

EL LUGAR DEL PSICOANÁLISIS FRENTE A LOS IMPASSES DE LA CIVILIZACIÓN

Gustavo Stiglitz
Norma Sierra
Diana Delfino
Laura Schiavetta

Luis Darío Salamone
Alejandra Koreck
María Adela Pérez Duhalde
Joaquín Carrasco
Gabriela Díaz de León
Mónica Cuello

Prólogo: Gerardo Battista



El lugar del psicoanálisis frente a los impasses de la civilización / Norma Sierra... [et al.]; compilación de Norma Sierra... [et al.]; prólogo de Gerardo Battista - 1ª ed. - San Luis: Nueva Editorial Universitaria - UNSL, 2021. Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-733-279-7

1. Psicoanálisis. I. Norma Sierra, comp. II. Battista, Gerardo, prolog.
CDD 150.195

Universidad Nacional de San Luis

Rector: CPN Víctor A. Moriñigo

Vicerrector: Mg. Héctor Flores

Subsecretaría General de la UNSL

Lic. Jaquelina Nanclares

Nueva Editorial Universitaria

Avda. Ejército de los Andes 950

Tel. (+54) 0266-4424027 Int. 5197 / 5110

www.neu.unsl.edu.ar

E mail: neu@unsl.edu.ar

Directora:

Lic. Jaquelina Nanclares

Director Administrativo

Tec. Omar Quinteros

Administración:

Esp. Daniel Becerra

Dpto. de Impresiones:

Sr. Sandro Gil

Dpto. de Diseño:

Tec. Enrique Silvage

Diseño y maquetación:

Daniela Saavedra

Impreso en Argentina - Printed in Argentina

ISBN 978-987-733-279-7

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

© 2021 Nueva Editorial Universitaria

Avda. Ejército de los Andes 950 - 5700 San Luis

Prohibida la reproducción total o parcial de este material sin permiso expreso de NEU



EL LUGAR DEL PSICOANÁLISIS FRENTE A LOS IMPASSES DE LA CIVILIZACIÓN

Gustavo Stiglitz

Norma Sierra

Diana Delfino

Laura Schiavetta

Luis Darío Salamone

Alejandra Koreck

María Adela Pérez Duhalde

Joaquín Carrasco

Gabriela Díaz de León

Mónica Cuello

Prólogo: Gerardo Battista

El presente libro reúne las clases y exposiciones que tuvieron lugar en el curso de posgrado “El lugar del psicoanálisis frente a los impasses de la civilización” (2020), dictado desde el Proyecto de investigación de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de San Luis, PROICO 12-1018 “Las nuevas formas del síntoma en la subjetividad contemporánea y los modos de intervención del psicoanálisis”.

ÍNDICE

Prólogo: @Lectores. #Para iniciar una conversación... Gerardo Battista.....05

INTRODUCCIÓN

Psicoanálisis y malestar en la cultura: Norma Sierra.....08

El amor al prójimo, esa máxima imposible por estructura: Diana Delfino.....14

Los fundamentos del lazo social y los impasses de la civilización: Primera clase de Gustavo Stiglitz.....21

RACISMO Y EXTIMIDAD

Origen y enigma del mal: Norma Sierra.....37

El bien: Entre el deseo y el goce: Mónica Cuello.....42

Segregación y racismo. Cuando el otro se torna extranjero: Laura Schiavetta.....46

Los envoltorios de la extimidad: Segunda clase de Gustavo Stiglitz.....51

TRATAMIENTOS DE LA EXTIMIDAD

Tratamiento de lo éxtimo: Tercer clase de Gustavo Stiglitz.....63

Declinación de la función paterna y el goce toxicómano: Norma Sierra.....81

Incidencias clínicas de la declinación del padre en el mundo contemporáneo: Cuarta clase de Gustavo Stiglitz...85

CIVILIZACIÓN Y PANDEMIA: ¿QUÉ LUGAR PARA EL PSICOANÁLISIS?

El psicoanálisis en época de Pandemia: Luis Darío Salamone.....103

Estilo. ¿Hay un estilo para ser analista en esta época?: Gabriela Díaz de León.....109

Confinada pero no aislada. Notas para una conversación “on line” en San Luis: María Adela Pérez Duhalde.....117

“May You Live In Interesting Times ...”: Alejandra Koreck.....120

Algunas coordenadas en torno al duelo: Joaquín Carrasco.....130

PRÓLOGO

Gerardo Battista

@Lectores

#Para iniciar una conversación...

Les escribo para presentarles este libro, producto del dictado de un seminario de investigación sobre los fundamentos del lazo social y sus paradojas actuales. El libro está enmarcado en el ámbito universitario pero tiene una peculiaridad de interés, el esfuerzo de *hacer pasar* la academia al discurso analítico. Este giro en el discurso implica un movimiento *moëbiano* que va de la escritura -inherente a una investigación- a la puesta en acto de la transmisión y un retorno que llama a la lectura.

Investigar, transmitir y leer puestos en relación con la práctica analítica designan un acto abierto a la contingencia, concierne al cuerpo y es del orden de una experiencia. Heidegger en *¿Qué significa pensar?* nombra algo de la ética del analista con el acto de nadar, el cual no se aprehende por medio de un tratado de natación, sino en *una* zambullida en el río, cada vez. El *dos* del analista, *entre* su acto y la formalización, traza la orientación por lo real. Ese *entre dos* delimita el hiato insondable entre la práctica y la teoría. Ese *entre dos* es la zona de zambullida para leer un fenómeno clínico y extraer de él alguna consecuencia sobre el devenir de la opacidad de este tiempo y hacer avanzar al psicoanálisis. Creo que investigar, transmitir y leer implican nadar *entre* (las) *dos* orillas del hilito de agua, esa huella fuera-de-sentido sobre el desierto de Siberia, ese núcleo de escisión que habitamos y que funda y fundamenta la experiencia analítica.

Al recorrer estas páginas se encontrarán con estilos de escritura cuya tonalidad evidencia una transferencia de trabajo sostenida en la conversación. Jacques-Alain Miller en *La pareja y el amor* define a la conversación como una suerte de asociación libre que puede ser colectivizada. En este libro, sus autores, le hacen frente al impasse de la civilización desde lecturas que denotan una enunciación propia pero que conversan con los significantes de los otros produciendo nuevos modos de decir sobre el “penar de más” contemporáneo. Sí, investigar, transmitir y leer en psicoanálisis de la orientación lacaniana no es sin la conversación con otros.

Aquí mis asociaciones libres suscitadas por algunos de los significantes de esta elaboración colectiva:

Norma Sierra introduce para la primera conversación una pregunta fundamental, ¿las coordenadas freudianas de *El malestar en la cultura* permiten leer las opacidades de nuestra contemporaneidad? La autora arroja algunas respuestas planteando diferentes tratamientos ante lo ineliminable de la pulsión y su satisfacción paradójica desde algunas de las sedes de lo más íntimo del ser hablante, como ser la naturaleza, el otro y el propio cuerpo. Por su parte, Diana Delfino desarrolla el sedimento pulsional inherente al lazo social mediante el concepto griego de *kakón* para abordar la figura del prójimo. Gustavo Stiglitz sitúa a la transferencia como un laboratorio de investigación donde Freud plantea que la psicología individual como la psicología social son



una sola y misma cosa, ya que el ser hablante está habitado en lo más íntimo por una exterioridad central. Asimismo, el autor conceptualiza la relación entre identificación y pulsión en la experiencia analítica, en la política y en los fundamentalismos. En la experiencia analítica se devela que la identificación es un tratamiento irónico de lo real, entendido como el vacío identitario. Mientras que en el discurso de la política prevalece una manipulación de los significantes amo para capturar a los sujetos y poder ejercer el arte de mover los cuerpos. Stiglitz sitúa, en algunos fundamentalismos, una hibridación entre el S_1 y el objeto a , interrogándose cómo un Uno total produce el efecto de fragmentación corporal. Este punto lo retoma en el siguiente apartado.

Norma Sierra abre una nueva conversación sobre el lazo social y sus impasses desde el sesgo del “Racismo y *extimidad*”. En su texto aborda las dimensiones del mal y sus derivas que le permiten plantear la tesis que la desagregación del lazo social y la fragilidad simbólica impone una perversión generalizada. Deja planteada una pregunta que dialogará con los desarrollos de Stiglitz, ¿habría una fraternidad no segregativa? Por su parte, Mónica Cuello inicia su exposición con una pregunta de Diana Delfino, ¿cómo incluirse en la vía del deseo sin encontrarse con la perturbación y el horror? A partir de este interrogante, sitúa las dos barreras entre el deseo y el goce, el bien y lo bello. Mientras que Laura Schiavetta desarrolla las modalidades afectivas de odio, cólera e indignación en relación a la segregación y al racismo. Gustavo Stiglitz ubica que el racismo es un fenómeno que localiza el punto de real en el Otro. Lo que está en el fundamento del racismo es el odio a esa parte del propio goce que resiste a la elaboración. La política del psicoanálisis está en las antípodas del racismo, ya que al ubicar al goce opaco en el síntoma permite una modalidad inédita de lazo. Por tal razón, afirmará que la *extimidad* es el nombre del hiato en la identidad, la cual permite abordar tanto el inconsciente transferencial como el inconsciente real.

En el apartado “Tratamientos de la extimidad”, Stiglitz orienta la conversación precisando que el efecto principal de las incidencias de los discursos de la ciencia y el capital en la tradición judeo-cristiana es el hundimiento del Nombre del Padre. La declinación del padre produce nuevas alianzas entre la identificación y la pulsión. Como ser el advenimiento del Islam, la sustitución por el partenaire social y el analista como relevo. El autor afirma que el Islam es especialmente adecuado para darle una forma social a la no relación sexual porque su Dios está en el lugar del Uno absoluto. En una época donde los semblantes tradicionales vacilan, el Islam promueve un orden de hierro. Desde este sesgo, Stiglitz sitúa que hay una falla forclusiva a nivel de la estructura familiar donde lo social toma el relevo del Nombre del Padre. El autor se interroga, ¿cómo hacer para que los S_1 tomados de lo social cobren valor de singular y oficien de límite a la deriva pulsional? Por su parte, Norma Sierra desarrolla otro de los efectos de la declinación del padre, el empuje al goce de las toxicomanías. La próxima conversación eleva a la toxicomanía como paradigma del síntoma social contemporáneo.

Como cierre del seminario de investigación, Norma Sierra extrae, como saldo de saber de las conversaciones, que la subjetividad actual está determinada por la declinación del padre y la pluralización de los goces. En esa misma clase, Stiglitz ubica otro de los efectos del hundimiento del padre, las presentaciones clínicas actuales están más del lado de los trastornos del goce que de las sorpresas del inconsciente. En este sentido, articula



el binomio planteado por Cottet carencia paterna - deseo maternal ilimitado con la referencia sobre el “orden de hierro” y el “ser nombrado para” que Lacan desarrolla en el *Seminario 21*. Tuve la oportunidad de conversar con Sierra y Stiglitz sobre el impasse fálico en los síntomas contemporáneos y el lugar del analista como relevo del padre real que permite un nuevo lazo entre el inconsciente y el cuerpo.

En el apartado “Civilización y pandemia: ¿Qué lugar para el psicoanálisis?” encontrarán una interesante conversación sobre las incidencias de la pandemia y el confinamiento en la práctica analítica en lo que respecta a la presencia del analista. En primer lugar, Luis Salamone plantea que la primera dificultad en la práctica por medios telemáticos es la resistencia del analista. Pone en valor las tres dimensiones de Lacan en relación a la virtualidad y extrae algunas consecuencias sobre los síntomas y los efectos analíticos en la práctica remota. Gabriela Díaz de León aborda la noción de estilo desde diferentes disciplinas. Mientras que María Adela Pérez Duhalde desarrolla cómo pensar un análisis cuando no es posible el encuentro de los cuerpos. Por su parte, Alejandra Koreck plantea interrogantes que ponen en tensión el nudo entre la práctica analítica y la acción lacaniana. La autora, con Bassols, propone enfatizar la necesidad de ir contra la hipnosis de significantes amo, proponiendo nuevos significantes como el acercamiento subjetivo ante el distanciamiento social. Asimismo, intenta situar cómo la pandemia y el confinamiento introdujeron una variación en la práctica que nos llevó a revisar los fundamentos de los principios rectores del acto analítico. En cambio, Joaquín Carrasco reflexiona sobre la pérdida del objeto para bordear la difícil experiencia de duelar.

Lo advertí antes de sentarme a escribir este prólogo, imposible transmitir todos los matices que el libro explora sobre *el malestar en la cultura*. Les sugiero que despejen la mesa y tengan sus bibliotecas cerca, pues como podrán descubrir, tienen entre sus manos un libro para estudiar. Solo resta que recojan el guante, recorran estas páginas y colectivicen sus propias asociaciones libres.

¡Buena lectura!

Un saludo. Gerardo Battista

INTRODUCCIÓN

Psicoanálisis y malestar en la cultura

Norma Sierra

El curso de posgrado que inicia hoy, fue pensado como un seminario de investigación, organizado entre finales de 2019 y principios de 2020, antes de lo imprevisto de los acontecimientos que se vienen suscitando a partir de la pandemia por el COVID-19. Una situación fuera de todos nuestros cálculos sobre cómo sería el inicio del trabajo de este año, que inevitablemente nos provocó interrogantes que decidimos incluir en nuestro espacio de formación: ¿los efectos de la pandemia conducirán a un nuevo impasse en la civilización?, el psicoanálisis ¿tendría algo para decir, para interpretar, sobre estos efectos?

No lo sabemos aún. Pero consideramos que es importante dar lugar a que algo de la realidad de nuestro contexto forme parte de este espacio de trabajo. De hecho, lo hace, pero queremos que no sea sólo por las incomodidades, las dificultades o las innovaciones en el uso tecnológico que nos trae, sino también como parte de nuestros intentos de elaboración. Es así, que añadiremos al programa ya formalizado del curso, una serie de encuentros para conversar sobre la civilización y la pandemia, a partir de preguntarnos: ¿qué lugar para el psicoanálisis?

Para introducirnos al tema, “el lugar del psicoanálisis frente a los impasses de la civilización”, seguiremos la orientación dada por Eric Laurent en una entrevista sobre los malestares contemporáneos¹, en la cual señala que si queremos indagar algo sobre la civilización actual debemos seguir el hilo de Freud y el que indicó Lacan.

Indica Eric Laurent (2012), que lo que se manifiesta a nivel político lo hace en tres niveles, que son relativos a:

1. El desplazamiento del sujeto de la ciencia.
2. La manera en que se actualiza el desencadenamiento de la ciencia en la cultura.
3. La ciencia es, cada vez más, una ciencia sin amo. Da el ejemplo de Google, una experiencia de concentración del saber sobre cada uno de nosotros en un sistema que no tiene ningún control democrático. Son unas pocas personas, los dueños de Google, que deciden como va a estructurarse la vida de uno con las maquinarias que pueden producir.

Al plantearnos el recorrido a seguir en el programa, partimos de la anticipación de Lacan acerca de la declinación del Nombre del Padre en la cultura (anticipación que luego desarrolló en su enseñanza. Lo anticipa porque lo ubica muy tempranamente, en su escrito *La familia*, de 1938).

Nos referiremos a la declinación del Nombre del Padre, como así también a sus efectos en la subjetividad

¹ Laurent, E. (2012) La orientación lacaniana en los malestares contemporáneos. *En las diagonales, revista audiovisual*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=BZqFNdLGPgk>



contemporánea, lo cual tiene una importante relación con el desplazamiento del sujeto de la ciencia que señala Eric Laurent, y su desencadenamiento en la cultura. ¿Por qué? Porque la declinación de la función de excepción del padre ha implicado la emergencia radical del “todos iguales”, y frente al “todos iguales” se potencia el afán calculador, codificador y regulador del discurso de la ciencia.

Este es uno de los temas que proponemos estudiar, tomando como referencia el Curso de Miller *Todo el mundo es loco* (2015), en el cual sostiene un debate sumamente interesante con el cognitivismo y el afán de la cifra, de la estadística, que hace del sujeto eso, una cifra, sin palabras. Y es importante destacar que hay un efecto de forclusión del sujeto por parte de la ciencia, cuando la ciencia se desencadena en la cultura de ese modo. Esto no significa que estemos en contra de la ciencia, sino más bien se trata de un estar advertidos de estos efectos en la cultura de lo que mencionamos como una ciencia sin amo.

En la fundamentación del curso decimos:

Tanto Freud como Lacan han elaborado conceptualizaciones que permiten leer y analizar el lazo social y los impasses de la civilización de su época. A su vez, en Lacan encontramos variaciones sobre sus propios conceptos producidas por “la exigencia de ajustar su orientación por lo real”, como así también por los efectos de la época: “En la actualidad tenemos a los nuevos modos de presentación del síntoma, las relaciones del cuerpo hablante con la tecnología, el concepto de cuerpo hablante en sí mismo como novedad y las consecuencias al nivel de la satisfacción pulsional” (Stiglitz, 2019, p. 51).

Comenzamos con un recorrido por las conceptualizaciones de Freud y Lacan sobre el vínculo social, para acercarnos a una lectura de los impasses de la civilización y la cultura del llamado post-patriarcado, y así poder plantear las incidencias que pueden tener en los síntomas de la época, la declinación del padre, el avance de la ciencia y el capitalismo, y hoy habría que agregar, la pandemia y sus avatares.

En *Cómo orientarse en la clínica* (2019), Miller plantea que el influjo casi totalitario de la ciencia y el capitalismo produce el efecto de la globalización, que “arrastra, atraviesa, fractura y quizás ya incluso fusiona las civilizaciones” (p. 10).

Hoy vemos este poder de fusión que se ha producido, primero por la misma expansión del virus, posibilitada por la aceleración de la circulación de la gente gracias al avance tecnológico que permite constantes vuelos de un lugar al otro del planeta. Por otro lado, vemos ese poder de fusión que tiene el saber de la ciencia, en este caso de la epidemiología: ¿qué medidas tomar? La respuesta se convirtió rápidamente en un significativo amo: “quedate en casa”, vivas donde vivas, a lo largo y ancho del mundo.

Un efecto de unificación novedoso. Aún no sabemos cuáles serán los efectos a nivel político, social, ni subjetivo de esta fusión de las civilizaciones, en qué punto quedarán fusionadas, y en cuáles se podrían producir mayores efectos de segregación.

Si la orientación es seguir el hilo de Freud y Lacan, el recorrido que haremos será entonces partir de la teoría sobre el fundamento del vínculo social en Freud y las diferencias que propone Lacan, bajo la exigencia de orientarse por lo real en la clínica y por la subjetividad de su época.



Durante estos primeros encuentros habíamos propuesto dos textos fundamentales de Freud: *Psicología de las masas y análisis del yo* ([1921] 1979) y *El malestar en la cultura* agregaremos también *El porvenir de una ilusión* ([1927] 1979). A su vez vamos a acompañarnos con la lectura de elaboraciones de Miller, Laurent, y otros autores que nos ayuden a hacer una lectura no dogmática de los textos freudianos.

En *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud ([1921] 1979) establece como fundamento del vínculo social a la identificación, dando cuenta que el vínculo común de una masa radica en la identificación con el Ideal del líder de la misma, Ideal que tenemos que remitir no al padre del Edipo, sino al padre de la horda, habitado por un goce sin límite. Recuerden la diferencia entre el padre del Edipo, padre del límite, de la prohibición; del padre de la horda, poseedor de todas las mujeres, de un goce absoluto, ilimitado.

Una pregunta que se desprende de la teoría de Freud en *Psicología de las masas*, es cuál es el destino en lo social de ese goce sin límite, cómo retorna, bajo qué efectos retorna en lo social. Podemos llegar a reconocer que, si lo social se funda en el lazo libidinal, hay también algo de lo ilimitado como parte del vínculo social, porque la identificación tiene una base pulsional que se manifiesta en la sumisión al líder. La masa quiere siempre y una vez más ser dominada por un poder ilimitado, “tiene sed de sumisión” dice Freud.

En la masa freudiana, todos se aman a sí mismos en su vínculo con el otro, bajo el mismo significante amo, que se corresponde con el lugar indicado por Freud como Ideal del yo en la identificación al líder. Esto lo ampliaremos cuando leamos *Psicología de las masas y análisis del yo*, para diferenciar la formación de la masa que teoriza Freud, con la formación de masas en la actualidad. Veremos que no responden a una misma lógica justamente por los cambios que se produjeron socialmente a partir de la decadencia del padre en la cultura.

La masa actual no se organiza bajo la identificación a un mismo significante amo, como sí ocurría en la masa freudiana. Hoy hay una dispersión, fragmentación, caída de los grandes ideales. Según la teoría freudiana el significante amo permitiría que se apacigüe la inestable y agresiva relación imaginaria entre semejantes, otorgándole cierto poder ordenador y apaciguador, que se refleja en las masas que toma Freud como ejemplo: la iglesia y el ejército. Se trata de grupos humanos estables, en los cuales el significante amo (simbólico) apacigua lo imaginario (inestable, agresividad).

Miller comenta en unas conferencias que dictó en 1991 en Buenos Aires, que están publicadas bajo el título *Lógicas de la vida amorosa*, que en *El malestar en la cultura* Freud se corrige a sí mismo, muestra que en la sociedad humana es imposible admitir que el significante amo solucione y haga paz, justamente por la base pulsional del vínculo social, y el goce ilimitado que resta al efecto de identificación y articulación de lo simbólico con lo imaginario.

Entonces, casi diez años después, Freud ([1929/1930] 1979) escribe *El malestar en la cultura*, donde plantea el irremediable antagonismo entre las exigencias pulsionales y las restricciones impuestas por la cultura, como así también la presencia de la pulsión de muerte que anida en el lazo social y puede desencadenar su disolución o destrucción.



Nos deja como enseñanza que no hay ninguna armonía posible entre los seres humanos, ya que por un lado la satisfacción plena de la pulsión es del orden de lo imposible, y a su vez, nuestra relación con los semejantes alimenta el malestar porque “la inclinación agresiva es una disposición pulsional autónoma, originaria, del ser humano” (p. 117), y “la cultura encuentra en ella su obstáculo más poderoso” (p. 117).

Estos textos fueron escritos en una época marcada por una gran confrontación de la civilización con la pulsión de muerte, momento de ascenso de lo que se constituirá como nazismo, y que pondrá de manifiesto que ni la mayor cultura, como la que gozaba Alemania en aquella época, logra resolver el problema de las pasiones oscuras del ser humano.

Para hoy propusimos leer los tres primeros apartados del texto. Lo dividimos en dos partes, para la próxima clase trabajaremos con los apartados del IV al VIII inclusive.

En estos primeros apartados de *El malestar en la cultura*, Freud ([1929/1930] 1979) señala que hay tres fuentes de malestar (la naturaleza, el otro y el propio cuerpo) y se plantea cuáles son las distintas estrategias que el sujeto encuentra para paliar con ellas.

En el apartado I discute con un amigo - se refiere a Roman Rolland - acerca de la fuente de la religiosidad, intentando dar cuenta de lo que encontramos en el fundamento del vínculo con el otro. La pregunta es si habría un nexo del sujeto con el mundo externo por medio de algún sentimiento inmediato (el sentimiento oceánico que proponía Roman Rolland), o, por el contrario, lo originario sería un yo que lo contiene todo, y que el mundo externo es algo segregado de sí, y constituido entonces como mundo externo.

Para Freud, las necesidades religiosas de encontrar ese poder ilimitado en el exterior, derivan del desvalimiento infantil y la añoranza del padre que ese sentimiento de desvalimiento despierta. Se trata de una angustia frente al hiperpoder del destino. Por lo tanto, Ser-Uno con el Todo, se nos presenta como un primer intento de consuelo religioso.

En el apartado II plantea que “la vida, como nos es impuesta, resulta gravosa” (p. 75), porque nos encontramos con tres fuentes de amenazas de sufrimiento: el cuerpo propio, el mundo exterior y los vínculos con los otros. Y dice Freud, no podemos prescindir de calmantes como serían las distracciones, satisfacciones sustitutivas, sustancias embriagadoras.

Ahora, estos tres factores son amenazas para las exigencias de dicha del sujeto. Por eso, frente a estas amenazas, el sujeto intenta encontrar alguna solución, intenta atemperar sus exigencias de dicha, y la idea de Freud es que se pasaría del principio del placer al principio de realidad. A su vez, analiza cómo se produce la evitación del displacer, diferenciando métodos según la fuente del displacer, como por ejemplo:

- Mantenerse alejado de los otros
- Ofensiva contra la naturaleza, someterla a la voluntad del hombre
- Influir sobre el propio organismo mediante la intoxicación.

Indica algunas de las estrategias que puede tomar el sujeto:



- Influjos sobre la satisfacción pulsional, que puede equivaler a dicha o a sufrimiento cuando se opone a ellas el mundo exterior. Interviniendo sobre estas mociones pulsionales uno puede liberarse de una parte del sufrimiento. Para defenderse del padecer, mata las pulsiones, pero resulta que entonces sacrificamos la vida para recuperar solo la dicha del sosiego por otro camino. Dice que allí estaría, por ejemplo, el fundamento del yoga.
- Con metas más moderadas la cultura propone el gobierno de las pulsiones.
- Los desplazamientos libidinales por la sublimación. El propósito sería independizarse del mundo externo.
- Otro método es la satisfacción por las fantasías.
- Un método más radical sería considerar que el único enemigo está en la realidad y entonces mejor romper el vínculo con el mundo. Es el caso del eremita.
- Otro método es el amor. Amar y ser amado. El lado débil de esta técnica es que nunca estamos menos protegidos que cuando amamos, desvalidos por nuestra dependencia del ser amado o de ser amados.

Son ejemplos de diferentes métodos por los cuales los seres humanos se empeñan en obtener felicidad y dejar el sufrimiento. Lo interesante es que Freud ([1929/1930] 1979) correlaciona esas amenazas con las propias exigencias de satisfacción. O sea que está de entrada el problema de los ideales, del superyó y por lo tanto el problema económico del goce.

Y finalmente nos dice con todas las letras:

El programa que nos impone el Principio del Placer, el de ser felices (evitación del displacer), es irrealizable, “empero no es lícito –más bien: no es posible- resignar los empeños por acercarse de algún modo a su cumplimiento” (p. 83).

El programa del Principio del Placer entra en querrela con el mundo entero. Es irrealizable, para lo cual Freud se refiere a una frase de Goethe, “El propósito de que el hombre sea dichoso no está contenido en el plan de la creación”.

En el apartado III Freud retoma las tres fuentes de donde provienen nuestras penas:

- La hiperpotencia de la naturaleza
- La fragilidad de nuestro cuerpo
- La insuficiencia de las normas que regulan los vínculos recíprocos entre los hombres en la familia, el Estado y la sociedad.

Ahora, es necesario analizar de qué manera se presentan en estos momentos cada una de ellas y para cada uno de nosotros. Es decir, no dejar de lado la singularidad de cada uno porque la amenaza puede ser la misma, pero cómo cada uno responde, con qué técnicas, como lo presentó Freud en el apartado II, eso depende del uno por uno, y eso no hay que perderlo de vista, no caer en generalizaciones sociológicas. Esa es la po-



tencia del psicoanálisis, orientarse por las respuestas del sujeto desde su singularidad.

Luego Freud hace una diferencia entre los dos primeros, que dice que son inevitables, y la tercera fuente, que es la que intenta dominar la cultura. Explica que la tercera fuente, la social, nos negamos a admitirla, y que no podemos entender por qué las normas que nosotros mismos hemos creado no nos protegen.

Esto nos conducirá a lo que trabajaremos la próxima reunión. Lo que se empieza a abrir en el desarrollo freudiano es el problema de la hostilidad hacia la cultura y la puesta en entredicho del valor de felicidad que supuestamente nos daría la cultura, partiendo de que la cultura se edifica sobre la renuncia pulsional.

En los próximos apartados del texto veremos que se abren las paradojas de las tensiones cultura-pulsiones; una hostilidad hacia la cultura que sin embargo es con la cual nos protegemos de las amenazas que acechan nuestra dicha; el surgimiento del sentimiento de culpa y la conciencia moral, las paradojas del superyó que propone limitaciones y sin embargo se nutre, se alimenta de dichas renunciaciones tornándose cada vez más exigente.

30 de abril de 2020

Bibliografía

Berenguer, E. (2009). "Discurso y vínculo social", en *Discurso y vínculo social*, Seminario de Orientación Lacaniana de Bogotá. NEL, Bogotá

Freud, S. ([1921] 1979) "Psicología de las masas y análisis del yo". En *Obras Completas*. Volumen XVIII. Amorrortu, Buenos Aires.

Freud, S. ([1927] 1979) "El porvenir de una ilusión" En *Obras Completas*. Volumen XXI. Amorrortu, Buenos Aires.

Freud, S. ([1929/1930] 1979) "El malestar en la cultura". En *Obras Completas*. Volumen XXI. Amorrortu, Buenos Aires.

Lacan, J. ([1938] 2012) Los complejos familiares en la formación del individuo. Otros Escritos. Paidós Buenos Aires

Laurent, E. (2012) "La orientación lacaniana en los malestares contemporáneos", En *las diagonales, revista audiovisual*. Recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=BZqFNdLGPg>

Miller, J.-A. (2015). *Todo el mundo es loco*. Paidós, Buenos Aires.

Miller, J.-A., y otros (2019). *Cómo orientarse en la clínica*. UFORCA Por la Universidad Popular Jacques-Lacan. Grama, Buenos Aires.

Stiglitz, G. (2019). "Las 'avanzadas' de Lacan. Ajustar la orientación por lo real", en *Incidencias clínicas de la carencia paterna ¿Cómo se analiza hoy?*, Grama, Buenos Aires.

El amor al prójimo, esa máxima imposible por estructura

Diana Delfino

Introducción

Para abordar esta temática nos fue ineludible recurrir al texto de Freud ([1929/1930] 1979) *El malestar en la cultura*, donde se analizan detenidamente las dificultades que se le presentan al sujeto por ser parte de la civilización; esta conflictiva es tratada en diferentes momentos de su obra, hasta llegar a vislumbrar que no es posible armonizar las exigencias de la naturaleza humana con las de la cultura.

Este texto será retomado por Lacan ([1959-69] 1988) en el *Seminario 7 La ética del psicoanálisis*, seminario que comienza refiriéndose a *El malestar en la cultura* con el calificativo de obra esencial; es a partir de este seminario que Lacan dejará de poner su foco en la articulación simbólico e imaginario para empezar a dedicarse a lo real, lo real como imposible, y es además en este seminario que dedica toda una clase para analizar el amor al prójimo, esa máxima ante la cual Freud retrocede horrorizado.

El legado de Freud

Freud ([1929/1930] 1979) piensa a la cultura como la suma de producciones e instituciones que sirven a dos grandes fines, uno de ellos tiene que ver con la protección del ser humano frente a los avatares de la naturaleza y el otro la regulación de los vínculos recíprocos entre los seres humanos, y sin embargo en no pocas ocasiones, este proyecto resulta insostenible.

En *El porvenir de una ilusión* describe a la cultura como “algo impuesto a una mayoría recalcitrante por una minoría que ha sabido apropiarse de los medios de poder y de compulsión. Desde luego, cabe suponer que estas dificultades no son inherentes a la esencia de la cultura misma” (Freud, [1927] 1979, p.6)

Llaman su atención los progresos que la humanidad ha ido logrando para domeñar la naturaleza; hoy también podemos hablar de los avances de la ciencia para prolongar la vida, en cambio, no se verifica un progreso semejante en la regulación de los asuntos humanos. Estamos frente a una paradoja, porque si bien podemos constatar un exceso de regulación en las relaciones sociales, donde pareciera que todo está reglamentado, medido, sin embargo, el malestar insiste.

Al respecto Freud ([1927] 1979) piensa sobre la posibilidad de una regulación de los vínculos entre los hombres que anulara las fuentes del descontento con respecto a la cultura, renunciando a la compulsión de lo pulsional. De este modo estarían libres de toda discordia interior, y así podrían consagrarse a producir bienes y disfrutarlos. Sería la Edad de Oro, dice, pero él mismo duda de que este estado pueda lograrse.

La pregunta que recorre estos textos es poder comprender cómo es posible que la cultura haya derivado en otros efectos que no sean la dicha de sus integrantes.



En su obra esencial, *El malestar en la cultura* ([1929/1930] 1979), nos propone un recorrido filogenético para dar cuenta que la satisfacción por la vía sexual ha sido alterada. Hay una represión orgánica, represión fundante filogenéticamente, lo que en un pasado era placentero ahora provoca repulsión, y a partir de Freud sabemos que lo filogénico nos sirve para pensar acerca de lo ontológico. En este recorrido compara a la sexualidad con los dientes y el cabello, pareciera que ha experimentado un proceso involutivo, un retroceso en cuanto a su valor como fuente de sensaciones de felicidad.

En el origen Freud ubica a Eros y Ananké -el amor y la necesidad- como los progenitores de la cultura humana, una mayor cantidad de seres humanos pudieron permanecer en comunidad, el hombre cede un poco de su libertad a cambio de la seguridad que le ofrece la vida en comunidad.

Freud ([1929/1930] 1979) entiende que el amor sexual –genital- le proporciona al ser humano las más intensas vivencias de satisfacción, esto lo convierte en el modelo de toda dicha, y bien podría llegar a ser el centro de su vida; sin embargo, nos advierte que así planteadas las cosas se volvería dependiente de un fragmento del mundo exterior, del objeto de amor escogido, elección que no es sin sus complicaciones.

Es por eso que los pensadores de todos los tiempos desalientan andar por este camino.

De todos modos, una pequeña minoría se las arregla para hallar la dicha por el camino del amor, en este recorrido realizan una serie de modificaciones, por ejemplo, no dirigen su amor a objetos singulares, sino a todos los hombres en igual medida, esto los protege de la pérdida del objeto, trasmutan el objeto de amor por el amar ellos mismos, así se apartan del amor genital y de su meta sexual. Para ejemplificar esta postura nos remite a Francisco de Asís (1181-1226) -quien fundara la primera comunidad de lazo fraternal, predicando el amor universal, no sólo a los hombres sino a toda la creación sin distinción, esto es lo que más llama la atención a Freud, que no se tenga en cuenta la diferencia y se ame a todos por igual.

Ambos senderos, el amor genital y el de meta inhibida, promueven lazos de unión, no obstante “(...) el nexo del amor con la cultura pierde su univocidad. Por una parte, el amor se contrapone a los intereses de la cultura; por la otra, la cultura amenaza al amor con sensibles limitaciones. Esta discordia parece inevitable (...)” (Freud, ([1929-1930]1979, p.100).

Así, la cultura se comporta respecto de la sexualidad de sus miembros como un pueblo que ha sometido a otro para explotarlo, pero no pocas veces pareciera que “no es sólo la presión de la cultura, sino algo que está en la esencia de la función misma, lo que nos deniega la satisfacción plena y nos esfuerza por otros caminos. Acaso sea un error; es difícil decidirlo” (Freud, [1929-1930] 1979, p.103).

En este punto de sus investigaciones considera la posibilidad de una modificación de la teoría psicoanalítica de las pulsiones, cabría la existencia de una pulsión agresiva, particular e independiente.

De ser así: la autonomía de la pulsión de muerte sería la que constituye el mayor obstáculo con que tropieza la cultura, el obstáculo a la felicidad es inherente a la constitución humana. Coincidimos con Delgado (2016) quien en este punto se muestra categórico y afirma que uno de los principales legados que nos aporta Freud es que no hay satisfacción plena de la pulsión por obstáculo interno.



Esta modificación es crucial para el psicoanálisis, nos permite repensar algunas ideas que parecen de sentido común, y entre ellas hay una que llama especialmente la atención de Freud ([1929/1930] 1979) y que es considerado como uno de los grandes ideales de la sociedad civilizada, “amarás al prójimo como a ti mismo” o lo que aún es peor “más que a ti mismo”.

Freud ([1929/1930] 1979) se detiene para analizar este mandamiento, nos parece interesante transcribir la minuciosidad de su pensamiento:

Si amo a otro, él debe merecerlo de alguna manera, (...) y lo merece si en aspectos importantes se me parece tanto que puedo amarme a mí mismo en él; lo merece si sus perfecciones son tanto mayores que las mías que puedo amarlo como al ideal de mi propia persona. (...). Pero si es un extraño para mí, y no puede atraerme por algún valor suyo o alguna significación que haya adquirido para mi vida afectiva, me será difícil amarlo. Y hasta cometería una injusticia haciéndolo, pues mi amor se purifica en la predilección por los míos, a quienes infiero una injusticia si pongo al extraño en un pie de igual con ellos. (pp. 106-107)

Y un detalle más, el prójimo no pareciera albergar buenos sentimientos hacia él, por su parte estaría dispuesto a no contradecir aquel loable mandamiento si rezara: “Ama a tu prójimo como tu prójimo te ama a ti” (Freud, [1929-1930] 1979, p.107).

Pero no concluye en este punto su asombro, el autor encuentra un segundo mandamiento que le parece todavía menos entendible “Ama a tus enemigos”. Y cuando se detiene a pensarlo, no encuentra razones para rechazarlo como si fuera una exigencia aún mayor. En el fondo, es lo mismo:

es un fragmento de realidad efectiva lo que se pretende desmentir; el ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad. En consecuencia, el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo. (Freud,[1929-1930] 1979, p.108)

El hombre es el lobo del hombre, retomando la frase del filósofo inglés del siglo XVII Thomas Hobbes, así, “ese rasgo indestructible de la naturaleza humana lo seguiría adonde fuese” (Freud, [1929-1930] 1979, p.111).

Sin temor a confundirse el autor llega a la conclusión que en la disposición pulsional del hombre hay una inclinación agresiva.

Es lógico pensar, entonces, que la relación con los semejantes sea particularmente delicada. La relación con el prójimo es una temática que ha preocupado a Freud desde los primeros escritos y a lo largo de su obra, ya en el *Proyecto de una psicología para neurólogos* (1985) encontramos su interés por situar ese espacio yo-no-yo, ese espacio interior/externo de límites imprecisos, Lacan no es ajeno a esta problemática, la retoma y la hace objeto de su enseñanza.



Un primer momento en Lacan: el *Kakón*

Lacan en su retorno al padre del psicoanálisis, retoma la relación entre lo individual y lo social. En este recorrido uno de los textos que no podemos dejar de mencionar es *La agresividad en Psicoanálisis* ([1948] 1971).

Este texto es un informe de Lacan presentado en Bruselas en 1948, es decir al final de la Segunda Guerra Mundial. En este informe va planteando sus tesis en relación a la agresividad, si bien todas nos resultan valiosas, hemos puesto nuestro acento en la penúltima.

La Tesis IV versa de este modo: “La agresividad es la tendencia correlativa de un modo de identificación que llamamos narcisista que determina la estructura formal del yo del hombre y del registro de entidades característico de su mundo” (Lacan, [1948] 1971, p 102).

En esta tesis propone el fundamento de la agresividad, deja los estudios fenomenológicos para analizarla en un nivel metapsicológico, y sostiene que el fundamento de la agresividad es la identificación narcisista y la estructura del yo.

Nos trae la imagen ejemplar que refiere San Agustín: “Vi con mis propios ojos y conocí bien a un pequeñuelo presa de los celos. No hablaba todavía y ya contemplaba, todo pálido y con una mirada envenenada, a su hermano de leche” (p.107). El del niño que ve mamar a su co-lactante, siente envidia y deseo de muerte hacia ese rival, poseedor del objeto del cual el sujeto es privado.

Lacan al igual que Freud, da cuenta de una agresividad original, como siendo parte de la organización original del yo y sus objetos.

En este recorrido describe la tensión erotoagresiva que el yo mantiene con la imagen especular, encuentra en el semejante la posibilidad de identificación con lo que la imagen refleja de sí, pero hay algo que resta a la especularidad; así el prójimo freudiano se divide entre lo que es especular, del orden de la identificación y lo que no lo es.

Quedan dos espacios constituidos, lo que produce placer forma parte del yo, y lo que no produce placer es no-yo; el espacio del *Lust-Ich* se funda en el rechazo primordial del *Unlust*, que pasa a constituir lo inasimilable.

En esta tesis Lacan ([1948] 1971) va a ubicar el objeto malo, que en este momento va a enunciar como *kakón* (en griego es el vocablo con el que se designa el mal) se remite al *kakón* como eso capaz de producir las reacciones agresivas en la psicosis, el enfermo golpea en el otro el *kakón* de su propio ser.

Lacan analiza de este modo el pasaje al acto de Aimée, en la psicosis el sujeto se agrede a sí mismo a través de la persona a la que dirige su acto agresivo y homicida, cuando de lo que se trata es de producir la extracción de un mal.

A partir de lecturas posteriores, cuando Lacan ya ha teorizado el registro de lo real, podemos inferir que el *kakón* es ese objeto real que se presentifica en la relación imaginaria con el otro, cuando lo simbólico desfallece.



Miller (2010), se refiere al *kakón* como uno de los nombres del objeto en tanto *éxtime*, el ser al que se golpea en el exterior es el ser más íntimo del sujeto, el goce rechazado es, pues, el del propio sujeto.

Un segundo momento en Lacan: *Das Ding*

El otro punto que no podemos dejar de enunciar en este trayecto se encuentra en el seminario sobre la ética, donde Lacan ([1959-60] 1988) retoma la reflexión sobre *Das Ding*, a la que califica como problemática, aunque asume la responsabilidad de pensar que ella es “necesaria para nuestro progreso” (p.127).

Lacan ([1959-60] 1988) entiende que esta idea, la cosa freudiana, la podemos encontrar en los primeros textos de Freud:

Se trata de ese interior excluido que, para retomar los términos mismo del *Entwurf*, está de este modo excluido en el interior ¿en el interior de qué? De algo que se articula, muy precisamente en ese momento, como el *Real-Ich* qué quiere decir entonces lo real último de la organización psíquica, real concebido como hipotético, en el sentido en que es supuesto necesariamente *Lust-ich*. En este último se expresan los primeros esbozos de la organización psíquica (p.128).

Y agrega que “por una suerte de necesidad esencial, todo el esfuerzo de la psicología intentó desprenderse de él” (Lacan, [1959-60] 1988, p.128), *Das Ding* condensa en un mismo punto, en el mismo instante, la vida y la muerte.

La clase del 23 de marzo de 1960 fue titulada *El amor al prójimo*, en esa clase el autor da cuenta del horror de Freud frente a este precepto:

Cada vez que Freud se detiene, como horrorizado, ante la consecuencia del mandamiento del amor al prójimo, lo que surge es la presencia de esa maldad fundamental que habita en ese prójimo. Pero, por lo tanto, habita también en mí mismo. ¿Y qué me es más próximo que ese prójimo, que ese núcleo de mí mismo que es el del goce, al que no oso aproximarme? Pues una vez que me aproximo a él —éste es el sentido de El malestar de la cultura— surge esa insondable agresividad ante la que retrocedo, que vuelco en contra mí, y que viene a dar su peso, en el lugar mismo de la Ley desvanecida, a lo que me impide franquear cierta frontera en el límite de la Cosa. (Lacan, [1959-60] 1988, pp. 231-232)

En este momento de su enseñanza Lacan expone sobre el estatuto que tiene el Bien para el psicoanálisis, y disiente con los moralistas tradicionales que ubican el bien de la mano del placer, en esta clase introduce la historia de San Martín, un soldado romano y el mendigo, una pareja dirá Miller (2008), una relación dual donde la dimensión del otro no es sino otro yo mismo, en esta referencia hay uno que tiene y otro que por no tener pide, en este relato el primero hace el gesto de compartir la mitad de su manto con un mendigo desnudo.

Al respecto Lacan ([1959-60] 1988) nos dice:

San Martín comparte su manto y se hizo un asunto importante, pero finalmente, es una simple cuestión de aprovisionamiento, el paño por su naturaleza está destinado a circular, le pertenece al otro tan-



to como a mí. Sin duda, palpamos ahí un término primitivo, la necesidad que hay que satisfacer, pues el mendigo está desnudo. Pero quizás, más allá de la necesidad de vestirse, mendigaba otra cosa, que San Martín lo mate o lo bese (p.232).

Introduciendo con este comentario aquello que resta entre la necesidad y la demanda: el deseo.

Para Lacan la beneficencia no se explica por el amor al prójimo, hay algo diferente que se juega en ese acto, Freud primero, Lacan después rechazan el mandamiento del amor al prójimo y buscan el fundamento del altruismo, de ese “hacer por el prójimo”, en otro lado, no en el amor.

Por su parte los posicionados en la moralidad tradicional sostienen saber justamente cuál es el bien del prójimo, desde el utilitarismo, en cambio, se detienen en lo necesario, ubicando por encima de los ideales, lo útil.

Lacan utiliza el apólogo de San Martín, para decirnos que después de leer *El malestar en la cultura* ya no cree en el amor al prójimo, y ubica un núcleo de “maldad fundamental”, que no sólo habita en mi prójimo, sino que me habita a mí mismo.

Tarrab (2019) nos propone dos comentarios acerca del amor, y considera que el cuento de hadas se ha acabado con *El Malestar en la cultura*, y la pulsión como pulsión de muerte y el goce como un mal, ocupan el centro de ese malestar, estos conceptos constituyen la perspectiva ética para el psicoanálisis, es decir en la discusión sobre el Bien (p.3). Y agrega que si por un lado podemos ubicar: “al principio del placer, como ordenador de la vida, y al placer mismo identificado al Bien (...) es esa justamente la barrera que oculta lo esencial” (Tarrab, 2019, p.4). Eso esencial, para el psicoanálisis, está justamente más allá del placer.

Cuando Lacan ([1959-60] 1988) aborda la cuestión ética, analiza las consecuencias del Más allá del principio del placer, y dice que:

las primeras formulaciones del principio del placer como principio de displacer entrañan un más allá, pero ese principio está hecho para mantenernos más acá de él. Su uso del bien se resume a que, en suma, éste nos mantiene alejados de nuestro goce. Nada es más evidente en nuestra experiencia clínica. ¿Quién es aquel que, en nombre del placer, no flaquea a partir del primer paso un poco serio hacia su goce? (p.231)

En este sentido podemos intentar seguir las indicaciones de Epicuro y quedarnos cerca del jardín de la armonía, evitando el displacer, evitando el malestar. Pero con Lacan sabemos que, si nos quedamos lejos del malestar, también nos quedamos lejos del deseo. Lacan lleva la cuestión ética más allá del jardín de Epicuro, y afirma que el deseo se opone al placer en la medida en que conlleva una perturbación del estado de homeostasis que gobierna al placer.

A modo de conclusión de esta conversación, retomamos a Freud ([1929-1930] 1979), quien finaliza su obra esencial no sin preocupación en relación al destino de la especie humana, él entiende que el dominio progresivo de las fuerzas de la naturaleza y de las perturbaciones de la vida en sociedad contienen en sí misma la acción de la pulsión de muerte, la posibilidad de la destrucción, aún aquellas acciones que pueden llegar a



verse como de un altruismo inigualable contienen ese núcleo, ese interior, ese vacío que insiste y que como bien describe Lacan ([1959-60] 1988) está dotado de una intolerable crueldad.

Entonces surge la inquietud, no sólo en el ámbito de la vida en sociedad, sino también como analistas en la dirección de la cura ¿cómo orientarnos por la vía del deseo, sin tener que retroceder rápidamente frente al hallazgo de lo pulsional?

