Testimoniales de la violencia*, 2014; "Amor sacrificial", en *Malestar y subjetividad*, Brasil.

e-mail: orguzmo@yahoo.com.mx

SOFÍA SAAD DAYÁN

Psicoanalista. Profesora Titular de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Doctora en Ciencias Sociales, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). Líneas de investigación: Nuevas Patologías - Nuevas Demandas; Sexuación y Malestar en la Cultura. Publicaciones recientes: *La transfiguración de la demanda: voces del malestar en la cultura actual*, 2012, *Sexuación y malestar en la cultura actual*, 2014.

e-mail: sofisada1@hotmail.com

MARIANO SALOMONE

Sociólogo. Doctor en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET, Argentina. Miembro del Grupo de trabajo "Estudios de género y Teoría Crítica" INCIHUSA, CCT, Mendoza. Autor de artículos en revistas nacionales e internacionales.

e-mail: msalomone@mendoza-conicet.gob.ar

JAIME SANTAMARÍA

Filósofo, Universidad Nacional de Colombia. Candidato a magíster en Psicoanálisis, subjetividad y cultura, Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

e-mail: jaimearturos@gmail.com

MARIE-JEAN SAURET

Psicoanalista. Miembro fundador de la Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, Francia. Director del Departamento de Psicología Clínica del Sujeto; codirector del Laboratorio de Clínica Psicopatológica e Intercultural, y profesor de Psicopatología Clínica en la Universidad de Toulouse II, Le Mirail, Francia. Autor de varios libros, entre ellos, *L'effet révolutionnaire du symptôme*, 2008; *Malaise dans le capitalisme*, 2009.

e-mail: sauret@univ-tlse2.fr

NIEVES SORIA

Psicoanalista. Docente de Psicopatología, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. Miembro de la Escuela de la Orientación Lacaniana y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Autora de numerosos artículos publicados en revistas nacionales e internacionales y de varios libros, entre ellos, *Confines de las psicosis. Teoría y práctica*, 2008, *Inhibición, síntoma y angustia. Hacia una clínica nodal de las neurosis*, 2010.

e-mail: nievesoriadafunchio@gmail.com

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

PROPOSITO Y ALCANCE

Desde el *Jardín de Freud, Revista de Psicoanálisis*, es una publicación anual de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, cuyo objeto es la publicación de artículos inéditos debidamente arbitrados, en los cuales los autores proponen los resultados de sus investigaciones académicas, de su ejercicio clínico y de su reflexión, como una contribución del psicoanálisis al debate y a la explicación de los fenómenos situados en la intersección sujeto-inconsciente-cultura. Los artículos que presenta enlazan los tres aspectos fundamentales de la elaboración teórica, la indagación clínica y las reflexiones concernientes a los vínculos sociales. Su carácter es monográfico y los temas escogidos lo son en razón de su pertinencia y actualidad. La revista cuenta también con textos de especialistas de otras disciplinas con las que el psicoanálisis sostiene interesantes intercambios, e incluye una mínima antología literaria sobre el tema monográfico cuya importancia radica en el valor que el psicoanálisis le concede a tales producciones; en la misma vía, sus páginas se ilustran con obras de importantes artistas colombianos.

Desde el *Jardín de Freud* está dirigida a psicoanalistas, a académicos de disciplinas diversas que se interesen en los fenómenos ubicados en la intersección "psicoanálisis, subjetividad y cultura" y, desde luego, también al lector desprevenido, interesado en los temas propuestos.

EVALUACIÓN DE ARTÍCULOS

Todos los artículos que respondan a la convocatoria de *Desde el Jardín de Freud* deben ser inéditos y no deben estar postulados para publicación simultáneamente en otras revistas u órganos editoriales. Los artículos recibidos serán estudiados por el Comité Editorial de la revista y sometidos a una primera valoración que determine la viabilidad de su publicación dada su pertinencia en función del tema monográfico, luego de lo cual serán remitidos a evaluación académica de un árbitro, adscrito a la Universidad Nacional de Colombia y/o externo, quien emitirá el respectivo concepto. Los conceptos de los árbitros pueden enmarcarse en una de las siguientes opciones: a) aprobado, b) pendiente, según modificaciones o, c) rechazado. En caso de que un artículo no sea conceptuado en primera instancia como aprobado, se requerirá una segunda evaluación. En este proceso se conservará el anonimato tanto de los árbitros como de los autores evaluados.