14 de mayo de 2020

Bibliografía

- Delgado, O. (2016) Actualidad de “El malestar en la cultura” Sobre nuestra deuda con Freud, *Virtualia 32 Revista digital de la EOL*. Recuperado en <http://www.revistavirtualia.com/articulos/16/malestar-en-la-civilizacion/actualidad-de-el-malestar-en-la-cultura-sobre-nuestra-deuda-con-freud>
- Freud, S. ([1927] 1979) “El porvenir de una ilusión”. *Obras Completas*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, volumen XXI, pp 5-55.
- Freud, S. ([1929/1930] 1979) “El malestar en la cultura”. *Obras Completas*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, volumen XXI, pp 57-140.
- Lacan, J ([1948] 1971) “La agresividad en psicoanálisis”, *Escritos 1*, Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI, pp 94-116
- Lacan, J. ([1959/1960] 1988) *El Seminario de Jacques Lacan: Libro 7. La ética del psicoanálisis* Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Miller, J-A. (2008) *El partenaire -síntoma. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Miller, J-A. (2010) *Extimidad. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Moraga, P. (2014) El mal *Virtualia 29 Revista digital de la EOL*. Recuperado en <http://www.revistavirtualia.com/articulos/163/bordes-de-la-practica/el-mal>
- Tarrab, M. (2019) Dos comentarios sobre el amor *Virtualia 35 Revista digital de la EOL*. Recuperado en <http://www.revistavirtualia.com/articulos/826/el-amor-y-la-epoca/dos-comentarios-sobre-el-amor>
- Tendlarz, S. (1988) “Acerca del Kakón” *En Malentendido Nº 3*, Catálogos, Buenos Aires.

Los fundamentos del lazo social y los impasses de la civilización

Gustavo Stiglitz

Presentación

Norma Sierra:

Antes de darle la palabra a Gustavo voy a leer una breve referencia sobre lo que fuimos trabajando en los encuentros anteriores acerca del texto *El malestar en la cultura*. Freud ([1929/1930] 1979) dice que “el ser humano se vuelve neurótico porque no puede soportar las renunciaciones que la sociedad le impone en aras de sus ideales culturales” (p.86), y al final del texto, señala que la cuestión decisiva para el destino de la especie humana es “si su desarrollo cultural logrará y en qué medida, dominar la perturbación de la convivencia que provienen de la pulsión de agresión y de auto-aniquilamiento” (p.140). Es decir que a lo largo del texto va a ir pasando, del problema de los ideales a la pulsión, es decir de todas las exigencias y las constricciones externas, a las propias del sujeto, cuyo resultado, según Freud, es la neurosis.

Este recorrido nos permite retomar la perspectiva de lo que estamos trabajando desde el Proyecto de Investigación, para ubicar la cuestión del síntoma como una solución, en este caso como una solución a ese malestar, producto de esa lucha entre Eros y Tánatos; vemos cómo el ser humano se va creando soluciones, que al final terminan siendo un nuevo malestar. En el caso particular del síntoma, puede ofrecer alguna ventaja, porque el sujeto a través del síntoma también puede hacer un lazo al Otro y con los otros.

También vimos, en este análisis freudiano sobre la relación del sujeto con la cultura, que cumplen un papel fundamental los ideales. Me interesaba destacar la cuestión de los ideales para interrogar la relación que se establece entre lo individual y lo colectivo. Hacia el final de *El malestar en la cultura*, ya en sus conclusiones, Freud dice que “si uno tiene presente 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 sólo puede ser un estado insoportable para el individuo” ([1929/1930] 1979), p.140).

A partir de esto él va a plantear justamente cómo el análisis intenta rebajar esas exigencias del Superyó, que son exigencias ligadas a los ideales.

Desde el punto de vista de lo colectivo, los ideales juegan un papel esencial, tal como lo plantea Freud en relación a su teoría del vínculo social, identificaciones con el líder a nivel del Ideal del yo y entre los integrantes de la masa con el Yo ideal. Por lo tanto, también la masa, podríamos decir, es una solución a nivel de lo colectivo, a las tensiones entre lo individual y lo colectivo, que producen a su vez, nuevos malestares.

Para la clase de hoy hemos propuesto leer el texto de Eric Laurent, *El traumatismo del final de la política de las identidades* (2017), para abrir el trabajo planteo algunas preguntas: ¿Las coordenadas que nos da Freud



en *El malestar en la cultura*, nos servirían para ubicar el malestar en la cultura actual, en una época que está marcada por la decadencia del Nombre del Padre y la caída de los ideales? ¿Qué camino siguen estas confrontaciones de pulsiones vs. amor, pulsiones vs. Superyó, confrontaciones que ubica Freud como raíz del malestar? ¿Sería la neurosis la consecuencia de ese enfrentamiento, como lo planteaba Freud?

Gustavo Stiglitz:

Gracias Norma por la introducción, muy pertinente.

Retomo algo que dijiste como pregunta en relación con el síntoma: ¿el síntoma es una solución al malestar en la civilización? En realidad, hay que decir que sí, que el síntoma es una solución, pero es una solución muy particular porque es una solución que después hay que ver cómo se soluciona. Es decir que es una solución que trae sus problemas, sus padecimientos, entonces el psicoanálisis se propone como una herramienta para solucionar los efectos desagradables de la solución que cada uno encontró para su malestar.

En este sentido el síntoma tiene un costado parecido al del medicamento, el medicamento tiene un efecto de solución y a la vez una serie de efectos secundarios indeseables; el psicoanálisis vendría a tratar ese padecimiento indeseable que acompaña al síntoma como solución, que es lo que Lacan llamó en el *Seminario 11* (1964) “el penar de más”, penar que justifica la acción del analista.

A partir de esta introducción, les comento algo de mi lectura de *El malestar en la cultura*. Está muy bien elegido este texto en el sentido de que Freud ahí aborda los fundamentos del lazo social. No es la primera vez que lo hace, ya lo había hecho, por ejemplo, diez años antes en *Psicología de las masas y análisis del yo*, pero en este texto, en *El malestar en la cultura*, es muy interesante cómo entra en la temática, lo hace poniendo en cuestión el sentimiento que él llama de “mismidad”, él dice: “esa idea que tenemos de ser un yo” (p. 3018), y señala los límites de ese sentimiento de mismidad.

Es al comienzo del texto donde aborda esa cuestión, es decir inicia su análisis del malestar en la civilización, por el lado de cuestionar esa supuesta unidad del yo. Ese yo que dice él: creemos que está unificado, tiene una muy incierta demarcación, límites borrosos entre el yo y el mundo, entre el yo y los otros.

Esta es una cuestión fundamental para pensar las relaciones entre lo individual y lo colectivo. Es decir, partir de que los límites entre el yo y el mundo exterior no son inmutables, es fundamental partir de esa cuestión como lo hace Freud. Y para esto no es imprescindible referirse a la cuestión de la psicosis para pensar en los límites no inmutables entre el yo y el mundo exterior. No es necesario partir de la intrusión del Otro en la clínica de la psicosis, ni partir necesariamente de la extracción de lo simbólico en la clínica de la psicosis, porque de hecho, en este texto, hay un párrafo en donde podemos ver que Freud se adelanta de alguna manera al “todos somos locos, es decir delirantes”, de Lacan.

En la versión de López Ballesteros, en la página 3028, leemos: “todos nos conducimos en uno u otro punto igual que el paranoico, enmendando algún cariz intolerable del mundo, mediante una creación desiderativa e



incluyendo esa quimera en la realidad”, es claro que para Freud por un lado, el yo es impensable sin los otros y por otro lado, también es bastante claro que para Freud el yo es una especie de delirio, es decir es fundado en creaciones desiderativas para enmendar algún cariz intolerable del mundo.

Esa idea freudiana de que el yo es impensable sin los otros, es algo que ya viene desde *Psicología de las masas y análisis del yo*, porque si recuerdan en los primeros párrafos también, de este texto de 1920, Freud expone ahí la dependencia entre el yo y los otros, los semejantes:

(...) la oposición entre psicología individual y psicología social o colectiva que, a primera vista puede parecernos muy profunda, pierde gran parte de su significación, en cuanto la sometemos a más detenido examen. La psicología individual se concreta ciertamente al hombre aislado e investiga los caminos por los que él mismo intenta alcanzar la satisfacción de sus instintos, -entiéndase *trieb*-, pero sólo muy pocas veces y bajo determinadas condiciones excepcionales, le es dado prescindir de las relaciones del individuo con sus semejantes. En la vida individual aparece integrado siempre, efectivamente, el otro como modelo, objeto, auxiliar o adversario. Y de este modo, la psicología individual es al mismo tiempo y desde un principio, psicología social, en un sentido amplio pero plenamente justificado. (p. 2563)

Subrayo esta idea que desde que Freud comenzó con sus estudios sobre la psicología de las masas, la psicología social y la psicología individual son una misma cosa.

Nosotros en la actualidad tenemos una experiencia y un ejemplo terrible en nuestro cuerpo sobre esta cuestión con el tema de la Pandemia, la proximidad subjetiva que señala Miquel Bassols en relación al aislamiento. Podríamos aplicar acá también como hace Miquel, la idea de Lacan en el sofisma, en *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada*, que es un texto de 1945, en donde Lacan afirma algo que se puede extraer de este párrafo que leímos de Freud, donde dice que: “lo colectivo no es otra cosa que el sujeto de lo individual”. Ahí tenemos como se va entrelazando en Freud, en *Psicología de las masas* y como lo formaliza Lacan más adelante, las cuestiones de lo individual y lo colectivo.

Este colectivo, que no es nada más que el sujeto de lo individual, porque no designa un sujeto de enunciación colectiva, no hay enunciación colectiva. En ese sentido, sería un colectivo inexistente, pero sí voy a decir con Miquel Bassols, que designa un sujeto que responde a una forma de satisfacción que es colectiva, es una satisfacción de cada uno, en ese nosotros. Es decir, cada uno podría realizar su satisfacción como una excepción singular en lo colectivo. Sería como una experiencia entre varios. La diferencia entre lo que plantea Lacan en *El sofisma*, con los tres prisioneros que tienen que salir, no sin los otros, es decir, fundándose en los movimientos de los otros, es que cada uno de ellos encuentra la salida. La diferencia es que hoy lo que tenemos que encontrar es la manera de no salir con los otros. Pero la experiencia actual es una experiencia en donde no hay el sujeto de lo individual separado de lo colectivo.

Por otro lado, nuestra clínica cotidiana nos muestra esta cuestión de la conexión constante entre el yo y los otros. La clínica freudiana cuenta también con un concepto que demuestra que el fundamento del lazo social es la



pulsión, es lo que Freud plantea, tanto en *Psicología de las masas y análisis del yo* ([1921] 1979), como en *El malestar en la cultura* ([1929/1930] 1979). Es un concepto freudiano del que nos podemos servir, lo que desarrolla en 1920 como neurosis de transferencia. La neurosis de transferencia, dice Freud, es el genuino objeto de estudio del psicoanálisis, se puede deducir de este concepto en el interior del psicoanálisis mismo y no de una sociología, que la pulsión es el fundamento del lazo social.

Esto es particularmente cierto en la experiencia de vida de Freud mismo, como creador del psicoanálisis. Lacan decía que el psicoanálisis fue creado por un Freud solitario, analizando sus propios sueños, prácticamente sin contacto con nadie, después viene el contacto con Fliess, pero en solitario. Y transforma esa soledad en una práctica de a dos. Es decir, tenemos reducido al mínimo, ahí en la neurosis, donde podemos ubicar que la psicología individual es indisociable de lo colectivo, aunque sea un colectivo de dos.

Entonces, podríamos decir quizás que la transferencia es una especie de laboratorio del que Freud extrae, desprende su hipótesis de que la psicología individual y la psicología social, son una sola y misma cosa. ¿Por qué? Freud dice que el tratamiento analítico es la creación de esta nueva enfermedad que llama neurosis de transferencia. Otra vez se produce una solución en el tratamiento, que luego hay que solucionar; esta solución, la neurosis de transferencia, en la que se trata de un conflicto entre el yo y las investiduras libidinales de objeto, en donde el analista encarna dicho objeto. Es decir que el analista queda tomado en el circuito pulsional de su analizante.

Para esto, siempre uso un ejemplo, un cuento de una escritora que está clasificada dentro de los surrealistas que es Leonora Carrington y el cuento *El enamorado*. Lo interesante del cuento es el principio, el detalle del principio y después el desarrollo del cuento se podría equiparar a lo que es el desarrollo de un análisis, por los temas que se van tocando.

Se los relato brevemente, pero no textualmente: es una mujer que va caminando por la calle, pasa por una verdulería y se roba un melón y en el momento en que está sacando el melón aparece una mano desde abajo que la agarra, es el frutero que le dice que hace cuarenta años que está esperando ese momento, que alguien le robe un melón. Y le explica por qué hace tanto tiempo que está esperando eso, “necesito hablar, entonces si usted no me escucha, yo llamo a la policía” y la protagonista dice: “lo escucho”. Ahí empieza una especie de monólogo de este frutero que la lleva a la ladrona al interior de su casa y le empieza a hablar de su familia y sobre todo de su pareja, de su partenaire.

Lo que me interesa subrayar de este cuento, es que, a partir de extraer un objeto, el frutero en el lugar del analizante, se pone a hablar. El analista en ese sentido, al extraer algo de los primeros dichos del sujeto en las entrevistas, se mete en el circuito pulsional del analizante. Ése es el fundamento de la neurosis de transferencia, es decir, que es por un acto del analista que extrae algo de ese decir, que entra en el circuito pulsional de su analizante.

Entonces la transferencia se presenta así, en el corazón de esta relación analítica, que recordemos que Lacan definió como un “lazo social distinto”, es decir que la neurosis de transferencia es un concepto clínico freu-



diano que nos sirve para ver cómo la pulsión es el fundamento del lazo social.

De la clínica freudiana se puede desprender que la pulsión está en el fundamento del lazo social mínimo, que es la relación analítica, y que Lacan define como un lazo social distinto.

Sobre esta idea del lazo social distinto, tenemos dos perspectivas: por un lado, es un lazo social distinto en el sentido de que no es como hablar con otro, con un semejante, porque no se dicen las mismas cosas, porque el interlocutor, que es el analista, no responde como los otros y porque en el medio de todo esto está el principio de la asociación libre, que es el: “Diga todo lo que se le ocurra”, a distinguir de: “todo lo que quiera”. A veces uno escucha en los controles esto de que: “yo le dije que hable de lo que quiera”, por la asociación libre. No, la asociación libre no es hablar de lo que quiera, es hablar de lo que se le ocurra, que es muy diferente, porque obviamente a uno se le ocurren muchísimas cosas de las cuales no quiere hablar y se trata justamente de que hable de eso. Eso sería un lazo social distinto, en un sentido más descriptivo de la cuestión. También hay otra perspectiva para leer el lazo social distinto, más allá de las identificaciones, no sin las identificaciones, pero más allá de las identificaciones, de la función fantasmática de las identificaciones. En ese sentido el análisis es un lazo social distinto.

Entonces estamos en que Lacan puede ubicar a partir de su lectura de Freud que, en el fundamento, en la base del lazo social está la pulsión. ¿Por qué? ¿Cómo describe Freud la constitución de la masa, en *Psicología de las masas*? Él dice: lo múltiple, distintos individuos se unen en la identificación con un rasgo del líder como Uno. Este Uno que está en lugar del Ideal, es llevado al lugar del objeto libidinizado. Es decir, que la pulsión se satisface en relación con el Ideal.

Tenemos así, cómo lo más autoerótico de cada uno, que sería la satisfacción pulsional, en relación con el ideal al que se identifica el grupo, está en la base de la constitución del grupo. Esto lo vemos muy bien en lo que se llama actualmente las “comunidades de goce” ó las “tribus” en las que, si bien la satisfacción siempre es de cada uno, porque eso es así, hay un “nosotros” en juego al nivel de la identificación.

Llegados a este punto y para acercarnos al texto de Eric Laurent (2017), hay que hacer una diferencia entre identidad e identificación. Cuando pensaba en el tema, recordé una lectura de Vila-Matas, un libro que se llama *París no se acaba nunca*, en donde se junta la ficción con algunos datos de la realidad de Vila-Matas.

Parece ser que él ha leído mucho a Hemingway, siempre quiso ser como él y, además, creía o cree que es parecido a Hemingway. Es más, parece que en otra época había algo muy divertido, había unos concursos que convocaban a gente que se decía parecida a Hemingway y ganaba aquel que fuera más parecido. Parece ser que Vila-Matas se presentó a uno de estos concursos y era tan poco parecido, que ni lo aceptaron; pero él seguía insistiendo en el parecido y lo hace de una manera muy interesante en este libro, porque dice: “hay dos maneras de ser como Hemingway, una es el derecho a creerse que me parezco y otra es ser idéntico, incluso en su vertiente más estúpida”; hay una distancia ahí entre el parecido y la estupidez de creerse idéntico.

A partir de esta lectura, si sostenemos que las relaciones en el grupo se fundan en la relación de cada uno con el Ideal, investido libidinalmente, decimos que lo que está en ese fundamento es una relación de identi-



ficación. La identificación en este sentido, es un modo de fijar al sujeto en su propio fantasma. Es necesario esto porque el sujeto del inconsciente es un sujeto absolutamente evanescente, inestable, oscilando siempre entre S_1 y S_2 . Ninguno de los dos lo representa acabadamente y esto quiere decir entonces que el sujeto nunca es idéntico a sí mismo, nunca es idéntico en el sentido de esa estupidez que describe Vila-Matas, porque no hay un significante que lo pueda abarcar, representar en su totalidad, siempre está oscilando entre el S_1 al que queda alienado y el S_2 que lo separa de esa primera alienación, pero al que vuelve a quedar alienado, desapareciendo bajo ese S_2 , nunca está representado por un solo significante, es decir que no es idéntico a sí mismo.

Esto es lo que Vila-Matas percibe, la diferencia entre el derecho a creerse parecido y la estupidez de creerse idéntico. Lo que él percibe muy bien es lo que yo llamaría el lado oscuro de la identificación. ¿Qué quiero decir con esto? Que en realidad la identificación, si uno piensa bien la respuesta a ese vacío identitario, a ese imposible de ser idéntico a sí mismo, hay un lado irónico en la identificación, se podría decir que la identificación, es un tratamiento irónico de lo real, entendido como el vacío identitario, porque el tratamiento de este vacío se hace con los significantes del Otro que no existe. Es decir, trata el vacío de la identificación, ese real que es el vacío indentitario, con significantes que vienen del campo del Otro, que en realidad no existe.

Esto es lo que podríamos llamar el lado irónico de la identificación, y que el psicoanálisis hace aparecer de alguna manera: dejar de creer tanto en ciertas identificaciones, porque en realidad esas identificaciones constituyen un Otro.

Al final del análisis, o ya avanzado el análisis, el sujeto se da cuenta que es su propia construcción, que no es que existe ahí como un real ese Otro, sino que es su propia construcción. ¿Se entiende entonces por qué subrayo este lado irónico, oscuro de la identificación que tomo del ejemplo de Vila-Matas?

Norma Sierra: ¿Podrías ampliar esta idea de que el Otro no existe? Entiendo que es importante ubicar este tema, que es algo fundamental para lo que venimos trabajando.

Gustavo Stiglitz: Decir que el Otro no existe, quiere decir que no existe como real, que es una construcción del sujeto. Pioneros en esto fueron los Lefort cuando en los años ochenta escribieron ese texto sobre dos niñas, una autista y otra psicótica y que titularon *Nacimiento del Otro*. Es decir, no es que el Otro pre-existe al sujeto, esto fue así en una época de la enseñanza de Lacan, pero a partir de que el lenguaje pasa a ser una elucubración de saber sobre *lalengua*, ese lenguaje, que es el lugar de los significantes que conforman el campo del Otro es eso, una elaboración de saber. Es decir, es una construcción del sujeto.

Esto es muy interesante leerlo en *Los signos del goce* (1998) donde Miller propone leer el grafo de Lacan, no de derecha a izquierda como lo hacemos siempre, es decir cuando empezamos la lectura diciendo: hay un grito, ese grito es transformado por el Otro que lo escucha en un llamado, así empieza el circuito de la demanda y de la insatisfacción de la demanda se abre el campo del deseo, el segundo piso, el significante de la falta en el Otro, el fantasma, etc.; eso es leer el grafo de derecha a izquierda.

En esa clase de *Los signos del goce*, Miller propone leer el grafo de izquierda a derecha, lo que encontramos



es justamente la inversa: que al principio sólo hay: *lalengua* y el cuerpo. De la articulación de *lalengua* y el cuerpo, que es lo que Lacan llamó, incluso mucho antes de dar cuenta de este concepto de *lalengua*: “la juntura más íntima del sentimiento de la vida del sujeto” (Lacan, 1957-1958, p. 540), de la articulación entre el cuerpo y *lalengua*, surge en todo caso, el campo del Otro, pero es algo a lo que hay que llegar, no es algo que pre-existe. Pero también pre-existe, es importante tomar a Lacan como un bloque, es decir, lo que viene después no anula lo anterior.

Que el Otro pre-existe al sujeto se mantiene de alguna manera en el sentido de que el sujeto cree eso, cree que hay un Otro que lo determinó, y en realidad, hay un Otro que lo determinó, pero no lo podemos pensar como un Otro con mayúscula, en el sentido de la primera enseñanza de Lacan, sino como los otros que transmitieron los significantes de *lalengua*. En ese sentido uno podría decir que en la familia, me estoy desviando del tema, pero no tanto; porque la familia es un colectivo y el sujeto individual se inserta y se produce en ese colectivo. En última instancia, uno podría decir que la familia es una máquina de instilar *lalengua*, porque es a partir de los pequeños otros que rodean al sujeto en su infancia, que van a transmitir los significantes de *lalengua*. Entonces, hay que proceder ahí a una inversión. No es que está la familia y transmite *lalengua*, sino que vamos a llamar “familiar” como un predicado, a aquello que transmite *lalengua*, a aquello que hace que los significantes de *lalengua* le “caigan por la cabeza”, digamos así, al niño. Como explica Lacan más adelante, que su cuerpo sea un “colador” que es atravesado por todos esos significantes y algunos quedan, algunos impactan y marcan el cuerpo, lo que llamamos “acontecimiento de cuerpo”.

Entonces lo que se espera de un psicoanálisis, es justamente que emerja lo real de este tratamiento irónico por parte de la identificación, del vacío identitario. Porque entonces tendríamos que escribir identidad sub-cero, barra horizontal y encima de la barra, identificación. La identificación como un tratamiento irónico de lo real, de esa identificación vacía. Digo que es irónico, porque aparentemente resuelve o sutura ese vacío, pero en realidad es semblante, ese vacío no se termina de suturar nunca.

Entonces, es de esperar que la experiencia analítica deleve ese tratamiento irónico, que es otra forma de pensar el atravesamiento de las identificaciones, la caída de las identificaciones. No es que las identificaciones desaparecen, pero sí estar advertidos de que hay cierta ironía en ese tratamiento de la identidad vacía por parte de la identificación. El análisis es la experiencia que viene a permitir una re-lectura de la ficción, que es la identificación. No es obligatorio querer eso, por supuesto, no es obligatorio querer llegar a ese punto, pero es la única manera, salvo el arte, de no convertirnos exactamente en las historias que nosotros mismos nos contamos. No creernos exactamente las historias que nos contamos desde la infancia, es decir, mantener cierta distancia de esas identificaciones.

Hasta aquí hemos hecho un breve recorrido por la relación entre identidad e identificación y cómo piensa Freud ([1929/1930] 1979) en *El malestar en la cultura*, la constitución del grupo y cómo piensa esa incierta frontera entre el yo y el grupo.

Vamos ahora a pensar las identificaciones en la época actual. ¿Qué hay hoy de esta cuestión de las identificaciones? La pregunta por las identificaciones en la actualidad es muy pertinente, no es ingenua obviamente,



está en el mismo programa que han elaborado. Se trata de las identificaciones en la época de la declinación del padre. Cuando hablamos de la declinación del padre, hablamos del padre de la tradición, de los semblantes del padre de la tradición, que son inoperantes. Tampoco es que han desaparecido de la faz de la tierra. Hay muchos lugares en donde los semblantes paternos tradicionales siguen funcionando. Pero no es lo que vemos en nuestras sociedades, en donde hay una verdadera declinación, pero hay que insistir que la declinación no es del padre como función, la declinación es de los semblantes del padre de la tradición. Eso hace que tengan que venir otras cuestiones a ese lugar.

Una de las cosas que me pareció que devela esta caída de este padre como polo identificatorio, es lo que Lacan decía ya en *Acerca de la causalidad psíquica* ([1946] 1971), en ese texto sostiene que el yo es un verdadero delirio. Habla de las primeras identificaciones en la infancia y dice que son el fundamento para el delirio que un “hombre se cree que es un hombre”. Desde el comienzo Lacan tiene la idea de que la identificación es un modo de tratar el vacío.

Nuevamente entonces nos encontramos con la pulsión como la base del lazo, porque ante la caída de los ideales en la actualidad, lo que viene a tomar el lugar de agente en el discurso capitalista, es el objeto. El discurso de la ciencia acompaña también en la producción de objetos, que son extensiones de nuestras zonas erógenas y por lo tanto facilitan el goce autoerótico. Pero en realidad, lo que me interesa destacar es lo siguiente: caída, declinación de los semblantes del padre de la tradición como polo identificatorio, ascenso al cenit de la civilización como dice Miller del objeto a . El objeto en el lugar de agente y, por lo tanto, otra vez, nos encontramos con que la pulsión que rodea a ese objeto, está en el fundamento del lazo social.

Vayamos al texto de Eric Laurent (2017), en su texto sobre *El traumatismo del final de la política de las identidades*, aborda de lleno la cuestión de la identidad vacía, del vacío identitario, a partir de la actualidad política y se centra, sobre todo, en las elecciones en Estados Unidos, donde gana Trump, derrotando a Hillary Clinton, suceso que era inesperado.

Laurent (2017) comienza diciendo exactamente lo que nosotros vamos deduciendo de *Psicología de las masas* y de *El malestar en la cultura*, él dice que hay identificación porque la identidad es insostenible, es vacío. Es esta escritura que yo les proponía de identidad sub-cero, barra horizontal y encima de la barra identificación.

Retomo acá lo que les mencionaba recién del texto *Acerca de la causalidad psíquica* ([1946]1971), dice: “(...) las primeras elecciones identificatorias del niño no determinan otra cosa que esa locura gracias a la cual, un hombre se cree un hombre”. Como les decía, es una versión temprana en Lacan del “todo el mundo es loco”.

Entonces, creerse uno, señala Laurent, es la pasión del alma, a diferencia de las pasiones del cuerpo, por excelencia y esa pasión es el Narcisismo. Entonces la identificación consiste en intentar nombrar al sujeto, que por definición es evanescente e innombrable, porque no hay un significante que lo pueda nombrar.

¿Qué relaciones tiene esto con la política? Para esto, Laurent apela a una idea de Miller que dice que la política se sirve de las identificaciones. La política apela a las identificaciones para capturar a los sujetos y para ello manipula los significantes amo de la identificación. Agregaría a esto una idea de un jurista psicoanalista que



se llamó Pierre Legendre que decía que “la política es el arte de mover los cuerpos”.

Entonces podríamos pensar juntos lo que dice Miller acerca de la política como una manipulación de los significantes amo para capturar a los sujetos y poder ejercer el arte de mover los cuerpos. Por ejemplo, ahora durante la pandemia tenemos los cuerpos adentro, los cuerpos afuera, no es que esto esté mal o bien, esto ocurre así. Es en función de los significantes amo que la política decide, hay una serie de significantes que se ponen en funcionamiento y que tienen el efecto de que los cuerpos están en su mayoría -nunca nada es absoluto-, recludos. En otros lugares se ponen a funcionar otros significantes amo, la economía, por ejemplo. Entonces, los cuerpos afuera o los cuerpos circulando. En medio de todo esto, también uno puede localizar lo individual en lo colectivo, porque siempre hay quien va más allá, quien transgrede el significante amo del momento, está presente la libertad de la elección.

Los significantes amo determinan identificaciones, determinan posiciones y determinan, retomando la idea de Legendre, el movimiento de los cuerpos.

Esto venía como ejemplo de la manipulación por parte del discurso de la política de los significantes amo. No es degradante decir manipulación, es así como funciona, es decir se acentúan unos significantes o se acentúan otros, eso es la manipulación. Esto determina el movimiento de los cuerpos. Es exactamente el camino inverso al de la experiencia analítica.

En el discurso de la política, con los significantes amo se va de la vacuidad primordial del sujeto, como lo llama Miller, es decir ese vacío identitario de un principio, a la identificación. El discurso de la política propone significantes amo para la identificación. Por ejemplo, la identificación nacional, la identificación a una sensibilidad política o a otra. En la actualidad, lo que tomó la escena es la identificación a minorías, ya sean minorías sexuales, étnicas, religiosas, entre otras. Es exactamente el camino inverso al de la experiencia analítica, que va de las identificaciones a la vacuidad primordial del sujeto. Pero fíjense que se trata de los mismos elementos en juego, de cómo el sujeto del inconsciente responde a la vacuidad originaria, al vacío de la identidad, a la imposibilidad de designar al sujeto como idéntico a sí mismo. Por eso tiene que buscar un significante amo fuera, al cual identificarse para dar cierta estabilidad a su fantasma.

El discurso de la política, dice Miller, opera ese proceso del vacío identitario a una identificación fuerte y la experiencia analítica recorre el camino inverso: de las identificaciones, a la caída de las identificaciones y al atravesamiento del fantasma. Siempre insistiendo que cuando decimos caída de las identificaciones, queremos decir que estamos advertidos de ese tratamiento irónico del vacío que hacemos con la identificación.

Lo que observamos es que las identidades clásicas, que vienen a tratar ese vacío, como son: la identidad nacional, religiosa, etc.; han dejado lugar a estas otras identidades que son la de los grupos minoritarios. Un ejemplo es el de la identidad de género, es como si asistiéramos a un verdadero festival de estallido de las identificaciones.

En este punto viene la pregunta que se formula Eric Laurent (2017) en el texto: ¿estamos en un momento post-identitario, por ese estallido de las identidades? Y ahí es donde toma el ejemplo de la política nortea-



americana y las elecciones en las que ganó Donald Trump. Laurent, tomando como referencia a politólogos y analistas políticos, dice que lo que ocurrió es que Hillary Clinton no tuvo en cuenta el estallido de las identidades y que un sujeto no tiene una sola identidad. Por ejemplo, ella se dirigía al grupo de los latinos como si solamente estuvieran constituidos por la identidad “latinos”, o se dirigía al grupo de los negros, como si solamente estuvieran constituidos por la identidad “negros” o a los gays, como si solamente estuvieran constituidos por ese rasgo identitario. Cuando en realidad, dice Eric, a partir de los estudios que se hicieron en la actualidad, podemos sostener que las identidades están estalladas, un sujeto puede tener múltiples identidades. Entonces lo que ganó fue la estrategia contraria, la de Trump, que no quería hacer una yuxtaposición de identidades, de juntar a todos los grupos minoritarios, agrupados o unidos todos bajo el significante de la “vulnerabilidad”.

De este modo, el análisis sería el siguiente: hubo la “estrategia Clinton” que fue juntar distintos grupos identitarios, como si cada uno tuviera sólo una identidad, sumarlos todos bajo el significante de la vulnerabilidad. Y estuvo la “estrategia Trump”, que lo que hizo fue recurrir a una sola identidad fuerte, como es la identidad nacional, en un grupo clave para las elecciones.

Digamos que Clinton se orientó por la política de las identidades y Trump se orientó por la política de la identidad que agrupa a los excluidos de todas las identidades. Lo que propuso Trump fue una vuelta a una vieja identidad clásica fuerte, que es la “identidad nacional”.

La lectura que hace Laurent a partir de este ejemplo, es que hay distintos tiempos en la conformación actual del lazo social. Hay un primer tiempo que está fundado en una pérdida, en un grupo que se conforma a partir de una pérdida y pone como ejemplo a “Podemos” en sus inicios, al movimiento “Occupy” o lo que se llamó “Los indignados”, es decir, un grupo que se constituye a partir del reclamo por una pérdida. Este grupo se genera a partir de esa idea de vulnerabilidad, desde ahí que se produce un llamado, pero es un llamado que no le permite al sujeto inscribirse en el campo del Otro.

Habría entonces después un tiempo dos, para la conformación del lazo, que es el tiempo del fantasma, vendría como respuesta a ese primer momento de vulnerabilidad y de incertidumbre, el sujeto evanescente se articula con el goce. Es un cuerpo que se presenta no solamente afectado por una pérdida, sino además un cuerpo articulado al goce.

Lo que demuestran estos fenómenos es que es un cuerpo no solamente del sujeto de lo individual, sino que también es un cuerpo político, porque tiene efectos en los lazos políticos, en los lazos sociales. Es otra forma de leer que lo colectivo, no es sino el sujeto de lo individual. Lo que el discurso del amo ofrezca como S_1 para la identificación, es lo que va a determinar la identificación del grupo. Lo que queda, lo que resta es el modo en que cada sujeto se va a identificar en el grupo. Es decir, cómo cada uno va a hacer uso de ese S_1 . Sigue ahí la libertad de elección.

Recordemos que en *Acerca de la causalidad psíquica* Lacan ([1946] 1971) habla de “las primeras elecciones identificatorias del niño”, es decir, siempre hay ese espacio para lo que Lacan llamó: “la insondable decisión



del ser". Es decir, siempre hay una responsabilidad subjetiva, por más que haya ciertos S_1 y no otros, ofrecidos por el discurso del amo, siempre hay ese margen de "la insondable decisión del ser".

Entonces decíamos que el primer tiempo de esta conformación del lazo social, está fundado en una pérdida, en un llamado, en un grito, pero que no termina de inscribir al sujeto en el campo del Otro. El segundo tiempo, es el tiempo del fantasma, en el que no está solamente la pérdida, el vacío subjetivo, sino que además está la articulación con el goce. Es decir, un sujeto articulado a un objeto de goce, por lo tanto, es el tiempo del fantasma. Es el cuerpo del sujeto, pero también es un cuerpo político.

Laurent pone como ejemplo en este punto las manifestaciones en Brasil en 2013, como ejemplo de lo que es el cuerpo político y elabora ahí un concepto que es muy complejo, que yo les diría que hay que tomarlo con calma, y seguir trabajando en otra oportunidad, para trabajar más en detalle.

Laurent define acá el cuerpo político producido en calidad de existencia lógica, es decir no hay un cuerpo que se puede ir a tocar, es un cuerpo político de existencia lógica; distinto al cuerpo de goce del sujeto de lo individual. Un cuerpo político producido en calidad de existencia lógica, atravesado por pasiones fantasmáticas. El cuerpo político tiene existencia lógica, las pasiones fantasmáticas son del sujeto de lo individual, pero puestas en juego en el cuerpo político.

Entonces pone como ejemplo las manifestaciones de Brasil en 2013 en donde él reparó sobre todo en una entrevista que le hicieron a un manifestante, en esa época creo que era por los precios del transporte público. Le preguntaron a un manifestante por qué estaba ahí en la manifestación, qué es lo que reclamaba y el manifestante respondió que no sabía bien qué estaba reclamando, pero sabía que tenía que estar ahí. Es decir, que había una certeza que venía de otro lado, no de los ideales políticos o la lucha de clases. Hay una certeza que venía de otra parte y es lo que aquí enuncia como pasiones fantasmáticas. Son las pasiones fantasmáticas de cada uno y su funcionamiento en el cuerpo político, en lo colectivo.

Norma Sierra: Con respecto a esta lectura que haces del texto de Laurent, podríamos decir que hay una diferencia con lo que plantea Freud en *Psicología de las masas*, la masa en el sentido de lo que la une, que es esa identificación con un rasgo, un ideal.

Gustavo Stiglitz: Si, pero no hay que olvidar que Freud dice que ese rasgo libidinizado no es sin la pulsión. Pero sí es otra cosa, porque aquí no es el ideal lo que está en lugar del S_1 sino que es el objeto de goce, el plus de goce que está en lugar del S_1 , como sabemos, en función del discurso capitalista y su alianza con la ciencia.

En este punto, otro ejemplo que plantea Eric en este texto es el de las nuevas comunidades religiosas y la alianza que plantean entre la identificación y la pulsión. Y aquí hay una cuestión muy importante a tener en cuenta, sobre todo a la hora de pensar en los fundamentalismos. ¿Qué distancia entre la identificación y la pulsión?

Lacan decía en el *Seminario 24 (1976/1977)*, que en el final del análisis caen todas las identificaciones, menos una que es la identificación con el síntoma. Pero que esa identificación obtiene su garantía de una especie de distancia. Hay identificación con el síntoma en el final del análisis, pero eso funciona siempre y cuando haya una distancia en esa identificación, para uno no creerse que es exactamente ese síntoma. Una especie de



distancia dice, entre la identificación y la pulsión. Si no hay esa distancia, aparecería otra vez esa idea de que la pulsión se satisface en el ideal.

Esto de que la pulsión se satisface en el ideal, es llevado al extremo en los fundamentalismos religiosos. Es ese sentido un texto que también nos puede venir bien en relación con el vacío identitario y la identificación, es el texto de Miller (2015) *En dirección a la adolescencia*, donde justamente trabaja este punto: ¿cómo el vacío identitario puede ser tratado en el fundamentalismo, por ejemplo, a partir de esta fusión entre identificación y pulsión?, pulsión de destrucción, sobre todo. Es decir, la versión de la pulsión de muerte como pulsión de destrucción. Porque ahí también hay un recorrido que resuena con esta idea del vacío identitario y la identificación. Cuando Freud se refiere a la pulsión de muerte, hay un problema ahí y es que él pareciera que le da cierto estatuto ontológico a la pulsión de muerte, es un ser de muerte, con esa tendencia a lo inanimado.

En realidad, como muchos otros conceptos freudianos empezando por el inconsciente, él tiene la intuición de que ahí hay algo, pero le pega al costado, dice Lacan. Por ejemplo, en *Sobre la dinámica de la transferencia* ([1912] 1980), Freud observa y tiene la intuición de un fenómeno fundamental que es que el analista encarna el vacío. Ahí nos dice que la presencia del analista aparece cuando se detienen las cadenas asociativas, pero no porque el analizante no quiere decir o porque reprime, sino porque no hay nada más para decir. En ese punto aparece lo que nosotros llamaríamos, la presencia real del analista. Freud tiene esa intuición, pero no extrajo las consecuencias que después extrajo Lacan.

Cuando introduce la pulsión de muerte, pasa algo análogo, Freud designa algo que está más allá de lo representable, pero después empieza con estas dos pulsiones distintas, la de vida y la de muerte, la tendencia de lo vivo de volver a lo inanimado. Porque Freud no distingue la vida a secas, del cuerpo hablante, de la vida en tanto cuerpo hablante. Por eso es muy difícil pensar el goce, porque el goce necesita del concepto de cuerpo hablante.

Entonces la vida sola, en sí misma no tiende ni a la vida, ni a la muerte. La pulsión de muerte designa eso que está más allá de lo representable, es decir, designa al vacío, por eso digo que ocurre algo análogo con la identidad y la identificación. El problema es cuando se responde a ese vacío con la modalidad de la pulsión de destrucción. La pulsión de muerte aparece en el campo del goce del cuerpo hablante, como pulsión destructiva y cuando el ideal está pegado a esa pulsión destructiva, cuando para satisfacer las exigencias del ideal, contamos con la versión destructiva de la pulsión de muerte, ahí es donde aparecen los asesinatos en masa, los auto-detonamientos y todos esos desastres, podemos afirmar que no opera esa especie de distancia entre la identificación con el ideal y la pulsión.

Diana Delfino: Estoy pensando si acá es donde podemos plantear la diferencia entre los fundamentalismos y cómo los fundamentalismos tramitan el tema de la pulsión de muerte. Y, por otro lado, lo que Lacan o Freud piensan acerca de la religión como una institución que ofrece un modo de tratar algo de lo real, como lo es la pulsión de muerte, eso difícil de tratar pero que desde la religión se le puede otorgar un sentido.



Gustavo Stiglitz: Sí, exactamente. En tu pregunta está la respuesta. Cuando Lacan vaticinaba el triunfo de la religión, se refería a eso. Que la religión siempre aporta sentido y entonces hay como una dupla, un par entre la ciencia y la religión. La ciencia que va aportando nuevos modos de retorno de lo real y la religión que va aportando sentido para tratar ese real.

Siempre recuerdo una entrevista que se hizo hace muchos años a la primera mujer de más de cincuenta años que tuvo un hijo por fecundación asistida. En donde la mujer decía: “gracias a Dios y a la ciencia pude ser madre”. Es decir, que están ahí amalgamados, porque la ciencia produce esos efectos inéditos y atrás va la religión, dando sentido. De alguna manera, como el Derecho, va detrás de los efectos nuevos que se producen en lo real, para regular de alguna manera.

Diana Delfino: Bien, pero los fundamentalismos de los que habla Eric Laurent, acá en este texto al que vos estás haciendo alusión, me parece que hacen otro tratamiento de la pulsión de muerte, ¿puede ser?

Gustavo Stiglitz: Claro, porque falta esa especie de distancia, entonces el tratamiento de la pulsión de muerte aparece bajo la forma de la pulsión de destrucción. A mí siempre me llamó la atención cómo en el Islam por ejemplo; hay que aclarar que no todo el Islam es fundamentalista. Hay fundamentalismos dentro del Islam, como hay fundamentalismos dentro de las otras religiones. Siempre me llamó la atención, cómo una forma de la religión que es la del fundamentalista que propone un Uno tan total, ese Dios Uno, único, totalitario, totalizador. ¿Cómo se pasa de eso, a la fragmentación que se produce a nivel de los cuerpos? Porque es en nombre de ese S_1 unificador, unificado, Uno total, que el efecto se produce en la fragmentación corporal, que se ve en las fotografías. ¿Qué pasa ahí? En ese punto ahí tiene un efecto absolutamente paradójico, es un S_1 fragmentador del cuerpo individual. Pero es un Uno totalizador a nivel de lo colectivo. Es una paradoja en donde lo colectivo se funda en la autodestrucción.

Norma Sierra: Sí, haciendo desaparecer el cuerpo individual.

Gustavo Stiglitz: Eso que vos decís, responde a la pregunta mía, porque yo me preguntaba: ¿Cómo puede ser que a partir de un S_1 tan totalizador, aparezcan estos fragmentos corporales? Lo que vos decís me responde. Justamente, es haciendo desaparecer el cuerpo de lo individual que emerge con más fuerza, el cuerpo político.

Joaquín Carrasco: Hola, qué gusto escucharte Gustavo. Quisiera hacer un comentario porque también me interesa mucho este fenómeno del retorno de los fundamentalismos. Algo que decías al comienzo de cómo el Psicoanálisis busca una solución a la solución que ya se encontró. Pareciera que el fundamentalismo trata de ser algo similar en relación a esto que decías, que se me hace la idea como una pluralización de las identificaciones en la época actual. Pareciera que es frente a eso, que el retorno de los fundamentalismos pretende dar una especie de solución, que va efectivamente muy en la línea contraria al psicoanálisis. Por eso me parece que el psicoanálisis no puede existir en una sociedad fundamentalista, porque justamente se apunta a poder instaurar un Otro consistente, a poder suturar ese real, a hacer existir la relación sexual que no existe, justamente va en la línea contraria.



Entonces esto lleva a pensar de cómo tanto a nivel social y cómo a nivel individual, hay distintos modos de dar tratamiento a ese real ineliminable. Y por supuesto, algunos de ellos tienen consecuencias distintas. Es distinto apuntar a esa separación o distancia entre la pulsión y el ideal, que a querer ponerlos juntos.

Gustavo Stiglitz: Muy de acuerdo. No tengo nada para agregar ahí. Es incompatible la experiencia analítica con el fundamentalismo.

En la última enseñanza de Lacan el atravesamiento de las identificaciones, la caída, el aflojamiento, no es que las identificaciones desaparecen, pero hay un tratamiento que se cristaliza en una identidad. Pero es una identidad que no es una identidad sub-cero de la que partimos, es lo que Lacan llama la identidad sinthomal. Hay veces que los términos de Lacan, él mismo nos autoriza a usarlos y, para usarlos, hay que quitarle ciertas fijeza.

En la experiencia analítica, después del atravesamiento de las identificaciones, aparece lo que se llama o bien la identificación con el síntoma o bien la identidad sinthomal. Es decir que el sujeto, ya está clarísimo que no es idéntico a sí mismo, pero también está claro que no es esas identificaciones que él creía ser, que no es ese fantasma que él creía encarnar. Se identifica con el resto de lo que queda de todo esto, después de atravesada la experiencia analítica, con lo que pudo decir y con cómo se las arregló con eso que estaba más allá de todo lo que se podía tratar por medio del significante; de lo que estaba más allá de la novela, lo que estaba más allá del fantasma, de lo que estaba más allá de la gramática de la pulsión. Cómo se las arregló ese analizante con el resto de todas esas operaciones y qué poquito puede decir sobre eso, identificarse a esa cuestión, es lo que Lacan llama: “la identificación sinthomal o identificación con el síntoma”.

La identidad sinthomal, es una identidad que no es ingenua, podríamos decir una identidad menos sonsa, porque es una identidad con lo que hay, con lo que queda como resto de toda la selva simbólico-imaginaria que vino a tapar el vacío identitario de partida.

Pregunta del público: ¿A qué otra cosa podría estar ligada la pulsión de muerte si no es a la destrucción?

Gustavo Stiglitz: Es interesante la pregunta, para eso hay que des-ontologizarla a la pulsión y no pensar que la pulsión de muerte quiere la muerte. La pulsión de muerte es un nombre que encontró Freud a algo que no terminaba de responder al principio del placer. Es algo que es el nombre que él le pudo poner al resto que se le escapaba de todo su edificio teórico. Aceptar que había ese resto, ese plus, era algo muy incómodo y le costó mucho a Freud hacer entrar esta cuestión de la pulsión de muerte en el edificio teórico del psicoanálisis. Pero justamente había que hacerlo entrar, porque ese edificio empezaba a tener grietas, cosas que no cerraban. Por ejemplo, la compulsión a la repetición, la reacción terapéutica negativa. Fenómenos que aparecen en la experiencia analítica, que van en contra de lo que parecía como un edificio bien cerradito. Entonces Freud encuentra este nombre de pulsión de muerte, pero no hay que hacer de eso un ser, es decir que la pulsión sería una intención de muerte. Es un nombre para lo irrepresentable.

¿Cómo se manifiesta ese fenómeno de lo irrepresentable?, ¿cómo trata cada uno ese irrepresentable? Entonces sí hablamos de pulsión de destrucción cuando el tratamiento de lo que pulsión de muerte nombra



es por el lado de la violencia y la destrucción. Lo que interesa es eso en la clínica. A nosotros nos interesa no tanto la pulsión de muerte como concepto, porque eso sabemos que está, siempre hay algo que no se puede subsumir a lo simbólico. A nosotros lo que nos interesa es cuando lo que responde a ese vacío, es la pulsión de destrucción y la violencia.

Dejemos planteado, si les parece para la próxima reunión, la cuestión de la extimidad, ahí retomáramos, por un lado, la cuestión de la pulsión de muerte, la violencia y la formación del grupo y la segregación.

22 de mayo de 2020

Versión no corregida por el autor.

Bibliografía

Freud, S. ([1912] 1980) *"Sobre la dinámica de la transferencia"*. En *Obras Completas*. Volumen XII. Amorrortu, Buenos Aires.

Freud, S. ([1921] 1979) *"Psicología de las masas y análisis del yo"*. En *Obras Completas*. Volumen XVIII. Amorrortu, Buenos Aires.

Freud, S. ([1929/1930] 1979) *"El malestar en la cultura"*. En *Obras Completas*. Volumen XXI. Amorrortu, Buenos Aires.

Lacan, J. ([1946] 1971): *"Acerca de la causalidad psíquica"*. *Escritos 1*, Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI, pp 142-183

Lacan, J., ([1957–1958] 1975) *"De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis"*, *Escritos 2*, Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI, pp 513-564

Lacan, J. ([1964] 1987). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina. Paidós.

Lacan, J. (1976/1977). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 24: Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara en la morra* Inédito

Laurent, E. (2017). *El traumatismo del final de la política de las identidades*. Recuperado en <http://lalibertaddepluma.org/articulos/eric-laurent/>

Miller (2015) *En dirección a la adolescencia*, Recuperado en <https://elpsicoanalisis.elp.org.es/numero-28/en-direccion-a-la-adolescencia/>

Miller, J.-A. (1998). *Los signos del goce*. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller Paidós, Buenos Aires



EL LUGAR DEL PSICOANÁLISIS FRENTE A LOS IMPASES DE LA CIVILIZACIÓN

RACISMO Y EXTIMIDAD

Origen y enigma del mal

Norma Sierra

Hemos propuesto para hoy tratar el tema del bien y el mal, en función de algunos interrogantes que fueron surgiendo en clases anteriores.

Lo primero que quiero ubicar es que el problema del bien y del mal ha sido abordado a través de distintas conceptualizaciones filosóficas, religiosas, teóricas. A su vez, la cuestión del mal fue siempre un enigma para el hombre: ¿Por qué es que, pudiendo elegir el bien, el hombre elige su propio mal, e incluso puede llegar a perseverar en el mal como si éste fuese el mayor bien?

El malestar en la cultura (Freud, [1929/1930] 1979) puede ser considerado como un momento freudiano fundamental en la investigación sobre la maldad esencial del hombre, en el cual se pone de manifiesto que para Freud la maldad es imposible de erradicar, en función de aquello que nos hace humanos: la introducción del lenguaje y las mociones pulsionales que resultan, entre las cuales las destructivas tienen un lugar esencial e ineliminable. Ya en el texto *De guerra y muerte* ([1915] 1979) había dicho que “no hay desarraigo alguno de la maldad”. Para Freud, lo malo, es inherente a la condición humana. Está en el fundamento del nacimiento de la cultura, ligado a la emergencia misma de la ley el paso a la cultura, que se produce por un acto violento, el asesinato del padre.

Por su parte Lacan, en un texto de 1950, *Premisas para todo desarrollo posible de la criminología*, señala que la maldad no puede concebirse descontextualizada. “No se puede hacer la clínica del sujeto sin hacer al mismo tiempo la clínica de la civilización, en la medida que para abordar la subjetividad hay que conocer el contexto en el que esa subjetividad emerge” (Seguí, 2020). Esto quiere decir que “las categorías del crimen son sólo relativas a las costumbres y las leyes existentes” (Lacan [1950] 1971, p. 138).

Según Tendlarz (2008), hay tres momentos en los cuales Lacan alude al mal:

En el primero, Lacan se remite al concepto griego de *Kakón* o mal interior que todo sujeto alberga y que en ocasiones lleva al pasaje al acto como un recurso para liberarse de la angustia; en el segundo, que Tendlarz sitúa en el *Seminario 7*, “Lacan se refiere a un goce masivo al que se accedería a través de una transgresión, en tanto que el goce es un mal que entrafña el mal del otro, con la transgresión se prescinde de lo imaginario para acceder a lo real, esta es una consideración más ajustada a la condición humana —cruel, violenta y destructiva— que al mandato de amar al prójimo donde, se prescinde de lo imaginario para acceder a lo real. Finalmente, en el *Seminario 17* el objeto *a* se vuelve plus de goce, y la pérdida de goce que adviene por la acción de lo simbólico conlleva una recuperación a través del objeto plus de goce: el sujeto se incluye en un discurso que determina un lazo social en el que se aloja el objeto plus de goce en su relación con el semejante, ese objeto en el lazo social se mostraría como el mal. (Seguí, 2020, párr.17)



En *El enigma del mal*, Seguí (2016) se interroga acerca de la relación entre el mal y lo simbólico. Señala que no siempre la acción malvada va acompañada de un aparato simbólico que la envuelva y la razone. A veces sí va acompañada de una justificación y otras no. Nos encontramos con ciertos actos malvados, o criminales, para los cuales hay una justificación exculpatoria del tipo “yo no fui” o “fue en defensa propia”, “no fue mi intención”. Pero también encontramos autores de actos malvados que no recurren a ninguna justificación, son los sujetos que podemos calificar de cínicos, canallas, sin culpa. Por ejemplo, los asesinos seriales.

Por último, están los asesinos de masa, que justifican las muertes que causan en un proyecto político o ideológico. Por ejemplo, el Holocausto, los crímenes cometidos por las dictaduras militares en Latinoamérica, los crímenes contra la humanidad como los que hoy acontecen en Siria, por citar un ejemplo. En estos casos, cuando el acto criminal produce gran número de muertes, dice Seguí, sale del ámbito del derecho y entra en el de la política. Por eso hay ciertos actos criminales como los que son por racismo, o los femicidios, que no pueden ser considerados sólo cuestiones relativas al derecho, es decir a la ley y su transgresión, sino que entran en el campo de lo político.

Continuando con el análisis de Seguí (2020), y en relación a la subjetividad del criminal, podemos diferenciar entre los llamados “crímenes del yo” y los “crímenes inmotivados”.

Entre los “crímenes del yo” ubica a los que son realizados por gente corriente que carece de los recursos simbólicos para enfrentarse con aquello que se vive como una pérdida, como signo de fracaso o exclusión, una humillación, un acto hostil que le viene del Otro. En algunos casos, no todos, puede haber tras estos actos criminales algún fenómeno elemental no detectado, no siempre es tan evidente como cuando el sujeto explica su acto a través de las voces que así se lo dijeron. En otros casos puede tratarse de sujetos para quienes aparecen imperativos homicidas respecto de los cuales puede fallar la defensa. Se trata de casos en los que hay una motivación inconsciente, un fracaso de la defensa, o algún fenómeno elemental en juego.

Ahora, en los casos llamados de “crímenes inmotivados” es distinto. Desde el punto de vista del observador no habría motivo alguno para que el sujeto cometa el crimen, sin embargo, para quien lo ejecuta sí hay una razón. Pensemos por ejemplo en el asesinato de George Floyd. Vemos ahí que el asesino sí tenía una motivación, y es una motivación que entra en lo que para el psicoanálisis serían “crímenes de goce”, o los que se califican como “crímenes de odio”. Son crímenes en los cuales hay un real que se impone, por ejemplo, un goce en el odio al diferente, al pobre, al negro, etc. frente al cual no puede haber ninguna simbolización de la situación por parte del sujeto.

En un contexto caracterizado por la desagregación del lazo social y la fragilidad simbólica pareciera imponerse una perversión generalizada. Seguí (2016) propone que un tema a continuar investigando, es la relación entre la fragilidad simbólica del lazo social y la manifestación del mal en el vínculo con el otro. Me remite a lo que plantea Osvaldo Delgado respecto a los torturadores de la última dictadura militar en Argentina, que no necesariamente esta gente era perversa o psicótica, puede haber también neuróticos, que en ciertas condiciones pueden realizar este tipo de actos crueles.



En *Actualidad de "El malestar en la cultura" Sobre nuestra deuda con Freud* (2016), Delgado señala que, según su punto de vista, de lo que se trata es de crear condiciones sociales que inhiban, que no posibiliten la realización en el mundo de las pasiones oscuras bajo el modo de la crueldad, la tortura, el asesinato, y que por el contrario, permitan la sintomatización de los modos de satisfacción pulsional en lugar de las prácticas directas de goce. Para lo cual se requieren de recursos simbólicos e imaginarios, para vérselas con lo real pulsional.

Seguí (2020), en relación a esto, ubica el tema de la declinación del Nombre del Padre y cierto fracaso del significativo amo, que al tiempo que promueve identificaciones intenta poner límites a la segregación de goce. Cuando eso fracasa, hay que ver qué viene a ese lugar. Este es otro tema a investigar, porque la decadencia de la función del padre en lo social puede producir sujetos desbrujulados, o bien sujetos que encuentran una solución vía el fanatismo, es decir que viene al lugar del amo un significativo que funciona como Ideal llevado al extremo del absolutismo, a través del cual se buscaría alcanzar una sutura al vacío de identidad, como fue señalado por Stiglitz en la clase anterior. Aunque sea por la vía de hacer existir el cuerpo social, en detrimento del individual, cuyo caso extremo es el que se inmola, que hace fragmentar su cuerpo individual, haciendo prevalecer el cuerpo social. Esto lo planteamos así, siguiendo las hipótesis que Eric Laurent (2017) propone en *El traumatismo del final de las políticas de las identidades*.

No hay desarraigo alguno de la maldad porque lo malo es parte de nuestra condición, no se puede eliminar por medio del contrato social, tal como lo pensó Rousseau, aunque el contrato social ya es un tratamiento cultural del mal. Pero no lo elimina ni a nivel social ni mucho menos a nivel individual, porque es la misma renuncia pulsional la que alimenta nuestro propio mal, encarnado en el superyó que nos empuja a gozar.

Miller (2008), expresó en una conferencia que "no hay nada más humano que el crimen". Hay algo que es del orden de lo "ánimico primitivo" (Freud), que quedaría regulado por la articulación castración, culpa y ley, pero que, bajo ciertas condiciones, puede emerger bajo la forma del acto malvado -puede ser un acto criminal, la crueldad, el hostigamiento al semejante, como expresión de la pulsión de muerte.

Frente a estos argumentos sobre el mal, resulta orientadora la idea de "la sintomatización de los modos de satisfacción pulsional" expresada por Delgado. Habría que seguir investigando qué condiciones sociales y políticas posibilitan más o menos esta sintomatización. La orientación del psicoanálisis es una apuesta por el síntoma y por una ética de las consecuencias, de la responsabilidad tal como podemos entender esta ética con Lacan.

El psicoanálisis se orienta por una ética de la responsabilidad, no importan las justificaciones que son tan propias del neurótico. No exculpa a nadie que se diga "no tuve la intención", "no me di cuenta", "no quise hacerlo", "me desbordé", etc. Para el psicoanálisis se trata de una ética de las consecuencias, por eso para Lacan el sujeto es siempre responsable, más allá de sus intenciones, conocidas o no por él.

Para concluir, saliendo de la dimensión del gran crimen, como una de las manifestaciones del mal, me remito a algo menos mediático, pero más cotidiano: el problema del odio y la segregación en los vínculos sociales.



Haré referencia a un texto de Indart, de una intervención realizada en la Escuela de la Orientación Lacaniana, que se llama *De amistad y fraternidad en la comunidad psicoanalítica (1997)*.

Se pregunta si ante una comunidad, él estaba interrogando la comunidad de analistas, pero podemos hacer extensiva su pregunta a la comunidad en general, se pregunta si, ante una comunidad donde se inscriben posiciones aireadas, injurias, calumnias y momentos de odio, cabe, desde la enseñanza de Lacan, acceder a un horizonte distinto.

Y responde a partir de dos referencias de Lacan, tomaré la primera, que es una cita de *La agresividad en psicoanálisis (1948)*, donde plantea que en el hombre de la sociedad moderna hay un desgarramiento que revela hasta el fondo del ser su formidable cuarteadura. Y ahí ubica la neurosis de autocastigo, las desrealizaciones del prójimo y del mundo con sus secuencias sociales de fracaso y de crimen. Y señala que esta es la víctima irresponsable, ese ser de nonada, el que recogemos cuando viene a nosotros. “Es a ese ser de nonada a quien nuestra tarea cotidiana consiste en abrir de nuevo la vía de su sentido en una fraternidad discreta por cuyo rasero somos siempre demasiado desiguales”. Es una cita de gran complejidad, una referencia que merece ser estudiada y ampliada por la actualidad del tema que introduce.

Indart, a partir de esta referencia, dice que lo que recogemos en el análisis es “ese ser de nonada” y la tarea cotidiana del analista es “abrir de nuevo la vía de su sentido de una fraternidad discreta”. Es a este horizonte al que se refiere Lacan cuando piensa en la eficacia del análisis.

La idea de una fraternidad discreta va acompañada de que no hay igualdad. Mi pregunta es si habría entonces una fraternidad no segregativa. Si es que hay la posibilidad de una fraternidad discreta, y si esa posibilidad tendría que ver con cómo cada uno se las arregla finalmente con su propio *Kakón*, con su propia *extimidad*. Claro que esto no nos lleva a ningún ideal social, porque es algo que concierne a lo singular, al uno por uno y al problema ético del psicoanálisis.

La próxima exposición, a cargo de Mónica Cuello quien abordará la otra cara, la del bien, ubicándolo entre el deseo y el goce.

11 de junio de 2020

Bibliografía

Delgado, O. (2016) Actualidad de “El malestar en la cultura” Sobre nuestra deuda con Freud, *Virtualia 32 Revista digital de la EOL*. Recuperado en <http://www.revistavirtualia.com/articulos/16/malestar-en-la-civilizacion/actualidad-de-el-malestar-en-la-cultura-sobre-nuestra-deuda-con-freud>

Freud, S. ([1915] 1979) “De guerra y muerte”. *En Obras Completas*. Volumen XIV. Amorrortu, Buenos Aires.

Freud, S. ([1929/1930] 1979) “El malestar en la cultura”. *En Obras Completas*. Volumen XXI. Amorrortu, Buenos Aires.

Indart, J. (1997). *De amistad y fraternidad en la comunidad psicoanalítica. El caldero de la Escuela, Nº 56*. EOL, Buenos Aires.



Lacan, J. ([1948] 1971). "La agresividad en Psicoanálisis". *En Escritos 1*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Laurent, E. (2017). *El traumatismo del final de las políticas de las identidades*. identidades.jornadaselp.com/textos-y-bibliografia/texto-de-orientacion/el-traumatismo-del-final-de-la-politica-de-las-identidades/

Miller, J.-A., (2008) "Nada es más humano que el crimen", *En Conferencias porteñas*, tomo 3, Buenos Aires, Paidós.

Seguí, L. (2016). *El enigma del mal*. Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Seguí, L. (2020). "El enigma del mal, Entrevista a Luis Seguí". *En El psicoanálisis, revista de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis del Campo Freudiano*. Recuperado en <http://elpsicoanalisis.elp.org.es/numero-33/el-enigma-del-mal/>

Tendlarz, S. y García, C. (2008), *¿A quién mata el asesino?* Grama, Buenos Aires

El bien: Entre el deseo y el goce

Mónica Cuello

En relación a la pregunta que nos acercó Diana: ¿Cómo incluirnos en la vía del deseo sin encontrarnos con la perturbación y el horror?

Al respecto en el seminario *La ética del psicoanálisis*, Lacan ([1959/1960] 1988) se pregunta sobre el deseo ¿cómo examinarlo con más detalle? ¿Cómo interrogar este campo? ¿qué sucede cada vez que llega para nosotros la hora del deseo? Uno no se aproxima por las mejores razones. ¿Por qué no acercarnos? De algún modo Lacan nos va orientando al campo del deseo radical, campo innombrable, campo de la destrucción absoluta, campo del goce “se presenta como envuelto en un campo central, con caracteres de inaccesibilidad, de oscuridad y de opacidad” (p.260)

Es decir, podemos ir advirtiendo cómo Lacan toma como criterio el principio de placer de Freud y su más allá, del cual él mismo nos habla en su texto de 1920. Entonces, si nada hiciera límite a ese campo del deseo, podríamos ir más allá del principio del placer.

Por lo que Lacan reconoce entre el deseo y el goce, dos barreras: el bien y lo bello. Para el presente trabajo, abordaremos el primero.

Lacan nos orienta a reconocer la posición freudiana respecto del bien en relación con los aportes de Aristóteles.

Por ello recurre a la obra del filósofo griego, particularmente a su tratado “Ética a Nicómaco”, donde se pregunta acerca de la problemática del *bien*. Recordemos que este filósofo plantea que el bien constituye el fin de todas las acciones del hombre. De modo que “Todas las artes, todas las indagaciones metódicas del espíritu, lo mismo que todos nuestros actos y todas nuestras determinaciones morales, tienen al parecer siempre por mira algún bien que deseamos conseguir; y por esta razón ha sido exactamente definido el bien, cuando se ha dicho, que es el objeto de todas nuestras aspiraciones”²

Asimismo, plantea que el bien supremo es la felicidad, la que se logra a través de la acción virtuosa, mientras que la búsqueda del placer es considerada por el filósofo como propia de las bestias que sólo satisfacen su sensibilidad.

Estas ideas constituirán para Lacan uno de los pivotes que tendrá como referencia en el debate en que inscribe a ambos autores.

Así como el filósofo identifica como “bien supremo” la búsqueda de la felicidad a través de acciones virtuosas, así se distancia Freud ([1929/1930] 1979) en su artículo *El malestar en la cultura* al cuestionar por un lado la máxima cristiana “amarás a tu prójimo como a ti mismo” y por otro, al describir al hombre desde su maldad, agresión y tendencia a la destrucción.

De modo que es en este escrito donde Freud rompe con la ilusión de algunos filósofos que lo anteceden desnaturalizando desde su horror y rebeldía este mandato que reclama un amor universal como ideal, incon-



dicional -y en tal sentido del orden de lo intolerable³ - y mostrando a su vez, la crudeza del ser humano que toma al otro como soporte de crueldades, maldades, estafas, explotación, poniendo en evidencia el canto de sirenas que puede constituir la búsqueda de la felicidad.

En este sentido, el paso dado por Freud, dirá Lacan, es mostrar que no existe un soberano bien.

Si no es el bien aristotélico, ¿cuál sería el bien que constituye una barrera contra el deseo radical? Acá Lacan ubica a la Ley. Plantea que la misma como función interdictora constituye una frontera.

Lo lee en Freud, quien postula que el deseo esencial es el deseo del incesto. Por ello Freud designa en la interdicción del incesto el principio de la Ley primordial.

Así plantea, como condición para que algo de la ley sea transportada, el pasaje por el drama vislumbrado por Freud en el origen de la cultura, es decir, el asesinato del padre. Como efecto de este acto Lacan reconoce que "...se instaure un consentimiento inaugural que es un tiempo esencial en la institución de esa ley..." (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 213).

La lectura que nos ofrece Lacan de ese acto estructural en el mito de la historia de la humanidad escrito por Freud, es que constituye un misterio. Allí donde podría esperarse la apertura de un camino hacia el goce, por la eliminación del obstáculo que lo prohibía, lejos de ello queda oculto lo contrario, que la muerte del padre refuerza la interdicción.

Lacan intuye que la intencionalidad de Freud al escribir "*El malestar en la cultura*" ha sido poder transmitir "...que todo lo que del goce se gira hacia la interdicción se dirige en dirección a un reforzamiento siempre creciente de la interdicción" (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 214). De este modo, aclara, que el sometimiento a la ley moral va de la mano de un reforzamiento de las exigencias que devendrán más severas, estrictas y hasta crueles de parte del superyó. El superyó no opera únicamente para oponerle barreras a las exigencias (pulsionales), sino que cada renuncia a la satisfacción pulsional refuerza la severidad del mismo, que es insaciable.

¿Cómo explicamos esto?

¿Hemos pasado la raya? Se pregunta Lacan. Para luego plantear que la verdadera naturaleza del bien, su duplicidad profunda, se debe a que no es pura y simplemente bien natural sino, poder posible, potencia de satisfacer. Eso le permite definir al ideal del yo representando el poder de hacer el bien, el que abre en sí mismo ese más allá y que lo lleva a la pregunta ¿cómo puede ser que a partir del momento en que todo se organiza alrededor del poder de hacer el bien, algo totalmente enigmático se nos ofrece y retorna sin cesar de nuestra propia acción, como la amenaza siempre creciente en nosotros de una exigencia cuyas consecuencias son desconocidas? Eso responde a lo insaciable que plantea Miller respecto al superyó.

Así cómo Freud ubica en el superyó el origen de la conciencia moral, Lacan da pistas para reconocer en él la fórmula del imperativo categórico.

3 Lacan en el Seminario 16 se va a referir al prójimo como la inminencia intolerable del goce.



Por otro lado, Lacan reconoce que es necesaria una transgresión para acceder al goce. Para ello, se apoya en San Pablo quien, en su epístola a los romanos se pregunta ¿“la ley es pecado? Y afirma “en ninguna manera. Pero yo no conocí el pecado sino por la ley. Porque tampoco conociera la codicia si la ley no dijera: No codiciarás” (San Pablo, s.f.) Es interesante como San Pablo anuda ley a deseo. Esto es lo que encuentra Lacan, la relación dialéctica entre deseo y ley.

Al respecto, plantea que el punto de la transgresión tiene una relación sensible con lo que se halla en juego en la ética psicoanalítica, es decir con el deseo.

En este sentido, para apreciar el campo propio de la realización humana, Lacan hace alusión a aquello de lo que el Psicoanálisis da cuenta, de la estructura signifiante en la que todo sujeto se haya inserto desde antes de nacer, es decir que “...la captura del hombre en el campo del inconsciente tiene un carácter primitivo fundamental” ...” (Lacan, [1959-1960] 1988, p.252)

Retornando al principio del placer, que tomó en cuenta Lacan para ir despejando lo que se encuentra entre el deseo y el goce, es necesario insistir en que la concepción del principio del placer freudiano no puede pensarse sino en una relación de dependencia dialéctica al principio de realidad, de modo tal que uno puede servirse del otro.

Respecto al análisis que podemos hacer del principio del placer como organizador del psiquismo humano, Lacan nos orienta al Proyecto de Psicología, más específicamente a la experiencia de satisfacción.

Al decir de Lacan constituye la originalidad del proyecto en tanto sería el principio que –regulado por el principio del placer- ordena la distribución de las cargas libidinales de modo que cierto nivel de excitación no sea superado. De hacerlo, la excitación sería tal que resultaría insoportable para el sujeto.

Así, al explicar el funcionamiento del aparato psíquico, Freud pone en evidencia cómo desde el placer es posible llegar a su opuesto y el modo de evitarlo. Al respecto Lacan sostiene que se trataría del principio del displacer (Lacan, 1971-1972).

En este sentido, Lacan plantea “...está claro que la primera formulación del principio del placer como principio de displacer o de menor-padecer, entraña con toda seguridad un más allá pero que está hecho justamente para mantenernos más acá de él...” (Lacan, [1959-1960] 1988, p.224)

Entonces, el bien freudiano, desde la interpretación de Lacan, es aquel que permite mantenernos alejados de nuestro goce. De este modo queda planteado el goce como un mal.

Goce al que ubica en un campo rodeado por una barrera que vuelve su acceso al sujeto más que difícil, inaccesible quizás, “en la medida en que el goce se presenta no pura y simplemente como la satisfacción de una necesidad, sino como la satisfacción de una pulsión” (Lacan, [1959-1960] 1988, p.260). Pulsión que, según precisa Lacan, debe ser entendida en su complejidad, no reducida a una tendencia energética sino abordada en su dimensión histórica.

Es interesante cómo Lacan en este desarrollo, va despejando los términos deseo y goce. Así como ha ido ubi-



cando por un lado, el deseo en el campo de lo inconsciente y del principio del placer, advertimos cómo en los caracteres que elige para describir el campo del goce, da cuenta que esa pulsión que se satisface es la pulsión de muerte. Así, retomando la compulsión a la repetición freudiana, Lacan ingresa la pulsión de muerte y su tendencia a la destrucción en el registro de la experiencia.

De este modo Lacan nos advierte cómo la pulsión de muerte freudiana permite vislumbrar un punto abismal, que marca lo infranqueable.

El campo donde se proyecta algo más allá, es decir el equivalente al caos antes mencionado, “en el origen de la cadena significativa, lugar donde está puesto en causa todo lo que es lugar del ser” (Lacan, [1959-1960] 1988, p. 259) será denominado por el psicoanalista francés como la Cosa. Este campo va a constituir un vacío. La Cosa, en tanto espacio en lo Real, en tanto agujero atractor de goce, constituye un límite infranqueable.

Es ante esto donde el bien y lo bello constituyen barreras, redes de contención, separadoras de este campo central del deseo.

Tanto uno como el otro constituyen las barreras que detienen al sujeto frente al “campo innombrable del deseo radical” (Lacan, [1959-1960] 1988, p.262), -entendido como goce mítico, imposible-, frente al borde del campo de la destrucción absoluta.

Teniendo en cuenta que el bien constituye la primera barrera, lo bello establece la segunda pero también indica en qué dirección se encuentra el campo de destrucción; en tal sentido Lacan anticipa que lo bello se encuentra más cerca del mal que del bien en relación a la experiencia moral.

11 de junio de 2020

Versión no corregida por el autor.

Bibliografía

Aristóteles, (350 AC) *Ética a Nicómaco*. Libro Primero. Capítulo Primero.

Freud, S. ([1927] 1979) “El porvenir de una ilusión”. *Obras Completas*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, volumen XXI, pp 5-55.

Freud, S. ([1929/1930] 1979) “El malestar en la cultura”. *Obras Completas*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, volumen XXI, pp 57-140.

Lacan, J ([1948] 1971) “La agresividad en psicoanálisis”, *Escritos 1*, Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI, pp 94-116

Lacan, J. ([1959/1960] 1988) *El Seminario de Jacques Lacan: Libro 7. La ética del psicoanálisis* Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Lacan, J. (1971-1972) *El Seminario de Jacques Lacan: Libro 19. Ou pire*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Segregación y racismo.
Cuando el otro se torna extranjero⁴

Laura Schiavetta

A partir de los temas que se vienen desarrollando en el curso de posgrado, interesa retomar la relación entre lo que ocurre en el seno de la cultura y lo que alguien manifiesta como sufrimiento.

Este es un tema que ocupó a Freud y orientó su investigación dejándonos como legado qué es un psicoanalista orientado en su época, y desde allí escuchar lo que sucede en la clínica. Formación y clínica se entrelazan para ir precisando lo que cambia, atendiendo a los síntomas de la época, los nuevos síntomas; y lo que no cambia, en aquello de lo que se ocupa el psicoanálisis, lo real.

Dos escenarios se entretajan, lo individual y lo colectivo, desde donde los colegas han venido realizando desarrollos en los cuales no faltaron ilustraciones de lo horroroso presente en eventos sociales o en momentos puntuales de la historia de la humanidad, como también reflexiones sobre lo singular de un arreglo o solución en el recorrido de un análisis.

Puede precisarse, de este modo, que las dificultades que enfrenta hoy el psicoanálisis no son diferentes a las que hicieron frente Freud y Lacan. La actualidad impone nuevos desafíos, tanto al psicoanálisis como a los analistas, interrogando la práctica.

En este contexto, lejos de ajustarnos a modos estandarizados de trabajo, resulta imperioso atenernos a los principios del Psicoanálisis. En esta oportunidad se retoma uno de los principios que Miller (1997-1998) ubicara en su seminario *Política Lacaniana*, despejado al momento de la creación de la Escuela -en los escritos de esa época- esto es “no ceder ante lo real en juego en la formación del analista” (p.31).

En ese momento y en la actualidad, la época coloca al analista ante nuevas situaciones, pero en una revisión permanente de la práctica, orientado por lo real, dando lugar a la iniciativa, y encontrando nuevos modos de responder sin caer en patrones rigidizantes. La versatilidad de este tiempo y el fragor de los cambios sacuden los escenarios sociales y los consultorios.

En esta perspectiva, el odio, que el desarrollo del presente curso permite ubicar como muy viejo en la humanidad, o *la Tensión sin pausa* como tituló un diario -referido a otro acontecimiento en los Estados Unidos⁵-, no dan respiro. Se trata de situaciones de inquietante marginación, dolor o exclusión que no encuentran razones ni explicación posible, y conducen a un interrogante: En la época ¿se agravan?

Las reuniones mantenidas durante este año, y los textos abordados, permitieron realizar algunas lecturas del imperativo *amarás a tu prójimo como a ti mismo*, fórmula que resume los mandamientos de la religión católica. Es una frase que nos coloca en una relación con el otro y el Otro, donde lo imaginario se arma del lado del semejante, quedando el prójimo en relación con el Otro, a lo éxtimo, es decir lo real.

En este último punto, pareciera que lo real del Otro se manifiesta bien lejos de la idea de semejante. Tema



que nos mantiene interesados y causados, advirtiéndolo, al mismo tiempo que no somos tan buenos como solemos, fácil y rápidamente, autoengañarnos con *las delicias de nuestra intimidad*, tomando el significante que Ana Ruth Najles (2013) extrae del Seminario de Miller Extimidad.

Los desarrollos del tema conducen a la orientación que Gustavo Stiglitz brindara durante la clase anterior. Se toman dos de las referencias indicadas.

La primera de ellas surge de la lectura que Lacan realizará sobre la situación del psicoanálisis en la época y la formación del analista, vaticinando cuestiones que hoy nos interrogan; es en la *Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanálisis de la escuela*, donde se encuentra una orientación del tema que nos ocupa, y Lacan establece la posición del psicoanálisis. La proposición hace un llamado de atención a “tres puntos de fuga perspectivas” (p.274) como horizonte en el que se centra la experiencia analítica.

Interesa ubicar que existen dos versiones del texto en cuestión.

Una de ellas corresponde a los “Otros Escritos”, donde el apartado que se toma para el trabajo puede ubicarse en la página 276.

La primera versión figura en la página de la Escuela de Orientación Lacaniana (EOL); referencia que interesa porque su redacción resuena de otro modo.

Estos tres puntos de fuga están dados por tres facticidades, en tanto hechos que no pueden negarse. Las mismas refieren a los tres registros: Simbólico, Imaginario y Real.

En esta oportunidad nos detenemos en la tercera, en lo Real, asevera Lacan *demasiado real* (p.276). Esta tercera facticidad remite al campo de concentración, temática que las clases de posgrado vienen iluminando con ricos detalles y referencias a películas.

Lacan señala:

Abreviemos diciendo que lo que vimos emerger, para nuestro horror, representa la reacción de precursores en relación con lo que se irá desarrollando como consecuencia del reordenamiento de las agrupaciones sociales por la ciencia y, especialmente, de la universalización que esta introduce en ellas.

Nuestro porvenir de mercados comunes encontrará su contrapeso en la expansión cada vez más dura de los procesos de segregación. (p. 276)

La primera versión lo expresa en los siguientes términos: “Se trata del advenimiento correlativo a la universalización del sujeto procedente de la ciencia, fenómeno fundamental cuya erupción puso en evidencia el campo de concentración. Quién no ve que el nazismo sólo tuvo ahí el valor de un reactivo precursor” (Lacan, [1967]1997: 26). Presenta, de este modo, el problema segregativo al que con el tiempo “estigmatizaremos con el término *racismo*” (Lacán, 1971, p.43)

Precisiones a partir de las cuales podrían abrirse dos grandes preguntas: ¿A qué remite cuando habla de ciencia? O más bien, debería decirse ¿al discurso de la ciencia? ¿Cómo entender lo de universalización?



Lacan en 1967 señaló la caída de las tradiciones y los significantes amo que ordenaban los discursos y el goce, transformación solidaria con el avance del discurso de la ciencia, cuyo efecto es deshacer las solidaridades comunitarias, familiares, entre otras, en una apuesta por hacer funcionar un para-todos, suprimiendo las diferencias de goce.

No son menos importantes las consecuencias tecnológicas derivadas de la ciencia, que junto al discurso capitalista producen un impulso a homogeneizar y eliminar la singularidad en la pretensión de universalizar, y por lo tanto sin lugar para el sujeto, vaciarlo de cualidades.

En la época, el mercado nos deja del lado un falso lazo, más bien es un modo de lazo segregativo; por supuesto los discursos también segregan, pero es algo diferente aquí.

Las redes sociales y la virtualidad tienen sus ventajas, de hecho, gracias a ellas se pueden realizar reuniones como las que posibilitan el desarrollo del tema que nos convoca; la virtualidad también introduce el engañoso mundo de creer que al estar conectados compartimos gustos, preferencias, amistades, entre otras cuestiones, cuando en verdad no necesariamente se tienen las mismas ideas, y menos aún, se goza de la misma forma.

La distancia de los cuerpos de los otros es un modo por excelencia de la época, con su consecuente relación a la dificultad de lo real en el Otro.

Algo de la intolerancia al goce del Otro toma presencia en tanto se le supone sustracción de goce, manifestando odio por el modo de gozar del Otro; odio a un goce que, en definitiva, no es más que el propio. Recordamos a Miller (2010) en su expresión: “Se quiere reconocer en el Otro al prójimo, pero siempre y cuando no sea nuestro vecino. Se lo quiere amar como uno mismo, pero sobre todo cuando está lejos, cuando está separado” (p.53)

Oswaldo Delgado (2011) retoma la cita de la *Proposición...* para pensar la aptitud del analista y la segregación en la época comentando que Lacan anuda en ese texto la conceptualización sobre el “deseo del analista” con “el ascenso a un mundo organizado sobre todas las formas de segregación” (p.25). Ubica una mutación de considerables dimensiones, cambios del Otro que decanta en formas de segregación, y explicita los modos de nombrar esas formas de segregación por parte de Freud y de Lacan diciendo, entre otras cosas, que extranjero y enemigo son la misma cosa, y fundan la formulación freudiana vinculada a la maldad en el hombre.

La época se lee, tomando a Lacan y a Miller, por el lugar del ascenso al cenit del objeto que brinda nuevas coordenadas, y en este escenario -degradado- donde la palabra no tiene demasiado lugar, como tampoco el sujeto, el imperativo de goce aparece con su rostro más duro, y estaría habitado por un racismo, en este momento, sin argumentos, sin ideología, que confina al sufrimiento, la degradación y -agregaría- la muerte.

Lacan retoma lo expresado en la *Proposición...* y acentúa esta consecuencia en la respuesta que brinda en el escrito *Televisión* de 1973.

Así, Lacan (1973) responde la pregunta por su seguridad para profetizar el ascenso del racismo diciendo: “En



el extravío de nuestro goce, solo el Otro lo sitúa, pero es en la medida en que estamos separados de él. De ahí unos fantasmas, inéditos cuando no nos mezclábamos.” (p. 560)

Se trata de un goce, aquel que no se ha subjetivado, por lo tanto, no sabemos demasiado sobre el mismo. Será entonces a partir de este Otro que podamos situar algo. Es un goce que no se reconoce como propio, pero puede ubicarse en el otro haciendo de cada quien el Otro de sí mismo.

Mientras la distancia se mantenga, la amenaza que podría generar la proximidad del goce del Otro puede ser tolerada, cuando nos acercamos o nos mezclamos un poco, el otro se torna extranjero e invade nuestros modos de vida, nuestro modo de goce.

Ante esto, se ubican dos cosas casi a modo de inquietud para poder abrir el tema, por un lado, la relación segregación/racismo y por otro la variación en las modalidades y formas que toma el odio.

Miller (2010) en su curso *Extimidad*, se refiere al racismo del siguiente modo: “En el odio al Otro que se conoce a través del racismo es seguro que hay algo más que la agresividad” (p, 53). Delimita una agresividad que tiene una consistencia que remite a otra cosa, al goce del Otro, o lo que se odia de ese Otro goce.

De este modo tenemos segregación y racismo, donde Miller (2010) a su vez dice “los procesos de segregación son justamente lo que se discute bajo el sentido común del racismo” (p. 50).

A partir de esta lectura, otros dos términos entran en relación: *indignación* y *cólera*, que Miller los ubica en la página 48. Podría pensarse que, con relación a la segregación, puede darse una modalidad de odio entendida como indignación, en tanto alguien indignado no necesariamente puede tener una reacción abrupta de violencia; mientras que la relación al racismo, el modo sería la cólera, como irrupción violenta por fuera de la trama simbólica; más que una afirmación es una reflexión para continuar interrogándonos.

19 de junio de 2020

Bibliografía

Delgado, O. y otros, (2011) “La aptitud de analista: Una respuesta inédita frente a la segregación” *Facultad de Psicología-UBA/ Secretaría de Investigaciones/Anuario de investigaciones/ Volumen XVIII*

Delgado, O. (2015) “La aptitud del analista y la segregación contemporánea”. *En Revista Colofón 35*. FIBOL. Argentina: Grama Ediciones.

Freud, S. ([1929/1930] 1979) “El malestar en la cultura”. *Obras Completas*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, volumen XXI, pp 57-140.

Lacan, J. ([1959/1960] 1988) *El Seminario de Jacques Lacan: Libro 7. La ética del psicoanálisis* Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Lacan, J. ([1967] 2012) “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela”. *En Otros Escritos*. Argentina Paidós.

Lacan, J. ([1971] 2018) “Saber, ignorancia, verdad y goce”, *En Hablo a las paredes*. Argentina: Ed. Paidós.



Lacan, J. ([1973] 2012) "Televisión", en *Otros Escritos*, Buenos Aires Argentina Paidós.

Lacan, J. (1967) Proposición del 9 de octubre de 1967 Recuperado en http://www.eol.org.ar/template.asp?Sec=la_escuela&Sub-Sec=estatutos&File=estatutos.html

Miller, J-A ([1997-98] 2017) *Política Lacaniana. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires, Argentina: Colección Diva.

Miller, J-A. (2010) *Extimidad. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires Argentina Paidós

Najles, A. (2013) *Delicias de la intimidad. De la extimidad al sinthome* Buenos Aires Grama

Los envoltorios de la extimidad

Gustavo Stiglitz

Nuestra idea para hoy es trabajar la clase del curso de Miller (2010) *Extimidad*, que lleva por título *Racismo*, y una cosa interesante es que esta clase se dictó en el año '85 en la misma época en que se producían los levantamientos en los alrededores de París, donde los inmigrantes e hijos de inmigrantes reclamaban que, a pesar de hacer tanto tiempo que vivían en Francia, no tenían el mismo estatuto de ciudadanos que un francés. Es decir que esta clase tenía como trasfondo una cuestión de muchísima actualidad en ese momento. Y un comentario curioso que hace Miller, que tiene que ver con la extimidad, es que los mismos que querían afrancesar a los colonialistas o imperialistas franceses, en términos de clases sociales, eran los que no soportaban a los extranjeros en el subterráneo de París, es decir que lo que habían ido a buscar afuera después se lo terminan encontrando en el interior y esto era insoportable para ellos. Es un detalle interesante, porque la clase se condice con una situación de gran relevancia en ese momento.

Por otro lado, como dicen muy bien en el argumento de nuestro curso, es importante pasar por estos temas para poder ubicar algo de las formas actuales del malestar, es decir que, si nos metemos con los fundamentos del lazo social y los impasses de la civilización es para cernir cada vez mejor el tema de los malestares actuales.

La clase de hoy toma una clase donde Miller produce una articulación entre el racismo como cuestión social y el concepto lacaniano de extimidad, que es un concepto muy preciso y tiene una fecha de aparición en la enseñanza de Lacan ([1959-1960] 1988) en la clase 11 del *Seminario 7*, titulada "*El amor cortés en anamorfosis*".

El racismo no viene porque sí, viene porque en este momento era una cuestión de actualidad, y viene también -lo dice Miller en la clase siguiente, *La solidaridad del goce y el amor* y es una clave de lectura- no como una *digresión*⁶, ya que si bien el psicoanálisis aporta lectura sobre el fenómeno del racismo, es un fenómeno que sirve para poder localizar lo que hay de más real en el Otro, nos permite reducir al Otro a su faceta más real, lo que podría llamarse su verdadera alteridad.

Lo que pone Miller en juego en esta clase es la estructura de extimidad que responde a la pregunta por cómo se articulan el Otro y su real, y esto se puede ver en lo que Lacan llama "las causas oscuras del racismo", es decir que están más allá de los factores sociales, económicos y geopolíticos.

Lo que está en el centro de esta clase es una investigación a partir de la pregunta ¿Qué hace que el Otro sea el Otro? ¿Cuál es la raíz de su alteridad?

Como les decía el racismo permite ubicar algo de estas cuestiones, dice Miller que hay correspondencia entre el fenómeno del racismo y la extimidad, en el *Seminario 7* Lacan ([1959-1960] 1988) enuncia así "lo que describimos como ese lugar central, esa exterioridad íntima, esa extimidad, que es la Cosa" (p.171), es decir,

⁶ Figura literaria que consiste en un cambio temporal del tema en el curso de un relato, y más generalmente de un discurso, para evocar una acción paralela o para hacer intervenir al narrador o al autor cuyo efecto es romper el hilo del discurso con un cambio de tema intencionado.



el punto real en el Otro, y por consiguiente, está también en el corazón del ser hablante.

Nos ocupamos del racismo, más allá del interés del tema, como un medio para introducirnos en cuestiones fundamentales de la constitución subjetiva y del lazo social.

Es posible hacer esto desde el psicoanálisis porque la posición del analista se podría calificar como antirracista, en exterioridad con esta posición racista.

Lo éxtimo se construye sobre lo íntimo, es un neologismo fundamentado en el término íntimo, pero con el prefijo *ex*. Lo éxtimo se construye sobre lo íntimo, pero no es lo contrario, incluso podríamos decir que lo éxtimo es lo más íntimo. Entonces, el nombre de lo más íntimo incluye, por las razones que daremos a continuación, el prefijo *ex*.

¿Por qué?, ocurre que en el ser hablante lo más íntimo, paradójicamente y aquí hay una cuestión de topología interesante, lo más íntimo está en el exterior, y esto se presenta claramente en varios campos de la clínica o en la observación, por ejemplo, en el fenómeno de *lo siniestro*.

Lo unheimlich consiste en el no reconocimiento de algo íntimo, como si fuera exterior. La intimidad de la propia imagen aparece como algo desconocido, que sorprende, que asusta, que incluso puede llevar a la perplejidad en el sujeto.

Aparece también en el *estadio del espejo* que lo siniestro no hace más que recordarnos por su reverso, que la unificación de la imagen se encuentra afuera. El niño encuentra en contraposición a su experiencia de cuerpo fragmentado la unificación de la imagen en el exterior, fuera de sí, en la imagen del Otro.

Esta experiencia se corresponde también con el acceso a la adquisición del uso del lenguaje y queda demostrado por el hecho de que el niño espera del Otro esa confirmación, esa imagen se corresponde con *ese eres tú*, podemos pensar que está esperando eso del Otro. Tanto la imagen unificada como la confirmación de que él es esa imagen vienen de afuera, del espejo, o del semejante, o de los significantes que provienen del campo del Otro.

Dice Miller (2010) que “el sujeto nace en el país del Otro y por lo tanto el estatuto natural de sujeto es el de ser un inmigrante”. Ven cómo se va acercando el racismo como cuestión social a la constitución del propio ser hablante.

Lo que el estadio del espejo testimonia es la excentricidad que tiene uno respecto de sí mismo, porque uno se constituyó fuera. Y en este punto recordaría como empezamos la vez pasada con el acento que ponía Freud ([1929-1930] 1979) en esos límites de la sensación de mismidad, en esa incierta demarcación del Yo, que Freud establece en *El malestar en la cultura*.

Uno podría incluso decir que “Yo mismo” es una formación éxtima, que está conformada con elementos, con fundamentos, tomados del campo del Otro, del exterior a sí mismo, y de ahí la tensión agresiva con el semejante en la relación dual.

También lo encontramos en la experiencia del cuerpo, de cómo cada uno vive el cuerpo, Lacan se pregunta si



somos un cuerpo o *tenemos* un cuerpo. Tenemos un cuerpo, con el cual puede haber una relación de mayor o menor exterioridad, pero podríamos extremar la pregunta ¿realmente lo tenemos? ¿dónde estarían los afectos que requieren de un cuerpo para hacer sentidos, si no se pueden cernir por el significante que viene del campo del Otro? ¿ese exterior, es realmente tan exterior? Ya que si viene a dar cuenta de mi intimidad es que hay una topología entre adentro y afuera que se va precisando cada vez más.

Por ejemplo, cuando alguien enamorado dice “siento mariposas en el estómago”, yo pregunto ¿cómo es que un órgano cobra la función de localizar una emoción -como es el amor- si no es por la presencia del significante que viene del campo del Otro? Es decir, que para que nuestro propio cuerpo funcione como localizador de afecto, es necesario que venga desde el campo el Otro el significante.

No hay testimonio más patético de este extranjero interior que el campo de la psicosis y el automatismo mental. Miller (2010) llama a esta cuestión “la paradoja del Otro interior” (p.26) y lo relaciona con lo que Lacan plantea en *La instancia de la letra...* cuando se pregunta “¿Cuál es pues ese otro con el cual estoy más ligado que conmigo mismo, puesto que en el seno más asentido de mi identidad conmigo mismo es él quien me agita?” (p.491).

Lo más vivo, lo que agita a lo vivo en el propio cuerpo no está claramente ubicado en este propio cuerpo, sino en una relación topológica con el exterior.

El amor también participa de la experiencia de la extimidad. El ejemplo es Lou Andreas-Salomé, que aparece en el libro de Graciela Musachi (2010) *El otro cuerpo del amor*. Vamos a hacer un rodeo. Andreas-Salomé podría haber sido la primera en describir la extimidad. Musachi (2010) cita en ese libro una carta de Andreas-Salomé a su amante Rilke, cuando ya había terminado su relación.

En esas cartas le dice a Rilke: “El hecho de enfrentarse a nuestro propio cuerpo, que no deja de ser para nosotros lo exterior y lo externo en el sentido de más íntimo, ese inquietante, desorientador fenómeno, de ordinario no se disipa más que en el comportamiento amoroso, y es sólo él el que legitima de manera soportable nuestro cuerpo en tanto que nosotros mismos” (p.106).

Y luego dice “si durante años fui tu mujer es porque tú fuiste para mí la primera realidad” (p.106).

En el primer párrafo, donde habla del hecho de enfrentarse al propio cuerpo como algo exterior, marca un circuito, que le permite hacer soportar el cuerpo propio, digamos, su un-cuerpo, pasando por el cuerpo del otro sexo. En la actualidad hay que decir que lo que Lacan llamó “la adoración del cuerpo propio” desplazó bastante la posibilidad del encuentro amoroso.

Se me ocurrió esto, hablando del odio, hacer un pasaje por el encuentro amoroso. Pero verán que después se unen en el mismo punto.

La cuestión es cómo salir de “la adoración del cuerpo propio” para dirigirse al cuerpo del otro, cosa que para Andreas-Salomé, habiendo consentido hacerse síntoma de un hombre, fue la experiencia de la primera unidad corporal soportable, pasando por el cuerpo del partenaire.

Hay que decir que la mujer tiene dos maneras, mantiene dos tipos de amistad con el síntoma, dos tipos de



relación. El de la *histeria* y el de la *feminidad*. El de la *histeria*, es identificarse, hacerse síntoma del síntoma del otro, como por ejemplo la tos de Dora, síntoma del síntoma del padre. En cambio, en la feminidad donde la mujer se hace síntoma del otro, es decir síntoma de otro cuerpo.

Si recordamos las fórmulas de la sexuación, del lado femenino tenemos un plus, es decir, la mujer no-está-toda concernida por el goce fálico, lo cual no la hace menos ordenada por dicho goce, pero hay un plus, en una porción de su goce la mujer no existe porque no tiene ese sostén identificatorio desde el cual establecer un conjunto como del lado masculino. Es en esa porción de su goce que la mujer no existe, al ser no-toda fálica.

Es por eso que dice Lacan que las mujeres están más cerca de lo real. La mujer pudiendo ser síntoma de un hombre, es lo que Lacan plantea en *La tercera* (1975), en donde dice que definir el síntoma a partir de lo real emparenta al síntoma con las mujeres, que están más próximas a lo real por ser no-todas. Esto también puede ocurrir entre los hombres, ir al lugar del síntoma del partenaire.

En el *Seminario 22 RSI*, Lacan (1974-1975) define al síntoma como el modo en que cada uno goza de un elemento de su inconsciente, en la medida en que está determinado por ese elemento. En este seminario define el goce del Uno en la intimidad, y dice que aparece como un punto éxtimo en la transferencia, el inconsciente transferencial se va desarrollando, pero se va segregando de alguna manera ese elemento inconsciente que determina al sujeto.