El Comité Editorial les comunicará a los autores la decisión final sobre la publicación de sus artículos y, de ser aprobados, les dará a conocer la licencia para la difusión de publicaciones.

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE TEXTOS A LA REVISTA DESDE EL JARDÍN DE FREUD

Características formales

La extensión máxima de los artículos es de veinte cuartillas tamaño carta, en fuente Times New Roman de doce puntos para el cuerpo del texto, con interlineado 1,5 o 2.

Las márgenes del formato del artículo son: 4 cm, para superior e inferior, y 3 cm, para izquierda y derecha.

Otros tamaños de fuente son: 16 puntos para títulos, 14 para subtítulos y 10 para notas a pie de página.

Datos requeridos

En la primera página del documento se deben incluir:

- Nombres y apellidos completos del autor o de los autores.
- Nombre de la institución a la cual está adscrito el autor, ciudad y país.
- Título, resumen (entre 100 y 150 palabras) y de 5 a 10 palabras clave en español y en inglés, y en francés de ser posible.
- Nombre y número de la investigación o proyecto, solo si el artículo es el resultado de algún proyecto o investigación, y nombre de la entidad que lo financió (indicar con *).
- Correo electrónico o dirección postal del autor (indicar con *).

En hoja aparte se debe incluir la información concerniente al nivel de formación, la institución a la cual está adscrito, los temas de investigación y las publicaciones del autor (máximo cinco líneas).

Sistema de referencia bibliográfica

Las referencias bibliográficas deben seguir las normas de citación a pie de página propuestas por *The Chicago Manual of Style*, 16.^a ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2003), disponible en <http://www.chicagomanualofstyle.org>. Las referencias deben ir en notas a pie de página numeradas consecutivamente. Además, debe agregarse una lista bibliográfica al final del texto, en orden alfabético, según el apellido del autor, que dé cuenta de las obras citadas en el artículo.

En general, toda referencia bibliográfica debe contener los datos en el siguiente orden:

1. Nombre completo del autor(es), editor(es) o compilador(es) como se encuentre en la portada del libro. Si no aparece el autor, el nombre de la institución.
2. Título del capítulo, parte del libro (para las compilaciones) o título del artículo entre comillas (para las revistas).
3. Título completo del libro o de la revista en cursivas.
4. Nombre de la serie sin cursivas (si es pertinente).
5. Nombre del editor, compilador o traductor (si es pertinente) y diferenciarlos con sus respectivas abreviaturas.
6. Edición, si no es la primera. De ser inédita, hacerlo explícito.
7. Número del volumen en numeración romana (si cita la obra completa).
8. Ciudad de publicación.
9. Editorial y año de publicación.

10. Número de las páginas (si es una sección específica del libro).

Nota: cuando se trata de obras inéditas o documentos personales se debe agregar la mayor información posible.

Ejemplos para referencia de libro

Nota al pie (N): ¹Jacques Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis (1955-1956)* (Barcelona: Paidós, 1985), 178.

Entrada en la bibliografía final (B): LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 3. Las psicosis (1955-1956)*. Barcelona: Paidós, 1985.

Ejemplos para referencia de capítulo de libro

Cuando se trata de un capítulo de un libro se escribirá el nombre del capítulo entre comillas, luego la palabra 'en' y la bibliografía completa, siguiendo las normas para libros.

N: ²Sigmund Freud, "Pegan a un niño" (1919), en *Obras completas*, vol. XVII, (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 84.

B: FREUD, SIGMUND. "Pegan a un niño" (1919). En *Obras completas*, vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Ejemplos para referencia de artículo de revista

Cuando se trata de un artículo de revista se seguirán las siguientes pautas:

N: ³Bernard Duez, "De l'obscénalité à l'autochtonie subjectale", *Psychologie Clinique* 16 (2003): 62.

B: DUEZ, BERNARD. "De l'obscénalité à l'autochtonie subjectale". *Psychologie Clinique* 16 (2003): 55-71.

Ejemplos para referencia de material en línea

Para referencias en línea, debe quedar explícito el autor del contenido, título de la página, título del propietario de la página, URL y fecha de consulta. Si el sitio web no tiene número de páginas, se debe indicar el subtítulo del aparte en el que se encuentra la referencia.

N: ⁴Carina Basualdo, "El sacrificio freudiano", *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023> (consultado noviembre 1, 2011).

B: BASUALDO, CARINA. "El sacrificio freudiano". *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023>

Citación de la obra de Freud y Lacan

Desde el Jardín de Freud prefiere que, tanto para la citación y referenciación bibliográfica de las distintas traducciones de la obra de Freud y de Lacan, como para el empleo de citas textuales en otros idiomas, los autores de artículos consulten y sigan las indicaciones que aparecen en *Normas para los autores* en <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/about>.

Normas ortotipográficas básicas

- Las mayúsculas deben tildarse.
- Los años van en números arábigos y sin punto, así: 1980, 2006, etc.
- Para los títulos y citas en idiomas extranjeros se sigue el sistema ortográfico adoptado en el respectivo idioma y deben ser transcritos fielmente.
- Los títulos de libros, revistas y periódicos, las palabras en idioma extranjero, así como palabras o conjuntos de palabras a destacar han de ir en *cursiva*.
- Las comillas dobles se reservan exclusivamente para las citas textuales breves y para los títulos de artículos y capítulos y, sobre todo: i) cuando se quiere llamar la atención sobre un tecnicismo o un vocablo, cuya definición requiere ser aclarada; ii) cuando una palabra está usada en sentido peculiar (irónico, impropio, especial). Ejemplos:

Por "actante" entiendo exclusivamente la categoría conceptual...

El héroe no es una "realización del sujeto"; al contrario...

- Las comillas simples se usan para hacer referencia al signo lingüístico en cuanto tal (por ejemplo: el término 'sapo' ha tenido el destino de servir...) y para indicar los significados de palabras estudiadas (tomado del francés machurer 'tiznar').
- La puntuación se coloca siempre después de las comillas. Cuando hay una llamada a continuación de una cita, el orden debe ser el siguiente: "el gesto es voz y no solo auxiliar de la voz"¹.
- Las citas textuales de más de cuatro renglones van sin comillas, separadas del texto, indentadas y en letra redonda.
- Es indispensable conservar el estilo, puntuación y contenido original de toda cita textual. Si al hacer una transcripción de esta se omiten palabras u oraciones de un mismo párrafo, tal omisión debe indicarse con puntos suspensivos entre corchetes, así: "un hueco, un vacío, que [...] cualquier objeto puede ocupar". Estos corchetes también se deben emplear cuando se introduce cualquier elemento extraño al mismo texto, o se desea aclarar el sentido de este.

Desde el Jardín de Freud se reserva los derechos de reproducción y publicación de la obra en cualquier medio impreso y/o digital que permita acceso público.

Excepto que se establezca de otra forma, el contenido de esta revista cuenta con una licencia Creative Commons "reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas" Colombia 2.5, que puede consultarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/co/>

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

DE SON INTENTION ET DE SA PORTÉE

Desde el *Jardín de Freud, Revista de Psicoanálisis* est une publication monographique de périodicité annuelle, proposée par l'Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de l'Universidad Nacional de Colombia à Bogotá, qui ne publie que des contributions inédites; les auteurs sont invités à proposer des résultats de recherche, de pratique clinique et de réflexion sur cette pratique, comme une contribution de la psychanalyse au débat et à l'explication des phénomènes placés dans l'intersection entre psychanalyse, inconscient et culture, et chaque texte sera confié à des lecteurs à fin d'expertises. Le sujet de chaque numéro est choisi en raison de son actualité et pertinence. Les articles portent sur trois domaines fondamentaux étroitement articulés: l'élaboration théorique, la recherche clinique et les réflexions qui touchent aux liens sociales. La revue publie aussi des articles de spécialistes provenant d'autres disciplines avec lesquelles elle soutient des échanges intéressants. Elle comprend également une brève anthologie littéraire toujours en rapport avec le thème de chaque édition, afin de remarquer ce que tels écrits signifient pour la psychanalyse. De même, ses pages sont illustrées avec des œuvres d'artistes colombiens reconnus.

Desde el *Jardín de Freud* s'adresse aux psychanalystes, aux universitaires de plusieurs disciplines qui s'intéressent aux phénomènes situés à l'intersection "psychanalyse, subjectivité et culture" et bien sûr aussi aux lecteurs au dépourvu, intéressés par les sujets qui s'y proposent.