En el encuentro amoroso ese elemento del inconsciente, del cual goza el hombre en soledad, pasa a ser alojado en el cuerpo de la mujer, en el cuerpo de una mujer. Hacerse síntoma de un hombre es alojar ese elemento solitario, éxtimo del inconsciente de un hombre que determina el goce de ese hombre.

¿Qué le permite alojar ese elemento del inconsciente? El vacío que la habita por ser no-toda. La cuestión es cómo salir de la adoración del propio cuerpo para dirigirse al cuerpo del otro, como leemos en Andreas-Salomé, consintiendo hacerse síntoma de un hombre, conseguir esa experiencia de unidad corporal soportable.

Haciendo centro en el concepto de la extimidad digamos que cuestiona la identidad, y que el matema \$, con el cual escribimos el sujeto del inconsciente, es una manera de escribir la extimidad, porque da cuenta de una hiancia en el propio centro del sujeto del inconsciente.

En la página 26 del curso Miller (2010) lo designa como “lo que designa un hiato en la identidad consigo mismo” y ese hiato va a recibir distintos tipos de tratamiento, que son los envoltorios que recubren el hiato de la identidad.

A nivel de los envoltorios podemos ubicar distintas formaciones, por ejemplo, el fantasma, el pensamiento, el envoltorio político que es construirse un Amo, o sea, la servidumbre voluntaria. Es la idea de que hay alguien que ordena todo. También se nombra el envoltorio religioso, donde es Dios el que viene a ocupar el lugar de lo éxtimo, como en los místicos, por ejemplo.

Miller también describe un envoltorio psicológico que dice que es el más pernicioso de todos, que es el que



propone que la parte sana domine la parte enfermiza, que es la propuesta de los post-freudianos, a pesar de que Freud escribe en *Esquema del psicoanálisis* ([1938] 1979) que el analista debe aliarse con la parte enferma que es de donde brota la neurosis de transferencia; y también un envoltorio psicoanalítico, y ahí ubica el tratamiento que los post-freudianos dieron a la segunda tópica.

Pero cualquiera que sea el envoltorio de ese punto éxtimo, siempre tiene algo de novela, de la dialéctica S_1-S_2 , pero si tratamos de cernir algo de la extimidad estamos lejos de lo novelesco, sino más bien como un hueso duro donde el significante sólo puede dar vueltas, rodear, merodear.

Entonces podemos plantear que el inconsciente tiene un costado novelesco, que son sus formaciones, los recuerdos, las construcciones, las elaboraciones de saber; y otro costado que no es nada novelesco, sino que es más bien de agujero, donde ubicamos el punto de extimidad, más allá de todo sentido, y que es ese punto mismo el que causa la novela.

Se me ocurrió otra forma de pensar la extimidad, es a partir del *ombligo del sueño*, ese punto que es el límite de las asociaciones del paciente, que se topan con un límite que va delimitando el borde de un agujero, y este agujero mismo se revela como siendo la causa de todas las asociaciones que aparecían a partir del sueño.

Entonces, el concepto de extimidad nos permite abordar las dos caras del inconsciente, el inconsciente transferencial y el inconsciente real.

Este punto de extimidad se percibe bien en los momentos de un análisis en el que comienza el fin, porque es el momento en que el analizante dejó atrás lo familiar, dejó atrás o está dejando atrás la repetición sostenida del fantasma, las identificaciones, y entonces aparece, o se escucha, un sentimiento de extrañeza, incluso en la transferencia, de no saber qué decir, de no saber de qué se está hablando, la experiencia de que lo que se lleva a las sesiones son piezas sueltas. Y la cuestión es esa, que se están dejando atrás la cuestión de los envoltorios, y aparece lo éxtimo en toda su desnudez, dentro de lo posible.

En esa vertiente real, el inconsciente es en sí mismo, éxtimo al sujeto, y si como dice Lacan en el *Seminario 11 Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* ([1964] 1987), el analista forma parte del concepto del inconsciente porque es a quien se dirige el analizante, el analista es también un elemento éxtimo por su presencia real en la transferencia. También ocupa un lugar de cierta extimidad. Por lo tanto, podríamos definir la experiencia analítica como una experiencia de extimidad, una experiencia de fractura que el sujeto porta con respecto a la identidad consigo mismo.

Pasemos ahora al punto ¿Qué es ese Otro del Otro? ¿Cuál es el fundamento de la alteridad del Otro?

Miller hace un racconto de distintas respuestas de Lacan a largo de su enseñanza:

Primero el Otro aparece como Otro del sujeto, o el sujeto como Otro del Otro. Finalmente saben que la conclusión es que no hay Otro del Otro, pero el principio sí, y el Otro del Otro era el sujeto en una relación intersubjetiva.

Hay un segundo momento donde el Otro del Otro es el Otro de la Ley, que es el que ordena el campo del



lenguaje. En Lacan podemos encontrarlo en *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis* ([1958] 1975) donde dice que ese elemento en más o en menos del Otro del lenguaje, es el Otro de la ley que ordena el campo del Otro lenguaje; y lo define como un significante innombrable, no se puede ubicar el significante del Nombre del Padre, es innombrable, pero lo que no es innombrable es su operación. La operación del Otro de la ley que ordena el campo de lo simbólico.

Pero ese Otro del Otro del lenguaje, el Nombre del Padre, es desmentido por Lacan mismo como real, y pasa de ser el Otro del Otro, a ser un tapón de la inexistencia del Otro del Otro. Pasa a ser un semblante que vela el hecho de la inexistencia del Otro del Otro.

Se pasa del eje imaginario, es decir el sujeto ubicado como Otro del Otro en la intersubjetividad, a lo simbólico, el Otro del lenguaje es el Otro de la Ley, a que allí haya un agujero y que ese operador del Nombre del Padre funcione ahí como semblante, para llegar finalmente a que ese agujero sea el lugar del goce que es la causa por la cual el Otro es Otro. Entonces, volviendo a la pregunta ¿Cuál es la alteridad del Otro? Lo que está en el fundamento de la alteridad del Otro es el goce, caracterizado por la inercia, por eso Miller lo llama el goce caracterizado por lo Mismo, que escribe con mayúscula, para diferenciarlo de lo idéntico, que es algo del orden de la repetición simbólica. Lo Mismo entendido como esa inercia de lo real en lo más íntimo del Otro.

Entonces la extimidad es la manera en que topológicamente se articulan el Otro y su real entendido como inercia en el centro del campo del Otro.

Para avanzar podemos tomar lo que Miller va a tratar como el lugar de la ciencia, que es algo que Laura ya tomó en su intervención.

Lacan conjeturó este porvenir de mercados comunes compensados con los procesos de segregación en ascenso, y esto se verifica hoy. ¿Qué dice Miller del lugar de la ciencia en todo esto?

Dice que el psicoanálisis se encuentra en las antípodas de lo que él llama el humanismo contemporáneo, que es un humanismo soportado por el discurso de la ciencia. Y ésta tiene la ambición de hacer desaparecer la extimidad, por una cuestión de estructura propia de su discurso, ya que aspira a la uniformización.

Aunque cada uno goce a su manera, la ciencia aspira a la uniformización del goce en cuanto a la causa, a tapar el goce del ser hablante, y recubrirlo con el envoltorio biológico. Se trataría de saber cuál es la molécula que sobra, la molécula que falta en cada uno para que goce de esa forma singular, para finalmente reducirla al imperio de la molécula y la cifra.

La ambición está puesta en que todo pueda decirse, que todo pueda escribirse, aún a riesgo de hacer desaparecer la humanidad misma, en su carácter de que lo más íntimo del humano es la extimidad, hacer desaparecer aquello en lo que el ser humano se constituye.

Mientras más avanza la ciencia en la uniformización, es cuando aparece lo disforme de formas cada vez más violenta, en contrapartida a lo uniforme, como por ejemplo lo que aporta Jean-Claude Milner en su libro *Las*



inclinaciones criminales de la Europa democrática acerca de la cámara de gas.

En la unión entre la ciencia y la técnica se perfecciona la destrucción y no la construcción. En la cámara de gas se combina química, arquitectura y el modo de producción en serie que en la teorización capitalista se llama *taylorismo*, es decir, producción en cadena.

Combina química, arquitectura y taylorización para hacer desaparecer lo que para el ideal ario de la época de Hitler apareció como amenaza por ser radicalmente distinto, los judíos. Por aparecer en el lugar de lo radicalmente Otro, en el lugar de lo éxtimo, se trataba de hacerlos desaparecer apoyándose en la producción del discurso de la ciencia. En ese sentido Milner toma a la cámara de gas como un ejemplo del empuje del discurso de la ciencia a la uniformización.

¿La ciencia es una aliada del racismo? No podemos decir eso tan simplemente, las relaciones entre la ciencia y el racismo no son unívocas, porque por otro lado, Miller lo destaca muy bien, hay toda una vertiente antisegregativa de la ciencia.

Este costado antisegregativo es la disponibilidad tecnológica, pero aun así aparece la brecha tecnológica entre los que pueden acceder y los que no pueden acceder.

Es antisegregativa porque también uniformiza: “todos iguales” anulando las particularidades subjetivas, desde este punto de vista podríamos pensar que la ciencia tiene una característica antirracista, antinacionalista, antibiológica; pero al precio de esta uniformización, cuantificación, y lo que Miller define aquí como “el uso desubjetivado del significante”, lo que se dice vale para todos igual, tiene el mismo valor para todos.

Pero el efecto de esta idea, que es una idea de desarrollo, es que inmediatamente aparecen gradientes, los desarrollados y los subdesarrollados. El humanismo contemporáneo que se apoya en el discurso de la ciencia y pretende con el auxilio de saber que el Otro sea un semejante, tiene en su antípoda al psicoanálisis, que, por el contrario, al alojar el real, al alojar la extimidad, queda en una relación con este humanismo como un antihumanismo.

Desde este punto de vista podemos pensar que el racismo es una cuestión de discurso, que es lo que va a plantear Miller en esta clase. Esto se puede pensar en relación al discurso de la ciencia, ya que lo que no se puede uniformizar queda de lado, todo lo que no pueda hacerse entrar dentro del conjunto, queda fuera del todo, entonces ¿Cómo arreglársela con lo que queda segregado del conjunto del todo?

El racismo es una cuestión de discurso porque es el propio discurso el que produce lo segregado.

Hebe Tizio (2010), una psicoanalista argentina radicada hace mucho tiempo en Barcelona, escribió un texto que se llama *Formas de tratar lo extranjero* es decir lo segregado, y describe dos formas de tratar con eso, que llamó el *exotismo* y la *xenofobia*.

El *exotismo* trata del gusto por particularidades ajenas, en cambio, la *xenofobia* se trata del rechazo de lo extranjero como distinto.

En la etimología de xenofobia, *xeno* se refiere a lo extraño, pero *xenos* significa huésped, entonces la xenofobia



bia es la respuesta a ese huésped extraño.

Ahora nosotros nos ocupamos de la extranjería radical que la división subjetiva encierra, cómo tratar esa extranjería radical.

El racismo es una forma de hacer con lo extranjero, pero tiene mucho que ver con el tratamiento de la propia extranjería, de la propia extimidad.

Retomemos las referencias de Laura de Lacan de los '70, en particular de *La proposición del 9 de octubre...* y de *Televisión*, de esta escalada de los procesos segregativos y del ascenso del fascismo.

Hay que recordar que en los tiempos del nazismo la argumentación era de tipo biológica, genética de la raza, pero en los años 70 ya no se trata de los criterios biológicos de la raza, sino que se trata de otra cosa.

A partir de la "Declaración de los derechos humanos" de 1948 hay un cambio de paradigma, ya no se trata más de la cuestión fundamentada en lo biológico, y eso se ve en dos obras literarias de la época, en *La cuestión judía* de Sartre y en *Foco* de Arthur Miller.

Sartre postula que lo que hace al judío es el antisemita, que el antisemitismo convierte al judío en éxtimo, en Otro. Miller relata la historia de un gerente de personal de una empresa que tenía la nariz grande, y en la empresa en que trabajaba los dueños eran antisemitas. Entonces este personaje cuando usaba anteojos, y como tenía la nariz grande, tenía pinta de judío, y por eso lo echan. El hecho de ser segregado por ser confundido con un judío, hace que se acerque a un zapatero judío de su barrio y que se identifique con él, se identifica al narigón, digamos.

Este zapatero había sido maltratado y hasta entonces el personaje nunca le había prestado atención. Lo que sucede es que el personaje termina volviéndose judío, no por una cuestión biológica o lo que podría corresponderle a su nariz, sino más bien por una cuestión cultural, por una cuestión de creencias en relación con la raza.

Habría que agregar a los procesos de segregación la dimensión de la enunciación, no se trata solamente de diferenciar ciertos rasgos para armar conjuntos, por ejemplo, los de la nariz grande, los de la nariz chica, sino que, a partir de la enunciación hay una producción política del racismo. La enunciación depende de la época, en relación a lo que se ubica como común, que en los procesos de segregación puede tratarse de reducir lo humano a una sola dimensión, puede ser lo religioso, el color de piel, etcétera. Se trata de reducir aquello que es propio de cada uno y propio de cada sexo, a una sola dimensión.

Lo que está en juego en el racismo contemporáneo es de una lógica implacable. Y es que lo que tiende a la universalización y a la uniformización, no hace otra cosa que generar segregación. Tiende a ser un conjunto, pero genera lo segregado, que a su vez le da consistencia al conjunto.

De alguna forma se reproduce lo que hablamos del Otro del Otro y el Otro de la Ley, tiene que haber algo por fuera del conjunto para crear el conjunto, pero finalmente eso que está por fuera vela una inconsistencia. No existía el real de la raza aria para crear el conjunto de la raza aria, sino que eso era un envoltorio de la extimidad.



Sigamos un poco más en el discurso de la ciencia, tal como lo aborda Miller en la clase que estamos trabajando, tiene una cara desegregativa, por la cuestión tecnológica, y una cara segregativa porque al apuntar a la uniformización del todo segrega lo que no entra allí. Y hay una tercera cara que es la disgregativa o dispersiva, que se pone en evidencia en el seno de lo familiar, o de las comunidades, por ejemplo, la televisión que entra a la casa de todos, produce una especie de dispersión, cada uno puede estar solo con su objeto tecnológico y no en la familia. No importa en qué tipo de familia.

La familia es la familia contraída, como dice Lacan en *La nota sobre el niño* (1969), a la vez que también está la declinación de la autoridad intrafamiliar, y aparece un ascenso del objeto. Como dice Lacan, se trata del ascenso del objeto al cenit, produciendo un efecto dispersivo en la familia y la comunidad, cada uno solo con su goce.

Aparecen modos de goce que ya no están regidos por el Nombre del Padre sino que aparecen retornos de goce más violentos y más uniformizados. Tanto en la familia como en las comunidades, este empuje a la uniformización de la ciencia tiene un límite, que es lo que Miller llama aquí la *cadaunería* (p.51), lo que hace al cada uno, es esa porción del goce que se resiste a la uniformización.

Lo singular del goce aparece de una forma más o menos imperativa en cada uno, en su *cadaunería*, y ahí el discurso de la ciencia se calla, tiene esa tendencia a uniformizar, pero frente a la *cadaunería* el discurso de la ciencia no tiene nada que decir; y es por acá por dónde vamos a introducir la cuestión del odio.

El odio que apunta a esto que se resiste a entrar en lo universal, el odio apunta a lo más íntimo en el semejante, apunta a la *cadaunería*; apunta a aquello que se resiste a entrar en el campo de lo uniforme. Por lo tanto, el odio se dirige a los modos de gozar del otro, que es lo que no se tolera porque participa de la idea de que de lo que el otro goza, me lo sustrajo a mí.

Si el Otro incluye lo que es Otro para sí mismo, y el sujeto se constituye ahí, en el campo del Otro, quiere decir que la base del racismo es el odio al propio goce, a la parte no elaborada del propio goce. El ser hablante mismo incluye eso oscuro que no consiente a la significación. Si hubo, en términos freudianos, un primer rechazo de lo que no se simbolizó, si eso habita en el propio ser hablante, quiere decir que el odio al goce del Otro tiene su fundamento en el odio al propio goce, a lo no elaborada del propio goce.

No estamos hablando del goce que se condensa en el objeto, porque esa es la parte elaborable del goce, que es lo que permite ubicar el objeto en el cuerpo del partenaire, por ejemplo. Sino que hablamos de lo que radicalmente se resiste a cualquier tipo de elaboración.

En ese sentido, el odio al goce en el otro se fundamenta en el odio al goce propio, es lo que Miller (2010) llama “los fundamentos oscuros del racismo, las causas oscuras del racismo” que hay que ir a buscarlas en la relación con la extimidad en el ser hablante. Es decir, lo que ocurre en la relación con el prójimo tiene su fundamento en la forma de tratamiento de la propia extimidad, de la propia fractura en la intimidad del ser hablante.

Miller lo dice así: “si el Otro está en mi interior en posición de extimidad, es también mi propio odio” (p.55).



Es por eso que el racismo se trata de algo más allá de la agresividad. Ese más allá de la agresividad es lo que llamamos odio, que apunta a lo más real en el Otro que es su modo de goce.

Entonces, el odio al goce del Otro se funda en el odio al propio goce indecible. Por supuesto que en el analizado esto recibe otro tratamiento, otro tratamiento para esa sombra oscura que aparece en el final del análisis.

En la clase hay un interesante desplazamiento de *racismo* a *sexismo*, muy actual, y dice que efectivamente, aunque todos pertenecemos a lo humano, el hombre y la mujer son razas diferentes, y se diferencian en las distintas posiciones en relación inconsciente con el goce. Esto es lo que las feministas muchas veces entienden como ir en contra de la igualdad de los derechos, pero no tiene nada que ver con esto, todo lo contrario, es la forma de pensar la igualdad de los derechos a partir de las diferentes posiciones en relación con el goce. Porque es eso lo que diferencia la posición, no el hombre y la mujer sino lo masculino y lo femenino, la distinta relación inconsciente con el goce.

Si bien en términos biológicos podríamos pensar en cierta complementariedad entre los sexos, esto no es así a nivel de la sexuación, en donde se trata de dos tipos diferentes de goce, uno totalmente regulado por el falo y el que no lo está del todo. Si lo que hace a la diferencia entre las dos razas en la relación con el falo, volvemos a encontrarnos con que las razas son efecto de discurso, del modo en que, por medio del discurso, se trata el goce, del modo en que se transmiten por medio del discurso los lugares simbólicos.

Esto de alguna forma es pasar del racismo a la no relación entre los sexos, como campo en el que vemos operar la estructura de la extimidad en su fundamento, en cómo tratar lo radicalmente Otro en el otro.

Por supuesto que hay muchas relaciones entre ambas cuestiones, hay la relación trágica que es la de la violencia de género, pero hay también la relación más estructural que es que en ambos campos se trata de arreglárselas con la extimidad, con cómo tratar lo más radicalmente Otro en el otro.

Podemos decir que lo que el racismo realiza es un tapón en la no-relación en general, suponiendo que es el semejante en cuanto tal el objeto de su odio, pero desconociendo que ese odio apunta al modo de goce del semejante, pero más aún al modo propio, a lo no elaborable del goce propio, que apunta a lo que quedó radicalmente excluido de la posibilidad de ser nombrado, eso que llamamos el *goce opaco*.

En este sentido es que el psicoanálisis está en las antípodas, ya que, ubicando al goce opaco en el síntoma permite otro tipo de lazo, y otro tipo de solución, es decir; tomando al síntoma mismo como solución, pero solución que luego hay que solucionar a su vez, porque produce padecimiento.

19 de junio de 2020

Versión no corregida por el autor.



Bibliografía

- Delgado, O. y otros, (2011) La aptitud de analista: Una respuesta inédita frente a la segregación Facultad de Psicología-UBA/Secretaría de Investigaciones/Anuario de investigaciones/ Volumen XVIII
- Freud, S. ([1929/1930] 1979) "El malestar en la cultura". Obras Completas, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, volumen 21, pp 57-140.
- Lacan, J. ([1949] 1971) El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. *En Escritos 1* Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI pp. 86-92.
- Lacan, J. ([1957] 1971) La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. *En Escritos 1* Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI pp. 471-509.
- Lacan, J. ([1957-1958] 1975). De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. *En Escritos 2* Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI pp. 509-557
- Lacan, J. ([1959/1960] 1988) *El Seminario de Jacques Lacan: Libro 7. La ética del psicoanálisis* Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J.: (1974-75) *El Seminario de Jacques Lacan Libro 22*. R.S.I. inédito
- Lacan, J. (1967) Proposición del 9 de octubre de 1967 Recuperado en http://www.eol.org.ar/template.asp?Sec=la_escuela&SubSec=estatutos&File=estatutos.html
- Lacan, J. ([1967] 2012) "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela". *En Otros Escritos*. Argentina Paidós.
- Lacan, J. ([1971] 2018) "Saber, ignorancia, verdad y goce", *En Hablo a las paredes*. Argentina: Ed. Paidós.
- Lacan, J. ([1975] 1988) "La tercera", *En Intervenciones y textos 2*, Manantial, Buenos Aires
- Lacan, J. ([1973] 2012) "Televisión", *en Otros Escritos*, Buenos Aires Paidós.
- Miller, J-A ([1997-98] 2017) *Política Lacaniana. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires, Argentina: Colección Diva.
- Miller, J-A. (2010) *Extimidad. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Miller J.-A. (2017) Campo freudiano, Año Zero en Lacan Cotidiano N° 718 Biblioteca de la Escuela de Orientación Lacaniana.
- Musachi, G (2010) El otro cuerpo del amor. El oriente de Freud y Lacan Buenos Aires Paidós.
- Najles, A. (2013) Delicias de la intimidad. De la extimidad al sinthome Buenos Aires Grama



EL LUGAR DEL PSICOANÁLISIS FRENTE A LOS IMPASES DE LA CIVILIZACIÓN

TRATAMIENTOS DE LA EXTIMIDAD

La clase inicia con un comentario de Norma Sierra y Diana Delfino sobre el texto de Miller (2016) *En dirección a la adolescencia*.

Gustavo Stiglitz:

Buenos días a todos, a todas, gracias por el trabajo sobre las referencias. Si nos interesa la cuestión de la adolescencia es porque es una especie de laboratorio de avanzada, entonces a través de cómo viven los adolescentes la relación entre los sexos, como viven la pulsión, cómo se las arreglan con el goce, a partir de los tratamientos que se ofrecen también, uno tiene la idea acerca cómo está una sociedad.

Nosotros dimos como el título para hoy *Tratamiento de lo éxtimo*, para esto voy a hacer una pequeña introducción y un recordatorio de lo que veníamos trabajando. Encontré en un escrito de Antonin Artaud (2002) que se llama *El teatro y su doble* una idea de él, que trato de traducir, que me parece muy pertinente para lo que nos interesa hoy. El autor dice “si el signo de la época es la confusión yo veo en la base de esa confusión una ruptura entre las cosas y las palabras; las ideas, los signos que son representación de esa confusión”. Me pareció muy interesante este adelantarse de Artaud en relación a un signo de la época que llama la confusión y que lo atribuye a la separación y a la ruptura entre las cosas y las palabras, podemos decir entre las cosas y los semblantes para retomar algo de las referencias que leyeron recién, es decir que, lo que Artaud llama aquí los signos de la época es bastante aproximado a lo que nos preocupa y nos ocupa como analistas hoy. Me refiero a la operación del analista en tiempos de ruptura de la tradición. Para decirlo de una manera muy general, tradición justamente suele ser un modo de anudamiento entre las cosas, las palabras, las ideas que hacen signo de alguna referencia.

Hoy, para retomar las palabras de Artaud (2002), la referencia es la confusión, la confusión entendida como cierta liquidez de las fronteras, si quieren llamarlo así, que se traduce por la aspiración a un mundo sin real, es decir sin castración, un mundo en lo que todo sea posible.

Es cierto, por un lado, que las fronteras de lo posible se van desplazando respecto de la ciencia, por ejemplo si uno se fija en el campo de la procreación, separada de la sexualidad es evidente que los límites se han desplazado de forma que era impensable hace muy pocos años, pero más allá de eso hay una frontera que permanece y que va a permanecer infranqueable en su esencia, que es la frontera de lo imposible, es decir que cada vez hay más cosas posibles, sí, pero eso no invalida en nada que la frontera de lo imposible permanezca. Tan estable era la tradición, que hasta podríamos creer que una palabra correspondía a una cosa, o que la sexualidad estaba determinada por la biología o que había una comunicación unívoca de ideas, este tipo de ideas o de ilusiones son las que genera o permite una tradición.



Ahora bien, el psicoanálisis lo que plantea desde hace tiempo es que esa tradición está mortalmente herida, ya no es el registro de lo simbólico el que estructura la tradición, como decía Miller hace unos años: ya no es lo que era.

Bueno, ¿cómo llegamos a nuestro tema de hoy que es el tratamiento de lo éxtimo? Vamos a recapitular un poquito, brevemente, algunas cuestiones de nuestras reuniones anteriores. Primero, en mayo nos ocupamos de los fundamentos del lazo social en Freud y en Lacan, dijimos que Freud ([1929/1930] 1979) comienza en la cuestión el sentimiento de la mismidad del yo y él hablaba de los límites de la sensación de mismidad en *El Malestar en la cultura*, que hacen del yo una instancia con una demarcación incierta- decía él. A mí me gusta mucho esta expresión, una demarcación incierta entre yo y los otros, era lógico, la demarcación es incierta porque el ser hablante se constituye a partir del exterior, el exterior representado por la imagen del semejante, el exterior de los significantes que vienen del campo del Otro o de los otros y porque, como vimos también, pero vamos a volver sobre ello, está habitado en lo más íntimo por una exterioridad central, es una exterioridad a la representación. Entonces es lógico que estos límites de la demarcación del yo sean de alguna manera inciertos, estas cuestiones son las que hacen que Freud no pueda pensar al yo sin los otros, lo que lo lleva a afirmar en *Psicología de las masas y análisis del yo* ([1921] 1979), que la diferencia entre la psicología social e individual es aparente porque en realidad son una misma cosa, esta cuestión es retomada por Lacan, la de las relaciones entre psicología individual y lo social, en el escrito *La Psiquiatría inglesa y la guerra* (1947). Es allí donde dice algo que hemos estado revisitando mucho últimamente, sobre todo a partir de la pandemia, que lo colectivo no es sino el sujeto de lo individual. Hay entonces una lógica en todo esto, el ser hablante no se constituye sino pasando por los otros en lo simbólico y lo imaginario. Si está habitado por una exterioridad que la encarna en el afuera por el extraño, es lógico que su destino está atado a esos otros.

Ahora bien, el tipo de atadura ya es cuestión del estilo de cada uno, vamos a ver que dicho estilo no es ajeno al modo de vivir la pulsión en cada uno. Ya en sus primeros textos, por ejemplo, en *El estadio del espejo...* ([1949] 1971), Lacan señala una arista paranoica fundada en el hecho de constituirse en el otro o través de los otros, generando una tensión en el eje imaginario, una especie de “o yo o el otro”.

Hay que decir que Freud estaba en esa misma dirección, por ejemplo, en *El Malestar en la Cultura* podemos leer que tenía su propio slogan “todos somos locos” es decir delirantes, o un equivalente, porque ahí en *El malestar en la Cultura* dice lo siguiente: “Empero, se afirmará que cada uno de nosotros se comporta en algún punto como el paranoico, corrige algún aspecto insoportable del mundo por una formación de deseo e introduce este delirio en lo objetivo [*die Realität*].” (p. 81).

La creación desiderativa es el fantasma, tan delirante como puede ser un delirio cualquiera, de hecho, con esta cuestión de la relación entre lo social y lo individual para Freud, la transferencia y sobre todo el concepto de neurosis de transferencia le permite extraer y poner a prueba la idea de que psicología social e individual son la misma cosa. Tenemos, por ejemplo, en el origen del psicoanálisis, la soledad de Freud, Freud comenzó en solitario con su conocido autoanálisis que en realidad no fue tan auto porque estaba Fliess como interlocutor, pero podemos decir que Freud estaba solo con Fliess. De esa soledad, Freud pasa a la relación de a dos



con la transferencia y de ahí a la masa, a lo múltiple y descubre que lo que une a lo múltiple es la identificación con el Ideal ubicado en posición de objeto libidinal. Así podemos concluir que lo que está en los fundamentos del lazo, para Freud, es la pulsión que se satisface en su recorrido alrededor de dicho objeto libidinal. Entonces, es por el lado de la identificación que el sujeto responde al vacío identitario, y ningún significante va a representarlo del todo como para hacerse idéntico a sí mismo. A nivel de la pulsión tenemos otro vacío o más bien un agujero que es el recorrido de la pulsión. Como señala Lacan en su respuesta a Marcel Ritter, en 1965, esos dos agujeros no son lo mismo, pero resuenan entre sí, se articulan.

Después, en junio, fuimos un poquito más allá en cuanto a las consecuencias de este constituirse a través de los otros, nos referimos a la extimidad, localizamos los fenómenos de extimidad como la violencia, la segregación donde el objetivo es ubicar la verdadera alteridad del Otro, su faceta más real, lo que lo hace radicalmente distinto. Miller (2010) engloba estas manifestaciones en la paradoja del Otro interior, esa exterioridad que me habita, y podríamos tomar como referencia el momento de *La Instancia de la letra...* ([1957] 1971), en que Lacan se pregunta quién es ese otro, con el cual estoy más ligado que conmigo mismo, que me agita en mi intimidad. No tengo la cita textual pero se trata de eso.

Entonces llegamos a la idea de que extimidad es el nombre del sujeto, sujeto dividido, el hiato en la identidad consigo mismo. Digamos que así, como se observa el transativismo infantil, un niño puede pegar a otro y después llorar porque siente que el otro le pegó a él, por el hecho de haberse unificado como cuerpo a partir de la imagen del semejante. También podríamos hablar de un transativismo de la extimidad, es decir a aquello rechazado de mi propio goce, porque se resiste radicalmente a la significación y que es odiado por mí, lo ubico en el otro a quien dirijo ese odio.

Entonces digo, podríamos pensar un cierto transativismo de la extimidad, odio en los otros aquello que en realidad odio en mí mismo. Según Hebe Tizio (2010), una psicoanalista Argentina que vive en Barcelona, conocida por todos seguramente, creo que la citamos en aquel momento, hay dos formas de tratar esta extranjería que me habita pero que localizo en el otro. Ella se refiere al exotismo y la xenofobia, opuestos. El exotismo, es decir el gusto por lo diferente, sería un querer saber de eso, en cambio la xenofobia es rechazo a lo distinto. Y en esta última, el odio al goce del semejante distinto se funda en el odio al propio goce indecible.

Más o menos hasta ahí llegamos, la cuestión entonces es desde ahí como seguimos. Si pensamos que el racismo y la xenofobia son modos de realizar una cobertura o un tapón al goce opaco que por ser irrepresentable está en el origen de la no relación, estamos diciendo que son modos de tratamiento de esta no relación. Racismo y xenofobia son una cobertura de lo no relación, digamos que son los autotratamientos de algunos sujetos para la no relación. Ahora, la política del psicoanálisis es muy precisa en este punto para el tratamiento de esa exterioridad, de esa exterioridad íntima.

La política del síntoma, la política del psicoanálisis, me adelanté a mí mismo, no es tanto la tensión imaginaria en el horizonte sino la del síntoma. La del síntoma que plantea su propia tensión, pero no entre yo y mi semejante sino la tensión entre el significante y el goce que se resiste a la significación, lo que llamamos el goce opaco. El síntoma entonces aloja en su centro ese goce irrepresentable que es su hueso y lo reviste



con la envoltura formal. Esto debería permitirnos, a través del análisis, otro tipo de lazo y resolución distinto que hacer desaparecer al otro o hacerse desaparecer uno mismo, un lazo distinto que la xenofobia. La idea que tendremos que seguir es que la política del psicoanálisis frente al malestar es la del síntoma y ver qué consecuencias podemos extraer de ahí.

Primero vamos a pasar por algunas consideraciones y es ahí donde proponía introducir el texto *En dirección a la adolescencia*, que acabamos de tomar como referencia. Es una conferencia en donde Miller nos expone muy claramente la cuestión de las mutaciones de lo simbólico, la principal, a partir de ese texto, es la decadencia del patriarcado.

Ahora bien, decadencia del patriarcado, como explica Miller allí, no quiere decir que el padre ha desaparecido, se trata del hundimiento del padre, algo equivalente a cuando Lacan (1974-75) dice, por ejemplo en el *Seminarios 22*, que el inconsciente se rebaja en un grado si pasa de la lógica del S_1 - S_2 a la lógica del S_1 solo. Es algo similar, es decir no desaparece el padre, pero sí asistimos a su hundimiento como excepción. Se ha vuelto una de las formas del síntoma, es decir que es un operador de anudamiento, pero uno más, no es la excepción.

Hay que decir que esto es efecto del discurso de la ciencia, pero que también el psicoanálisis ha colaborado de alguna manera, develando el estatuto de semblante del padre. Y el discurso de la ciencia colabora con este hundimiento del padre porque lo separa de cuestiones fundamentales como la procreación y el saber. Ambas cosas ahora se buscan en el mercado médico, en el mercado de la comunicación, ya no hace falta que haya alguien ahí encarnando esa función, por ejemplo, para procrear o para hacerte con un saber, ya no está el saber sólidamente ligado a un adulto como podía ser el padre, la madre, el maestro al que se amaba porque era portador de ese saber o que había que seducir para que nos transmita ese saber, sino que se puede acceder al saber por medio del *mouse*.

Recuerdo un niño de 12 años, que no llegó a ser mi paciente, la madre me contaba que le decía: “no quiero ir más a la escuela”, y cuando le preguntaba por qué decía: “bueno ya sé sumar, restar, multiplicar, dividir, algunas cosas más con los números, el resto está en Google, para qué quiero ir a la escuela”. Este era el razonamiento de ese joven. Entonces, ante ese monstruo como Google y otros dispositivos comunicacionales hay que decir que los aparatos tradicionales de enseñanza y transmisión retroceden y por lo tanto la función del padre también retrocede.

Bien, en ambos campos entonces, que estamos poniendo como ejemplo, el de la procreación y el del saber, el padre tenía una función eminente, pero queda desplazado y degradado a ser uno más de los operadores posibles. Y les voy a comentar en un chat recibido estos días, algo muy elocuente, la verdad que no sé si es el hijo de alguien que participa en ese chat o si lo recibió de otro lado, pero es un pequeño texto que se llama *Me morí de vergüenza* y dice así: “Anita de 6 años vuelve a su casa de la escuela, había tenido su primera clase de planificación familiar, su madre muy interesada le pregunta: ¿cómo te fue? y la niña dice: “me morí de vergüenza”, ¿por qué? -le preguntó la mamá y Anita le dijo: “Mateo, el de la otra cuadra, dijo que a los niños los trae la cigüeña, Luisito, el de la librería, dijo que los niños vienen de París, Mica la de acá al lado dijo



que a los niños los puedes comprar en un orfanato y Cachito dijo que lo podés comprar en los hospitales, Pablito dijo que nació de probeta y Matías que nació de un vientre alquilado”. La madre le contesta sonriendo: “bueno, pero eso no es motivo para sentirse avergonzada” y Anita dice: “no, ya sé, pero yo no pude decirle que nosotros somos tan pobres que vos y papá tuvieron que hacerme ustedes mismos”. Me pareció muy elocuente de cómo lo que la tradición tenía bien anudado y era, digamos, una cuestión habitual ahora empieza a volverse una rareza, a partir de que justamente el operador que estaba en función de excepción, que era el padre, queda desplazado y aparecen una serie de variantes posibles.

Bueno, volvemos al texto de Miller *En dirección a la adolescencia*. Voy a recortar un párrafo de ahí porque me parece un buen punto de partida, dice: “Los adolescentes, me parece, padecen especialmente puntos de estancamiento propios del individualismo democrático, producto a su vez del desmoronamiento de ideologías, de los grandes relatos, como decía Jean-François Lyotard, y del hundimiento del Nombre del Padre, no su desaparición, sino su hundimiento. Eso tiene profundos efectos de desorientación que se hacen sentir en los adolescentes de hoy, y menos en los adultos experimentados que al menos se beneficiaron de un orden simbólico que funcionaba.” (p. 15)

Es decir que los adolescentes, sus formas de vida, sus malestares y los autotratamientos de los mismos, como los tratamientos que vienen del Otro, son una especie de muestrario de avanzadas sobre la sociedad, una brújula o si quieren un laboratorio sobre las mutaciones sociales.

Me interesa que entendamos, que si trabajamos este texto *En dirección a la adolescencia* es porque la adolescencia está ubicada en este punto de metamorfosis, como decía recién en una de las referencias y en un lugar privilegiado para investigar cuál es el orden simbólico que rige a una sociedad. Entonces ahí es donde Miller se refiere al hundimiento del Nombre del Padre, no a su desaparición sino a este cambio, en el nivel que les decía, antes era la excepción que dictaba la ley, ahora es un operador más. Esto está en relación con lo que decía Lacan cuando se refería el Nombre del Padre, según la tradición.

El hundimiento es el de la tradición, y otras cosas vienen al lugar de la tradición que se ha vuelto inconsistente. Pero el padre sigue operando por otras vías, cuando opera por supuesto, entonces Miller aclara acá, que con la tradición Lacan se refiere a la tradición judeo-cristiana y entonces realiza una operación en el texto que consiste en convocar a otra tradición para dar cuenta de los cambios sociales e introduce al Islam.

Está muy interesante el convocar al Islam porque concentra y anuda varias cuestiones, un lado es el hecho de que la religión islámica irrumpió de una manera nueva y distinta en el mundo occidental después de mucho tiempo de convivencia pacífica en minoría. Pero es claro que viene a ocupar el lugar que la mutación del orden simbólico dejó vacío, es decir una tradición en lugar de otra, pero entre una y otra hay una gran diferencia señalada por Miller, que es la siguiente, lo cito: “El Islam no fue intimidado por el discurso de la ciencia, como sí lo han sido el judaísmo y el cristianismo. Y el islam dice lo que hay que hacer para ser una mujer, para ser un hombre, para ser un padre, para ser una madre digna de este nombre, allí donde los curas y los rabinos, y ni hablemos de los profesores laicos, vacilan [...]” (p. 16).



El Islam es especialmente adecuado para darle una forma social a la no relación sexual, prescribe una estricta separación de los sexos, cada uno destinado a ser educado por separado y de un modo altamente diferenciado, dicho de otro modo el Islam se adecúa especialmente a la estructura, hace de la no relación sexual un imperativo que proscribire las relaciones sexuales fuera del matrimonio. Se entiende esta idea de que es adecuado para dar forma social a la no relación sexual, en vez de tomar eso como un límite, como una imposibilidad, hace de eso un imperativo, es un tratamiento, en ese sentido de la no relación. Otra diferencia entre esas tradiciones, el Islam y la judeocristiana, es que el dios del Islam no está en el lugar del padre como el judeocristiano, sino que está en lugar de lo Uno, un Uno absoluto, es decir indialectizable, entonces nada más lógico en una época de confusión, para retomar la inscripción de Artaud, en la que los semblantes tradicionales vacilan, que encomendarse al Islam como un salvavidas.

Les voy a contar una anécdota que en su momento fue muy divertida, ahora no creo, pero cuando fueron los atentados en París de la Bataclan, de 2015, yo estaba allí y se paró todo. Dos días después yo me volvía y mi avión volvía por Londres, entonces en Londres el avión no sale, llego a Londres pero de allí no sale, nos dicen que hubo un problema en el baño y que recién cuando se solucionara podía salir, pero todo sospechamos que hubo una investigación policial en el avión y que hubo algo sospechoso y que entonces por eso no se dejó salir, estaba todo muy persecutorio en ese momento, entonces pasamos todo un día ahí y observando la gente veo que había mucha gente con el hábito musulmán, vestidos como musulmanes con sus barbas, etc. y también había varios judíos ortodoxos, todos en el mismo vuelo, y en una de las idas, entradas y salidas al baño y en una de esas me cruzo con dos de estas personas que estaban vestidas como musulmanes y escucho que uno le dice al otro, che, ¿dónde dejaste el bolso?, entonces me acerco, le preguntó si van a Argentina y me responde con tonada cordobesa que sí, que iban a Argentina, que estábamos en el mismo avión y bueno, nos ponemos a charlar, eran importadores y exportadores de insumos de informática y obviamente, el diálogo derivó a cómo era un representante del islam en Córdoba, cómo había llegado, después me entero que hay una comunidad importante islámica en Córdoba, pero la cuestión es que este hombre me decía que él se encontró con el islam y lo abrazó como causa principal, y “¿sabés por qué?”- dice, “porque viste que en esta época las mujeres hacen cualquier cosa, los varones hacen cualquier cosa, los jóvenes son un desastre, bueno, el islam te dice a qué hora se tiene que levantar, cuando tienes que estar con tu mujer, cuando tienes que estar con tus hijos, qué tienes que hacer como hombre, qué tienes que hacer como padre, a qué hora te vas a dormir, es decir que te organiza la vida, es una vida saludable”. Parecía que había leído el texto de Miller (2015) *En dirección a la adolescencia*, pude verificar lo que acababa de leer en ese texto de Miller.

Entonces, lo que tenemos acá planteado por Miller es que hay una sustitución con grandes cambios de una tradición por otra, pero hasta ahí, digamos, no sería un gran problema, habría que ver cómo convivir, cosa que se hizo desde el principio de los tiempos, el problema como plantea Miller acá, es la desviación a partir del islam que representa por ejemplo el estado islámico, es decir no es el islam en sí mismo, sino que es esa desviación. De hecho cada vez que hay un atentado los líderes de las comunidades islámicas salen a desmarcarse de esos, eso está muy claro, entonces Miller (2015) sitúa toda esta cuestión porque en la adolescencia, como decía Norma, se trata de la salida de la infancia pero también de la entrada al campo de la relación con



los otros cuerpos, y entonces por eso le interesa investigar cómo el Islam pauta la relación, rige la relación con los otros cuerpos, es decir que en la adolescencia se instala nuevamente el problema del cuerpo del otro tal como Freud ([1905] 1978) lo plantea y lo comentábamos antes en *Las metamorfosis de la pubertad* ¿En qué consiste la metamorfosis? En esa época de la vida del goce pasa de ser autoerótico, basado en el modelo de la relación con el objeto oral, con el pecho materno, a ser goce de un objeto exterior, ubicado en otro cuerpo, aunque sabemos que el goce siempre es autoerótico, a pesar de que se alcance un goce en la satisfacción copulatoria, es decir pasando por otro cuerpo, el goce es siempre del cuerpo propio, no se goza del cuerpo del otro.

Sin el recurso del Nombre del Padre, en lo que tiene de religioso, porque religa, porque introduce el registro del amor, el acercamiento entre los cuerpos está marcado más aún por un individualismo y una adoración del propio cuerpo que difícilmente cede ante la presencia del cuerpo del otro, entonces Miller se pregunta si el grupo, la secta, la pandilla no encarnarán para los adolescentes de hoy el cuerpo del Otro, por el que el adolescente debe pasar para lograr su propio goce y que deje de ser puramente autoerótico.

Miller lo dice con una fórmula que parece un bucle o es un bucle, él dice: “la pandilla, la secta, el grupo, ¿no dan un cierto acceso al gozo del cuerpo del Otro del que formo parte?” (2015, p. 17). El bucle consiste en que formo parte del cuerpo al que me dirijo en búsqueda de mi satisfacción, pero de todos modos Miller plantea ahí una cierta localización del Otro como cuerpo, en la pandilla, la secta, el grupo. Entonces se pregunta Miller las relaciones entre identificación y pulsión. Para Lacan las primeras identificaciones dependen del deseo del Otro que la determina, pero la satisfacción de la pulsión va por otro lado.

Ahora bien, si seguimos el razonamiento de Miller en este texto, él dice: “las escenas de decapitación prodigadas por el estado islámico a través del mundo entero y que le han valido millares de reclutas y de entusiasmo de estas escenas, ¿no daban cuenta de una nueva alianza entre la identificación y la pulsión?, especialmente –aquí no se trata de la sublimación- la pulsión agresiva?” (2015, p. 17).

Esta nueva alianza entre identificación y pulsión consistiría en que el sujeto identificado al discurso del amo se vuelve agente de la voluntad de muerte, sin pasar por la castración, tendríamos al S_1 , el verdugo, el S_2 , la víctima, y entre ellos la decapitación. El sujeto identificado al agente de satisfacción de la voluntad de muerte, eso es lo que plantea Miller allí, como si dijera corto la cabeza del otro y estoy en el narcisismo de la causa triunfante, no el de la causa perdida que sería por ejemplo el del psicoanálisis, o el del neurótico.

No se trata aquí de semblante en el sentido de las otras religiones, esto es una diferencia importante, sino de una relación sin mediación con lo real del goce, sin mediación con lo real del goce quiere decir sin la mediación del síntoma y aquí entramos en el terreno que Miller aborda en otro texto que es *Niños violentos* (2017), una conferencia que pronunció en el Instituto del niño, en Francia, en donde retoma la función del síntoma tal como Freud la plantea en *Inhibición, síntoma y angustia*, es decir como una satisfacción sustitutiva de la pulsión.

Sin mediación del síntoma quiere decir que no hubo esa operación de sustitución por el síntoma y que en-



tonces lo que aparece en lo social es la pulsión de destrucción en sí misma, no hay metaforización, no hay sustitución de la pulsión en el síntoma, sino que aparece la pulsión de destrucción en sí misma en lo social.

Esto me hizo pensar en una referencia muy importante en Lacan en el *Seminario 21* que es el orden de hierro, el nombrar para y el orden de hierro. Vemos entonces que se conjugan en esta desviación del Islam algunas cuestiones que nos permiten tomarlo como ejemplo de mutación del orden simbólico, aunque no sea el único, me interesa mucho remarcar que no se trata acá de una crítica al Islam sino de investigar esta desviación del Islam, de estas sectas violentas, de esta mutación del orden simbólico que ejemplificamos con esta desviación que es el estado islámico. Es una cuestión de actualidad porque refleja muy bien el hundimiento del Nombre del Padre de la tradición occidental, vemos las consecuencias de la sustitución de un orden por otro en la vida concreta, me interesó entonces traer a nuestro trabajo, porque es una puesta en términos de la vida actual, de una referencia de Lacan en el *Seminario 21*, concretamente las clases del 19 de marzo del 74, en donde ahí ubica una mutación del orden simbólico que caracteriza como la sustitución del amor al padre por lo que llama un orden de hierro para el que la madre se basta muy bien sola. Entonces si les parece, les leo un párrafo, yo tengo esta versión del *Seminario 21*, dice Lacan:

Hay algo cuya incidencia quisiera indicar. Porque se trata del sesgo de un momento que es aquel que vivimos en la historia. Hay una historia, aunque no sea forzosamente la que se cree, lo que vivimos es muy precisamente esto: que curiosamente la pérdida, la pérdida de lo que se soportaría en la dimensión del amor, si es efectivamente no la que yo digo —yo no puedo decirla—, a ese Nombre del Padre se sustituye una función que no es otra cosa que la del “nombrar para” [nommer á]. Ser nombrado para algo, he aquí lo que despunta en un orden que se ve efectivamente sustituir al Nombre del Padre. Salvo que aquí, la madre generalmente basta por sí sola para designar su proyecto, para efectuar su trazado, para indicar su camino.

Si definí el deseo del hombre por ser el deseo del Otro, esto es lo que se señala en la experiencia. E incluso en los casos donde, por azar, ocurre que por un accidente ella no esté más allí, es sin embargo ella, ella, su deseo, lo que señala a su crío ese proyecto que se expresa por el “nombrar para”. Ser nombrado para algo, he aquí lo que, para nosotros, en el punto de la historia en que nos hallamos, se ve preferir —quiero decir efectivamente preferir, pasar antes— lo que tiene que ver con el Nombre del Padre.

Es bien extraño que aquí lo social tome un predominio de nudo, y que literalmente produzca la trama de tantas existencias; él detenta ese poder del “nombrar para” al punto de que después de todo, se restituye con ello un orden, un orden que es de hierro; ¿qué designa esa huella como retorno del Nombre del Padre en lo Real, en tanto que precisamente el Nombre del Padre está *verworfen*, forcluido, rechazado?; y si a ese título designa esa forclusión de la que dije que es el principio de la locura misma, ¿acaso ese “nombrar para” no es el signo de una degeneración catastrófica? (Clase del 19 de marzo de 1974).

Hasta acá el párrafo del *Seminario 21*. Vamos a detenernos un poquito en este pasaje, que me parece que es como si el texto de Miller de *En dirección a la adolescencia* y el de *Niños violentos* resuenan todo tiempo con este párrafo. Les sugiero, porque es muy aclaratorio, el libro de Juan Carlos Indart (2019) *Sobre el ideal*



del ser nombrado para. Él se detiene también en este párrafo y vamos a analizarlo un poco acompañado por esa lectura.

En este pasaje, donde ustedes ven que se trata de la sustitución de un orden por otro, de una madre que se las arregla sola, es decir sin el padre, de lo social que toma el relevo del Nombre del Padre y de la consecuencia esta de una degeneración catastrófica, hay en ese párrafo, con todos esos elementos, un pasaje de la forclusión y la psicosis clínica a un tipo del forclusión y psicosis generalizada. Va en esa línea, la línea de la forclusión generalizada y del Otro que no existe. Como si una falla forclusiva de origen familiar originada en la familia -se prefiere el nombrar para a cargo de la madre que el amor al padre-, fuera tomada a su cargo para su tratamiento como respuesta al nivel de lo social.

Lacan dice: “es bien extraño que aquí lo social tome un predominio de nudo”. Es decir que en lo social lo que viene a tomar el relevo del Nombre del Padre que fue desplazado por el nombrar para -para lo cual la madre se las arregla bien sola.

Entonces hay una falla forclusiva que comienza a nivel de la estructura familiar, lo social toma el relevo, inventa una solución a esta deriva subjetiva causada por la declinación paterna, pero no se trata de una suplencia al modo de Schreber ni de Joyce que inventan su propia solución, para ellos solos, sino de un orden social, se ve despuntar un orden social.

Lacan advierte una consecuencia ética a esta solución que suena muy feo, “una degeneración catastrófica”. A mí no me gusta mucho la perspectiva apocalíptica, creo que no hay que ser apocalíptico, sino que hay que ver cómo nos vamos arreglando con lo nuevo, en todo caso la degeneración catastrófica es en relación con la tradición, es catastrófico para la tradición, hay que ver cómo afrontar lo nuevo.

Me parece muy interesante notar que la cuestión empieza a nivel de la familia, en el sentido de que no habría una madre que sostiene el no del padre por amor, digamos que en la tradición el no del padre es transmitido por la madre que se articula al no del padre por la relación amorosa. Acá no se trata de eso, sino que es más bien un orden de hierro, que quiere decir que el amor está fuera, el orden de hierro se refiere a eso, que el amor está afuera, no se refiere tanto a la rigidez, aunque la rigidez es una consecuencia, sino que el amor está ausente en la partida.

El no del padre, que es lo más básico de la función paterna, que saca al niño del fantasma de la completud fálica, de ser el falo de la madre, que lo saca también de lo ilimitado del goce fálico. Ese no, no se transmitiría por la vía del amor que lo anuda al no de la madre, sino que es un no o un nombrar, es muy importante en francés el equívoco entre el nombre y no, el no *ne pas du père* y el nombre *nom du père*, el no del padre y el Nombre del Padre, no contamos nosotros con ese equívoco, pero ese no del padre clásico, ese no del Nombre del Padre, en este nuevo orden social no está transmitido, no estaría transmitido porque el no de la madre no está articulado por amor al padre sino que es un no de nombrar un *nom* pero que lo pronuncia la madre sola.

Que lo pronuncia la madre sola lo sostiene ella sola pero no sin lo social, la pareja acá no sería madre y padre,



sino que sería la madre y lo social. Digamos que el binomio frente al cual se constituye el ser hablante ya no es madre-padre, como la familia conyugal, sino madre y lo social.

El nombrar para, es una nominación no dialectizable que hace destino del sujeto y de la cual el amor como lazo con el Otro está ausente, es una nominación que no es tributaria de un deseo sino más bien del goce de la madre y de ahí que sea no dialectizable. Pero lo que Lacan destaca es que la madre se las arregla bien sola, sin el padre, lo que quiere decir que la respuesta viene de lo social, pero es una respuesta que viene de lo social que también se iniciaría al nivel de la familia, porque la madre ya tiene algo de esta respuesta.

El nombrar para, que está tomado al nivel de lo social ya fue ejercido en algún punto por la madre, de decir que me pareció interesante que se vea aquí lo que Lacan llama la función de residuo de la familia conyugal, en *La nota sobre el niño*. Porque la mutación empieza a nivel de la familia, es ahí donde se da el hundimiento de Nombre del Padre, aparece la función del nombrar para, para lo cual la madre se basta muy bien sola, el relevo está tomado en lo social, como solución, el nombrar para como solución, pero es una solución que ya estaba en la familia, encarnada en la madre. Entonces se ve como la mutación comienza a nivel de la familia, la familia conyugal, contraída, reducida y la solución también parte de allí, y entonces se verifica la función de residuo de la familia parental, tal como Lacan lo escribe en *La nota sobre el niño*. Es decir que la familia está reducida, contraída, es un residuo, pero a la vez ese estatuto de residuo es lo que la mantiene viva. Por otro lado, otra manifestación de esta función de residuo de la familia conyugal que a su vez la mantiene viva es el hecho que los representantes de las nuevas sexualidades en la sociedad, el primer derecho que reclaman es el derecho a hacer una familia. Es decir que, lo que se supone que objeta a la familia tradicional, como son las nuevas sexualidades, lo que quieren es formar familia, se mantiene entonces la familia como residuo.

Cuando Lacan (1973-1974) dice en el *Seminario 21* "Es bien extraño que aquí lo social tome un predominio de nudo" se refiere a que lo social empieza a funcionar de alguna manera, a tomar el relevo de la función paterna y entonces en ese punto es que reencontramos la idea de Miller (2015) en la conferencia *En dirección a la adolescencia*, de que el grupo es el Otro y que es el Otro encarnado en un cuerpo, el cuerpo del grupo. Ese es el punto en donde el texto de Miller llama a gritos esta referencia del *Seminario 21*, donde lo social toma el predominio de nudo. Es ahí donde encontramos esta referencia de Miller de que el grupo es el cuerpo del Otro al que me dirijo para mi satisfacción y que forma parte del propio cuerpo, del bucle al que me refería.

En este sentido adherimos a la hipótesis que articula las nuevas presentaciones en la clínica, los llamados nuevos síntomas con estas mutaciones del orden social. La cuestión que se nos va a plantear, qué no vamos a agotar hoy, simplemente lo presentamos hoy, es ¿cuál es la posición del analista para responder a esta mutación?

Es preciso señalar en este punto un concepto que me parece fundamental que cobra un peso mucho mayor, el concepto que Lacan ([1964] 1987) nos presenta, no por primera vez, pero que nos presenta con mucha consistencia en el *Seminario 11* que es el de la presencia del analista en su dimensión real. Es una idea que tengo la impresión, que Lacan toma todo el peso de la presencia del analista de la observación freudiana en *La dinámica de la transferencia* cuando Freud dice que es donde se detiene el decir del analizante, del



paciente, pero no por represión o porque nos oculte algo sino porque es un punto de indecible, porque llegó al límite de lo que puede decir, ahí aparece la presencia del médico decía Freud, nosotros presencia del analista. Es decir que desde los comienzos de la investigación freudiana la presencia del analista siempre estuvo ligada a lo indecible, a lo imposible de decir.

A partir de aquí la cuestión es cómo, qué uso hace el analista de esa dimensión de su presencia, cómo intervenir ahí, podríamos decir que se trata de acompañar, de ayudar, de sostener o de perturbar la defensa de cada uno. Hay casos en los que hay que ayudar a que esa defensa se sostenga, hay casos en los que conviene perturbarla, hay casos en donde hay que simplemente acompañar para que todo se mantenga igual, digamos que se impone un cálculo, pero sabemos que es un cálculo sin garantía.

Entre este acompañamiento y el forzamiento de algo nuevo como puede ser lo que puede surgir al perturbar la defensa, el lugar del analista en la transferencia está siempre cuestionado, está siempre en un borde. Está más claro cuando se trata de psicosis, el analista acompaña, refuerza, mejora, atempera el autotratamiento de lo real que el sujeto psicótico se ha dado como solución. Más difícil es ubicar esta función del analista en esta nueva clínica que podríamos caracterizar como neurosis con función paterna cuestionada, porque no se trata de psicosis clínica, tampoco de psicosis ordinarias, pero es muy difícil encontrar los requisitos que exige Miller (2010) para diagnosticar una neurosis, en su texto *Efecto retorno sobre la psicosis ordinaria*. Allí Miller se vuelve a ocupar del concepto de psicosis ordinaria que ya había surgido unos años antes, que se había vuelto una bolsa de gatos, donde se tiraba todo lo que no era fácilmente diagnosticable, para decir que para diagnosticar una psicosis ordinaria hay que descartar una neurosis, y para descartar una neurosis hay ciertos criterios que hay que tener en cuenta, es decir, localizar el complejo de Edipo, localizar una neurosis infantil y otras cuestiones.

Pero la clínica que nos ocupa que es la de estos nuevos síntomas, decimos que no son psicosis, pero tampoco son psicosis ordinaria y son muy difíciles de ubicar en el campo de la neurosis. Es una clínica en donde lo que se ve cuestionado fundamentalmente es el estatuto de los significantes amo, de los S_1 , no está claro de qué tipo de identificación procede.

Según este pasaje que vimos en el *Seminario 21*, el ser hablante contemporáneo ya no sería síntoma de la pareja parental sino síntoma de la pareja madre-social, de la madre y lo social. Esto fue bastante trabajado por Marie Hélène Brousse. Entonces la pareja madre-social es una pareja que prescinde del padre y por lo tanto prescinde de la castración, por eso la clínica contemporánea se caracteriza por la deriva, la deriva significativa, la deriva de objetos, la deriva de goce, la deriva de partenaire.

Para ir terminando, ¿qué lugar para el analista en estos casos? ¿Qué función esperamos, podríamos esperar, o deberíamos esperar de la presencia del analista? A mí me gusta mucho y me sirvo mucho de una idea que surge de la clínica del autismo, porque fue una autista la que lo enunció de esta manera, Donna Williams, una autista de las llamadas de alto rendimiento, ustedes saben que son los autistas que puedan testimoniar de su experiencia de autista y Donna Williams que fue una de las pocas que tuvo una psicoterapia de orientación psicoanalítica, porque por lo general estos sujetos, es curioso porque dicen más o menos lo mismo o verifican



lo que el psicoanálisis plantea pero nunca tuvieron un tratamiento analítico. En el caso de Donna Williams sí tuvo un tratamiento analítico y ella decía que el analista tiene que ser un guía que sigue por detrás a su paciente, no un guía que vaya por delante diciéndole, dándole pautas, criterios, del tipo cognitivo-conductual o del tipo que sea, sino seguirlo pero por detrás, es decir acompañarlo en su autotratamiento, entonces la figura del analista que sigue, la figura del analista seguidor es una figura que conviene para esta nueva clínica en donde no está claro cuál es la solución que cada uno se inventó, entonces el analista que sigue puede por ejemplo poner en valor singular los significantes que trae el sujeto de lo social. Imaginemos una respuesta cualquiera que el sujeto toma de lo social para darse un mínimo armado de su mundo, “nada es imposible” supóngase, el analista seguidor sería el que intenta forzar un poco, tratar de localizar lo más singular de ese sujeto que se articula a ese dicho social, es decir, cómo encontrarle a lo que tiene de usado y desgastado por lo social un eslogan cualquiera, cómo encontrarle un valor propio, cómo darle a esos significantes que el sujeto trae de lo social un valor singular. Es decir, poder localizar a partir de esos significantes, en donde tratamos de ubicar el valor singular para cada sujeto, algo que frene la deriva de lo no negativizable del goce. Cómo hacer que esos S_1 que ya están en lo social, que no son propios de la identificación del sujeto en el nudo familiar, sino que son significantes que va a buscar a lo social, cómo hacer que esos S_1 tengan algo de singular para cada sujeto, que es la única manera en que se puede frenar algo de esta deriva.

Hasta acá llegué por hoy, creo que lo que se nos abre es adentrarnos más, cosa que yo no he podido hacer para esta vez, pero adentrarnos más en qué forma podemos darle a este analista seguidor, qué sigue y de qué manera incidir en eso que sigue. Somos muchos los que estamos pensando estas cosas y trabajamos estas cuestiones y tenemos algunas referencias que circulan, por ejemplo, la del forzamiento suave, de Antonio Di Ciaccia, las del analista como relevo del padre real para volver *Unheimlich* al S_1 imaginizado, que es una propuesta de Gerardo Battista en un libro que compiló junto con Marcela Negro, sobre la decadencia del padre. Ese libro tiene textos muy interesantes que nos pueden orientar, se llama *Incidencias clínicas de la carencia paterna, cómo se analiza hoy*.^(*)

Norma Sierra: Me gustaría si se puede, que ampliaras un poquito más lo que ubicaste justo al final, sobre esta operación qué se podría lograr con este acompañamiento del analista, de que los S_1 tengan algo singular. ¿Qué ventaja habría para el sujeto hacer este deslizamiento de que estos significantes que se toman de la época adquieran un valor singular? Por ejemplo, uno que se me ocurre por la frecuencia con que se escucha, “tengo baja autoestima”.

Gustavo Stiglitz: Bueno, “tengo baja autoestima”, alguien te dice tengo baja autoestima y se ubica, entonces, en la comunidad, en la secta de los que tiene baja autoestima y que gozan de la baja autoestima, pero a ese sujeto hay que decirle, pero ¿qué quiere decir usted con la baja... la baja qué? ¿Qué quiere decir usted con la baja autoestima, o cómo vivió usted eso, cuando empezó o como la siente, en qué parte del cuerpo se siente la baja autoestima? Es decir, buscarle un color, una arista singular quiere decir que puede inventar la propia solución que frene la deriva del goce no negativizable, porque el tratamiento o el autotratamiento por el S_1 en lo social, no frena esa deriva, sino que lo hace del grupo de los que están en esa deriva, de los que deri-



van por la baja autoestima. Ahora, es como siempre, nosotros somos psicoanalistas, pertenecemos al gran grupo de los psicoanalistas, pero dentro del universo de los psicoanalistas tenemos un rasgo, que somos de la orientación lacaniana, pero dentro de la orientación lacaniana además estamos en San Luis, entonces ya no es lo mismo, ya no es el universal de los psicoanalistas, es los psicoanalistas de la orientación lacaniana en San Luis. Ahora, además de eso, eso no es suficiente, cómo cada uno de ustedes se inscribe en el grupo de los psicoanalistas de la orientación lacaniana en San Luis, esa es la cuestión de cada uno. Hay que pasar de “soy un miembro de la secta de la baja autoestima” a qué de esa baja autoestima a nivel de lo singular, a nivel de cada uno, que es la única manera de poner un freno a la deriva de tantos significantes, como la del goce y esto se ve, está muy bueno el ejemplo, porque es muy común, la gente viene diciendo que tiene baja autoestima y ¿qué hacemos con eso? Sigue la deriva orientada por el significante “baja autoestima” pero no corta nada, no frena nada, siguen la deriva de lo social y si el día de mañana en vez de soy los que tienen baja autoestima pasa a ser soy de los que usan Nike, soy de los que usan Nike, da igual, es una forma de entrar en el grupo. Está bien, primer paso del tratamiento del autoerotismo, entrar en el grupo, ahora ¿de qué manera me inscribo en el grupo? Nosotros sabemos esto de la importancia del cómo me inscribo en el grupo, ya desde que empezamos a leer los primeros textos institucionales, cuando Lacan dice que uno se inscribe en la Escuela, pero, ¿cómo se inscribe la Escuela, de qué manera cada uno se inscribe en la Escuela? Digamos lo que nos une como analistas, lo que nos une a todos es que no sabemos, no se sabe qué es un psicoanalista.

Ahora, cada uno de nosotros entra a esa pregunta a su manera y las responde a su manera, uno por uno, aunque todos leamos los Seminarios de Lacan, aunque todos leamos los cursos de Miller, aunque todos leamos los autores que leemos, cada uno lo hace a título singular, encarnando, con su propio estilo, a su manera, el deseo del analista. Entonces decir deseo del analista así a secas sería como decir el significante de lo social, yo me muevo por la vida con baja autoestima, bueno yo me voy por la vida con el deseo del analista, no quiere decir nada si no está singularizado eso.

Una tarea fundamental del analista que se encarna en esa presencia real, que ahora está también cuestionada con toda esta cuestión de la virtualidad, tiene sus ventajas porque yo puedo ir y volver a San Luis en un rato, pero tiene sus desventajas porque es muy difícil encarnar esa presencia. Una cuestión fundamental, una tarea fundamental del analista en este campo entonces es poder encontrar el rasgo más singular posible por el cual el sujeto se inscribió en lo social.

De alguna manera el analista viene a ser una especie de relevo del relevo del padre, si decimos que lo social viene como relevo del padre, el analista se propone de alguna manera como relevo a su vez del padre de lo social y esto lo encontramos en el *Seminario 19*, cuando Lacan se refiere al analista traumático, analista que viene a lugar del padre traumático, cuando dice que el padre causa de la neurosis de una manera ingenua, la familia causa la neurosis porque transmite los significantes de *lalengua*, y el analista que lleva a su analizante a esos primeros significantes de *lalengua* con los que se marcó el cuerpo vuelve a producir ese trauma, pero de manera intencional. Entonces de alguna manera esta presencia del analista es relevo, para los casos de los que nos referimos a partir de la orientación de Miller *En dirección a la adolescencia* y del *Seminario 21*, el



analista se plantearía allí como un relevo de lo social que a su vez ya fue relevo de la función del padre. Un nuevo partenaire, entonces está el partenaire de la tradición que es el de analizante con sus primeros otros, la pareja parental lo que le permite construir, ubicarse como síntoma de la pareja parental. El análisis le va a permitir, aquel que no supo salir por las suyas de este lugar de síntoma de la pareja parental, el psicoanálisis le va a permitir hacer sus propios síntomas, pero puede hacer su propio síntoma gracias a que fue síntoma de la pareja parental. Una vez que eso se hunde por el hundimiento del Nombre del Padre, por la decadencia del patriarcado, aparece otro partenaire para el sujeto que es de lo social, el partenaire de lo social, lo que propone es un nombrar para. Pero este partenaire en lo social que propone ese nombrar para, es relevo de lo que la madre ya podía hacer bien sola, dice Lacan y entonces el analista podría presentarse como un nuevo partenaire que releve a lo social o que incida en este partenaire de lo social, de manera que el analizante pueda singularizar los significantes a lo que se identifica en lo social, puede singularizar algo de los significantes que lo nombran para.

Norma Sierra: Singularizar acá tendría que ver con que ese significante toque algo del goce.

Gustavo Stiglitz: Que toque algo de goce, del cuerpo y de su propia historia.

Norma Sierra: Y que a su vez esto le permita inventar algo, hacer algo en relación a esto...

Gustavo Stiglitz: Exactamente. Se me ocurre una pequeña intervención con un analizante que está identificada al abandono, abandonada por la madre. Viene y trae sueños de repetición en dónde aparece siempre la madre, siempre, siempre, siempre. Entonces ella dice es increíble como siempre está presente mi madre hasta que viene con un sueño y cuenta un montón de cosas en donde también aparece el abandono, pero lo que yo le señalo es un detalle, le digo: no está su madre en el sueño y eso le permitió a ella abrirse a cuestiones que van más allá de "soy una abandonada por la madre" que es una cuestión a nivel, si quieres de lo social, para poder investigar qué parte le toca a ella en esa cuestión del abandonada por la madre. Entonces, quiero decir singularizar esas cuestiones que viene lo social, pasa por esto que vos decís, por ubicar en su historia, ubicar como eso impactó en su destino, en su cuerpo, qué marcas dejó...

Intervención del público: ¿Se trataría de una construcción del rasgo de cada uno a través de esta separación identificatoria, en esto de baja autoestima por ejemplo, a través de la pregunta por lo que eso quiere decir, una construcción de lo singular de cada uno, su singular manera de gozar por ejemplo?

Gustavo Stiglitz: Si.

Norma Sierra: Cabría preguntarse por qué sería tan importante para nosotros lo singular.

Gustavo Stiglitz: Hay que poder hacer esa pregunta. Hay que poder hacer esa pregunta por qué sería importante para nosotros lo singular, está fantástico que hagas esa pregunta porque es realmente hacerla singular, que vos te hagas esa pregunta es hacerla singular porque estamos repitiendo hasta el hartazgo nosotros que la singularidad de acá, la singularidad de allá, y casi como que da cosita preguntar por qué es importante lo singular, entonces está muy bien que vos lo hagas, pero, es muy importante, es fundamental, porque es lo único que permite contactar con los significantes del traumatismo de *lalengua*. Vamos a decir así, cuando en



la conferencia sobre Joyce el síntoma, la conferencia que está en el Seminario, Lacan dice eso de: creemos que somos hablado, vamos de un lado al otro de los significantes que marcan nuestro destino, pero en realidad somos nosotros mismos los que trenzamos nuestro destino a partir de los significantes que tomamos de los Otros.

A eso hay que llegar, a ese punto hay que llegar y no se llega a ir a través de significantes que solamente tiene un uso en lo social, para llegar a cómo un significante impactó en uno y determinó el destino y poder salirse de ahí, en todo caso, hay que ir más allá de lo social en el sentido de lo universal, incluso de lo particular que hace referencia a un grupo y pasar el nivel del singular para poder tener alguna noción de cómo te determinó eso que viviste, cómo te determinaron eso es S_1 de *lalengua* que vinieron de los otros. Sino, si no se pasa por este registro de lo singular somos lo de la baja autoestima. Ahora, no es lo mismo si vos llegaste a la conclusión, al nombre “tengo baja autoestima”, si llegaste ahí porque no te sentiste deseada en la infancia, a que si tuviste una mala experiencia sexual en la pubertad, si fuiste rechazada por un partenaire o es un delirio de indignidad, no, no es lo mismo. Entonces, baja autoestima no dice nada si no se encarna, eso es lo singular, por eso importa lo singular, por eso el analista tiene que apuntar ahí porque es la única manera de detener la deriva en la que quedaría si solamente estás al nivel del significante en lo social.

Intervención del público: pregunta en relación a la pandemia y la educación en la virtualidad ¿cómo pensar en estos nuevos modos de presencia?

Gustavo Stiglitz: En eso estamos todos, todos estamos en esa cuestión de qué lugar tiene la presencia a través de los medios virtuales, en la educación la verdad no sé bien que decirte, sé que los padres están enloquecidos con los Zoom de los hijos, que los chicos están hartos, a pesar de que tienen cierta afinidad por la pantalla es muy complicado y la verdad no tengo ni idea cómo se las arregla un maestro para sostener la atención de un grupo, porque yo tengo la experiencia de tratamientos con niños por Whatsapp o por Zoom y a veces no sé qué hacer realmente, el niño o la niña se va del teléfono y no lo podes ir a buscar al baño, ni agarrarlo, ni abrirle la puerta, cerrarle la puerta, deja el teléfono y te quedaste solo ahí ante el vacío y la verdad que es muy complicado.

Es un problema el de pensar los modos de presencia a través de la virtualidad, ahí yo soy partidario de dejarlo abierto de no tomar partido ni por el lado de esto no es psicoanálisis ni lo va a ser, ni por el lado de esto es lo mismo que estar en el consultorio, yo creo que hay que dejarlo abierto porque es indudable que efectos hay, hay cortes de sesión, hay efecto del corte en la sesión, es indudable que los pacientes sueñan y hay quienes dicen que sueñan más que antes de la pandemia, no sé, no lo verifiqué eso. Si nosotros tomamos la idea de presencia del analista en relación con esta observación freudiana que le decían en *La dinámica de la transferencia* que lo que Freud trámite ahí es la observación de un fenómeno, no sé si él llega a extraer las consecuencias de esto o dónde leer las consecuencias que él extrajo de eso, pero él ubica muy bien que la presencia de analista aparece en el agujero, en el agujero de lo indecible, cuando no se puede decir más, ahí el analizante se percata de la presencia del analista. Entonces, si la presencia real del analista viene, aparece en el momento en que el analizante se acerca el ombligo, porque ombligo no hay solamente del sueño, hay



ombligo de cada sesión y hay ombligo del análisis también, ese borde más allá del cual no se puede decir. No hay ningún impedimento para que eso aparezca a través de las sesiones virtuales. De hecho, hay momentos en que el analizante no sabe más que decir en una sesión virtual, podemos pensar que ahí está una manifestación de la presencia del analista, cómo dice Lacan ([1964]1987) en el *Seminario 11*, la presencia de analista es una manifestación del inconsciente del analizante.

Es justamente eso, en el momento en que el inconsciente transferencial se queda sin el S_2 , que no se puede seguir diciendo más, ahí aparece la presencia real del analista. Eso en las sesiones virtuales se produce, ahora, cómo intervenir a nivel del cuerpo, ya ahí, sí, está el objeto voz, está el objeto mirada, es verdad, pero hay algo de la pulsión que no queda subsumido en eso, hay algo del goce que no queda subsumido en el objeto pulsional, ni en el fantasma, ni en el síntoma, ni en el recorrido de la pulsión, ese goce opaco.

Norma Sierra: en los boletines que están en la página web de la EOL, *Discontinuidad*, hay varios muy interesantes, pero tengo presente uno de Angélica Marchessini, en el que ella diferencia presencia del analista y función del analista.

Gustavo Stiglitz: En términos de esa intervención de Angélica podríamos decir, se instala el discurso analítico en una sesión virtual y se instala el analista como agente de ese discurso, en el lugar de objeto, sí, eso se produce y eso produce la apertura del inconsciente transferencial y también se produce el corte y también se produce el momento en donde no se puede seguir diciendo, pero falta algo. No sabemos qué efecto va a traer esto, esto que falta de la presencia del cuerpo, pero hay cosas... había cosas que pasaban desde que el paciente entraba con la mirada, con el saludo, con el apretón de mano, o intervenciones en dónde es importante como uno se mueve. En el *Seminario 19* también, hay una referencia muy interesante de Lacan al respecto, él dice que en las entrevistas preliminares se trata del movimiento de los cuerpos y una vez que se instala el discurso analítico los cuerpos quedan afuera:

Quando alguien viene a verme a mi consultorio por primera vez, y yo escando en nuestra entrada en el asunto en algunas entrevistas preliminares, lo importante es la confrontación de los cuerpos. Justamente por partir de ese encuentro de los cuerpos, estos quedarán fuera de juego una vez que entremos en el discurso analítico. No obstante, en el nivel donde funciona el discurso que no es el discurso analítico, se plantea la cuestión de cómo logró ese discurso atrapar cuerpos.

En el nivel del discurso del amo, está claro. Ustedes son moldeados como cuerpos por el discurso del amo. (Lacán, [1971-1972] 2012), p. 224.

Esta confrontación de los cuerpos por la que Lacan dice que escande la entrada en análisis, ¿cómo se da ahora, ¿cómo hacemos? Entonces, no respondo a la pregunta por la pandemia y la educación con la virtualidad, pero sí planteo algunas dificultades para la operación analítica y otras cosas que sí se pueden hacer. Creo que hace falta tiempo y que hay que dejar este debate abierto para ver qué pasa, cuando volvamos a los consultorios vamos a poder saber algo más.

Intervenciones del público (no audibles)



Gustavo Stiglitz: Esa es otra cuestión, la presencia del analista en el consultorio no garantiza la presencia real del analista, para nada, si no se llega a ese punto de indecible esa presencia no surge y otra vez tenemos, el ejemplo del *geste a peau*, cómo se hace ese gesto de manera virtual que después la analizante interpreta cómo Gestapo. Porque Lacan no dijo nada, Lacan hizo el gesto de tocarle la piel, cómo se hace algo equivalente a nivel virtual, con el efecto a la vez que eso tuvo sobre el cuerpo, porque es interesante que el efecto es en el cuerpo, no es en el pensamiento, ella sigue teniendo los mismos sueños, pero no sufre la angustia del cuerpo que tenía antes, entonces es un efecto en el cuerpo producido por el encuentro con el cuerpo del analista. Eso, por ahora, imposible de suplir.

Laura Schiavetta: He estado pensando el problema del cuerpo del Otro, siguiendo todo lo que con mucha precisión nos deja aún más claro Gustavo, pensando en términos del grupo, a diferencia de otro momento en esta irrupción de lo real, siguiendo un poco uno de los textos y para poder pensar la época, en el grupo me parece que hay un intento de hacer consistir algo de esa inexistencia que está hoy sin velo del otro, pero al mismo tiempo se me hacía un poquito más claro a partir de esto último que estabas ubicando, lo que permite un anudamiento, pero no necesariamente es un pasaje por el Otro que permita habilitar algo del orden del deseo, en esto de esta deriva que decías ¿sería algo así?

Gustavo Stiglitz: Sí. Del deseo y del amor, porque el amor apunta de alguna manera al goce no metabolizable, al goce opaco, es una forma de tratar eso, que no hay relación con el goce del Otro pero hay el amor, que de alguna manera apunta a ese goce opaco. Digamos que si quedan librados solamente a la cuestión del grupo y del significante identificador en lo social, la dimensión del deseo y del amor, quedan afuera. Eso tiene que estar encarnado, tiene que haber algo que supla en caso de que no haya habido ese deseo no anónimo que marca al niño, la marca del interés particularizado de las que habla Lacan en *La nota sobre el niño*, en lo social no hay nada de eso. Ahí hay otra idea de por qué habría que apuntar a lo singular, para hacer surgir algo que vaya al lugar de ese deseo particularizado no anónimo, que se dirige a él para encontrar una inscripción propia en el grupo y no un elemento más de la deriva grupal.

28 de agosto de 2020

Versión no corregida por el autor.



Bibliografía

- Artaud, A. (2002) El taetro y su doble Recuperado en <http://www.teatroelcuervo.com.ar/assets/antonin-artaud-el-teatro-y-su-doble.pdf>
- Freud, S. ([1905] 1978) "Las metamorfosis de la pubertad". *En Obras Completas*. Volumen VII. Amorrortu, Buenos Aires.
- Freud, S. ([1921] 1979) "Psicología de las masas y análisis del yo". *En Obras Completas*. Volumen XVIII. Amorrortu, Buenos Aires.
- Freud, S. ([1929/1930] 1979) "El malestar en la cultura". *En Obras Completas*. Volumen XXI. Amorrortu, Buenos Aires.
- Indart, J.C (2019) Sobre el ideal de ser nombrado para Buenos Aires Argentina UNSAM
- Lacan, J. ([1949] 1971) "El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica". *En Escritos 1* Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI pp. 86-92.
- Lacan, J. ([1957] 1971) "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud". *En Escritos 1* Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI pp. 471-509.
- Lacan, J.([1964] 1987) *El Seminario de Jacques Lacan: Libro 11* Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J.(1973/74) *El Seminario de Jacques Lacan: Libro 21* Los no incautos yerran o Los nombres del padre Inédito
- Lacan, J.: (1974-75) *El Seminario de Jacques Lacan Libro 22*. R.S.I., inédito
- Miller, J-A. (2010) *Extimidad. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Miller, J-A (2015) Efecto retorno sobre la psicosis ordinaria. Recuperado en <http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/015/template.php?file=arts/Alcances/Efecto-retorno-sobre-la-psicosis-ordinaria.html>
- Miller, J-A (2015) "En dirección a la adolescencia" En Textos del Siglo XXI N° 28 Recuperado en <https://elpsicoanalisis.elp.org.es/numero-28/en-direccion-a-la-adolescencia/>
- Miller, J.-A. (2017) "Niños violentos", En intervención de clausura de la 4ta Jornada del instituto del Niño. Recuperado en <https://psicoanalisislacaniano.com/ninos-violentos/>
- Lacan, J. ([1971-1972] 2012) *El Seminario de Jacques Lacan: Libro 19. ...o peor*. Buenos Aires Paidós.

Declinación de la función paterna y el goce toxicómano

Norma Sierra

Hemos propuesto como tema para la clase de hoy, las conexiones que se pueden encontrar entre dos coordenadas de nuestra época, la declinación del padre y el empuje al goce de las toxicomanías, para elucidar la relación entre el sujeto y sus formas de satisfacción en nuestra época. Esto nos permitirá continuar interrogando cuál es “el lugar del psicoanálisis frente a los impasses de la civilización” contemporánea.

Para introducirnos en esta problemática hemos sugerido la lectura del libro de Ernesto Sinatra *Adixiones* (2020). A continuación, realizaré una puntuación del mismo, con el propósito de aproximarnos a la hipótesis que plantea en ese texto acerca de las características del consumo actual, desarrollada por Sinatra a partir de los postulados de Jacques Alain-Miller sobre la subjetividad contemporánea.

Para comenzar, ubicaremos algunas coordenadas que nos permitan dar cuenta de cómo se fue configurando la lógica del consumo propia de nuestro siglo.

Debido a las pérdidas de garantías que ocasionó en la cultura la declinación del padre -producida por la decadencia del patriarcado desde inicios de la Modernidad-, el siglo XX fue un siglo en el cual las depresiones se hicieron epidemia. Estas condiciones fueron preparando el clima para el surgimiento de un sentimiento de euforia, que dio el marco a las manías, que son el estado actual de la subjetividad.

Como vemos, se establecen conexiones entre ambas cuestiones. El Nombre del Padre tiene como función ponerle freno al goce, ejercer cierta regulación que le abre al sujeto “una vía que no sea la del goce mortífero, articulando el deseo y la ley [...]” (Salamone, 2018, p. 11). Articulación que permite una relación viable al goce, que no sea únicamente por el empuje al hedonismo que caracteriza al sujeto de esta época, aquél al que escuchamos decir ante el consumo, “no puedo parar”.

El siglo XXI, marcado por la aceleración de los procesos de cambio, especialmente los referidos a la tecnología que inciden en lo real de la vida, producen consecuencias en la subjetividad contemporánea, que podríamos describir como una agitación corporal que empuja a la acción, a la satisfacción ilimitada, comandada por el mercado de consumo y las promesas de felicidad. Empuje al goce que lleva a una generalización de las toxicomanías en nuestra época.

Freud ([1929/1930] 1979) en *El malestar en la cultura*, proponía a las drogas como uno de los quitapenas de los cuales siempre dispuso el ser humano para enfrentar el sufrimiento que le deparaba la cultura, pero la lógica del consumo en la época freudiana y la actual presentan diferencias.

Una particularidad que podemos ubicar en la lógica actual del consumo toxicómano, está en relación al producto, es decir a las sustancias que el mercado crea, las cuales tienen en sí mismas un valor adictivo. Como dice Jesús Santiago (2018) “La droga, junto a la ciencia, se ha tornado un *tóxico*” (p. 25), señalando que la



ciencia nos hace creer que las drogas están en la naturaleza, aunque fuera bajo la modalidad del producto de una síntesis química, pero que para el psicoanálisis la noción de droga es siempre relativa al contexto discursivo en que se la enuncia, es susceptible a los efectos del lenguaje, se presta a efectos de sentido.

A su vez, nuestro interés por tratar el tema del goce toxicómano, es para hacerlo extensivo no sólo al uso de drogas, sino también al consumo adictivo de productos tecnológicos que se da en la actualidad.

El mercado algo sabe sobre el funcionamiento de ese goce adictivo, lo interpreta y le da el producto necesario. Es ese producto el que hace que el sujeto entre en el circuito del “más y más”, alimentando el goce toxicómano, ese goce “tan familiar como inquietante que muchas veces es capaz de separar al sujeto del Otro, incluso del inconsciente, pero no de su pulsión de muerte.” (Salamone, 2018, p. 9).

Tema que ha sido abordado por la serie *Black Mirror*, que en varios de sus episodios muestra esta lógica, el producto intenta saciar el goce adictivo transformando al individuo, por ejemplo, en un ojo insaciable que demanda más y más, qué mirar.

La hipótesis que desarrolla Sinatra sobre esta particularidad de las drogas-mercancías, es que el mercado se vale de la constitución estructural del sujeto, al que utiliza como “fundamento bipolar del consumo” (2020, p. 140).

Una segunda característica radica por lo tanto en el consumidor. El mercado se basa en un consumidor que establece desde “la suposición de un sujeto-ideal a partir de la puesta en función de sistemas de creencias –determinados por complejas articulaciones entre deseos, ideales y satisfacciones- procesadas por precisas fantasías inconscientes que son captadas y luego relanzadas en el mercado para generar conductas de consumo” (p. 140). Es decir que el mercado trata de anticipar las conductas del consumidor para producir los objetos a su medida.

El mercado se vale de la constitución estructural del sujeto, que debemos entender a partir del “no hay relación sexual”, del vacío estructural del sujeto.

En la lógica del consumo adictivo se intenta, por medio del objeto del mercado, sustituir un goce que no existe, que es el de la relación sexual que no hay. Hay vacío porque no hay un goce universal, hay una inadecuación estructural entre el objeto y la satisfacción pulsional. Para el psicoanálisis es importante lo que viene a ese lugar, cómo se las arregla el sujeto con ese encuentro con la “no relación sexual”. Desde la perspectiva de la constitución del sujeto, lo que viene a ese lugar es una marca que sutura el vacío mismo del goce. Marca de la inexistencia del goce, al mismo tiempo que se constituye como una marca que sutura dicha inexistencia.

En esa matriz, en esa marca de la inexistencia del goce, a ese lugar, es al que va el gadget del mercado en su empuje por saturar el vacío estructural. Una cosa es suturarlo por la marca que es singular y produce un síntoma. Otra cosa es la saturación de un goce que itera en el consumo sin límite para cerrar un vacío que se imaginiza como falta y que el objeto de consumo viene a querer colmar. Al pretender suturar el vacío estructural con el objeto de consumo, el sujeto solo se encuentra con más y más inadecuación de goce, y con la insatisfacción que el mercado replica por medio de los objetos que solo pueden consumirse de manera ite-



rativa, sin límite. Hay una infinitización en la que el objeto nunca es el adecuado. Esto se observa claramente en el funcionamiento de la adicción a las drogas, que pueden terminar en la sobredosis y la muerte. Pero también lo podemos observar, por ejemplo, en el consumo adictivo de tecnología, siempre podemos aspirar a tener el último modelo del celular, pero al poco tiempo habrá otro que será mejor y más novedoso, siendo empujados hacia una metonimia infinita del objeto.

“Los objetos padecen de la marca real de lo imposible –objeto perdido-, postulado por Freud, [...]” (Santiago, 2018, p. 32).

Esta lógica del consumo se da entonces en una “bipolaridad” (Sinatra, 2020) que pasa de la tristeza por la abstinencia del producto al tiempo de la euforia de la saturación del tener.

Mientras más se consume más consumidos están los consumidores y eso produce una caída depresiva de la pérdida, que empuja a un nuevo episodio de consumo maníaco. En esto consiste el fundamento maníaco-depresivo del consumo sostenido por el mercado y la tecnociencia, postulado por Sinatra en el texto de referencia de la clase de hoy.

Vemos que en esta lógica se presenta la incidencia de la ciencia a través de su coalescencia con el mercado, en lo real de la vida, intentando producir el objeto que sature el vacío estructural del sujeto y configurando las subjetividades de los consumidores como sujetos consumidos, es decir haciendo del sujeto un objeto de consumo más.

Una lógica del consumo articulada a la pulsión de muerte, tal como lo explica Santiago (2018):

[...] la elección forzada del *pharmakon* y su reversibilidad de *remedio* en *veneno*, no se realiza sin la intervención del factor real del goce. La diversidad de los regímenes de sustitución de los síntomas, tiene su fundamento en el hecho crucial de la presencia del goce en lo real. [...] la transmutación del *remedio* en *veneno* no se engendra, simplemente por el carácter de inutilidad del goce, sino sobre todo, por su vínculo inexorable con el mal. Acompañando el hilo conductor de la elaboración freudiana más rigurosa sobre las pulsiones, en que se destaca el concepto de pulsión de muerte, Lacan tuvo la ocasión de afirmar, que el mal se desprende del propio funcionamiento de lo real pulsional. (pp. 33-34).

Para finalizar, retomamos *El malestar en la cultura*, texto que nos ha acompañado todo el curso, en el cual Freud ([1929/1930] 1979) hace hincapié en lo episódico de la felicidad, como un tiempo percedero. Es diferente la temporalidad del consumo, en el cual hay un pasaje de un tiempo de depresión a otro de manía de manera circular. No hay algo que se pierda, por el contrario, se trata de una circularidad sin subjetivación de ninguna pérdida.

24 de septiembre de 2020



Bibliografía

- Freud, S. Freud ([1929/1930] 1979) "El malestar en la cultura". En *Obras completas* Volumen XXI. Amorrortu, Buenos Aires.
- Lacan, J. (1968). "Nota sobre el padre". En *Revista Lacaniana de psicoanálisis*. Año XI Nº 20, junio de 2016. EOL, Buenos Aires.
- Salamone, L. (2018). "Presentación del Tercer Coloquio Americano de la Red TyA", en *La inquietante familiaridad de las drogas*, Grama, Buenos Aires.
- Santiago, J. (2018). "Droga: ¿herejía u ortodoxia en la civilización?", en *La inquietante familiaridad de las drogas*, Grama, Buenos Aires.
- Sinatra, E. (2020). *Adiciones*. Grama, Buenos Aires.

Incidencias clínicas de la declinación del padre en el mundo contemporáneo

Gustavo Stiglitz

Presentación

Norma Sierra:

Hoy es la última clase del posgrado, y también el cierre de esta segunda parte en la que propusimos abordar los tratamientos de la extimidad.

Para abrir el trabajo de hoy, haré un breve comentario sobre lo que trabajamos las últimas reuniones y algunas de las preguntas que surgieron.

Fuimos planteando que la subjetividad actual está determinada por dos cuestiones fundamentales:

La declinación del padre en la cultura y la pluralización de los goces.

A partir de estas dos cuestiones podemos reconocer una de las modalidades de presentación del sujeto contemporáneo como aquél que dice: “no puedo parar”, sostenido en una iteración del goce que encontramos en el consumo adictivo de nuestra época.

Partimos de la idea de que para el ser hablante hay un vacío estructural, el “no hay relación sexual”, que quiere decir que no hay un goce universal ni adecuación para el ser hablante del objeto y la pulsión, consecuencia de la emergencia del sujeto en el campo del Otro. En la constitución del sujeto se produce una sutura de ese vacío a través de una marca que viene a ese lugar del vacío, son las marcas constitutivas de la identificación, también con las que el sujeto encuentra sus soluciones sintomáticas.

El problema que se presenta al sujeto contemporáneo es que con el objeto que ofrece la tecno-ciencia, con los *gadgets* del mercado, se intenta suturar el vacío estructural del sujeto, pero no por la marca singular que produce un *sinthoma*, sino por medio de la saturación de un goce que itera en el consumo sin límite.

Diferenciamos la particularidad del goce toxicómano, como un goce que no requiere del Otro, del goce fálico que sí pasa por el cuerpo del Otro.

Y finalmente trabajamos con un caso de Fabián Fajnwaks (2019), “No limits”, publicado en *Incidencias clínicas de la carencia paterna. ¿Cómo se analiza hoy?*

Quedaron formuladas algunas preguntas acerca de cuál sería el estatuto del padre que no opera en el sujeto contemporáneo, sobre todo en los casos en los cuales no hay forclusión del Nombre del Padre, pero sin embargo su función simbólica se encuentra desarticulada del goce.

Algunas de estas cuestiones serán retomadas en la clase de hoy, que estará a cargo de Gustavo Stiglitz, y que lleva por título: Incidencias clínicas de la declinación del padre en el mundo contemporáneo.



Gustavo Stiglitz:

Gracias por esta referencia a lo que han ido trabajando en las clases anteriores. Nos introduce al tema de hoy.

Para comenzar podríamos decir que lo que se nos plantea cada vez más, son sujetos que llegan al analista sin síntomas, no es solamente que hay una nueva manera de presentación, sino que los sujetos llegan sin síntomas. Estábamos acostumbrados a recibir pacientes que consultaban por padecer de un síntoma o de una conducta sintomática, y que en lo que llamamos entrevistas preliminares lográbamos formalizar un síntoma analítico; y si bien seguimos recibiendo ese tipo de casos, esta época es más bien pródiga en casos que se presentan con mucha angustia y sin síntomas. Ni siquiera con una relación al inconsciente que permita formalizar uno. Esto no es casualidad, sino que responde a las coordenadas de la época. El efecto de una de las características de la época.

En esto hemos sido muy fieles a Freud en *El malestar de la cultura*, cosa que hemos trabajado cuando decíamos que no hay diferencia entre la psicología social e individual. Lo que Lacan dice de otra manera, al decir “todo síntoma es social”, es decir que todo síntoma tiene una pata en el Otro, por lo tanto, es tributario también de las características de la época.

Querría detenerme un poco en Freud, porque he leído últimamente algunas cosas que me resultaron muy interesantes, que me hacen ver a Freud verdaderamente como un adelantado. Si bien su descubrimiento del inconsciente tiene todo el peso del sentido, de la interpretación de los sueños, también nos dejó algunas puntas que nos permiten pensar la época actual. En realidad, más que decir el descubrimiento del inconsciente deberíamos decir la invención del inconsciente, porque lo que Freud descubrió fue el síntoma como satisfacción sustitutiva de la pulsión, y de ahí inventó la hipótesis del inconsciente. Es decir que para Freud está primero el síntoma, al menos es como produjo el campo del psicoanálisis. Y para afirmar esto me autorizo en dos referencias freudianas, una pública y una privada. La lección 31 de *Las nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis* (1932), que lleva por título “Diseción de la personalidad psíquica”, dice:

Todos sabéis seguramente la importancia que para vuestras relaciones particulares, tanto con las personas como con las cosas, entraña el punto de partida. Así ha sido también en psicoanálisis. Para su desarrollo y para la acogida que hubo de serle dispensada no fue indiferente que iniciara su labor en el síntoma; esto es en lo más ajeno al *yo* que al alma integra. El síntoma proviene de lo reprimido y es como un representante de lo reprimido cerca del *yo*; pero lo reprimido es para el *yo* dominio extranjero; un dominio extranjero interior, así como la realidad –si se me permite una expresión nada habitual –es un dominio extranjero exterior. Partiendo del síntoma, el camino analítico nos condujo a lo inconsciente, a la vida instintiva, a la sexualidad, siendo ésta la época en que el Psicoanálisis comenzó a oír las ingeniosas objeciones de que el hombre no era exclusivamente una criatura sexual, y conocía también impulsos más nobles y elevados. Habría podido añadirse que, exaltado por la conciencia de tales impulsos elevados, se tomaba con demasiada frecuencia el derecho de pensar disparates y el de desatender los hechos. (Freud, 1932-1933 p. 3132)



Tenemos dos cuestiones, primero el síntoma y luego el inconsciente, y éste hecho de disparates y para desatender a los hechos. Me pareció muy revelador este pasaje de esta lección de Freud, para pensar cuál era su posición de las relaciones entre síntoma e inconsciente. A pesar que luego todo el peso de su trabajo recayó en los pensamientos inconscientes, en el sentido inconsciente, pero como comentamos en otras de las clases, siempre hay comentarios que para Freud el inconsciente no era sólo exactamente eso, o no estaba conforme con el nombre que le había encontrado.