DE L'ÉVALUATION DES ARTICLES

Desde el *Jardín de Freud* ne reçoit des articles qu'à l'occasion d'une convocation au sujet monographique, et tout article qui s'y soumette doit être inédit et ne devra pas être proposé en même temps à d'autres revues ou organes éditoriaux. Tout article sera examiné par le Comité Éditorial de la revue et soumis à une première appréciation qui décidera de sa pertinence en fonction du sujet monographique en cours; ensuite, l'expertise des arbitres appartenant ou pas à l'Universidad Nacional, en arrêtera dans une des options suivantes: a) « article approuvé », b) « validation pas définitive qu'après l'insertion des corrections et des compléments demandés », ou c) « article rejeté ». Une deuxième expertise sera nécessaire le cas où un article ne soit approuvé en première lecture. L'anonymat des arbitres et des auteurs se préservera.

Le Comité Éditorial informera chaque auteur des suites données à son envoi et de la décision finale concernant la demande de publication de son article. Si celui-ci est approuvé, lui apprendra les autorisations requises pour la diffusion des publications.

DIRECTIVES AUX AUTEURS POUR LA PRÉSENTATION DE TEXTES À LA REVUE DESDE EL JARDÍN DE FREUD

Caractéristiques de présentation

La longueur maximale pour les articles est de 20 pages, feuille Lettre ou A4, en police Times New Roman de 12 points pour le corps du texte, interligne à 1,5 ou double. Marges de 4 cm en haut et en bas et 3 cm pour la gauche et la droite.

Autres tailles de police sont: 16 points pour les titres, 14 pour les sous-titres et 10 pour les notes en bas de page.

Éléments d'identification

La première page du document doit comprendre:

- Nom(s) et prénom(s) de l'auteur ou des auteurs.
- Nom de l'institution à laquelle appartient l'auteur, ville et pays de résidence.
- Titre, résumé (entre 100 et 150 mots) et 5 à 10 mots clés en espagnol, en anglais et en français, si possible.
- Identification de la recherche ou projet (le nom et/ou le numéro), si l'article est un résultat d'un projet ou recherche, et le nom de l'institution qui l'a financée (veuillez l'indiquer par un astérisque).
- E-mail ou adresse postale de l'auteur (veuillez l'indiquer par un astérisque).

Une page appart devrait inclure des informations concernant le niveau de formation, la ou les institutions auxquelles l'auteur est inscrit, ses sujets de recherche et les publications de l'auteur (cinq lignes au plus).

Le système de référence

Les références bibliographiques doivent suivre les règles de la citation en bas de page proposées par *The Chicago Manual of Style*, 16ème éd. (Chicago: University of Chicago Press, 2003), disponible sur le site <http://www.chicagomanualofstyle.org>. Les références doivent être numérotées consécutivement en notes. Outre cela, une liste bibliographique qui donne information des œuvres citées doit être ajoutée à la fin du texte, par ordre alphabétique suivant le nom d'auteur.

En général, toute référence bibliographique doit contenir l'information dans l'ordre suivant:

1. Nom et prénom de l'auteur ou des auteurs, des éditeur(s) ou du directeur(s) d'un recueil, tel qu'ils figurent sur la couverture du livre. Si ce n'est pas le cas, ce sera donc le nom de l'institution.
2. Titre du chapitre ou section du livre entre guillemets (pour le cas des recueils) ou titre de l'article entre guillemets (pour les revues).

3. Titre en entier du livre ou d'une revue en italique.
4. Numéro de la série, pas en italique (s'il y a lieu).
5. Nom de l'éditeur, de celui qui fait le recueil ou du traducteur, s'il y a lieu.
6. Numéro de l'édition, si ce n'est pas la première. Si c'est inédit, veuillez l'expliquer.
7. Numéro du volume en chiffres romains (si la citation porte sur l'œuvre en entier).
8. Ville de publication.
9. Maison d'édition et année de publication.
10. Nombre de pages (si il s'agit d'une section spécifique du livre).

Remarque: Lorsque il s'agit d'œuvres inédites et de documents personnels, il faut ajouter le plus d'information possible.

Exemples pour la référence d'un livre

N: ¹Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3, Las psicosis (1955-1956)* (Barcelona: Paidós, 1985), 178.