Esta es la referencia pública, pero hay otra que quiero tomar, que es privada, que es una carta a su hijo mayor, en la época que éste estaba en el frente de guerra. Es una carta que le manda, que está publicada en el libro *Cartas a sus hijos* (2013), en donde le cuenta su preocupación por la situación económica durante la guerra porque su consultorio estaba nutrido fundamentalmente de pacientes extranjeros, y le decía a su hijo, en esta situación no va a venir nadie. Pero, también le dice que espera que “el delirio que me catapultó a la fama, me de algunos frutos en Viena”. Son cartas muy interesantes porque uno conoce algo del contexto en que se desarrollaba la actividad de Freud, y era un contexto muy hostil en Viena y muy exitoso en el extranjero. En algún momento incluso dice que no esperaba nada de Viena. Pero en esta carta dice que sí, espera que el delirio que lo catapultó a la fama le de algunos frutos. Este delirio es la hipótesis del inconsciente, que viene más o menos al lugar de esos disparates que velan los hechos o le dan una significación. O sea que para Freud, primero está el síntoma y luego viene el inconsciente.

Además, está en consonancia con la enseñanza del último Lacan. Hay también dos cuestiones que siempre estuvieron veladas, pero en esta época han tenido un estado de clarísima exposición. Por ejemplo, lo que llamó la incierta demarcación del yo, los límites de la sensación de mismidad en *El malestar en la cultura*, es decir que el yo no es una gran consistencia. Lacan (1949) confirma con *El estadio del espejo...*, donde la constitución del yo se alcanza pasando por fuera, por la imagen del semejante, y también en *El seminario 2*, y en *Acerca de la causalidad psíquica*, cuando se refiere al yo como un delirio. El delirio de creerse un hombre, por ejemplo. Esta idea del delirio de creerse uno, que continúa, lo podríamos pensar así, con la pregunta de Lacan ([1957] 1971) en *Instancia de la letra...*:

“¿Cuál es, pues, ese otro con el cual estoy más ligado que conmigo mismo, puesto que en el seno más asentido de mi identidad conmigo mismo es él quien me agita?” (p. 504). Es decir, para decirlo de una vez, y usando una letra de Pink Floyd, “hay algo en mí que no soy yo”. Esto es lo que, tanto Freud como Lacan ubican de entrada.

También quería señalar que Freud, en este sentido de la inconsistencia del yo, tiene su propio “todos somos locos, es decir delirantes” como Lacan en Vincennes. Y también en *El malestar en la cultura*, donde Freud ([1929/1930] 1979) dice “todos nos conducimos en uno u otro punto igual que el paranoico, enmendando un cariz intolerable del mundo mediante una creación desiderativa e incluyendo esta quimera en la realidad” (p.3028) “todos somos locos”, es decir “paranoicos”, diría Freud.

Recordemos entonces que, a partir de estas cuestiones, fuimos ubicando lo que mencionaba Norma como la extimidad constitutiva del ser hablante, de la que, habitualmente, uno no tiene conciencia, salvo en lo que



Freud denominó el fenómeno de lo siniestro en la experiencia analítica.

Hoy, en cambio, esta cuestión de la extimidad, y los tratamientos de la extimidad, que fue como los llamamos la vez pasada, están a la luz del día, y sus consecuencias también. Mencionamos, por ejemplo, tomando el texto de Hebe Tizio (2010), el exotismo y la segregación, es decir la curiosidad por lo otro o el rechazo al otro. Por eso, destacábamos que la extimidad está en el centro de la exclusión del odio y la violencia actuales, ubicamos que lo que el sujeto odia en el semejante es su propio goce rechazado, y que a diferencia de la violencia que es transitoria, el odio permanece.

Entonces, decir locos es decir delirantes y que todos nos conducimos como un paranoico, son maneras de decir que hay un agujero en el centro del ser hablante, pero también en el centro de las formaciones humanas. Tanto en unas como en otras, son necesarias construcciones auxiliares para que la cosa marche, para que la cosa se sostenga. El síntoma, es una de esas construcciones, el fantasma también y ambas, tienen una dimensión singular y una dimensión social.

La vez pasada también hablamos de tratamiento de lo éxtimo en lo social y para eso vimos, entre otras cosas, la tensión que arma Miller entre la tradición judío-cristiana y el Islam. Tomamos el texto *En dirección a la adolescencia*, donde Miller (2015) aclara o insiste en que Lacan cuando habla de la caída del Nombre del Padre, se refiere al Nombre del Padre de la tradición, aclara que es el de la tradición. Lacan, cuando se refiere a la tradición, se refiere a la tradición judeo-cristiana y entonces Miller en este texto: *En dirección a la adolescencia*, realiza la operación siguiente: pone en tensión una tradición con otra y convoca no cualquier tradición, convoca al Islam.

¿Por qué digo que no es cualquier tradición? Porque como él aclara muy bien ahí, es una tradición que no fue tocada, como sí lo fue la judeo-cristiana, por el discurso de la ciencia y el discurso del capital.

Hay que matizar un poco esto, porque cuando uno ve las fotos, o a veces, cuando aparecían fotos de militantes del estado islámico, por ejemplo, tenían una ametralladora en una mano y una notebook en la otra, es decir, que la tecnología, el discurso tecnocientífico y los bienes del capital de alguna manera entraron ahí también. Pero, a lo que se refiere Miller con esta idea de que no fue tocado por el discurso de la ciencia, es a que no fue tocado en su fundamento que es el del Uno totalizador, totalitario, que es Dios en dicha tradición. En cambio, la tradición judeo-cristiana, sí fue fuertemente incidida por los discursos de la ciencia y del capital.

El efecto principal de esta incidencia de los discursos de la ciencia y el capital en la tradición, es lo que se ha llamado el hundimiento del Nombre del Padre. Hay que precisar que, con hundimiento, no decimos desaparición, sino, como la palabra lo indica, un cambio de nivel. Si antes era la excepción que dictaba la ley ahora, es un elemento más, un operador. Eso cuando Lacan se refiere al Nombre del Padre, muchas veces aclara, según la tradición, esto quiere decir que el hundimiento es de la tradición y que otras cosas vienen al lugar de la tradición que se ha vuelto inconsistente y que el Nombre del Padre, sigue operando por otras vías, cuando opera, por supuesto.

Entonces, introdujimos para adentrarnos a la lectura de ese hundimiento, caída, carencia, distintos nombres



que implican todos siempre cierta degradación del Nombre del Padre, la referencia al *Seminario 21* sobre “el orden de hierro y el ser nombrado para”. De entrada, orden de hierro, lo trabajamos, evoca de entrada que es algo sin dialéctica y podemos ubicar ahí un pasaje de la forclusión y la psicosis clínica a un tipo de forclusión y psicosis generalizada, que se puede leer como una falla forclusiva de origen familiar, que es tomada para su tratamiento a nivel de lo social. Es una manera de leer rápidamente y de modo sencillo toda esta referencia al orden de hierro y el ser nombrado para. Ante una falla forclusiva de origen familiar, es en el nivel de lo social que se retoma su tratamiento, porque es en el orden social que se inventa una solución a la deriva causada por la declinación paterna. La solución viene de lo social como un nombrar para, sin amor y con la rigidez que la falta de la dialéctica implica.

Nombrar para, es una nominación no dialectizable que hace destino en el sujeto, no es tributaria de un deseo, sino más bien del goce de la madre y de ahí que no sea dialectizable. Lo que Lacan (1974) destaca en este pasaje del *Seminario 21*, es que para esto la madre se las arregla muy bien sola, sin el padre y lo dice así: “es bien extraño que aquí lo social tome un predominio de nudo”. De ese modo, dice Lacan, que lo social empieza a funcionar tomando el relevo del Nombre del Padre.

Esto es exactamente lo que Cottet denominó como par carencia paterna - deseo materno ilimitado, que el libro que han estado trabajando *Incidencias clínicas de la carencia paterna*, aborda y donde tomaron el caso de Fabián Fajnwaks. Es muy aclarador este par que plantea Cottet carencia paterna - deseo materno ilimitado, si lo ponemos en el contexto de la referencia de Lacan del *Seminario 21*, en donde a la carencia paterna viene a relevarla lo social, entonces el niño ya no es más un producto de la pareja del binomio madre – padre, sino que pasa a ser de la pareja madre - lo social, con las consecuencias que esto tiene.

Pregunta del público: ¿las decapitaciones y las inmolaciones en los ataques suicidas no dan cuenta de un contrapunto entre el Otro simbólico desfalleciente y un Otro sede del goce? Me interesó ese contrapunto entre la tradición judeo-cristiana y lo que retoma Miller (2015) en el texto *En dirección a la Adolescencia*, pensaba si esta recuperación de la tradición islámica, en un punto pone en el cenit la figura de un Otro sede del goce, no es un Otro simbólico, que vos lo ubicarías más del lado de la tradición judeo-cristiana. Las inmolaciones no parecen dar cuenta de un padre simbólico, sino más bien del padre terrible, en términos freudianos.

Gustavo Stiglitz: exactamente, es un padre totalitario, totalizador, totalizante, es decir ese S_1 llevado al extremo, que no hace cadena y a mí siempre me llamó la atención que esa condensación de lo simbólico en un punto tan cerrado, conviva con la fragmentación corporal. Es decir que hay algo de ese modo de lo simbólico que no hace cadena que no puede convivir con un cuerpo unificado. Vamos a volver sobre esto en cualquier momento.

Les decía que este pasaje del *Seminario 21* sobre el orden de hierro y el nombrar para, lo que vos traés sobre la tradición islámica, se ubica de este lado, en el nombrar para. Está muy bien explicado en ese par que plantea Cottet de carencia paterna - deseo materno ilimitado. Entonces, por esa vía, vamos al libro que ustedes estuvieron trabajando, que compilaron Gerardo Battista, que está entre nosotros y tal vez quiera intervenir,



y Marcela Negro, de donde extrajeron este caso de Fabián Fajnwaks.

Lo que se problematiza en este caso es qué tratamiento para el goce desarticulado de lo simbólico, a partir de que es un simbólico deconstruido, no es un simbólico ordenado por el significante Nombre del Padre. Una vez que ese significante se ha hundido, como decíamos, no es que desaparece, sino que pasa a otro nivel, que no es más lo que era, que es sólo uno más de los posibles articuladores del goce a lo simbólico, qué tratamiento puede ese goce recibir.

Entonces vemos que, por un lado, es una pregunta que, con la cuestión de la época, la declinación paterna es para todos, pero también la cuestión singular, es decir, cómo responde cada uno a dicha declinación. O sea, que tenemos que vérnosla con la locura generalizada y con la locura de cada uno y de la psicosis también. Entonces, lo que nos cuestiona cada vez más en nuestra práctica es esa serie de casos que aparecen como muy locos, pero no son psicosis. Hablamos ahí de la neurosis con la función paterna cuestionada.

Son casos que, a mi gusto, exigen una relectura de *Nota sobre el niño* de 1969, en la que éste es producto de la pareja parental, a título de síntoma de la pareja o a título de objeto del fantasma materno. Hay otra posibilidad que se puede ubicar como niño síntoma de la madre sola, que no es lo mismo que el niño objeto del fantasma materno. Pero en estos casos, se trata del niño de la pareja que forma la madre y lo social, no la madre y el padre; lo que hace que quede cuestionado el estatuto de los S_1 de la identificación. Es una pareja que prescinde del padre y, por lo tanto, prescinde de la castración, por eso la deriva que caracteriza a la clínica contemporánea, deriva del significante, deriva de objeto, deriva de goce, de partenaire...

Hay una entrevista que Pablo Chacón le hizo a Gustavo Dessal, en donde Gustavo Dessal, ilustra esto con una metáfora que me pareció interesante. La entrevista se llama *Todo el mundo es loco, Jacques-Alain Miller según Gustavo Dessal*, se encuentra en internet. Allí plantea la siguiente metáfora, él dice Lacan supo ver que esa imago, la del padre, había iniciado un declive que llega a nuestros días bajo la forma de lo que Zygmunt Bauman calificó como el concepto de lo líquido. Muy sucintamente, un mundo en el que la carretera principal está cortada, es decir, la vía del Nombre del Padre, y la gente anda extraviada por caminos comarcales y sendas perdidas. ¿Cómo nos orientamos en la actualidad? Con los celulares, dice Dessal, en un sentido figurado, pero no del todo, los objetos de la técnica son asideros que sirven para no perdernos por completo.

Es decir, esta clínica que Lacan ubica en el *Seminario 21* como tributaria del orden de hierro, estos casos que convenimos en llamar raros, que aparecen con una presentación muy loca, muy a la deriva, pero que no son psicosis, es lo que Dessal aquí caracteriza como los casos que se las tienen que arreglar por los caminos auxiliares, usando la idea de Lacan en el *Seminario 3*, es decir, está cortada la carretera principal, hay que arreglárselas por los caminos, aquí dice, comarcales y sendas perdidas. A los objetos de la técnica, nosotros les podemos agregar los tóxicos, la comida, distintas versiones del objeto de la pulsión que sabemos que es vacío, Lacan decía que la pulsión tiene color de vacío envuelto en ropaje de objetos de consumo.

Entonces vamos a la pregunta o las preguntas del final del texto de Fajnwaks que es lo que retuvo la atención de alguno de ustedes, y vamos a ver que hay algunas respuestas en el mismo libro. La pregunta de Fabián es



la siguiente: lo propio del goce, si se desarticula del Nombre del Padre, ¿no es encontrar en su propio movimiento su propio límite? A mí la pregunta me llamó mucho la atención, porque cómo el goce puede encontrar su propio límite, cómo entenderlo, cómo se limitaría solo, por qué se limitaría solo, por qué no seguiría hasta la autodestrucción, como muchas veces ocurre... Los otros días escuchaba en la radio, un comentario sobre lo que se llamó la generación de los 27, no la generación *del* 27, la generación de los 27. Es un grupo de artistas jóvenes que alrededor de los 27 años fallecieron por sobredosis, por lo general, músicos reconocidos, famosos, millonarios... pero nada de esas inscripciones detuvo el goce autodestructivo. Entonces, una pregunta difícil, si el goce desarticulado al Nombre del Padre, no encontraría su propio límite por sí mismo.

Norma Sierra: una cuestión a pensar por lo trabajado la vez pasada con el caso clínico, es si solo encontraría ese límite o es por la intervención analítica.

Gustavo Stiglitz: hacia ese punto iba. Exactamente, me parece que la pregunta no incluye la intervención analítica. Me parece que la clave está en la pregunta misma, en el encontrar lo propio del goce si se desarticula el Nombre del Padre, no es encontrar en su propio movimiento su propio límite. Encontrar quiere decir que no es solo. Hay que encontrar algo: un borde, un límite en donde en el otro, con minúscula, en el semejante, en el cuerpo del otro, en el amor, en el deseo, el reconocimiento, pero sobre todo en el síntoma y ahí sí, es convocado el analista para la construcción de un síntoma.

Pero recuerdo lo que vimos la vez pasada de la idea de Miller que este relevo de lo social, el relevo del Nombre del Padre por lo social, él lo pensaba como el cuerpo al que se dirige el sujeto desbrujulado, sin la orientación por el Nombre del Padre, el cuerpo del que forma parte y al que se dirige para alcanzar su propio goce. Entonces, yo creo que la clave está en la pregunta misma, se trata de encuentro, el goce no se limita solo, si no es por el encuentro y el analista, que por supuesto como vos decía Norma, tiene ahí su parte.

Entonces, eso que no tiene nombre en lo simbólico ni representación en lo imaginario, debe pasar para encontrarse con un límite, por otro cuerpo, ya sea el cuerpo de un partenaire, ya sea el cuerpo del grupo. Aquí es fundamental, por esto que decía de lo que trabajamos sobre la presencia del analista, de la que dijimos que acompaña, ayuda a sostener o a perturbar, hay un cálculo siempre, pero sin ninguna garantía, acompañar, ayudar, sostener, perturbar la defensa. Entonces, ese acompañamiento y forzamiento de algo nuevo, ahí tenemos el lugar del analista en la transferencia, un lugar que sólo se sostiene por su acto.

En ocasiones, el analista, hasta debe empujar a la invención de un inconsciente, aportando en algunos casos puntas, girones de sentido y esto es lo que aparece claramente en el texto de Gerardo Battista que lleva por título *La Imaginarización del S₁*. Ese texto aporta cuestiones para responder a la pregunta de Fabián.

Él comienza por la investigación que Miller (2010) lleva a cabo sobre el caso del hombre de los lobos y que está en el libro *13 clases sobre el hombre de los lobos*. Ahí Miller parte de una apuesta que es separar la relación que Lacan estableció entre el Nombre del Padre y el falo. En la neurosis nos orienta la relación Nombre del padre - falo, es decir el falo como producto de la operación del Nombre del Padre y en la psicosis, la forclusión que escribimos Nombre del Padre sub-cero (P_0)– falo sub-cero (ϕ_0).



La clínica actual con estos casos que parecen no tener relación con el inconsciente y menos aún presentar un síntoma analítico, nos empuja a plantear la relación: Nombre del Padre – falo sub-cero (ϕ_0).

Esa es la escritura que orienta estos casos que no son psicosis pero que son muy difíciles de ubicar o de plantear como una neurosis.

Es decir, son constituciones subjetivas en las que, existiendo el Nombre del Padre, éste no aparece como operativo en la generación de la significación fálica. Podemos retomar acá la metáfora de Dessel, sin la carretera principal del Nombre del Padre operativo en la generación de la función fálica, qué caminos alternativos puede tomar un sujeto para el tratamiento de su goce.

Habiendo alguien o algo que sostiene el semblante paterno, no es por ello operativo para la inscripción de la función fálica. Esto es, no se sostiene como agente de la castración y, como agente de la castración, quiere decir que no se trata del padre imaginario, sino de la función y, esta función es en sí, efecto del lenguaje.

Entonces, a esto, al agente de la castración, agente del efecto del lenguaje al que se ocupa que sus efectos tengan lugar, Lacan (1969-1970) en el *Seminario 17* lo llama padre real, del que dice eso justamente: “El padre real es efecto del lenguaje y no tiene otro real que eso, ser efecto del lenguaje, nada que ver con el padre de la realidad”.

Me pareció sumamente interesante que cuando Lacan desarrolla esto, en el *Seminario 17* sobre el padre real, se pregunta por qué en un psicoanálisis no sería el psicoanalista el padre real. Resuena con la idea del analista traumático que se puede extraer de la referencia en el *Seminario 19*, cuando Lacan dice que el analista muchas veces va al lugar del padre traumático, en la reproducción de la producción de la neurosis. Aclara que la diferencia es que el padre, los padres, lo hacen ingenuamente, mientras que el analista traumático, en el sentido de que lleva a su analizante, al punto de encuentro con los primeros significantes de *lalengua*. En ese sentido es reproducción de la producción de la neurosis, es traumático porque lleva al analizante a su punto de partida. Como decíamos al principio, el punto de partida en la constitución del síntoma, es decir, acontecimiento del cuerpo.

No se trata, por supuesto, cuando Lacan dice por qué no sería el psicoanalista, a veces, el padre real, no se trata de ser el padre de nuestros analizantes, sino de ir al lugar de agente de esa operación que, por la carencia de la función, estaría dificultada, es decir, de la operación de la castración. No es difícil localizar el equivalente en lo social: la caída de los ideales, la degradación de los S_1 , hace que el comando en lo que hace al deseo y a los lazos recaiga sobre el objeto. Miller (2004) llama a esto en su conferencia en Brasil *Una fantasía*, el ascenso del objeto a al cenit de la civilización.

En este contexto, los S_1 de *lalengua* que marcan el cuerpo, no constituyen un síntoma como acontecimiento, sino que se reducen a semblantes y ahí es donde Battista dice, se imaginarian, mientras que es el objeto el que toma el relevo en la constitución de la subjetividad. De ahí el sin límites, como dice Fabián, presente en la clínica contemporánea. Sin la función de excepción encarnada en el Nombre del Padre, entra en un régimen de no todo, es decir, significante del Nombre del Padre como excepción, genera un todo, entonces tenemos



la lógica del todo y la excepción. Es el mundo organizado por las bondades del Nombre del Padre. Ahora, sin este significante, sin esta excepción, tampoco hay un todo, se entra entonces en la lógica del no todo, o si quieren, todas excepciones.

Sin este significante en cuanto a su operatividad, el del Nombre del Padre, estamos en el régimen del no-todo en el que cada uno deberá inventarse lo que venga a suplir dicha función. Lo que decíamos antes con Dessal, a falta de la carretera principal.

Quiero leerles un párrafo del texto de Gerardo que me parece central para entender algo de esta imaginización:

Un significante que no representa al sujeto, es decir, un significante no articulado al flujo simbólico y la pregnancia del cuerpo, son dos propiedades que, a nuestro entender, refieren al estatuto imaginizado del S_1 en la época de la caída del Nombre del Padre. (p. 86)

Es decir, imaginización del S_1 , quiere decir que el S_1 no está articulado al flujo simbólico, no está articulado a la cadena, es un S_1 solo y, que no toca el cuerpo de la misma manera, no produce acontecimiento. Lo que es lo mismo decir: la inclusión de lo imaginario en lo simbólico produce la detención de su eficacia operativa, la eficacia del Nombre del Padre.

Me parece que esto resume bastante la tesis de cómo pensar los fundamentos de las presentaciones actuales en la clínica y que responden también de alguna manera a la pregunta de Fabián. Creo entonces que este texto, que ustedes trabajaron, tiene por un lado más reducido, una respuesta a la pregunta de Fabián, el límite al goce en la época de la declinación del Nombre del Padre viene por el lado del objeto y la imaginización del S_1 , entendida como lo dijimos recién. Siendo esta solución lábil, en la reducción del goce, queda al analista la función de forzar esos significantes para que hagan cadena y se organicen en un discurso. Esto, no hay otra manera más que la inyección de sentido como se ve tanto en el caso de Fabián como de Battista, aunque sea una mínima inyección de sentido. Es como si dijéramos, hay sujetos a los que hay que ayudarles a inventarse el inconsciente

Norma Sierra: Lo invitamos a Gerardo, aprovechando su presencia en la clase de hoy, para que pueda hacer algún comentario sobre el tema. Me interesaría si pudieras decir algo acerca del S_1 que no produce acontecimiento “que se encontraría detenida su eficacia reguladora tanto para hacer del goce cuerpo, como para propiciar el pasaje del goce a la palabra”

Gerardo Battista: Lo que trabajo en mi artículo es ubicar, por un lado, qué significa la carencia paterna y, por otro lado, a qué nos referimos cuando hablamos de que el significante está degradado.

La frase que vos ubicas, tiene que ver con un impasse en la función del falo. Hay que estudiar detenidamente el concepto de falo. Leyendo desde la primera clínica, el Nombre del Padre produce la extracción del objeto. Pero hay una segunda pérdida de objeto en juego que es justamente la función que cumple el falo de localizar y condensar el goce fálico pulsional en el objeto a en los bordes corporales. Yo creo que el impasse en esta función es central para pensar las presentaciones clínicas actuales. Por eso es que lo que aparece en clínica



actual es la deriva pulsional, hay una dificultad para que se condense el goce en el objeto a . Podemos decir que el efecto de la declinación paterna es el impasse de las funciones del falo.

Esa es, para mí, una de las funciones más importantes que cumple el falo como operador. Como operador en el sentido que es como un colador donde el goce pasa y lo que decanta es el goce fálico y ese resto de goce que queda en el colador es el goce imposible de negativizar. En este sentido, el impasse fálico dificulta el armado del cuerpo, no se termina de vaciar ese cuerpo de goce. Recordemos que el goce fálico es un goce fuera de cuerpo.

La imaginarización del S_1 , es una consecuencia de ese punto. Imaginarización del S_1 es un efecto de lo que Gustavo subrayaba que es la carencia de padre real y el deseo maternal ilimitado, este binomio es el fundamento del impasse fálico. El binomio mencionado tiene como efecto el S_1 imaginarizado y la deriva pulsional. Son dos binomios distintos, el primer nivel de carencia paterna y segundo nivel, que es efecto del primero, la imaginarización del S_1 y la deriva del objeto.

Gustavo Stiglitz: Podríamos decir, Gerardo, si estás de acuerdo, que este estatuto del S_1 suelto, no permite que se escriba un borde en el cuerpo, entonces, esa falla en la inscripción de un borde corporal, produce una deriva del objeto a que por eso no hay un tratamiento del goce a nivel del propio cuerpo o a nivel del lazo amoroso, incluso, sino que es un tratamiento del goce a la deriva ya sea de sustancias, de objetos de cualquier tipo o, si hay un límite, es en el cuerpo de los otros, en el cuerpo de la pandilla, en el cuerpo del grupo, en lo que Lacan llama el relevo de lo social y no un tratamiento en el propio cuerpo.

Gerardo Battista: estoy de acuerdo

Gustavo Stiglitz: con lo cual está complicado lo que Lacan llama en *La Tercera*, el goce de la vida, que es el goce en el propio cuerpo. Me parecen dos cuestiones fundamentales para poder entender algo de la locura de estos casos que se presentan

Voy a decir simplemente que en este texto encontramos, por un lado, la vertiente reducida a la respuesta a la pregunta de Fabián, pero en un sentido más amplio, yo diría que encuentro en este texto un eco de la propuesta de lo que Eric Laurent llamó una corrección de la clínica clásica, de la clínica clasificatoria entre neurosis y psicosis. Él habla en la entrevista que está en el mismo libro, en un momento de una corrección de la clínica, que permita abrir mucho más el campo. Que, si uno no se permite pensar, darles vueltas, inventar como hacen los textos de este libro, hoy tendríamos la clínica con los casos que antiguamente llamaban borderline o que hoy podemos llamar psicosis no desencadenadas, psicosis ordinarias, pululando por todas partes.

Entonces, creo que esto es un esfuerzo de precisión en el sentido de que en el campo de las neurosis están pasando cosas raras, digamos así, y que hay mucho más allá que lo que se encierra en la clasificación de neurosis y psicosis. No es que hay que abandonarla, pero hay todo un campo, ahí en el medio que hay que explorar. Entonces, diría que el texto tiene la parte de respuesta a la pregunta de Fabián y tiene la parte de retomar esta propuesta de ampliar, corregir, la clínica clasificatoria.



Si la clínica que podemos llamar clásica, para oponer a la contemporánea, el punto de partida como vimos en Freud es el síntoma, hoy es muy difícil localizar ese punto de partida: primero el síntoma y después el inconsciente. ¿Cómo localizar ese punto de partida, el del síntoma, en casos que no disponen de estos significantes plomados, de significantes que no tienen peso? Que no sirven de ancla, de punto de capitón. Entonces en casos que no disponen de esos significantes plomados, como para que se arme en torno de ellos una versión sobre el goce, una versión sobre la relación sexual que no hay, cómo encontrar ahí un punto de partida.

Me parece, y es lo que yo extraigo de esto dos casos, de estos dos textos, me parece que no queda otra posibilidad más que acompañar al analizante, esperando la oportunidad para un forzamiento, un forzamiento que haga que uno, o algunos de estos significantes a la deriva, devengan equivalentes a una agencia del amo, es decir, punto de detención. Significantes que hagan ancla para producir un discurso que permita localizar de alguna manera el goce. De esa forma, sí puede haber invención de un lugar, como se ve muy bien en el caso que presenta Gerardo, y la posibilidad de armar un lazo. Pero es sólo a partir de ese forzamiento.

Esto es lo que yo pude extraer en relación a lo que ustedes me plantearon en relación a estos textos y que empalmó muy bien con lo que fue la orientación en los encuentros anteriores. Así que, conversemos ahora.

Pregunta del público sobre sobre el analista traumático.

Gustavo Stiglitz: El analista siempre es traumático porque traumatiza el sentido. El analista no escucha el sentido o, si lo escucha, lo escucha para equivocarlo. En ese sentido, ya hay una dimensión del analista traumático en juego en la dirección del tratamiento.

Pero en la clínica contemporánea, muchas veces nos encontramos en el reverso. Si en lo clásico, vamos del Otro al Uno, se trata de llevar al sujeto de todo lo que pensó, para retomar lo que decía Freud, tomar esos pensamientos, de todo lo que cada sujeto se armó sobre su novela familiar, de toda la selva fantasmática, llevarlo del Otro al Uno, a los significantes de *lalengua* que lo marcaron. En ese sentido el analista es traumático porque lo reconduce a ese punto de encuentro traumático con *lalengua* o a lo más próximo posible, porque la verdad, hay que decirlo, a eso no se llega nunca. Llegamos en todo caso, a la versión que cada sujeto se puede armar sobre ese punto, pero ese punto está perdido, ni nos interesa encontrar el origen, no es lo que nos mueve como psicoanalistas, lo que nos interesa es encontrar la respuesta del sujeto a ese encuentro. Pero esto es la clínica clásica, con todas las variaciones que esto implica y con todas las modificaciones que le imprime también la contemporaneidad.

Pero cuando nos referimos a esta nueva clínica, el analista encuentra con que tiene que hacer el camino inverso, es decir, ir de los Unos solos, sueltos, significantes sueltos, prácticas de goce que no se anclan en nada, que no hay ningún tipo de lazo... ir de los Unos sueltos a la invención de un Otro, casi como lo decían los Lefort en relación a los casos de autismos, al nacimiento del Otro, hay que parir al Otro. Eso no se consigue sin un forzamiento y esta es la otra cara del analista traumático, la cara del analista traumático en la clínica contemporánea es el forzar la constitución de una cadena. Esto se puede pensar como un recurso al sentido, cosa que supuestamente nosotros vamos en contra del sentido, pero en estos casos hay que, muchas veces,



recurrir a una inyección de sentido, pero sobre todo es un forzamiento que implica a la presencia y al cuerpo del analista mismo. Esto en el caso de Battista se ve muy bien cómo, yo no sé de qué equipo de fútbol es Battista, pero él ahí se hizo de Vélez decididamente. Esto sirve de apoyatura para que este sujeto retome el lazo con el Otro, es decir, el analista en este tipo de clínica, se pone la camiseta del analizante para acompañarlo en el recorrido a la espera de la oportunidad de inventar la manera de hacer entrar ese significante solo, en la serie.

Gerardo Battista: En relación a esa inyección de sentido, yo pensaba en la función que cumple la construcción en estos casos, que da sentido pero que nombra algo del goce, lo que se da ahí es un tratamiento en el encuentro con el goce y eso me pareció, como planteaste al principio, con el caso de Fabián y en mi caso. Porque en el caso de mi paciente, fue la construcción la que permitió hystorizar con y griega.

(comentario inaudible)

Gerardo Battista: Hay una referencia de Miller en *Una fantasía*, que decía algo así como que hay que devolver al S_1 su valor de *Unheimlich*. Y me parece que la operación del analista, en estos casos, es la ética del S_1 . Es, justamente, introducir ese valor, volver sintomático ese S_1 que se imaginizó, por ejemplo en relación a la inhibición, al acting out, a las derivas sociales del objeto y sus soluciones imaginarias o reales. En este sentido, pensaba la posición del analista como relevo del padre real que has comentado y que podemos situarlo en un momento lógicamente anterior al momento de la desidentificación de los S_1 en un análisis.

Gustavo Stiglitz: por supuesto, acá no hay posibilidad de pensar la desidentificación porque no hay todavía qué deconstruir. La cuestión de la construcción, a mí me parece fundamental. Y ahí también se ve la inversión en la práctica, no en la perspectiva, la perspectiva es siempre la de lo real, nos orientamos, nuestro psicoanálisis es un psicoanálisis que se orienta por lo real. Pero a nivel de la práctica, nos encontramos con que a diferencia de los casos digamos, clásicos, en los que hay que deconstruir para aproximarse a ese real, acá primero hay que construir algo, para poder deconstruirlo y reducirlo. Y cuando vos te ponés la camiseta de Vélez, eso es una construcción, una construcción que implica encarnarlo, implica una encarnadura, implica la presencia del analista, pero no deja de ser una construcción y se verifica en lo que vos nos contás, se verifica en la eficacia, cómo toma el relevo de esta operación que estaba inestable.

Gerardo Battista: algo más sobre el síntoma social. En la tesis de maestría que hice, trabajo cómo pensar las formaciones clínicas actuales y para mí está muy del lado síntoma social, como Lacan lo plantea en *La Tercera*. Creo que las presentaciones clínicas actuales tienen la estructura del síntoma social y la propiedad de la toxicomanía, ya que ésta produce la ruptura del falo con el cuerpo. Me parece un punto interesante para pensar las presentaciones clínicas actuales. De hecho, Miller ubica a las toxicomanías como el paradigma de los síntomas contemporáneos.

Pregunta del público sobre la clínica y la práctica.

Gustavo Stiglitz: Es muy importante la diferencia que hace Miller en *El ultimísimo Lacan* entre perspectiva y práctica. Porque él dice que la perspectiva es la de lo real, ir del Otro al Uno, pero la práctica aparece como



una práctica de semblante, es decir que hay como un bucle, o una tensión entre perspectiva y práctica, ¿por qué? porque no hay otra manera de llegar a merodear lo real, como dice Lacan en el *Seminario 10*, si no es por la vía del sentido.

Norma Sierra: También me parece que esto se relaciona un poco con ese texto que mencionó Gerardo, *Una Fantasía*, donde Miller plantea, retomando lo que Lacan también ubica en el *Seminario 17*, de que hoy hay una homología entre el discurso capitalista y el discurso analítico. Entonces, justamente, el analista viene a operar en el mismo lugar que el objeto *a* y que por eso puede tener alguna incidencia sobre el goce del sujeto contemporáneo, me parece que es una orientación muy importante de ubicar.

Gustavo Stiglitz: La diferencia, no sé Gerardo, vos qué pensás, pero a mí me parece que la diferencia es justamente la presencia encarnada del analista, porque el discurso capitalista es una versión del discurso del amo. El discurso analítico es su envés y lo que Miller plantea en la conferencia es que es el discurso que él llama hipermoderno el que es homólogo al del analista. Lo que pasa es que ahí las flechas van en distinto sentido y lo que se produce es una deriva, entonces, lo que marca la orientación, la diferencia y lo que produce efecto, es la presencia del analista.

Gerardo Battista: A mí me parece interesante esto que ubicás de que el analista construye un borde. En la perspectiva del *Seminario 17*, cuando Lacan habla de los discursos, lo que funda el discurso es el padre real. En ese sentido, me parece interesante que se piense que en esta época el sujeto nada entre discursos, porque todavía esa operatoria no se termina de producir.

Diana Delfino: en el encuentro pasado estuvimos trabajando una conferencia de Miller, para una investigación sobre el goce autoerótico, que si bien era una conferencia de 1989, nos pareció interesante y contemporánea, esto me remite a lo dicho por Gerardo, quien se refiere que el sujeto de la época, el sujeto que llega al análisis, es un sujeto toxicómano. A su vez él dice también que es complicado el goce con el cuerpo, porque hay como una ruptura del falo con el cuerpo. Me gustaría si podrían explicar un poco más estas referencias, porque si bien la clase pasada lo estuvimos trabajando, quedaron algunas dudas.

Gustavo Stiglitz. Por ejemplo, ¿qué dudas?

Diana Delfino: por ejemplo, Miller habla de la diferencia entre el toxicómano con el cínico. Dice que el cínico tiene una relación con el cuerpo, pero el toxicómano, es como una relación problemática con el cuerpo, porque hay una relación con el tóxico. Entonces, cómo ubicar esto en función de este goce que enunciabas.

Norma Sierra: La cuestión quedó planteada en relación a la cuestión del autoerotismo, en cómo se pone en juego el autoerotismo, en uno y en otro, en el cínico, en el toxicómano...

Diana Delfino: Gerardo dijo recién que el sujeto de la época es ese sujeto toxicómano...

Gustavo Stiglitz: Yo lo entiendo con un goce a la deriva, no regulado por la función del falo, porque, digamos, lo que nos caracteriza es que, desde el inicio de la partida, nosotros padecemos de un más y de un menos de goce. El encuentro entre el cuerpo y *lalengua* genera eso, genera un *trou*, jugando con el significante de



trauma, un *troumatisme*, un agujero, pero también un *trop*, un excedente de goce. Entonces, sin la función del falo, cómo articular ese menos y ese más de goce en el cuerpo. Sin esa articulación, es el goce a la deriva. Por eso me parece que se puede decir que la figura del toxicómano es la figura del sujeto de la época, un goce a la deriva, no anclado en los bordes del cuerpo, cortocircuitando el falo, es decir, salteándose.

Gerardo Battista: claro, con Freud es posible entender que en la formación de un síntoma la satisfacción sustitutiva se produzca en un circuito largo de la pulsión. En cambio, lo que ocurre en las toxicomanías, es un circuito corto de satisfacción, no es la vacilación fantasmática. Sino más bien, el objeto irrumpe en el cuerpo, por eso los fenómenos de cuerpo, los trastornos de angustia... En Lacan el falo es lo que le da color a la vida, es lo que aparece en la juntura íntima del sentimiento de vida del sujeto.

Gustavo Stiglitz: es interesante esto que decís de que le da color a la vida. Porque cuando Lacan usa una metáfora, hay que suponer que se está diciendo algo serio y en relación con la pulsión dice “color de vacío”, es decir, el objeto es vacío y lo que viene a dar ahí cierto color es la significación fálica.

Gerardo Battista: Claro, esta clínica implica construir un borde y lo que produce son defensas menos mortíferas. Me parece que en las presentaciones clínicas actuales, que tienen a la toxicomanía como paradigma, el sujeto contemporáneo no puede instrumentalizar el falo, no puede tener ese cuerpo.

Gustavo Stiglitz: Si. Es verdaderamente el objeto lo que comanda.

Norma Sierra: Pensaba cuando te escuchaba, cómo Eric Laurent plantea en el autismo una clínica del circuito pulsional, si no se trataría aquí de una clínica del borde.

Gerardo Battista: Si totalmente. El falo tiene dos niveles. Ya Lacan ubicaba en “La significación del falo” que el falo es lo que le permite al sujeto una posición inconsciente, ni más ni menos. Por otro lado, es lo que distribuye y condensa el goce pulsional o fálico en el objeto a en los bordes corporales. Entonces, ahí ya tenemos el discurso del amo puesto en forma. Lo que pasa en esta clínica del impasse fálico es que no se produce el revestimiento fálico del objeto.

Gustavo Stiglitz: Una pregunta Gerardo, cuando vos decís la irrupción del objeto, a mí me parece que hay una diferencia entre el objeto recortado del propio cuerpo, en las relaciones con el otro, en la demanda, etc. y, la irrupción en el cuerpo de los objetos, pero de los objetos que vienen de afuera, es decir, como si fueran prolongaciones de las zonas erógenas, pero por fuera del cuerpo. ¿Es eso cuando vos decís la irrupción del objeto en el cuerpo? No es un objeto que se recorta en las relaciones de la demanda, sino que es un objeto impuesto desde afuera.

Gerardo Battista: si, de hecho en esta época hay como una exacerbación de lo siniestro, en ese sentido la presentación del objeto.

Gustavo Stiglitz: pero lo siniestro tiene ese rasgo de inquietante familiaridad y el objeto este que vos señalás que irrumpe en el cuerpo, no es familiar, me parece, no sé te pregunto... tiene la cara de lo siniestro, de la extrañeza, pero no tiene la cara de lo familiar, es un objeto raro.



Gerardo Battista: Sí, de hecho, en la tesis lo trabajé bajo dos modalidades de presentación. Por un lado, tomé una tesis de Marie Hélène Brousse sobre el S_1 en el discurso capitalista, quien ubica una hibridación entre el S_1 y el objeto, como decir, habría una alienación sin separación que implica presentaciones clínicas rígidas. Por otro lado, la separación del S_1 del objeto que podemos pensar como un tratamiento del goce más endeble, más dispersos. Me refiero a las presentaciones clínicas donde los cuerpos parecieran que no caen en ningún lado. Podemos pensar que es una separación sin alienación. Esto último lo digo a fines propedéuticos. En este sentido, pienso las presentaciones clínicas del lado de los trastornos del goce, del objeto, como una deriva social del objeto, en consonancia con el síntoma social. Por eso la angustia que está en juego en estos casos, no es la angustia mediatizada por la falta, que da cuenta del nudo goce – castración; sino que está más del lado de la angustia pura que Lacan señala en el *Seminario 22*. En ese sentido, pienso dos modalidades en que se presentan los trastornos del goce, relacionados al cortocircuito en la articulación entre identificación y pulsión.

Norma Sierra: Pensaba en el tema de la extimidad, que es lo que hemos estado trabajando. Me preguntaba si hay algo de lo éxtimo ahí que no se ha constituido.

Gerardo Battista: Para mí es toda una pregunta que quiero seguir trabajando, cómo pensar la transferencia, porque lo éxtimo toca el corazón de la transferencia...

Gustavo Stiglitz: Una respuesta posible es la de tu caso, la de Vélez, pagando con tu persona, poniéndote la camiseta de Vélez, encarnando esto que ahí no está. Estoy de acuerdo con esto que decís de la extimidad, la transferencia es una cuestión de extimidad, es muy freudiano, en el punto en el que se detienen las asociaciones, en la dinámica de la transferencia, en el punto donde aparece lo indecible, en el punto en donde el que el analizante no puede seguir diciendo, pasa por la presencia del analista, pone ahí afuera eso que es íntimo e indecible. Y el analista encarna eso.

Gerardo Battista: De hecho, está también lo que Miller plantea en *En dirección a la adolescencia*, con respecto a que hay una autoerótica del saber que es diferente de la erótica del saber que prevaecía antiguamente, porque aquella pasaba por la relación con el Otro. La autoerótica del saber trastoca el corazón mismo de la transferencia, ¿cómo restablecer el lazo particular que la pasión transferencial tiene con el saber? ¿Cómo pensar la *extimidad* en la clínica actual? Hay un caso que trabajé en la tesis, donde la puesta en forma del odio posibilitó la instalación de la transferencia. El odio es también una forma de constituir un Otro. Laurent en *Los objetos de la pasión*, señala que el sujeto contemporáneo tiene una desconfianza con los S_1 y la desconfianza es uno de los significantes que Miller ubica para plantear la transferencia negativa.

Gustavo Stiglitz: va en contra del sujeto supuesto saber.

Gerardo Battista: Y en ese punto es lo que vos planteabas respecto al caso de Fabián, también para pensarlo en la intervención bajo transferencia.

Gustavo Stiglitz: Ese caso más bien parecería que lo que demuestra, es que hay veces que no conviene revelar demasiado. Él mismo dice que uno de los efectos del análisis fue revelar la dimensión de semblante



del padre y que entonces, todo eso que él se había armado para contener el exceso, pierde eficacia. No me quedó muy claro si la interrupción del análisis, va acompañada de cierta estabilización en relación al exceso toxicómano o no. Pero sí que es un caso que enseña mucho.

Bueno..., esta modalidad de contar con el autor de algo que se ha trabajado está buena. Es algo a tener en cuenta para otras ocasiones.

Norma Sierra: La modalidad de trabajo que tuvimos este año no era algo que habíamos planteado al inicio. Pero la contingencia de la pandemia nos hizo recrear el trabajo, y siempre es en la tensión entre lo universitario y lo analítico. Teníamos un programa, pero no lo seguimos al pie de la letra, sino que fuimos armando el recorrido a partir de lo que iba surgiendo en cada clase también... El tema sobre el que trabajamos en nuestro proyecto de investigación, desde el cual organizamos este curso, es sobre los Síntomas contemporáneos y el lugar del analista, así que todo nos condujo a finalizar el curso con la cuestión clínica, y eso seguramente ha sido muy enriquecedor para el trabajo que continuaremos realizando. Y coincido que ha sido muy interesante la conversación que se produjo con Gerardo Battista, a quien agradecemos su presencia.

9 de octubre de 2020

Versión no corregida por el autor.

Bibliografía

Battista, G. (2019) "La imaginarización del S_1 " En *Incidencias clínicas de la carencia paterna. ¿Cómo se analiza hoy?* Grama, Buenos Aires.

Dessal, G. (2015) Todo el mundo es loco: Jacques-Alain Miller según Gustavo Dessal Entrevista realizada por Chacón, P. Recuperado en <https://www.telam.com.ar/notas/201511/126643-todo-el-mundo-es-loco-jacques-alain-miller-segun-gustavo-dessal.html>

Fajnwaks, F. (2019), "No limits" en *Incidencias clínicas de la carencia paterna. ¿Cómo se analiza hoy?* Buenos Aires Grama

Freud, S. (1929/1930) "El malestar en la cultura". En *Obras Completas*, Tomo III Traducción de Lopez- Ballesteros Madrid, España, Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1929/1930) "Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis. Lección XXXI Disección de la personalidad psíquica ". En *Obras Completas*, Tomo III Traducción de Lopez- Ballesteros Madrid, España, Biblioteca Nueva.

Lacan, J. ([1949] 1971) "El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica". En *Escritos 1* Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI pp. 86-92.

Lacan, J. ([1957] 1971) "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud". En *Escritos 1* Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI pp. 471-509.



- Lacan, J. ([1969-1970] 1992) *El Seminario de Jacques Lacan: Libro 17 El reverso del psicoanálisis Buenos Aires, Argentina: Paidós.*
- Lacan, J. (1973/74) *El Seminario de Jacques Lacan: Libro 21 Los no incautos yerran o Los nombres del padre.* Inédito
- Lacan, J. ([1975]1988) "La tercera", En *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Buenos Aires
- Miller (2015) *En dirección a la adolescencia*, Recuperado en <https://elpsicoanalisis.elp.org.es/numero-28/en-direccion-a-la-adolescencia/>
- Miller, J-A. (2010). 13 clases sobre el hombre de los lobos. Buenos Aires, Argentina. UNSAM Edita
- Miller, J-A. (2004). "Una Fantasía" En *Lacaniana* N° 3, EOL, Buenos Aires.



EL LUGAR DEL PSICOANÁLISIS FRENTE A LOS IMPASSES DE LA CIVILIZACIÓN

CIVILIZACIÓN Y PANDEMIA

¿QUÉ LUGAR PARA EL PSICOANÁLISIS?

En el marco de las actividades del Proyecto de investigación “Las nuevas formas del síntoma en la subjetividad contemporánea y los modos de intervención del psicoanálisis” y del Curso de Posgrado “El lugar del psicoanálisis frente a los impasses de la civilización” de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de San Luis, se invitó al psicoanalista Luis Darío Salamone, quien gentilmente aceptó a conversar sobre el psicoanálisis y la época, particularmente en torno a la pregunta acerca del psicoanálisis en época de pandemia.

Luis Salamone:

Cuando comenzó la pandemia, lo que se me ocurrió fue conversar con amigos, con colegas, estábamos ante algo inesperado. Lacan dice que no es bueno que el analista esté solo. Es bueno compartir lo que se piensa con otros, y así fue que armamos un ciclo de conversaciones entorno al psicoanálisis en la época.⁷

Tenía cierta práctica con trabajar a distancia, entonces comuniqué a los analizantes que comenzaba a trabajar por este medio. Muchos se acomodaron a esto, pero otros no querían analizarse por teléfono.

Un alto porcentaje de los analizantes continuaron trabajando desde la virtualidad, algunos no, dentro de estos “algunos no”, hay varias posibilidades que se barajan y que todavía no lo tengo resuelto, es un porcentaje pequeño.

En algunos casos se visualiza algo de lo que uno puede llamar resistencia. La posición del analista frente a la resistencia en ningún caso consiste en empujar, entonces estos analizantes quedarán en suspenso. Atender bajo otros medios no es para todos los psicoanalistas ni es para todos los analizantes.