B: LACAN, JACQUES. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3, Las psicosis (1955-1956)*. Barcelona: Paidós, 1985.

Exemples pour la référence d'un chapitre de livre

Lorsque il s'agit du chapitre d'un livre, le nom du chapitre ira entre guillemets, ensuite le mot 'en', et après la bibliographie en entier, suivant les règles pour les livres.

N: ²Sigmund Freud, "Pegan a un niño" (1919), en *Obras completas, vol. XVII*, (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 84 .

B: FREUD, SIGMUND."Pegan a un niño" (1919). En *Obras completas, vol. XVII*, 80-95. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Exemples pour la référence d'un article de revue

S'il s'agit d'un article de revue, la référence devrait suivre les directives suivantes:

N: ³Bernard Duez, "De l'obscénalité à l'autochtonie subjectale", *Psychologie Clinique* 16 (2003): 62.

B: DUEZ, BERNARD. "De l'obscénalité à l'autochtonie subjectale". *Psychologie Clinique* 16 (2003): 55-71.

Exemples pour la référence de matériel sur la Web

Pour les références en ligne, le nom d'auteur, le titre de la page, le propriétaire de la page, l'URL et la date de consultation doivent être explicites. Si le site web n'a pas de numéro de page, veuillez indiquer les sous-titres de la section où se trouve la référence.

N: ⁴Carina Basualdo, "El sacrificio freudiano", *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023> (consulté novembre 1, 2011).

B: BASUALDO, CARINA. "El sacrificio freudiano". *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023>

Remarque: *Desde el Jardín de Freud* encourage que les auteurs des articles s'adressent de préférence au matériel imprimé (livre, revue, etc.) et qu'ils évitent l'emploi des références électroniques.

Normes ortho-typographiques de base

- Veuillez accentuer les majuscules.
- Les dates en chiffres arabes et ne mettez pas de points pour séparer les milliers, donc: 1980, 2006, etc.
- Pour les titres et les citations en langues étrangères adoptez le système orthographique de la langue correspondante; une transcription fidèle est requise.
- Les titres des livres, des revues et des journaux, de même que les mots en langue étrangère, les mots ou l'ensemble de mots, en italique.
- Les guillemets doubles sont réservés exclusivement pour de brèves citations et pour les titres des articles et des chapitres et, en particulier, i) lorsque l'on veut attirer l'attention sur un détail technique ou un mot dont la définition doit être clarifiée; ii) si un mot est utilisé en un sens très particulier (ironiquement, improprement ou distinct). Exemples:

Pour "actant", je comprends exclusivement la catégorie conceptuelle...

Le héros n'est pas une "réalisation du sujet"; au contraire...

- Les guillemets simples s'emploient pour faire allusion à un signe linguistique en tant que tel (par exemple: le terme 'crapaud' a fini par évoquer...) et pour indiquer les sens de mots étudiés (par exemple: emprunté du mot français machurer: 'tiznar').
- Les signes de ponctuation se placent toujours après le guillemet fermant. Lorsque il existe une appelle juste après une citation, l'ordre est le suivant: "el gesto es voz y no solo auxiliar de la voz"¹.
- Les citations textuelles de plus de quatre lignes vont sans guillemets, alinéa appart, renfoncés et en lettre ronde.
- Il est essentiel de garder le style, la ponctuation et le contenu original de toute citation textuel. Si en faisant la transcription du texte il y a une omission de mots ou un passage coupé, ceci doit être indiqué avec des points de suspension entre crochets: "un hueco, un vacío, que [...] cualquier objeto puede ocupar". Ces crochets doivent également être employés lors de l'introduction de tout élément étranger au texte même, ou quand on souhaite éclaircir le sens de celui-ci.

Desde el Jardín de Freud se confère les droits de reproduction et de publication du manuscrit par n'importe quel moyen, imprimé ou digital, afin d'en permettre un accès public.

Sauf indication contraire, le contenu de cette revue a une license Creative Commons "reconnaissance, non commercial et pas de travaux dérivés", Colombia 2.5, disponible sur le site: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/co/>

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

PURPOSE AND SCOPE

Desde el Jardín de Freud, Revista de Psicoanálisis is an annual publication of the School of Psychoanalysis and Culture Studies at the National University in Bogotá, Colombia, whose purpose is to publish previously unpublished, peer-reviewed articles, in which authors set forth the results of academic research, clinical practice, and reflexion, as a contribution from psychoanalysis to the debate and explanation of phenomena found at the junction of the subject, the unconscious, and culture. The journal's articles relate the three fundamental aspects of theoretical elaboration, clinical inquiry, and reflexions regarding social links. The journal is monographic in nature, and subject matters are chosen on the basis of relevance and currency. The journal also counts on texts by specialists in disciplines, with which psychoanalysis maintains interesting exchanges, and it includes a literary anthology on the monographic theme, whose importance lies on the value that psychoanalysis recognizes in those products; in the same vein, the journal's pages are illustrated with works by important Colombian artists.

Desde el Jardín de Freud is targeted to psychoanalysts, academicians of diverse disciplines interested in the phenomena that lie at the psychoanalysis-subjectivity-culture junction, and of course also to the casual reader who is interested in the subject matters offered.

APPRAISAL OF ARTICLES

All articles submitted to *Desde el Jardín de Freud* must be unpublished, and must not be under review with other publications or editors at the same time. Submitted articles will be examined by the Editorial Committee of the journal, and undergo a preliminary valuation, to determine the viability of their publication, on the basis of its relevance to the monographic theme. They will be then sent to a reviewer, associated with the Universidad Nacional de Colombia and/or external, who will issue a recommendation. Reviewer's recommendations can follow in one of the next options: a) approved; b) pending contingent upon modifications; c) rejected. Articles that are not recommended as approved in the first review, a second review will be required. The anonymity of both authors and reviewers is preserved throughout the full process.

The Editorial Committee will inform authors of the final decisions on the publication of their articles, and to those that are approved it will disclose the license for the spreading of the publications.

RULES FOR THE PRESENTATION OF TEXTS TO THE JOURNAL DESDE EL JARDÍN DE FREUD

Formal characteristics

The maximum length of articles is 20 letter-size pages, in Times New Roman 12 pt for the body of the text, with 1.5 or 2 spaces between lines.

The margins of the article format are 4 cm at top and bottom, and 3 cm left and right

Other sizes are: 16pt for titles, 14pt for subtitles, and 10pt for footnotes.

Data required

The first page of the document must include the following:

- Full names of the author(s).
- Name of the institution to which the author is attached, city and country.
- Title, summary (100-150 words), and 5-10 keywords in Spanish - and in English and French if possible.
- Name and number of the research project, and if the article is the result of a research project, the name of the entity which financed it (to indicate with an asterisk*).
- Electronic mail or postal address of the author (to indicate with an asterisk*).

On a separate sheet, include information regarding the level of formation, the institution to which the author is attached, research topics, and publications by the author (maximum five lines).

Bibliographic reference system

Bibliographic references should follow the rules for footnotes proposed in the Chicago Manual of Style, 16^a. Ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2003), available in <http://ed.chicagomanualofstyle.org>. References will be consecutively numbered. Further, the bibliographic list will be added at the end of the text, in alphabetical order by author's surnames, stating the works cited in the article.

In general, all bibliographic references should contain data in the following order:

1. Full name of the author(s), publisher(s) or compiler (s), as they appear on the cover of the book. If the author does not appear, the name of the institution.
2. Title of the chapter, part of the book (for compilations), or title of the article between inverted commas (for journals).
3. Full title of the book or journal, in italic.
4. Name of the series, not in italic (if relevant).
5. Name of the publisher, compiler or translator (if relevant), differentiated by their respective abbreviations.
6. Edition, if not the first. If the work is unpublished, this must be explicitly stated.
7. Volume number in Roman numbering (if the complete work is cited)
8. City of publication.

9. Publisher and year of publication.
10. Number of pages (if this is a specific section of the book).

Note: The most in the greatest possible amount of information should be included in the case of unpublished works or personal documents.

Examples for a book reference

Footnote (N): ¹ Jacques Lacan. *El seminario. Libro 3. Las psicosis (1955-1956)* (Barcelona: Paidós, 1985), 178.

Entry in final bibliography (B): LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 3. Las psicosis (1955-1956)*. Barcelona: Paidós, 1985.

Examples for reference of the chapter of the book

When citing the chapter of a book, write the name of the chapter between inverted commas, then the word "in" and the full bibliography, following the rules for books

N: ²Sigmund Freud, "Pegan a un niño" (1919), in *Obras Completas*, vol. XVII (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 84.