En general los pocos analizantes que decidieron no continuar a distancia, hablando por teléfono, eran en su mayoría analistas.

Hay algo particular a estudiar que tiene que ver con la resistencia que los analistas tenemos a lo nuevo; es muy curioso, porque nosotros sabemos que Lacan rompe con lo que se llamó el encuadre analítico y sin embargo a veces me da la impresión de que se rearma en encuadre de tinte lacaniano, por decirlo de alguna manera, por ejemplo, se pasa de trabajar 45 minutos a trabajar media hora.

También hay analistas que se resisten a las innovaciones, y eso es la contracara de lo que plantea Miller (2005) en *El Otro que no existe y sus comités de ética*, cuando él habla de la adicción a lo nuevo, podemos decir que así como hay una adicción a lo nuevo, también hay un rechazo de lo nuevo.

Podemos pensar también que simplemente muchos no tenían experiencia e intentan reacomodarse como pueden a esta nueva situación.

Una de las cosas que planteó Miquel Bassols en una conversación que tuvimos, es que a él le parecía demasiado simple esta forma de trabajar, él se tomaba un avión para analizarse e ir a Francia, eso sí es todo un trabajo.



El dato que más aparece cuando uno dice prefiero no seguir trabajando en forma no presencial, es la incomodidad, punto que me parece sumamente interesante, porque un análisis no se caracteriza por ser algo cómodo, lo inconsciente no es algo a lo cual uno accede cómodamente.

Este dato de la incomodidad es interesante para ser trabajado, pero no en todos los casos se daba el lugar. Detrás de la incomodidad hay que poder pensar la resistencia, es cierto que a veces se complica poder hablar por teléfono, hay que poder recrear el clima de intimidad que uno tiene en el consultorio. Buscar las formas de poder seguir trabajando, inventar las posibilidades de un encuentro posible, para que los análisis sigan su curso.

Frente a la pregunta que me hacía Norma de ¿qué lugar para el psicoanálisis en pandemia?

El lugar va a depender de los analistas, depende de que nosotros le demos un lugar.

Por eso me pareció importante que nosotros trabajáramos esta cuestión, en una situación crítica, qué lugar le dábamos al Psicoanálisis, poníamos en suspenso los análisis indefinidamente, o buscábamos inventar la posibilidad de continuar. Es importante poner a cielo abierto la discusión, qué lugar para el psicoanálisis frente a una situación crítica.

En este punto también se juega el deseo del analista, no solo el deseo del analista en relación al acto mismo de la sesión con el discurso analítico, sino que va más allá del acto mismo, y es la posibilidad de sostener el Psicoanálisis en un momento de pandemia.

Hay una única generalización que nosotros podemos hacer y es que no podemos generalizar, vemos en la diversidad de casos fenómenos que son interesantes, la pandemia despierta fantasmática, cuestiones de tinte paranoico que uno puede tener, es muy interesante la situación que cada uno tiene, incluso en la neurosis misma.

En el trabajo en la virtualidad es muy interesante también pensar la relación que cada uno tiene con lo imaginario, mucho de la resistencia que surge, tiene que ver con la relación que cada uno tiene con lo imaginario, y la pantalla inmediatamente se asocia con lo imaginario.

En este sentido en la próxima clase que voy a dar en un seminario que estamos dictando por Instagram con Claudio Godoy, vamos a trabajar El deseo y su pantalla, el deseo de por sí tiene pantalla, cuando el deseo se juega de una manera decidida atraviesa la pantalla, y también el deseo del analista, fundamentalmente el deseo del analista no se queda en ese punto. Cuando hay deseo del analista no hay pantalla, atraviesa lo que tiene que ver con lo imaginario.

Hay un síntoma que tenemos los psicoanalistas que estamos trabajando por este medio que es el cansancio, hay algo de la pantalla que complica el trabajo, no podemos pensar que todo sigue igual.

Este cansancio puede responder a varias cuestiones:

Por un lado, que uno esté en el teléfono hace que uno esté muy pendiente del sentido, en los consultorios uno está en posición de atención flotante, pero es más difícil estar en el teléfono con la atención flotante, uno está escuchando que dice el otro, y entonces el sentido cansa, el sentido es agotador. A partir de poder detectar esto, intenté despegarme de esa escucha.



Y, por otro lado, para suplir la presencia uno tiene que inventar cosas, recursos nuevos. Como intervenir desde lo virtual para que la intervención tenga su eficacia

En un trabajo que encontré de casualidad, que había escrito para presentar en unas Jornadas de la EOL que transcurrieron en el año 2016, llamadas precisamente Hiperconectados, ahí ya planteaba una defensa de la posibilidad de atender bajo modos no presenciales, y una de las críticas más fuerte que había en los momentos previos a las jornadas era en relación a la presencia del analista, el tema del cuerpo analista.

Y sin embargo, lo que yo planteaba es que todo el tiempo estamos repitiendo que el cuerpo es una construcción imaginaria, y quizá esto que nosotros decimos permanentemente de la importancia del cuerpo no deja de ser un prejuicio, es verdad que lo señala Lacan (1964) en el *Seminario 11*, pero también es verdad que lo señala como respuesta a un posfreudiano que hablaba de la presencia del analista.

Lacan estaba criticando a Nash, cuando Lacan habla de la presencia del analista es una crítica a lo que Nash llama la presencia del analista, entonces lo que él intenta es desplazar la cuestión, para que no quede en el plano de lo imaginario.

Lo que he podido verificar en esta época de pandemia es que hay efectos en el cuerpo, que los analizantes dan cuenta de estos efectos en el cuerpo. El cuerpo se puede tocar con este recurso virtual, sino estamos descreyendo de la importancia de lo Simbólico. Importancia que no es ajena a la unión que tienen los tres registros R S I.

Cuando Lacan en el primer seminario diferenciaba lo imaginario de lo simbólico para mostrar la incidencia de la simbólico, repartió figuritas de elefantes a todo el público y de esa forma mostró cómo el elefante entraba a la sala donde estaba dando la conferencia, es decir si uno sabe usar los recursos imaginarios eso también puede tener una incidencia simbólica, basta que uno diga elefante para que el elefante entre en la sala, pero también es suficiente con que uno muestre una figurita del elefante para que el elefante entre en el campo de lo simbólico.

Eso es lo que hemos planteado con Claudio Godoy, armamos un trabajo sostenido en conjunto, es todo un laboratorio de aprendizaje para poder cernir de manera cabal algo que a veces se plantea problemáticamente en diferentes ámbitos, lo que son los registros para Lacan, pareciera que cuando se habla de determinado registro no se tiene real dimensión de lo que es ese registro, por ejemplo cuando se dice “el virus es lo real”, no es lo real en Lacan, lo real en Lacan es un imposible lógico, el virus es algo que podemos observar en un microscopio, ponerle un nombre, entra en el campo de lo simbólico.

Pero sin duda el virus toca nuestra relación con lo real y puede despertar cuestiones paranoicas, puede angustiar, etc.

En cuanto a lo imaginario, no es que la pantalla nos obliga a lo imaginario, nosotros podemos hacer de la pantalla algo imaginario o podemos atravesar la pantalla, dándole lugar a la dimensión simbólica.

Lo que Lacan plantea es que el analista no se puede jugar en el registro imaginario, debe apostar al registro



simbólico, pero lo imaginario es parte del asunto. Todo lo que tenga que ver con lo tecnológico puede ser problemático, es verdad, pero va a depender del uso que uno le dé a ese recurso, poner la tecnología a disposición.

Intervención del público: La época y las circunstancias que estamos atravesando nos han puesto de frente a los recursos tecnológicos, pero la particularidad está precisamente en el uso, si la pantalla no oficia un poco de semblante frente al Otro que no está y cómo se trata de alguna manera de ir un poco más allá de ese semblante. Miller tomando a Lacan ubica que detrás del semblante no hay nada, desarmar eso para ir más allá, es decir que se trata del uso del recurso tecnológico.

Luis Salamone: Me parece interesante creo que es una pregunta que debemos sostener, el recurso tecnológico va a tener un valor a nivel de lo semblante de acuerdo a cómo se utilice. En este sentido, si uno no cae en el régimen de conversación que un analizante puede proponer, evitando quedar en el plano de la conversación, si la discursiva se arma en un plano yoico, con pantalla o sin pantalla, es el plano imaginario; cuando uno no está bien parado como analista esto también puede pasar en el consultorio.

Intervención del público: Un dato que he escuchado en conversaciones y corroborado con mis analizantes, es que, si bien la cuestión del coronavirus impregna todo, no constituye una preocupación central de los analizantes, es como que los analizantes siguen con su fantasma, y la cuestión del coronavirus toca de manera tangencial sus discursos, ¿cómo lo podríamos pensar en relación al real psicoanalítico y al real de la naturaleza?

Luis Salamone: Depende el caso, hay que poder pensarlo uno por uno, lo que yo escucho es que más que el coronavirus lo que está presente es la cuestión del aislamiento, lo que implica el aislamiento, muchos no pueden ir a trabajar, encontrarse con su pareja, otros tienen que estar todo el día encerrado con su pareja, o con la familia, o con los hijos, nos sacó de la vida en que estábamos viviendo y nos metió en otra vida.

Pero me parece que no hay que pensar el virus en lo real, a mí no me gusta mucho hablar de lo real de la biología, porque ya lo real es un concepto para nosotros, lo real lo pensamos como la relación que uno puede tener con el goce y en eso sí, toca a nivel de la fantasmática, de los síntomas y también en cierta relación con lo inconsciente; porque uno de los fenómenos que más he observado en esta época es que hay mayor incidencia de los sueños, evidentemente provoca un movimiento y reanima algunas cosas que son interesantes para trabajar, por eso me parece importante poder seguir trabajando en forma no presencial.

Intervención del público: pensaba en la articulación en relación a vincular el silencio de los analizantes en este tema con que algo del real singular se entrama en lo real de la naturaleza del coronavirus.

Luis Salamone: Bueno me parece que como pasa con otras cosas, por ejemplo, como pasa con la relación con el Otro, ¿qué escucha uno para poder incidir en la relación que uno tiene con lo real?

En este sentido me gusta pensar la enseñanza de Lacan como una diacronía y no me detengo en la última enseñanza de Lacan, como lo más importante, en el ultimísimo real; no hay un divorcio, lo podemos separar a los fines didácticos, entre el inconsciente transferencial y el inconsciente real, pero no hay forma de acceder a lo real sino es muchas veces por lo Simbólico, la mayor parte del trabajo pasa por ese plano, más allá de los actos que uno haga como analista.



Y entonces, habrá determinados significantes que van a salir, que van a tener que ver con lo real del sujeto, son significantes que tocan algo de lo real, son los S_1 , los significantes amos y eso muchas veces aparecen en la relación con el Otro, pueden aparecer también en relación a lo que está pasando en este momento en lo social, uno captura esos S_1 e interpreta a partir de eso y toca algo de la relación con lo real que el sujeto puede tener.

Es decir, tenemos el silencio que creo hay que conservar una posición del mayor silencio posible, y no caer en el plano yoico y tenemos la posibilidad de intervenir con lo que se escucha en el plano de los S_1 , tenemos la posibilidad del corte, es verdad que aparece un fenómeno interesante todo el tiempo y es que es preguntar todo el tiempo si se cortó la conversación, esas son las fallas de la tecnología.

Intervención del público: estaba pensando en relación a lo que planteabas, en relación a la resistencia de los analistas y me interesaba lo que decías en relación a la sobredimensión del cuerpo o de la presencialidad, me preguntaba si no hay una negación del efecto de la voz, pareciera no ser tenido en cuenta el efecto de la voz en el cuerpo.

Luis Salamone: A mí me parece que la incidencia de la voz tiene una dimensión más real, incluso que cuando estamos detrás del diván, otra cosa es una voz en el teléfono, ahí desaparece el cuerpo del analista, tenemos que ver como modulamos las cosas, como nos planteamos las cosas.

En este sentido me enseñó mucho una anécdota, hace muchos años empecé a tocar la trompeta, tocar la trompeta parece fácil, pero no es así, al principio soplas y no se escucha nada, después cuando logras sacar un ruido suena un ruido horrible, para que ese ruido se convierta en una nota afinada, es todo un trabajo, mi maestro aprendió a los 5 años, hoy tiene 50 y todavía está buscando el mejor sonido.

Esta anécdota me llevó a considerar, lo interesante que es aprender a modular bien, sin que se vuelva algo obsesivo, superyoico, eso también lo podemos hacer por teléfono, buscar la forma de que impacte la voz de una manera que tenga más que ver con lo real, que no solamente sea remarcar el signifiante.

Al mejorar la tonalidad empecé a notar que había más incidencia, los analizantes daban cuenta de este efecto, mejorar la modulación, por teléfono o en presencia.

Intervención del público: ¿cómo trabajar con los pacientes psicóticos vía telefónica?

Depende del caso, en algunos casos que no estuviera la pantalla puede ser inquietante, eso es muy interesante, entonces probamos con videollamada; en otros casos no hubo problemas en trabajar con el teléfono directamente, hay que ser permeable, a lo que el paciente dice, hay que confiar en el sujeto.

Un caso que estaba trabajando en diván, empezó a trabajar bien con el teléfono, y me dijo que dio un giro su análisis a partir de este trabajo, se abre la pregunta de cómo volver a trabajar nuevamente con la presencialidad. Esa es otra pregunta que se abre ¿qué va a pasar cuando termine la pandemia? ¿cómo vamos a volver a la presencialidad, volver al consultorio? Vamos a tener un campo de acción más ampliado del que teníamos antes.

Intervención del público: quiero agradecer esta conversación tuya, que mantienes con distintos analistas del



país y del mundo, ahí se concreta esto que de quien le da el lugar al psicoanálisis es el analista. Has abierto ese campo de mantenernos comunicados, interconectados. Me pareció muy interesante esta cuestión de la voz, el impacto más directo que puede tener la voz cuando se está en el teléfono y recordaba lo que escuchaba de Guy Trobas cuando él decía que había una analizante que quedaba muy fascinada con su voz entonces a él lo llevaba a realizar las sesiones más cortas aún.

Luis Salamone: Lo aconsejable en esos casos es el silencio, esa fascinación que pareciera tener una dimensión de tinte imaginario, quizá con el silencio se rompe y aparece una dimensión real de la voz.

Laura Schiavetta: quisiera agradecer tu trabajo, tu transmisión, en la misma línea de lo que vos transmitís de ir en contra del discurso amo, en el espacio del posgrado nosotros hemos tratado de ir en la línea del despertar por el deseo, hemos seguido y acompañando la propuesta de Norma; porque efectivamente da otro aire dentro del espacio de formación personal y dentro del espacio de la universidad trabajar para poder alojar el psicoanálisis. En esta oportunidad ha sido muy grato escucharte en este espacio nuevo, en este viraje que hemos tenido que hacer dentro del Proyecto y del curso de posgrado a partir de la pandemia.

Luis Salamone: agradezco a Norma y a todos ustedes la invitación, una de las cosas más importante que me ha pasado en estos tiempos de pandemia es poder estar dialogando con colegas y poder verlos también.

Norma Sierra: En estas circunstancias la cuestión de la orientación por el deseo es fundamental, frente a la pandemia, que de algún modo desarmó el programa de vida, lo que venía funcionando de determinada manera, algo empezó a estar confuso, incierto, y considero que la orientación por el deseo es esencial.

Luis Salamone: No solamente cambian los análisis, también empiezan a cambiar estas cosas, la transmisión, la posibilidad de encontrarse, hay que aprovechar la tecnología.

Encuentro en lo nuevo un desafío para poder trabajar.

Luis Salamone: Freud nos dice que frente a el malestar en la cultura nos queda la religión, las drogas o el aislamiento, el aislamiento ya lo tenemos, no lo dice Freud, pero me parece que la otra alternativa es el análisis y renovar la relación que uno tiene con el deseo, y cambiar la relación que uno tiene con la pulsión de muerte.

Para mí es un gusto que me hayan invitado y poder dialogar con ustedes, agradezco esta oportunidad de dar cuenta de la relación que uno tiene con el deseo y con el psicoanálisis.

14 de mayo de 2020

Bibliografía

Miller, J.-A, (2005) *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Seminario en colaboración con Eric Laurent. Paidós Buenos Aires

Lacan, J. ([1964] 1987) *El Seminario de Jacques Lacan: Libro 11* Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis

Estilo

¿Hay un estilo para ser analista en esta época?

Gabriela Díaz de León

La noción de estilo nos lleva a pensar en lo individualizado, lo singular y diferente que se distingue de lo común y ordinario por su originalidad y su armonía, sin tener en cuenta las normas. Solemos escuchar que se puede predecir el comportamiento según el estilo, o que muchas personas suelen ser fieles a su estilo.

Pero si buscamos en las definiciones nos encontramos con lo siguiente: “Conjunto de *rasgos peculiares* que caracterizan a un artista, una obra o un período artístico y le confieren una personalidad propia y reconocible (estilo gótico en la arquitectura; estilo literario de la época, etc). Luego, estos mismos *rasgos particulares* “que caracterizan una cosa, una persona, un grupo o un modo de actuación. (estilo de vestir; estilo de vida; pantalón de estilo deportivo)” (Diccionario, s.f.). La primera definición con la que nos encontramos entonces, refiere a una producción, al producto de una obra o una construcción; y la segunda a un modo de estar: estilo de vida, estilo de vestir, etc., tendremos que ver si refiere también a un modo de ser. Pero lo básico es que en ambas definiciones se destacan los *rasgos peculiares*.

Para la moda, el estilo es la tendencia o corriente que predomina en una cierta época. Vemos aquí la introducción de un contexto, de una época, una cultura. En el mundo informático en cambio se habla de las hojas de estilo en cascada (cascading Style Sheet, CSS según las chulas en inglés) estas hojas componen *un lenguaje* que se emplea para estipular cómo se presentará un documento que ya ha sido desarrollado (XML, HTML o XHTML) (Pérez Porto, J. & Gardey. A., 2012).

Como vemos hay un buen número de nociones que le interesan al psicoanálisis: lo singular, lo diferente, la distinción de lo común y ordinario, la originalidad, un estar por fuera de las normas, los rasgos peculiares, las tendencias, las épocas, el lenguaje, la escritura. En fin, en este punto, y bajo las coordenadas del título del curso⁸ nos preguntamos si hay o existe un estilo para ser analista, o dicho de otra forma, ¿el ser analista implica un estilo determinado? ¿es según la época? ¿podríamos hablar del estilo del analista según la época? ¿y el del psicoanálisis?

Por su parte, la Lingüística incluye la noción de *estilística* como disciplina, la cual se encarga de *analizar cómo el lenguaje se utiliza* a nivel estético o artístico. Sabe que las palabras deben ser colocadas de una forma determinada, es decir, que no basta con solo escribirlas. Esta forma particular de colocar las palabras (lo que para nosotros son significantes) le dará al texto el carácter que se desea y se conseguirá, en el mejor de los casos, un resultado satisfactorio. Sostiene que hay que tener una gran noción del vocabulario y una utilización adecuada de los signos de puntuación. (Pérez Porto, J. & Gardey. A., 2012). Así nos sumerge la lingüística en su definición sobre la estilística. *Darle al texto el carácter que se desea, con un resultado satisfactorio* ¿de qué tipo de deseo hablamos, consciente, inconsciente? ¿para satisfacer qué cosa? La ciencia de la comunicación

⁸ “EL lugar del Psicoanálisis frente a los impasses de la civilización”.



sabe muy bien de esto y lo observamos en el manejo que hacen los medios de comunicación según lo que se quiera transmitir, o sea, la intencionalidad de transmisión. El psicoanálisis también, ambas disciplinas saben sobre la particularidad de analizar cómo el lenguaje da al texto su carácter.

Pero avancemos un poco más. ¿Se construye un estilo? ¿Se nace con él? Pascal (matemático, físico y filósofo francés) habla de que existe un estilo natural ante el cual nos sentiríamos embelesados y asombrados, sin embargo, aclara que, por ser natural, no necesariamente es espontáneo (Pérez Porto, J. & Gardey, A., 2012). Aquí entra de lleno la noción de trabajo que me interesa destacar. Podríamos suponer que, si *un estilo natural* no es necesariamente espontáneo es que llevó una elaboración y un trabajo, los implica necesariamente. Nada nos impediría pensar entonces que hay el surgimiento de nuevos estilos. Estos nuevos estilos suelen ser expresión de profundos cambios sociales en los que se asocia la forma y el contenido ideológico. Así reza el abordaje filosófico que tiene en cuenta lo social y la cultura, por tanto, la época. ¿Qué nuevos estilos construiremos en esta época?

Vayamos ahora a la etimología de la palabra:

Estilo viene del latín *stilus* (...) su uso más habitual está asociado a la apariencia, la estética o la delineación de algo. El *stilus* designa un “pequeño instrumento metálico de punta aguda, también llamado punzón, con el otro extremo acabado en forma de pequeña espátula. Se utilizaba en la escritura corriente (...) Etimológicamente la palabra *estilete* junto con la palabra *estilo* proceden de la palabra latina *stilus* que significa: «estaca, punzón, instrumento puntiagudo, usado por los romanos, para escribir sobre tablillas de cera». La pronunciación fue influenciada por la palabra griega *στυλος* que significa *columna* o *pilar*. Instrumento de metal que se asemeja a un lápiz en tamaño y forma, usado para escribir o grabar impresiones sobre tablillas de cera (...) En un extremo era afilado hasta lograr una punta que facilitara el dibujo, mientras que el otro extremo, era plano y circular, para permitir volver a alisar la superficie de las tablillas, borrando lo que previamente estaba escrito. Por tanto, *vertere stilum* significa borrar, y por tanto corregir, como en el famoso precepto *saepe stilum vertas* (Hor. Sat. 1.10.72; Cic. Verr. II.41) (Wikipedia, s.f.)



En el estudio de la escritura:

La pericia caligráfica va más allá de los límites temporales (...) Sobre las tintas la pericia caligráfica puede determinar su edad y su calidad, es decir, la época, el tiempo, la secuencia en que el escrito fue hecho y cómo



fue hecho, con qué útil escriptorio (pluma, bolígrafo) fue fijado el pensamiento al soporte documental (pergamino, papiro, papel en cualquiera de sus variantes (...)) y por medio de qué clase de substancia, qué clase de tinta. Sobre el uso que se haga del útil escriptorio, de la tinta y del soporte escriptorio deduciremos también qué autor o autores intervienen en un mismo documento (...). Hay que sumar a los estudios otros factores, tales como el ambiente en el que se ha conservado el documento, las reacciones físico-químicas no se producen en el mismo grado en todos los documentos de una misma época, ya que estos estarán afectados por distintas condiciones ambientales y múltiples variables que van a dar toda una casuística a cada uno de los documentos. Cada documento, cada persona, es único. También el documento es él y sus circunstancias (Calderón Barrocal, s.f.)

También se habla del estilete/stiletto como “arma punzante” utilizada en las guerras al modo de “un golpe de gracia”, llamado “misericorde” (misericordia). En la Alta Edad Media era utilizada para acabar con los caídos que, con su “hoja robusta y puntiaguda, podía atravesar con facilidad la mayoría de las cotas de malla o encontrar su camino a través de las placas pectorales o las coyunturas de la armadura de un caballero... (los heridos) recibían entonces un misericordioso *golpe de gracia* (en francés *coup de grâce*), de ahí el nombre de *misericorde*. (Wikipedia L., s.f.)

Llegados a este punto es inevitable no pensar en aquellas palabras que, como arma punzante, marcan el texto del *parlêtre* (según la última enseñanza de Lacan) inscribiendo una huella, con la particularidad del borramiento y la posibilidad de la lectura. Hay mucho más para avanzar en este punto, pero no podemos extendernos más de lo que ya lo hemos hecho. Solo agreguemos a los conceptos seleccionados las nociones de: *instrumento y marca*.

Las marcas que una herramienta deja (punzón) difieren según la mano que la sostiene. Según la fuerza, la firmeza o, incluso, la velocidad con que lo hace. Como el *surco* que hace el agricultor en la tierra, aquel que marca el camino de las semillas que luego ha de cultivar. Esos surcos no son todos iguales, su localización y profundidad varían.

Pues lo mismo pasa con la época que, con sus marcas roza al *parlêtre*, enlazándose a las marcas propias de cada sujeto, a su historia. Se tratará entonces de buscar soluciones inéditas a contingencias inéditas. El psicoanálisis nos enseña a ubicar esas marcas que han tenido que ver con la manera en que enfrentamos el mundo. Marcas escritas con presión cuyos elementos son leídos, ubicados y acomodados allí por autor de su propio texto. ¿No es esto acaso la construcción de un estilo cuya herramienta es el *stilo* mismo? Algo se atraviesa allí para ser reacomodado de otra forma, una vuelta al síntoma, con arreglos que vuelvan la vida un poco más vivible, más disfrutable ¿qué es si no el transcurso de un análisis? ¿cómo podríamos pensarlo sin el estilo de cada uno? A través de la hystorización que posibilita el análisis se ubicarán los significantes que marcan la vida de cada uno logrando con ello, en el mejor de los casos, una nueva escritura. Significantes amo e identificaciones edípicas que, aislados, se inscribirán de modo diferente, de una nueva forma, una nueva inscripción significativa que apunta a localizar los puntos de goce y los inevitables restos sintomáticos, se bordea el objeto.



El Estilo, referencias en Freud y Lacan

En Freud encontramos apenas referencias a la cuestión del estilo propio en la carta n° 213 que dirige a Fliess, cito: “lo que en ellas me disgusta es el estilo, que fue enteramente incapaz de encontrar la expresión noble, sencilla y cayó en lo ingenioso” (Freud, [1904] 1987, pp. 405-406)

En Lacan sin embargo encontramos tres referencias:

El problema del estilo y la concepción psiquiátrica de las formas paranoicas de la experiencia, artículo del año 1933. Allí sitúa la noción de “*significación personal* del sujeto como participación de un estilo propio” (Rodríguez Garzo, 2013)

El psicoanálisis y su enseñanza, del año 1957 leemos que:

todo retorno a Freud que dé materia a una enseñanza digna de ese nombre se producirá únicamente por la vía por la que la verdad más escondida se manifiesta en las revoluciones de la cultura. Esta vía es la única formación que podemos pretender transmitir a aquellos que nos siguen. Se llama: un estilo” (Lacan, p. 440).

Aquí responde, en este texto, a la pregunta de cómo enseñar el psicoanálisis, dice “transmitiendo un estilo”. En esa época Lacan estudiaba la relación del sujeto al lenguaje, era su tema principal en aquel momento. Un recorrido que terminará años después en la construcción de los matemas como un intento de formalizar aquello de lo que se trata. Aparecen los tres registros, RSI, a raíz de todo un trabajo que pone en el tapete a la ciencia y su inclinación hacia el sentido.

Luego en la *Obertura*, texto de 1966, siete años más tarde y parafraseando a Bretón⁹ nos sorprenderá diciendo “El estilo es el hombre mismo” (Lacan, p.3) Aquí hace un recorrido en torno a la noción de objeto para decirnos que es el objeto quien responde a la pregunta sobre el estilo:

(...) la caída de ese objeto, reveladora de lo que lo aísla, a la vez como causa del deseo en donde el sujeto se eclipsa y como sustentando al sujeto entre verdad y saber. Del itinerario del que estos escritos son jalones y del estilo determinado por aquellos a los que se dirigieron, quisiéramos llevar al lector a una consecuencia en la que le sea preciso poner de su parte. (Lacan, p.4)

¿Qué quiere decir esto? instrumento propio, el estilo trata al objeto, lo cala, lo agujerea, suprime “la materia de nuestro deseo” y posibilita que otro goce sea posible. En tanto marca, el significante inscribe algo en lo real que hace mella, huella, hace letra que marca y escribe la caída del objeto, permitiendo restarle goce al objeto de fijación, objeto al que el sujeto se encuentra alienado. Es en la experiencia del análisis que advendrá un estilo tras la experiencia del pasaje por la castración, ejercicio de pérdida de goce, experiencia del inconsciente donde se va estilando el objeto, se re-inscriben las marcas, las huellas de cada uno que darán cuenta de la posición y de las enunciaciones. Entonces podemos decir que lo que marca el estilo de un ana-

⁹ El ensayo se publica en *Minotaure*, publicación dirigida por Bretón y referente de los fundamentos surrealistas de la época. Este texto de Lacan es contemporáneo del *Tratado de estilo* de Louis Aragón; ambos escritos señalan la cuestión del estilo como emergencia a pensar y exponen sus deliberaciones (...) articuladas a una praxis: la clínica en Lacan, y la artística en Aragón. Este es el punto de encuentro de los textos.



lista es efecto del inconsciente, y en este sentido está involucrado directamente en lo que acontece tanto en el discurso analítico como en el discurso de la época que, como sabemos, deja sus marcas y hace mella. Un estilo no se traduce fuera de la historia desde la cual se habla. Construcción fantasmática.

La invitación lacaniana a la reinención está en relación a que cada practicante del psicoanálisis asuma su propio estilo y arriesgue su palabra, pero manteniendo abierta la pregunta por lo que es el psicoanálisis. Es con lo que termina la *Obertura*, dice “quisiéramos llevar al lector a una consecuencia en la que le sea preciso poner de su parte.” (Lacan, 1966, p. 4)

Venimos viendo entonces que el estilo es el instrumento y la marca resultante que conserva la virtud de sus facultades, de las facultades del instrumento. Pero si *el estilo es el hombre*, aquel a quien nos dirigimos, y es a su vez el instrumento, ¿el psicoanálisis no es acaso el estilo mismo? ¿Instrumento y marca a la vez? En el Seminario XV dice “Es con un psicoanalista que el psicoanálisis penetra en eso de lo que se trata...” (Lacan, 1967-1968, s.f.), con el psicoanalista como instrumento. Lo que nos interesa aquí es que Lacan plantea que ésta es la vía para la formación de los psicoanalistas y la transmisión en psicoanálisis. Hay algo importante para transmitir en esta época del para todos y se trata de rescatar, creo yo, el estilo de cada uno. Su estilo, el de Lacan, podemos decir que es enigmático, un tanto oscuro y del medio-decir, pero ha insistido mucho a lo largo de su enseñanza en la necesidad de no comprender demasiado rápido lo que se escucha o lee. Algo así como un “desconfíen si entienden de primera”. Este estilo nos lleva de bruces a la interrogación, mantiene la frescura de la sorpresa, contribuye a una escucha menos contaminada, a un necesario vaciamiento en la posición del analista que apunta, sin dudas, al rescate de lo singular en cada uno, analista y analizante.

(...) el psicoanálisis se podría definir como el acceso a la identidad *sinthomal*, es decir, no conformarse con decir lo que quisieron los otros, no conformarse con ser hablado por su familia, sino por el contrario acceder a la consistencia absolutamente singular del *sinthome*... No significa que se llegaría simplemente a identificarse con su síntoma, sino que se *es* su *sinthome*. Identificarse con eso, ser su *sinthome*, es librarse, después de haberlas recorrido, de las escorias heredadas del discurso del Otro (Miller, 2012, p. 140)

El estilo y la época

Enmarcados en la convocatoria de esta actividad, *El lugar del psicoanálisis en los impasses de la civilización*, reflexionamos sobre la época y sus impasses. La época en la que vivimos nos trae a las corridas. Hasta la presentación de este acontecimiento mundial que está siendo la Pandemia producida por el llamado Covid-19, nos ha tenido acostumbrados a un sin parar y una cierta exigencia a no quedarse atrás, a no perderse nada, a un incansable empuje al goce. Vernos concernidos a correr para no quedarnos afuera de no se sabe qué, tiene sus consecuencias. Esta velocidad arrasa también con los síntomas y se manifiesta a través de ellos. Atravesamos un *tiempo* de incertidumbre. Tiempo de acatar las reglas que los Estados implementan sobre la marcha. Cada país trata el asunto a su manera, pero debemos reconocer que el saber del amo se impone.



El *miedo*, por otra parte, organiza una topografía social. Ubica con precisión aquello a qué temer, creando el objeto de temor, con el consecuente aumento de angustia. La seguridad se convierte así en el motor de lo social, y de allí a la paranoia generalizada hay un solo paso. La tendencia al control y el autoritarismo se hacen cada vez más evidentes.

La época también nos llena de *ruidos*. Soy una persona a la que le gusta la música y la interpretación de los instrumentos en manos de sus ejecutores, es decir, los músicos; hay una expresión que cuando la escucho me da el impulso de corregirla, y es la de usar indistintamente las palabras *ruido* y *sonido*. He escuchado hablar del ruido de la música y en ese instante quisiera aclarar, afinar, que lo que emite la música son más bien sonidos dado que están compuestos en un orden armónico. Aquí la armonía toma todo su peso. La música emite sonidos, no ruidos. Los ruidos son molestos. El ruido como tal molesta. Igual que los pensamientos. Nuestros pensamientos en ocasiones se tornan en ruido, molestan en su imparable insistencia (he aquí un síntoma que conocemos muy bien en la neurosis obsesiva). La información con su bombardeo también se torna ruido y provoca desinformación. El bombardeo de información es tan grande que puja por vaciar de contenido de lo que escuchamos. Los medios de comunicación y las redes sociales, su modo de funcionamiento, tienen todo que ver en esto. Esta época nos muestra su peor y su mejor cara. Toca reinventar.

Sirvámonos de nuevo el origen etimológico: la palabra época viene del griego -epokhe = estación, parada de tiempo- formado con el prefijo -epi-, encima, sobre, como en epidemia y epidermis- y el verbo -ekhein = tener, habitar- (Diccionario etimológico, s.f.). ¡Una preciosidad de definición! Repitamos juntos: época refiere a estación, parada de tiempo; ¿hay mejor manera de definir la época en la que vivimos, que como una parada en el tiempo a causa del Covid-19? Del prefijo “encima, sobre, como en epidemia y epidermis”. ¡Hasta en la piel! Del verbo tener, habitar. En fin, epidemia que habita la piel y deja huella.

Sabemos que *el tiempo* resiste al menos dos clasificaciones: el lógico y el cronológico. Al tiempo cronológico es fácil ubicarlo, es el que se rige por el reloj, y el lógico está abocado a leyes diferentes, la de las marcas, los surcos, del momento en que se encuentre cada uno. Es el tiempo lógico del inconsciente, del sujeto del inconsciente. Lo que está pasando

(...) es una oportunidad para encontrarnos con el desamparo que nos une (...) es una ocasión para conectar con lo más íntimo de cada uno, incluidas las inevitables miserias con las que solemos convivir, explorar eso que de nosotros mismos nos resulta insoportable. No es sencillo, pero es una orientación. (Ventura, 2020).

Conectarnos con aquellas cosas que nos han servido en momentos de desamparo o tristeza, de bajón o de soledad... y si el confinamiento se vuelve insoportable es importante poder vestir de palabras esos afectos en principio inenunciables. No conviene dejarnos vencer por la virtualidad, son los cuerpos reales los que ponen en juego las pasiones, el amor, la muerte, la sexualidad, la vida y la experiencia de un Psicoanálisis.

Hay muchísimas cosas que habrá que revisar; habrá que conjeturar y apostar por nuevas lecturas y por la gran experiencia de lo común. Esto no se puede hacer desde uno mismo. Se hace escuchando, conversando,



consultando distintas prácticas. Es un momento de articulación de experiencias y prácticas, especialmente si uno quiere seguir apostando (...) (Alemán & Alemán, 2021)

Y agrego:

Hay algo que sin duda ayudará a volver más liviano todo esto. Y es el humor, también la buena forma de la ironía, el pequeño malentendido que implica un chiste, eso descomprime la tragedia, afloja los cuerpos. Sin tomarnos esto a broma, también debemos hacer el esfuerzo de hacer mutar la tragedia en comedia, para que el relato que construyamos no esté saturado masivamente por el sentido que pueda imprimir la dimensión trágica de la existencia. Hacer vivible la vida es despojarla hasta donde se pueda del sentido trágico que habita en cada ser humano. (Ventura, 2020)

Por otro lado, el lugar de la solidaridad como tratamiento a la pérdida y al horror. Una contracara posible que hace de contrapeso a la individualidad y al sálvese quien pueda, la solidaridad como respuesta ante la amenaza colectiva.

Hay algo en cada uno de nosotros que implica todas esas voces que nos precedieron, todo aquello que nos trajo a la vida y al mundo, las experiencias que nos atravesaron, pero también algo en donde somos absolutamente singulares, irrepetibles, diferentes. (Alemán & Alemán, 2021).

Cuidemos el instrumento que somos, solo así podremos imprimir nuestras marcas, cada uno con su estilo, algo así como *un recurso con estilo. El estilo es el hombre mismo.*

Bibliografía

- Alemán, J., & Alemán, J. (17 de Abril de 2021). "Estamos conociendo por primera vez un fin de época". (Página12, Entrevistador)
- Calderón Barrocal, M. (s.f.). "Peritaciones sobre la Historia. Antigüedad de documentos y tintas" Recuperado en: <https://www.slideshare.net/mcarmencalderonbarrocal3/antigüedad-de-documentos-y-tintas-para-perito-y-tasador>
- Diccionario. (s.f.). "Estilo". Recuperado en: <https://www.google.com/search?client=opera&q=estilo+definición&sourceid=opera&ie=UTF-8&oe=UTF-8>
- Diccionario etimológico. (s.f.). Recuperado en: <https://www.google.com/search?client=opera&q=epoca+origen+etimologico&sourceid=opera&ie=UTF-8&oe=UTF-8>
- Freud, S. ([1904] 1987). "Orígenes del psicoanálisis". Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. ([1957] 1971) "El psicoanálisis y su enseñanza". *En Escritos 1* Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI pp. 419-440.
- Lacan, J. (1966). "Obertura", *En Escritos 1* Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI pp. 3-4.
- Lacan, J. (1967-1968) *El Seminario de Jacques Lacan Libro 15 El acto Psicoanalítico*. Inédito.
- Miller, J.-A. (2012). *El Últimísimo Lacan. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires Paidós.
- Pérez Porto, J., & Gardey, A. (2012). Diccionario, Definición de. Recuperado en: <https://definicion.de/estilo/>



Rodríguez Garzo, M. (Julio, 2013). "El problema del estilo y la concepción psiquiátrica de las formas paranoicas de la experiencia". NODVS XL.

Ventura, O. (2020). "La sombra de una sociedad policial aún se cierne sobre el futuro". (A. Prado, Entrevistador)

Wikipedia, I. (s.f.). "Estilete". Obtenido de "Estilete": <https://es.m.wikipedia.org/wiki/Estilete>

Wikipedia, L. (s.f.). "Estilete, arma". Obtenido de "Estilete, arma": [https://es.m.wikipedia.org/wiki/Estilete_\(arma\)](https://es.m.wikipedia.org/wiki/Estilete_(arma))

Confinada pero no aislada.
Notas para una conversación “on line” en San Luis

María Adela Pérez Duhalde

Una invitación

La invitación a participar en esta actividad en marzo de este año, me enlazó al trabajo y me sacó de la perplejidad en la que me tenía sumida la irrupción del Covid-19 cuál significante en lo real; me permitió empezar a tejer una trama en torno a este agujero y a encausar la lectura de lo que venían produciendo los colegas de la Escuela¹⁰ con el horizonte de la conversación.

Considero que esta coyuntura, fuerza a salir del acartonamiento y a inventar nuevos modos para transitarlo. No obstante, a “lo nuevo” que el impasse de la pandemia instala, me enlazo con cierta sensación de extrañeza. Extrañeza por lo raro y distinto; “extrañeza”, porque extraño lo anterior. Espero sea esta una oportunidad para tomar nota de las preguntas y compartir con ustedes algunas aproximaciones de lo que va transcurriendo en mi experiencia como practicante del psicoanálisis y como analizante.

Presencia del analista

Las discusiones actuales respecto al modo de atención al que nos empuja este impasse, giran en torno a cómo pensar la presencia del analista cuando no es posible el encuentro de los cuerpos.

En el *Seminario 1* Lacan ([1953-1954] 1981) dice que la palabra para el ser humano es la cosa misma y habla de su poder para *hacer presencia y producir efectos*:

(...) sólo con la palabra elefante y el modo en que la usan los hombres les ocurren a los elefantes cosas fastas o nefastas, basta con que hable de ellos para que efectivamente estén aquí y sean más reales que los individuos elefantes contingentes. (p.264)

En este mismo Seminario trabaja sobre el sentimiento de la presencia del analista. Plantea que la presencia del analista no es un dato de la realidad y del aquí y ahora, sino una manifestación enigmática de la transferencia:

(...)el mundo obtiene consistencia (...) en la medida en que, de algún modo, las tenemos en cuenta; pero no nos percatamos de ellas. (...) No sería fácil vivir si, en todo momento,uviésemos el sentimiento de la presencia con todo el misterio que ella entraña. Es un misterio que mantenemos a distancia. (Lacan, p.73)

Entiendo así que el sentimiento de la presencia no está dado por el hecho de concurrir a la consulta, ni es algo que el analizante experimente constantemente. Estas referencias me permiten pensar la presencia del

10 De la EOL y las distintas Escuelas de la AMP



analista y los efectos para el analizante, sin reducirlos al encuentro efectivo de los cuerpos en el consultorio. En esta dirección, Gerardo Arenas (2020) haciéndose eco del debate en curso señala que la presencia del analista es una manifestación del inconsciente y que no se trata de reducirla a la “mera cercanía” entre su persona y la del analizante:

(...) el confinamiento llevó a pensar en el cuerpo del analista más que en el del analizante... tal interrogación es válida, pero sólo si no olvidamos de qué cuerpo se habla, en algunos el cuerpo parece haber perdido su lacaniana triplicidad para recuperar una suerte de evidencia pre cartesiana, como si fuera un dato puro de la naturaleza: es eso que está ahí y que palpamos, o más bien eso que, por no estar ahí ni poder ser palpado, impediría en estos tiempos llevar a cabo un análisis “de verdad” (s.p.)

Si bien no podemos anticipar las implicancias a largo plazo de la modalidad de atención “on line”, ni cómo va a afectar a nuestra práctica, en los casos es posible tomar nota de algunos efectos que dan cuenta del análisis en curso. Como analizante echo de menos el consultorio, pero advierto que he tenido “sesiones inolvidables” por teléfono en el sentido de lo que toca el cuerpo y esclarece un circuito. De algunos analizantes también recojo esos efectos, efectos que son afectos que resuenan en el cuerpo. Es así que los cuerpos confinados y encerrados, no por ello se encuentran inmóviles, ni desafectados. Las palabras pasan por las pantallas y los teléfonos, y tienen consecuencias.

Notas varias

Me sorprende en este tiempo la intimidad que habita en los espacios abiertos, que se sirve de lo público ahora deshabitado. La terraza, el auto “inmóvil”, la vereda y el balcón pasan a ser extensiones de la casa. También lo familiar empieza a transitarse de otra manera. Se arman distintas escenas dentro de la misma y a veces con tan sólo cerrar una puerta, se abre un mundo.

Me parece fundamental no ir por la vía de comprender y hacer de esta irrupción un “trauma para todos” sino de ubicar el choque para cada uno.

De la pantalla ubico el problema de la propia imagen. Presencia de la mirada en más, que perturba y que con algún invento preciso velar, para “enformar” el objeto de cada analizante.

En el ámbito educativo advierto el enloquecimiento que se produce en muchos casos, cuando sin miramiento por la discontinuidad que introdujo la irrupción del virus, se pretende un funcionamiento sin pérdida como si nada sucediera.

La proliferación de la escritura y de los sueños me interrogan. Lo escucho en las curas que dirijo, también en la propia experiencia de análisis. ¿Podemos pensar a los sueños y la escritura como manifestaciones del inconsciente transferencial que funcionan como defensas?



Consentimiento

En la primera noche de trabajo en la Sección EOL La Plata¹¹ nos invitaron a conversar en torno al escrito de Lacan *El tiempo lógico y el aserto de la certidumbre anticipada*. A diferencia de los prisioneros del apólogo de Lacan, ahora hay que saber no salir:

(...) donde los tres prisioneros sólo encontraban la solución saliendo los tres a la vez de su confinamiento, en un momento de concluir que era colectivo y también individual. Ahora hay que saber no salir y saber aguardar lo inesperado, aislado del ruido (mundanal) y librado al tiempo (también indeterminado) en lo que hemos dado en llamar “distanciamiento social”. (s.p.)

Esa noche, escuchar la puntuación que una colega hizo me permitió esclarecer el: “hay que saber no salir” y me abrió otro panorama en la clínica. Ella ubicaba que el encierro asumido como acto, es lo que puede permitir pasar de la obediencia deshabitada del confinamiento, para transitarlo con la invención de cada uno.

Para finalizar, considero que consentir al encierro como acto y poder así habitarlo, inventar un saber no salir propio, permite sortear la pena que provoca el confinamiento y constatar que hay presencias y encuentros posibles, como por ejemplo el de esta conversación hoy en San Luis.

¡Muchas gracias!

Junio de 2020

Cuarentena “fase 2”

Bibliografía

Arenas, G. (2020) “Qué es tener el cuerpo presente”, *En Diario Página 12* Recuperado en: <https://www.pagina12.com.ar/272932-que-es-tener-el-cuerpo-presente>

Bassols, M. (2020) “Indeterminación y certeza”, *En Zadig España*, Recuperado en: <https://zadigespana.com/2020/04/01/coronavirus-indeterminacion-y-certeza/>

Lacan, J. ([1953-1954] 1981) *El Seminario de Jacques Lacan: Libro 1 Los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires, Argentina: Paidós

11 “Lecturas en la Sección”, abril 2020, encuentro por Zoom de la EOL Sección La Plata

“May You Live In Interesting Times ...”

Alejandra Koreck

Este título corresponde a la 58ª Bienal de Arte de Venecia¹² (2019) y en el ámbito anglosajón la frase se utiliza para advertir sobre períodos de incertidumbre, crisis y agitación. En el contexto de la bienal remite también a “tiempos interesantes” para la investigación e invención en arte contemporáneo y es por eso que lo elijo para estas notas. Se abre un tiempo para la investigación en psicoanálisis que nos permita leer y tratar las consecuencias de este nuevo real que irrumpe a partir de la pandemia.

Es así que la invitación a participar del curso “El lugar del psicoanálisis frente a los impasses de la civilización” se vuelve para mí un esfuerzo por alcanzar alguna perspectiva en relación al impacto actual, no sólo en la práctica analítica, sino también en el campo abierto a partir de la red ZADIG¹³. Es el movimiento de abrir un tiempo de comprender que pareciera superponerse a veces tanto al instante de ver, como al momento de concluir.

El curador de dicha Bienal, Ralph Rugoff (2019), pone en juego la ambigüedad, la paradoja y la contradicción: “Esta bienal nos invita a considerar múltiples alternativas y puntos de vista poco familiares, para distinguir la forma en la que el orden natural de las cosas se ha convertido en la presencia simultánea de diversos órdenes”¹⁴. Algo de su concepto me resuena con la presentación del Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP) “Un real para el siglo XXI” realizada por J.A. Miller (2014). En ella nos plantea que ya no hay un orden natural, que la naturaleza deja de ser un nombre de lo real. Hoy hay desorden en lo real por incidencia de la ciencia y tenemos un real sin ley, contingente, un real como fragmento (pp.17-27).

Mi interés por el arte contemporáneo me lleva a servirme de dos referencias de Lacan respecto del arte y de los artistas: cuando dice que ellos se nos adelantan y nos enseñan¹⁵ y cuando afirma que el arte es un saber-hacer, que está más allá de lo simbólico¹⁶.

En este caso llaman mi atención una videoperformance de Ariela Naftal y un libro de artista de Jorge Macchi *Diario de la peste*, ambos realizados poco tiempo después de iniciada la cuarentena por el COVID-19 en Buenos Aires.