B: FREUD, SIGMUND. "Pegan a un niño" (1919). In *Obras Completas*, vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Examples for reference of a journal article

For a journal article, the following guidelines will be used:

N: ³Bernard Duez, "De l'obscénalité à l'autotochtonie subjetale", *Psychologie Clinique* 16 (2003) : 62.

B: DUEZ-BERNARD. "De l'obscénalité à l'autotochtonie subjetale". *Psychologie Clinique* 16 (2003): 55-71.

Examples of reference in online material

For online references, the author of the content must be stated, with the title page, the title of the owner of the page, the URL and date of consultation of the document. If the website does not have page numbers, there should be an indication of the subtitle of the section in which the reference is to be found.

N: ⁴Carina Basualdo, "El sacrificio freudiano", *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023> (visited november 1, 2011).

B: BASUALDO, CARINA. "El sacrificio freudiano". *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023>.

Quotation of the works of Freud and Lacan:

Desde el Jardín de Freud prefers than, both quotations and bibliographical references to the several translations of the work from Freud and Lacan,

and for use textual quotation in other languages, that the authors should consult and follow the indications which appear in the *Rules for authors* in <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/about>.

Basic rules of orthography and of typography

- Capitalized letters are accented.
- Years go in Arabic numbers and with no point: 1980, 2006, etc.
- For titles and quotations in foreign-languages, use the orthographic system adopted by the language in question, and make sure the transcription is faithful.
- Titles of books, journals and newspapers, words in foreign languages and words or sets of words to be highlighted should go in *italic*.
- Quotation marks are reserved solely for brief textual quotations, and for titles of articles and chapters, and above all for: i) if the intention is to draw attention to a technical point or word whose definition needs to be clarified; ii) where a word is used in a peculiar sense (ironic, improper, special). Examples:

By "acting", I understand solely the conceptual category...

The hero is not an "realization of the subject"; on the contrary...

- Single quotes are used to refer to a linguistic sign as such (for example: the term 'toad' has been used for the purpose of...), and to indicate the meanings of words studied (taken from the French *machurer*, 'to tarnish').
- Punctuation always goes after inverted commas. If there is a footnote indicated after a quotation, the order should be as following as follows: "gesture is voice, and not only an ancillary device of the voice"¹.
- Textual quotations of more than four lines do not go between inverted commas, but these are separated from the text, indented and in sans-serif letters.
- The original style and content of all textual quotations must be preserved. When making a transcript of this, if words or sentences are omitted from a given paragraph, the omission will be indicated by the dotted line between square brackets, as follows: a whole, a vacuum, which [...] any object may occupy". These square brackets you must also be used to introduce any extraneous element into the text, or if the sense of the text is to be explained.

Desde el Jardín de Freud reserves all rights to reproduction and publication of the work in any printed or digital form which allows public access.

Except as otherwise indicated, the content of this Journal has a Creative Commons license "recognition, non-commercial, and with no derived works", Colombia 2.5, which can be consulted in <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/co>

DESDE EL JARDÍN DE FREUD, REVISTA DE PSICOANÁLISIS ES UNA PUBLICACIÓN ANUAL DE LA ESCUELA DE ESTUDIOS EN PSICOANÁLISIS Y CULTURA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA, SEDE BOGOTÁ.

LOS ARTÍCULOS PUBLICADOS EN ESTE NÚMERO ESTÁN DEDICADOS AL TEMA ESTRUCTURA DEL SUJETO Y LAZO SOCIAL CONTEMPORÁNEO. LA OBRA GRÁFICA ES DEL ARTISTA PLÁSTICO CARLOS JACANAMIJÖY. EL CENTRO EDITORIAL DE LA FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS CUENTA CON LA DEBIDA AUTORIZACIÓN PARA PUBLICARLAS EN *DESDE EL JARDÍN DE FREUD* NÚMERO 15, EN SUS VERSIONES IMPRESA Y ELECTRÓNICA.

EN ESTA PUBLICACIÓN SE UTILIZARON CARACTERES ZAPF HUMANIST Y PAPEL BEIGE DE 70 GRAMOS, EN UN FORMATO DE 24 X 21,5 CM. LA IMPRESIÓN SE TERMINÓ EN ABRIL DEL 2015 EN LOS TALLERES DE JAVEGRAF.