Naftal muestra un gesto de romper, más que elocuente y potente para indicar la fractura de nuestro mundo por la pandemia. Se ven sus manos que quiebran una réplica de un plato, objeto cotidiano, en fragmentos cada vez más pequeños¹⁷.

Macchi en su libro va escribiendo en orden alfabético los significantes privilegiados en lo social de este mo-

12 <https://universes.art/es/bienal-venecia/2019>

13 En Argentina: <https://redzadigargentina.wordpress.com/>

14 Nota periodística recuperada en: <https://www.informador.mx/cultura/Mirando-hacia-la-Bienal-de-Venecia-2019-20190405-0017.html>

15 Lacan en “Homenaje a Marguerite Duras” indica: “...recordar con Freud, que en su materia, el artista siempre le lleva la delantera y que no tiene por qué hacer de psicólogo donde el artista le desbroza el camino” (Lacan, 2014, p 211).

16 Lacan Seminario 24, clase 18/01/77, Inédito. <https://www.psicoanalisis.org/lacan/24/5.htm>

17 <https://www.instagram.com/p/CBF-JrGgICx/>



mento. Destaco algunos: aceleración, aislamiento, alerta...crisis, cuidado, despedida, fallecimiento, fascismo...pandemia, polémica, política, protocolo...racismo, testigo, tiempo, violencia¹⁸. Él hace una operación de lectura.

Puedo así servirme de la performance para situar la discontinuidad, el trauma/agujero, y del libro como una respuesta posible, puestos lo simbólico y lo imaginario en movimiento. Algunas de las preguntas que desprendo de estos trabajos artísticos son: ¿qué se ha fracturado, ¿cuáles son los efectos del real que la pandemia desencadena?; ¿cuáles son los significantes amo que preponderan en lo social y a su vez, éstos cómo afectan a los seres hablantes, cuáles son las respuestas subjetivas en juego? Y entonces, ¿qué se ha fracturado en nuestra práctica, ¿cómo tratamos los psicoanalistas al nuevo malestar, podremos saber leer lo que se presenta hoy?

Interrogantes que me interesa ubicar en ese nudo entre la práctica analítica y la acción lacaniana. Retomo lo que J.A. Miller en la Conferencia Madrid señala al abrir el Campo Freudiano Año Cero:

Pensar que el psicoanálisis es exclusivamente una experiencia de uno por uno, una experiencia íntima ajena al caos, al malestar que prevalece ahí fuera, es un error (...) Freud escribió un libro titulado *Psicología de las masas y análisis del yo*. ¿Qué se puede leer en su breve introducción? Una frase. Quizás la frase más importante de toda la obra de Freud. Al menos es la base de mi operación actual: “En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso, desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo (2017, s.p.).

ZADIG

Esta iniciativa de J.A. Miller (2017) surge en la proximidad de las últimas elecciones presidenciales en Francia con el ascenso en la intención de voto para el partido de Marie Le Penn. Su propuesta es la de tomar posición pública a favor de la democracia y del Estado de derecho para señalar la desdibujación que hacían los medios de comunicación acerca del partido de Le Penn. Es la contribución al campo político francés desde el psicoanálisis de la orientación lacaniana a partir de la interpretación “Campo Freudiano Año Cero”. Nos propone:

Tengo un proyecto: hacernos presentes, no solamente en la clínica, en la psicología individual, como dice Freud, sino también en la psicología individual en tanto que colectiva, es decir en el campo político. No como un partido político, sino como psicoanalistas que pueden aportar algo a la humanidad en este momento de la o de las civilizaciones. Esta aportación, Lacan lo dijo y lo repitió, él la esperaba pero no llegó a concretarla. No consiguió la apertura que tenemos nosotros ahora. Él no dio este paso pero todo su discurso converge en ese punto (2017, s.p.).

18 <http://www.jorgemacchi.com/es/obras/678/diario-de-la-pestes>



Nos advierte que para actuar en política hay confiar en la autonomía del propio pensamiento, es necesario rebajar el nivel de las identificaciones y conseguir que cada cual se remita a su propia opinión para hacer algo múltiple, articulado y discutido. La red política lacaniana mundial no debe confundirse con la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP) ni con sus Escuelas, constituye más bien una extensión al nivel de la opinión¹⁹. Crea el 14 de mayo del 2017 “la movida ZADIG”, Zero Abjection Democratic International Group (ZADIG) y nos recuerda que las Escuelas del Campo Freudiano son desde hace mucho tiempo lo que Lacan deseaba que fueran, refugios contra el malestar en la civilización.

Vemos que este paso es una puesta en acto de la ética del psicoanálisis, si bien ya desde antes el psicoanálisis como discurso tiene incidencia en el campo social. Rescato las referencias al analista ciudadano de E. Laurent y al lugar alfa en instituciones de J. A. Miller²⁰.

Entonces no se trata de crear un partido político; sino de generar un movimiento. Puedo ubicar que Lacan en su discurso a la Escuela Freudiana de París en 1967 enfatiza que él no espera nada como progreso, sino un movimiento necesario; aquel que depende de la incidencia del discurso psicoanalítico sobre los otros discursos.

Ya en cursos previos J. A. Miller (1990) cuestiona: “¿Qué psicoanalistas necesita el psicoanálisis para asumir el deber que le corresponde en este mundo y qué psicoanalistas necesita sólo para seguir existiendo?”. Y nos anticipa que para ser los psicoanalistas que conviene en la época actual es necesario dejar de ser extranjeros en la ciudad. Él esclarece qué sentido conviene dar a la posición de “extimidad” del analista, que es una posición de exterioridad en relación con el significante amo y define lo que da en llamar *acción lacaniana*:

Por eso mismo la cuestión que se plantea es saber qué es lo que, al lado del acto psicoanalítico- tal como fue definido por Lacan, puede situarse como acción psicoanalítica o incluso como acción lacaniana, me atrevo a decirlo, para dar a ese acto psicoanalítico las consecuencias que puede tener en la sociedad”. (2003, p.156)

Resalta que se abre para el psicoanálisis un campo, no de esperanza, pero sí para la pasión por lo nuevo; tomando pasión como aquello que nos supera y que hay que poder soportar.

Puedo entender así, que ZADIG nos exige estar dispuestos a ser sorprendidos por lo real y a soportar lo nuevo en la relación con la causa analítica.

Durante la pandemia surgen textos desde los distintos nudos de ZADIG que nos advierten del crecimiento del autoritarismo y de la segregación en diferentes discursos políticos. Se publican en los blogs y se organizan conversaciones sobre las consecuencias de esta pandemia y sus distintos tratamientos. Son abiertas al público y con distintos invitados, por ejemplo, políticos, filósofos, escritores, docentes, etc. Todavía es apresurado poder calibrar qué incidencia pueden tener estas acciones en un momento de duelo como el que atraviesa-

19 En Argentina cuenta con un blog: redzadigargentina.wordpress.com

20 Conceptos desarrollados por Laurent y Miller (2000) en Psicoanálisis y Salud mental, Tres Haches recuperado en: http://ea.eol.org.ar/04/es/template.asp?lecturas_online/textos/miller_hacia_pipol4.html



mos, en una época que rechaza la pérdida de goce y lo que vemos más frecuentemente es la salida de tono maníaca; pero sí sabemos que implica saber hablar la lengua del Otro, pesquisar los significantes amo que circulan para hacernos escuchar y señalar lo que el Otro no quiere saber, para transmitir la necesidad de soportar la alteridad del Otro. Así como también, es importante saber elegir a nuestros interlocutores. Vale tener en cuenta en este caso, como para la dirección de la cura, la diferencia entre política, estrategia y táctica.

Encuentro la conferencia de Miquel Bassols (2020) como un gesto político indispensable desde el psicoanálisis al interrogar el significante amo “distanciamiento social” y oponerle el de “acercamiento subjetivo”. Él habla tanto de la práctica analítica como de la red ZADIG y enfatiza la necesidad de ir contra la hipnosis de significantes amo, romperla con nuevos significantes y es el movimiento que realiza al poner en suspenso la distancia social en nombre de nuestra propia seguridad. Es el intento de hacer pasar el concepto de “extimidad” al campo de lo social, pues introduce que desde el discurso psicoanalítico se puede considerar otra distancia que es desde la perspectiva del sujeto afectado por el inconsciente. Considerar la distancia del sujeto consigo mismo, con su propio inconsciente. Entonces “extimidad” es el lugar mismo del inconsciente. Es decir que se trata también de un confinamiento que no sólo es físico sino plenamente subjetivo.

Además, señala que hoy se constata que el conjunto de la humanidad se reconoce como un solo sujeto ante un peligro y sabe que solamente se puede defender a escala global, que necesita un cálculo colectivo para la salida. Así la pandemia tiene el carácter de crisis social y política y es una puesta en cuestión de nuestras maneras de vivir. De la pandemia como hecho del discurso no parece tan fácil salir, entramos en una “nueva normalidad” con un reforzamiento de las políticas más autoritarias de control social, de recorte de libertades civiles y de expresión. Insiste en que hay allí una ideología biológica del vínculo social y una ideología de control social en nombre de la seguridad con una reducción del sujeto de la palabra y del goce a un organismo. Es un distanciamiento primero de la propia “extimidad”, de la propia intimidad; encerrarse para defenderse también de sí mismo, encerrarse en uno para distanciarse de lo íntimo.

Entonces, desde el discurso analítico opone la expresión acercamiento subjetivo, que es la posición analítica para escuchar y sostener la angustia de cada uno ante la muerte y también su irreductible deseo de vivir.

Insiste en la importancia de transmitir desde el psicoanálisis que no es seguro que el sujeto quiera su propio bien por ejemplo en nombre del goce prometido de la seguridad y que es necesario saber que el recurso a la ley jurídica no resolverá el conflicto entre seguridad versus libertad. Es aquí que debemos hacer valer desde el psicoanálisis el término acercamiento subjetivo uno por uno ante la pandemia de sentido que desencadena el significante distancia social con sus efectos de segregación, y saber aportar al campo de lo social las paradojas del goce.

No tenemos receta ni protocolo para intervenir en el discurso social de un modo decidido, pero contamos con ZADIG como instrumento.

Desde otros discursos también se advierten los riesgos futuros. En una nota periodística el historiador israelí



Yuval Harari (2020) asegura que se enfrentan dos opciones sobre cómo combatir la pandemia: vigilancia totalitaria versus empoderamiento de la ciudadanía, y aislamiento nacionalista versus solidaridad global.

La humanidad enfrenta una crisis global. Tal vez la más grande de nuestra generación. Las decisiones que la gente y los gobiernos tomen en las próximas semanas, no sólo formatearán nuestro sistema de salud, sino también nuestra economía, nuestra política y nuestra cultura.

Por eso, pide preguntarnos no sólo cómo superar la amenaza inmediata, sino también en qué clase de mundo viviremos cuando pase esta crisis.

Una de las claves de su análisis es que ahora los gobiernos y corporaciones tienen a su disposición nuevas herramientas de control. Y por eso si no somos cuidadosos, nos advierte que la epidemia puede marcar un hito en la historia de la vigilancia; no tanto porque podría normalizar el despliegue de herramientas de vigilancia masiva en países que hasta ahora las han rechazado, sino más bien porque representa una dramática transición de “vigilancia sobre la piel a vigilancia bajo la piel”. Si bien estos recursos permiten acortar drásticamente la detección de cadenas infecciosas, también pueden legitimar que en el futuro gobiernos y corporaciones vigilen no sólo las preferencias políticas de los ciudadanos sino que también puedan conocer y manipular las reacciones emocionales de los ciudadanos. La batalla de la privacidad puede perderse, dice, porque cuando hay que elegir entre privacidad y salud, habitualmente se elige la salud. Señala que cada crisis es también una oportunidad y es posible que la actual pandemia ayude a la humanidad a entender el agudo peligro de la falta de unidad global; si elegimos la desunión no sólo se prolongará la crisis, sino que habrá otras peores en el futuro. “Si elegimos la solidaridad, no sólo lograremos la victoria contra el coronavirus, sino contra futuras epidemias y crisis que puedan amenazar a la humanidad en el siglo XXI”.

Nos podemos preguntar como analistas, ¿cómo sería una solidaridad no sólo regida por el ideal, sino permeable a la extimidad, a la singularidad de cada serhablante?

También otros autores, como el filósofo Bernard Henri Levy (2020) en su último libro “Este virus que nos vuelve locos” aborda los efectos que la pandemia está teniendo en la sociedad, más allá de lo estrictamente sanitario y señala el “falso debate entre la vida y la economía”. Sugiere abrir un “gran debate democrático y entrar en detalles, no de nuestras simpáticas utopías para ese mundo de después, sino de las medidas que había que poner en marcha aquí, ahora, de manera concreta en el mundo del durante” (s.p.).

Práctica Analítica

Bajo el régimen de la actual cuarentena no encuentro otra opción para mantener el lazo transferencial que usar algún medio tecnológico, desde el simple teléfono hasta las más novedosas aplicaciones digitales de videollamada y chat.

La pandemia Covid-19 como catalizador positivo ha acelerado fenómenos dependientes del impacto de la



tecnología digital que ya se presentaban en el lazo social y de esto no queda exceptuada la transferencia.

Entonces, ¿cómo lograr ese acercamiento al sujeto del inconsciente en la práctica analítica atravesada hoy por la virtualidad, al sujeto de la palabra para sostener la angustia de cada uno y el deseo de vivir? Estamos frente a un hecho inédito que nos exige una nueva respuesta, sin dejar de lado los principios del psicoanálisis de orientación lacaniana. Hacemos la experiencia de una imposibilidad, pues no podemos recibir en los consultorios a nuestros analizantes. Se nos abren interrogantes sobre conceptos importantes tales como de qué cuerpo hablamos en psicoanálisis, qué es el trauma y qué es la presencia del analista. La coyuntura de la cuarentena nos empuja a avanzar en su elaboración, a conversar; pues, por ejemplo, hace más visible la disyunción entre el concepto de la presencia del analista y la presencia material de los cuerpos.

Los comités de expertos nos dicen que podría tratarse de un modo “acordeón” de aislamiento social, esto implicaría una práctica “en acordeón”, siguiendo el movimiento de las restricciones sociales por lo menos hasta que se disponga de una vacuna eficaz.

Hace unos años que varios casos me han llevado a sostener esta modalidad de práctica usando los *gadgets*, a pesar de mi resistencia inicial. No podría haber imaginado que esas “prolongaciones de los objetos *a*”²¹ me serían útiles en el caso de un hombre melancólico para aplazar el pasaje al acto suicida; en el de una mujer, para evitar la fragmentación corporal durante el trabajo de parto; en el de un adolescente, para detener la fuga maníaca vía el consumo de sustancias.

“Analista todo terreno” es un significativo producto del propio análisis del que dispongo en muchas situaciones de trabajo en las que busco sostener el discurso analítico a pesar de los obstáculos que se presentan. En las coordenadas actuales me parece conveniente acompañarlo con prudencia, ubicando lo que escapa a lo virtual. Pues por muy variados que sean los matices que nos permitan las distintas aplicaciones digitales, nada sustituye a la contingencia del encuentro entre analista y analizante de cuerpos presentes en una sesión.

El debate sobre estas cuestiones queda abierto y comparto algunas referencias que me sirven para pensar en este trayecto.

Eric Laurent (2020) hace una lectura del cambio que introduce internet en nuestra relación con el mundo y sugiere usarla como instrumento para la práctica. Sostiene que el análisis es todo lo que pueden decirse dos cuerpos hablantes, dos *parlêtres* en un encuentro inédito y los dichos afectan, incluso por Internet. Nos alienta a no contentarnos con la forma Skype, pues es una limitación del encuentro, como lo era el teléfono o el telegrama. “Hay que servirse de Skype para luego prescindir de él”. (s.p)

Hace unos años Graciela Brodsky (2016) ya ubicaba que la imagen virtual hace olvidar lo real del cuerpo. No tanto del cuerpo propio, porque la imagen virtual puede servir para animarlo, pero sin duda hace olvidar lo real del cuerpo del Otro. Y que disponer de un objeto que mantenga al Otro a distancia para ciertas coyunturas subjetivas en la época del Otro que no existe, puede ser el único recurso de muchos para sostenerse en

21 Así lo plantea E. Laurent en “Los objetos *a*”, Conferencia en la Biblioteca Nacional, Bs. As., 2008.



un lazo posible.

Podemos recurrir a la distinción entre psicoanálisis puro y aplicado como lo hace Miquel Bassols (2020):

Si me preguntan si es posible seguir la experiencia analítica por internet sin los cuerpos diría que no. Si me preguntan es posible aplicar el psicoanálisis a distancia digo que sí y lo es por el acercamiento subjetivo que sólo la palabra hace posible, aunque hay un límite porque el cuerpo hablante queda fuera de juego. El psicoanálisis puro no puede pasarse de esa presencia de los cuerpos, pero el psicoanálisis aplicado puede inventar distintos modos. (s.p)

En sintonía con este punto, Gil Caroz (2020) presenta la práctica on line como evocación del psicoanálisis. Introduce la dimensión de pérdida en juego, que hace tope al deslizamiento o continuidad que parece propiciar este momento. Las conversaciones a distancia mantienen el vínculo, pero insiste en que no equivalen al encuentro en presencia, es su evocación; pueden inscribirse como un recordatorio de un encuentro posible. De ahí la importancia de la noción de recordar: recordar la presencia, sin querer hacer equivaler este recordatorio a la cosa misma y resalta que las incidencias son aquí clínicas y también políticas; puesto que trata de asegurar que el psicoanálisis no sea olvidado.

Me interesa también pensar el tema de la presencia del analista tomando en cuenta los distintos momentos de un análisis. Al respecto, Florencia Shanahan (2020) sitúa en su experiencia los momentos cruciales en los que el analista mantiene la transferencia por medios tecnológicos. Sin embargo, piensa que su análisis no podría haber concluido si hubiese sido virtual. Especialmente dado que el impulso a la salida surgió del instante en que deja un objeto, su encendedor, sobre el diván. Ese pequeño objeto que queda detrás imprime la urgencia para la última sesión. Se pregunta por el estatuto de las sesiones online o telefónicas y aclara que las preguntas que de aquí se derivan atañen al psicoanálisis como tal y a la formación del analista; y no sólo a aquello con lo que las actuales circunstancias nos confrontan. Insiste en que se trata, principalmente, de encontrar posiciones en la enunciación que vayan en el sentido de lo que Lacan llamó el bien-decir. Sugiere no decir demasiado rápidamente lo que es psicoanálisis y lo que no, desconociendo la implicación de un deseo singular a la base de cada acto que, como tal, no tiene garantía.

Así, considero que ni el entusiasmo ni el rechazo son respuestas convenientes para el uso que podemos hacer de la tecnología en la práctica. Elijo como recursos el término de desapego, que J. A. Miller propone para la posición que conviene al analista (2011, p.53) y también el concepto de serenidad de M. Heidegger (1989), para el uso de los medios tecnológicos según cada caso requiera. Implica un decir sí y no al mismo tiempo y distinguir una servidumbre con el objeto *a* poder servirnos de él, como también sostiene E. Laurent. ¿Seremos capaces de trastocar el uso corriente de los dispositivos para ponerlos al servicio del discurso psicoanalítico?

Impulsada por la necesidad de dar y darme respuestas, decido participar en un cartel para trabajar el tema de la presencia del analista. Sabemos que la presencia de cuerpos físicos no es correlativa de la presencia del



analista, ni la garantiza. Se trata para mí de convertir este momento de incertidumbre, crisis y agitación, en una oportunidad para investigar: qué significa que el analista *en cuerpo*²² instala el objeto *a* en el lugar del semblante, que el analista ponga el cuerpo para representar la parte no simbolizable del goce²³ y que “sepa operar convenientemente, es decir, que pueda darse cuenta de la pendiente de las palabras para su analizante, lo que incontestablemente ignora”²⁴.

Para saber decir qué hacemos con el medio virtual y no enredarnos a discutir sobre el binomio virtual/pre-sencial; es necesario orientarnos con buenas preguntas para leer y tratar las mutaciones producidas por este nuevo real desatado por la pandemia. No es posible resguardarnos en un conformismo del saber psicoanalítico en un momento como éste; es una gran oportunidad para continuar la discusión que se ha abierto y que cada analista aporte “su grano de sal”²⁵.

¿Somos hoy destinatarios dignos de lo que Camus (1985) escribe como aquel “sentimiento ciertamente de exilio, aquel vacío que llevábamos dentro de nosotros”? (p.26) ¿Nos dejamos sorprender por las invenciones de cada serhablante en la responsabilidad de sostener el deseo y el acto del analista, de volvernos un *analista partenaire*, de ser usados como un *analista sinthome*, o permitimos que el psicoanálisis se convierta en una psicoterapia más, ofrecida masivamente on-line?

6 de agosto 2020

22 Lacan (2012) trabaja esta idea en Seminario 19: “Si existe algo denominado discurso analítico, se debe a que el analista en cuerpo, con toda la ambigüedad motivada por ese término, instala el objeto *a* en el sitio del semblante (p. 226)

23 Miller (2014) en *Los usos del lapso* plantea: “La tesis es que el analista, con su presencia, encarna algo del goce, es decir, encarna la parte no simbolizada del goce. Por cierto, hay una parte simbolizada, aquella que figura en el matema como S_1, S_2, \dots, S_n y que corresponde a lo que Freud llama ideas de la pulsión. Hay una parte simbolizada pero necesariamente hay otra que no lo está y de la que se puede decir que el testimonio es la presencia del analista en carne y hueso. Freud podía decir que no se había obtenido la prueba del carácter libidinal de los síntomas antes de haber reparado en la transferencia. Pues bien, podemos decir que la prueba del objeto *a* la constituye la necesaria presencia del analista en carne y hueso en la medida en que hay una parte no simbolizada del goce” (p.22-23).

24 Lacan se refiere al sujeto supuesto saber en el Seminario 25, clase 15/11/77: “Es seguramente por eso que he puesto el acento sobre el deseo del analista. El sujeto supuesto saber de donde he soportado, definido la transferencia: ¿supuesto saber qué? ¿De qué modo operar? Pero sería totalmente excesivo decir que el analista sabe de qué modo operar. Lo que sería necesario es que sepa operar convenientemente, es decir que pueda darse cuenta de la pendiente de las palabras para su analizante, lo que incontestablemente ignora”. Recuperado en: <https://www.psicoanalisis.org/lacan/25/1.htm>

25 Lacan (1977) en su alocución de Apertura de la Sección Clínica de París cuestiona a los analistas: “¿Nadie más va a aportar su grano de sal? La clínica psicoanalítica debe consistir no sólo en interrogar el análisis, sino en interrogar a los analistas, a fin de que den cuenta de aquello que su práctica tiene de azarosa, que justifique a Freud haber existido” (p. 7-14).



Bibliografía

- Alberola, M. (2020). Bernard-Henri Lévy: Las medidas excepcionales por el coronavirus son peligrosas. *El País*. Recuperado en: <https://elpais.com/revista-de-verano/2020-08-03/bernard-henri-levy-las-medidas-excepcionales-por-el-coronavirus-son-peligrosas.html>
- Bassols, M. (2020). *Distanciamiento social y acercamiento subjetivo*. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=MCS3DYTYjjY>
- Bienal de Venecia 2019. <https://universes.art/es/bienal-venecia/2019>
- Brodsky, G. (2016). *Elogio de la Virtualidad*. Recuperado en: <http://www.eol-laplata.org/blog/index.php/elogia-de-la-virtualidad/>
- Camus, A. (1985). *La Peste*. Editorial Seix Barral
- Caroz, G. (2020). *Recordar el psicoanálisis*. Recuperado en <https://zadigespana.com/2020/04/19/recordar-el-psicoanalisis/>
- Duer, P. (2020). Yubal Harari y el coronavirus: el gurú futurista alertó sobre los riesgos de un mundo que será completamente distinto después de la pandemia. *Infobae*. <https://www.infobae.com/economia/2020/03/20/yubal-harari-y-el-coronavirus-el-guru-futurista-alerto-sobre-los-riesgos-de-un-mundo-que-sera-completamente-distinto-despues-de-la-pandemia/>
- Heidegger, M. (1989). *Serenidad*. Ediciones del Serbal.
- Lacan, J. (1976). *Apertura de la Sección Clínica de París*. <http://psicoanalisislacaniano.blogspot.com/2010/10/apertura-de-la-seccion-clinica-jacques.html>
- Lacan, J. ([1964] 1987) *El Seminario de Jacques Lacan: Libro 11* Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis
- Lacan, J. (1977a). *El Seminario de Jacques Lacan: Libro 24*. Inédito. Recuperado en <https://www.psicoanalisis.org/lacan/24/5.htm>
- Lacan, J. (1977b). *El Seminario de Jacques Lacan: Libro 25*. Inédito. Recuperado en <https://www.psicoanalisis.org/lacan/25/1.htm>
- Lacan, J. (2012). *El Seminario de Jacques Lacan: Libro 19*. ...o peor. Buenos Aires Paidós.
- Lacan, J. (2014). *Homenaje a Marguerite Duras, por el arrobamiento de Lol V. Stein*. En *Otros escritos*. Paidós.
- E. Laurent (2000). El analista ciudadano. *Psicoanálisis y Salud mental*. Tres Haches. Laurent, E. (2008). *Los objetos a*. Conferencia en la Biblioteca Nacional, Buenos Aires. Inédito. <http://psicoanalisislacaniano.blogspot.com.ar/2007/07/los-objetos-eric-laurent-en-la.html>
- Laurent, E. (2020). *Gozar de Internet*. <https://elp.org.es/gozar-de-internet-conversacion-con-eric-laurent/>
- Macchi, J. (2020). *Diario de la peste*. Recuperado en <http://www.jorgemacchi.com/es/obras/678/diario-de-la-peste>
- Miller, J. A. (1990) *El Banquete de los analistas. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires. Paidós.
- Miller, J. A. (2004). *Los usos del lapso. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires Paidós.
- Miller, J. A. (2007). *Hacia Pipol 4*. Recuperado en: http://ea.eol.org.ar/04/es/template.asp?lecturas_online/textos/miller_hacia_pipol4.html
- Miller, J. A. (2011). *Sutilezas. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires Paidós..



Miller, J. A. (2014). *Un real para el siglo XXI*. *Scilicet*. Grama.

Miller, J.A. (2016). *Un esfuerzo de poesía. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires Paidós.

Miller, J.A. (2017). *Campo Freudiano, Año Cero*. Recuperado en: http://www.eol.org.ar/template.asp?Sec=publicaciones&SubSec=on_line&File=on_line/jam/Otros-textos/17-06-11_Campo-freudiano-Ano-cero.html

Naftal, A. @arielanaftal. (2020). Instagram. [//www.instagram.com/p/CBF-JrGgICx/](https://www.instagram.com/p/CBF-JrGgICx/)

Rugoff, R. (2019) Nota periodística. Recuperada en: <https://www.informador.mx/cultura/Mirando-hacia-la-Bienal-de-Venecia-2019-20190405-0017.html>

Salomón, G. (2019). Mirando hacia la Bienal de Venecia. *Informador.Mx*. <https://www.informador.mx/cultura/Mirando-hacia-la-Bienal-de-Venecia-2019-20190405-0017.html>

Shanahan, F. (2020). *Modos de la presencia*. Recuperado en <https://zadigespana.com/2020/04/11/coronavirus-modos-de-la-presencia/>

ZADIG Argentina. Red de Incidencia Política. <https://redzadigargentina.wordpress.com/>

Algunas coordenadas en torno al duelo

Joaquín Carrasco

El duelo ha sido uno de los temas que ha tomado protagonismo durante la crisis sanitaria que estamos atravesando. La muerte está dando vueltas, también en el discurso de los analizantes. Ya sea por la muerte de algún cercano o el temor a la muerte propia, se ha vuelto una preocupación habitual. Se han producido, además, nuevos fenómenos en el contexto actual. Por ejemplo, ante el riesgo de aumentar los contagios se reduce la cantidad de personas que pueden asistir a un funeral, limitando o incluso imposibilitando los ritos fúnebres que ofrece nuestra cultura para transitar las pérdidas.

Me interesa situar algunas coordenadas para pensar el duelo desde el psicoanálisis de orientación lacaniana, tomando como punto de partida la distinción -no siempre considerada- entre duelo y pérdida. Muchas veces se asume que ante una pérdida adviene el duelo, pero no necesariamente es así. Cabe preguntarse, entonces, por la especificidad de la experiencia del duelo.

Una referencia ineludible es *Duelo y melancolía* ([1917] 1979), texto en que Freud sostiene que “El duelo es, por regla general, la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc.”. (p.241). Partimos entonces destacando que el duelo no es la única respuesta ante la pérdida, sino la reacción *por regla general*. Es un detalle clínico. Al recibir a un sujeto que refiere a una pérdida no será lo mismo asumir que está en duelo o indagar para verificar si efectivamente lo está, puesto que podría haber tomado un camino que se sale de esa regla general.

A partir de esta cita también podemos destacar que Freud hace una ampliación del duelo. No se trata solo de una reacción ante la pérdida de personas amadas por un sujeto, sino también de *abstracciones*. Aquí podemos ir agregando una serie de ejemplos a la lista, considerando las diversas pérdidas con las que se encuentra un sujeto. A modo de ejemplo, el paso de la infancia a la adolescencia, y luego a la adultez. Podemos escuchar cómo algunos sujetos no consiguen asumir lo que se pierde en esas transiciones. O respecto a otras abstracciones como el vigor, la pasión, la belleza, etc.

Un poco más adelante, el texto ofrece otra coordenada:

Cosa muy digna de notarse, además, es que a pesar de que el duelo trae consigo graves desviaciones de la conducta normal en la vida, nunca se nos ocurre considerarlo un estado patológico ni remitirlo al médico para su tratamiento. Confiamos en que pasado cierto tiempo se lo superará, y juzgamos inoportuno y aun dañino perturbarlo. (Freud, [1917] 1979, p.242).

Si no se trata de un estado patológico que requiere un tratamiento, sino que es un tratamiento en sí mismo, cabe preguntarse por la posición que conviene al analista ante el duelo. Freud da la clave: no perturbar el duelo. ¿Qué sería perturbarlo? Forzar su elaboración, menospreciar el dolor del sujeto, aconsejarlo, imponer la búsqueda del bienestar. Las buenas intenciones y el *furor curandis*, una vez más, juegan en contra.



Propongo considerar la siguiente cita en su extensión para extraer otros elementos relevantes planteados por Freud:

Ahora bien, ¿en qué consiste el trabajo que el duelo opera? Creo que no es exagerado en absoluto imaginarlo del siguiente modo: El examen de realidad ha mostrado que el objeto amado ya no existe más, y de él emana ahora la exhortación de quitar toda libido de sus enlaces con ese objeto. A ello se opone una comprensible renuencia; universalmente se observa que el hombre no abandona de buen grado una posición libidinal, ni aún cuando su sustituto ya asoma. Esa renuencia puede alcanzar tal intensidad que produzca un extrañamiento de la realidad y una retención del objeto por vía de una psicosis alucinatoria de deseo. Lo normal es que prevalezca el acatamiento a la realidad. Pero la orden que está en parte no puede cumplirse enseguida. Se ejecuta pieza por pieza con un gran gasto de tiempo y de energía de investidura, y entretanto la existencia del objeto perdido continúa en lo psíquico. Cada uno de los recuerdos y cada una de las expectativas en que la libido se anudaba al objeto son clausurados, sobreinvertidos y en ellos se consume el desasimiento de la libido. (...) una vez cumplido el trabajo del duelo el yo se vuelve otra vez libre y desinhibido. (Freud, [1917] 1979, p-242-243).

Freud plantea una temporalidad del duelo. Señala que un primer momento se produce con la constatación de que el objeto ya no existe, dando lugar a un segundo tiempo en que se extraerá la libido ligada al objeto perdido. Sin esa primera constatación, entonces, no sería posible el trabajo del duelo. Veremos más adelante un desarrollo de esta dimensión temporal considerando los tiempos lógicos planteados por Lacan.

Una sutileza en el planteamiento freudiano está en poner acento en la dificultad para abandonar una posición libidinal. No se trata solo de la libido puesta en el objeto, ello implica también una satisfacción para el sujeto. Al referirse a la posición libidinal, el énfasis está puesto no tanto en el objeto sino en la satisfacción que el sujeto obtiene de éste. De ahí que no toda pérdida implique un duelo, sino sólo la pérdida de los objetos libidinalmente relevantes para un sujeto.

Hay que destacar también que Freud habla de *trabajo del duelo*. En tanto trabajo, requiere de esfuerzo, energía y tiempo para que se pueda producir. Trabajo, además, pieza por pieza, hasta que el yo recupere la libertad perdida tras la pérdida del objeto libidinizado.

Más adelante, encontramos que en el duelo “no hay nada inconsciente en lo que atañe a la pérdida” (Freud, [1917] 1979 p.243). La pérdida de objeto se diferencia del síntoma u otras formaciones del inconsciente en que no remite a lo reprimido. De ahí que la pérdida no sea algo a interpretar. Distinto es cuando el duelo se vuelve sintomático para un sujeto, pero en principio se trata para Freud de un estado que no requiere de un tratamiento. Más bien, tal como veíamos antes, conviene no perturbarlo.

Freud considera algunos fenómenos que dificultan el trabajo del duelo, como la ambivalencia:

Cuando preexiste la disposición a la neurosis obsesiva, el conflicto de ambivalencia presta al duelo una conformación patológica y lo compele a exteriorizarse en la forma de unos autoreproches, a saber, que uno mismo es culpable de la pérdida del objeto de amor. (Freud, [1917] 1979 p.248).



O bien, cuando el duelo se presta a ciertas modalidades de goce: “satisfacción de tendencias sádicas y de tendencias al odio que recaen sobre un objeto y por la vía indicada han experimentado una vuelta hacia la persona propia” (Freud, [1917] 1979 p.249). El trabajo del duelo se produce enmarcado en determinados programas de goce. Podemos pensar, por ejemplo, cuando la cronicidad de un duelo responde a cierta obtención de satisfacción a partir de dicha experiencia.

Podemos ir articulando estas coordenadas freudianas con las planteadas por Lacan. Tomemos como primera referencia el *Seminario 6 El deseo y su interpretación* ([1958- 1959] 2014), específicamente la clase XVIII titulada “Duelo y deseo”. En la serie documental titulada “A propósito del Seminario de Jacques Lacan” (2020), Antonio di Ciacca aborda lo medular de cada Seminario y el contexto en que se produce la elaboración epistémica de Lacan. En el caso del *Seminario 6*, precisa que Lacan toma la figura de Hamlet como recurso porque encarna el drama del deseo. Hamlet quiere matar a su tío Claudio, quien se casa con su madre tras la muerte del padre, y con ello cumplir la orden del espectro de su padre. Sin embargo, no puede concretar el acto. Se paraliza. ¿Por qué no consigue realizar el acto? Lacan propone que no puede porque Claudio encarna el objeto del deseo de la madre. El drama de Hamlet también se presenta en el ámbito amoroso, al no poder dar un lugar a Ofelia, su objeto de deseo.

El drama de Hamlet es que el deseo se activa cuando se trata de un objeto imposible. “Ser o no ser”: quedar del lado del ser implica ser el falo, lo que despierta la amenaza de no tenerlo. Por eso el neurótico siente la proximidad a su deseo como una amenaza de pérdida. Recordemos que de fondo está el modo en que un sujeto se relaciona con la castración. El deseo, en tanto se dirige hacia ese objeto perdido, pasa a ser indestructible. ¿Cómo está implicada esta primera pérdida de objeto en las futuras pérdidas?, ¿determina cierto modo de trabajo del duelo, e incluso la posibilidad de éste?

Lacan ([1958- 1959] 2014) sostiene que el deseo está regulado por el fantasma. El sujeto está estructuralmente incompleto, en tanto no hay un significante en el Otro que responda a la pregunta por el ser. Es por medio del fantasma que el sujeto barrado aspira a completarse con el objeto deseado. De este modo, el fantasma es una respuesta ante el ¿qué quieres? que el sujeto dirige al Otro. Además, el objeto de deseo del fantasma viene al lugar donde se privó del falo:

Como tal, ($\$ \llcorner a$) significa lo siguiente: en la medida en que el sujeto está privado de algo de sí mismo que ha tomado el valor del significante mismo de su alienación -ese *algo* es el falo-, en la medida que el sujeto está privado de algo que atañe a su vida misma por haber tomado el valor de lo que lo liga al significante, un objeto particular deviene objeto de deseo. (Lacan, [1958- 1959] 2014, p.361).

Es en este contexto que, un poco más adelante, encontramos una referencia directa sobre el duelo:

Atengámonos a los primeros aspectos, los más evidentes, de la experiencia del duelo. El sujeto se abisma en el vértigo del dolor y se encuentra en cierta relación con el objeto desaparecido que de alguna manera nos es ilustrada por lo que ocurre en la escena del cementerio. Laertes se arroja a la tumba y, fuera de sí, abraza al objeto cuya desaparición es causa de ese dolor. Es obvio que el



objeto resulta entonces tener una existencia tanto más absoluta cuanto que ya no corresponde a nada que exista.

En otros términos, el duelo, que es una pérdida verdadera, intolerable para el ser humano, le provoca un agujero en lo real. (Lacan, [1958- 1959] 2014, p.371).

De este modo, Lacan continúa con lo señalado por Freud al sostener que se trata fundamentalmente de la relación del sujeto con un objeto que *abraza* y que, al desaparecer, le provoca dolor. Está la idea de que el duelo produce un *agujero en lo real*. Hay que tomar esto con precaución porque es importante considerar a qué real se refiere Lacan en este momento de su enseñanza, un real que aún no se distingue del todo de la realidad, pero sí de lo simbólico. Se abre con esto la perspectiva de situar el duelo a partir de los registros lacanianos.

No es infrecuente escuchar testimonios de sujetos que, tras perder un objeto amado, manifiestan continuar sintiendo su presencia. Una mujer que perdió recientemente a su marido por COVID-19, comentaba que desde entonces siente que en cualquier momento su marido va a entrar por la puerta, aun repitiéndose a sí misma que está muerto. O también encontramos relatos, en el contexto de las dictaduras militares, de familiares de detenidos desaparecidos que cuentan haber visto o escuchado al familiar en situaciones cotidianas, como subiendo al transporte público o caminando por el barrio. Lo interesante es que son fenómenos que no necesariamente dan cuenta de una psicosis, sino que pueden ser efecto del trauma, de la imposibilidad de bordear un real. ¿Cómo se vive el duelo cuando no se cuenta con la materialidad del cuerpo?

Para Lacan, la dimensión intolerable no es la propia muerte, “sino la de la muerte de otro, cuando es para nosotros un ser esencial” (Lacan, [1958- 1959] 2014, p.371). Un ser que, articulado al planteamiento freudiano, podríamos pensar es esencial para la economía libidinal de un sujeto. Las ceremonias y los ritos fúnebres son, en este sentido, recursos que ofrece nuestra cultura para transitar la experiencia del duelo, el trabajo de ir separándose libidinalmente del objeto perdido. Un medio para bordear el agujero que provoca la desaparición del objeto.

Otra referencia que propongo considerar en Lacan es el *Seminario 10 La angustia* ([1962-1963] 2006), la clase titulada “De una falta irreductible al significante”. Lacan retoma la idea de que la falta, que opera en la constitución misma del sujeto, se le vuelve insoportable:

Este punto, hay que decirlo, es lo bastante insoportable como para que sin cesar tratemos de evitarlo. El hecho tiene, sin duda, dos caras, a saber, que en el esfuerzo mismo de evitarlo no hacemos sino trazar aún más su contorno, y que, a medida que nos acercamos a él, siempre tenemos la tentación de olvidarlo. (Lacan, [1962-1963] 2006, p.148).

Se vuelve insoportable en tanto “Este punto de donde surge que haya significantes es el que, en cierto sentido, no puede ser significado. Es lo que llamo el punto *falta de significante*” (Lacan, [1962-1963] 2006, p.149). El inconsciente no es un aparato simbólico completo que consiga absorber toda experiencia. Ante la muerte podemos construir un tejido simbólico que otorgue sentido, pero no existe un significante que la nombre en



el inconsciente. En otras palabras, toca un punto de real ante el cual el sujeto responde, en el mejor de los casos, bordeando ese real con elaboraciones que toman elementos simbólicos e imaginarios. Los rituales a los que se aludía anteriormente, o bien construcciones propias como el fantasma.

En este momento de su enseñanza, Lacan introduce el duelo a partir del deseo por su relación a la falta:

Solo estamos de duelo por alguien de quien podemos decirnos *Yo era su falta*. Estamos de duelo por personas a quienes hemos tratado bien o mal y respecto a quienes no sabíamos que cumplíamos la función de estar en el lugar de su falta. (Lacan, [1962-1963] 2006, p.155).

Podemos articular esto con la idea que Lacan tiene del amor como *dar lo que no se tiene*, es decir, dar la falta. Amamos en la medida que quedamos ubicados en la falta. Es necesario que algo falte para ir a buscarlo en el Otro. De ese modo se produce el lazo amoroso. Nuevamente encontramos la idea de que al perder un objeto amado también se pierde el lugar que teníamos para ese objeto. Si se pierde el lugar de la falta, ¿cómo se ve alterado el deseo para un sujeto que atraviesa un duelo?

Pasemos a otra coordenada fundamental para pensar la experiencia del duelo: la dimensión temporal. En psicoanálisis no pensamos el duelo como una secuencia de fases, como si se tratara de un proceso lineal y unívoco, pero sí está presente una temporalidad que podemos situar a partir de los tiempos lógicos planteados por Lacan ([1945] 1971).

Primero, el instante de ver, que no coincide necesariamente con el hecho de pérdida en sí mismo, sino con el instante en que el sujeto se percata de la pérdida, enfrentándose al agujero. Hay sujetos que no consiguen enfrentarse a la pérdida, viviendo como si esta no hubiese ocurrido, pero padeciendo de todos modos sus consecuencias. Un buen ejemplo lo encontramos en *Manchester by the sea* (2016), película que narra el retorno de Lee Chandler a su ciudad natal. Tras la muerte de su hermano, debe volver para cuidar a su sobrino. Una tensión se mantiene durante toda la narración: algo terrible ocurrió, pero no se sabe qué. El protagonista se esfuerza por dejar fuera todo aquello, pero retorna incesantemente. Es un ejemplo de cómo enfrentar la pérdida puede ser tan doloroso que se evita a toda costa.

Segundo, un tiempo para comprender, que Freud describe como una paulatina extracción de la libido puesta en el objeto. Se va produciendo una presencia de la ausencia, una presencia del vacío. Ante la experiencia del duelo, Bernardino Horne (2017) sugiere que las sesiones sean más largas para alojar ese tiempo para comprender dentro de la sesión, y no por fuera como solemos hacer. El analista acompaña al sujeto en su padecer, ubicándose como *secretario del dolor*. Es fundamental entonces la presencia y alojamiento por parte del analista. En tiempos pandémicos, esto lleva a considerar más aun los medios virtuales a través de los cuales poder entregar dicho soporte. En definitiva, que el sujeto sepa que cuenta con el analista ante el duelo que está atravesando.

Tercero, un momento de concluir. Podríamos pensar con Freud que es el momento en que la libido fue retirada, o con Lacan que se bordeó simbólicamente el agujero. Lo interesante será situar cómo un sujeto, en su singularidad, consigue esta conclusión. Siguiendo con las referencias cinematográficas, el documental *Joan*



Didion. El centro cede (2017) -una bella aproximación hacia la relación entre la autora y su escritura- nos muestra el modo en que la escritora consiguió transitar la trágica muerte de su marido y de su hija. Hay varias aristas interesantes que comenta sobre su experiencia, pero me interesa destacar que el momento conclusivo se produjo a partir de la escritura y publicación de su libro *The year of magical thinking* (2005). Esto viene a marcar el término del trabajo del duelo. Además, es interesante que no escribe para quedarse sola con el texto. No le basta la escritura, sino que lo publica. Al igual que las ceremonias y rituales, esto da cuenta de cómo el campo del Otro está presente en el duelo. Joan Didion nos enseña cómo, en su modo de transitar el duelo, la escritura y publicación operó como un recurso, un modo de bordear simbólicamente el agujero.

Para ir concluyendo, pienso que -en una época marcada por el empuje a la felicidad y la estandarización- se vuelve fundamental explorar las coordenadas que dan cuenta de la ética del psicoanálisis. De este modo, podremos dar lugar a una experiencia que considere los tiempos y recursos de cada sujeto ante la experiencia del duelo, apostando por su singularidad.

20 de agosto de 2020

Bibliografía

- Di Ciacca, L. (2020) *A propósito del Seminario de Jacques Lacan*. Episodio 6. Recuperado en: www.jacqueslacanleseminaire.com
- Didion, J. (2005) *The year of magical thinking*. Knopf, New York City.
- Dunne, G. (Director). (2017). *Joan Didion. El centro cede* [Película]. Netflix, Didion Doc.
- Horne, B. (2017). Incluido en: Soria, N. *Duelo, melancolía y manía en la práctica analítica*. Buenos Aires: Del Bucle.
- Freud, S. ([1917] 1979) "Duelo y melancolía" *En Obras Completas*, uenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, volumen XIV, pp 235-255.
- Lacan, J. ([1958-1959] 2014). *El Seminario de Jacques Lacan: Libro 6 El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. ([1962-1963] 2006). *El Seminario de Jacques Lacan: Libro 10 La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. ([1945] 1971). *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma. Escritos 1*, Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI, pp 187-203
- Lonergan, K. (Director). (2016). *Manchester by the sea* [Película]. Amazon Prime Video, K Period Media, B Story, CMP, Pearl Street Films.

Autores

Gustavo Stiglitz: AME de la Escuela de la Orientación Lacaniana y la Asociación Mundial del Psicoanálisis. Miembro de la Dirección Ejecutiva del IOM2- AE período 2009-2012

Norma Sierra: Analista Practicante de la Escuela de la Orientación Lacaniana y la Asociación Mundial del Psicoanálisis. Docente de la Facultad de Psicología de la UNSL. Directora del Proyecto de Investigación Cod. 12-1018 de C y T. de FaPsi. Participante del CID San Luis IOM2.

Diana Delfino: Docente de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de San Luis. Co-Directora del Proyecto de Investigación Cod. 12-1018 de C y T. de FaPsi

Laura Schiavetta: Docente e investigadora de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de San Luis. Maestranda en la UNSAM.

Mónica Cuello: Dra. En Psicología. Docente e investigadora de la Universidad Nacional de San Luis.

Luis Darío Salamone: AME de la Escuela de la Orientación Lacaniana y la Asociación Mundial del Psicoanálisis. Co-Director del Departamento de Toxicomanías y Alcoholismo del Instituto Clínico de Buenos Aires (TyA). AE período 2007-2010

Gabriela Díaz de León: Practicante del psicoanálisis en Florida y Montevideo, Uruguay. Maestranda en la UNSAM.

Alejandra Koreck: Analista Practicante de la Escuela de la Orientación Lacaniana y la Asociación Mundial del Psicoanálisis. Maestranda en la UNSAM.

María Adela Pérez Duhalde: Asociada de la Sección La Plata de la Escuela de la Orientación Lacaniana y la Asociación Mundial del Psicoanálisis. Maestranda en la UNSAM.

Joaquín Carrasco: Magíster en Clínica Psicoanalítica (UNSAM). Miembro de la Nueva Escuela Lacaniana y de la Asociación Mundial del Psicoanálisis.

Gerardo Battista: Analista Practicante de la Escuela de la Orientación Lacaniana y la Asociación Mundial del Psicoanálisis.

Equipo de desgrabación y correcciones

Lucio Pierini

Mario Chades

Gabriela Santiago

Laura Schiavetta

Diana Delfino

Marisa Ruíz

Norma Sierra

