

Revista Conclusiones Analíticas

Año 3 | Número 3 | 2016
Cátedra Libre Jacques Lacan

DOSSIER
Goces
hipermodernos

ISSN 2362-5732



psicología



REVISTA CONCLUSIONES ANALÍTICAS

Año 3 | Número 3 | 2016

REVISTA CONCLUSIONES ANALÍTICAS

Director
CHRISTIAN RÍOS

Compilador
SEBASTIÁN LLANEZA

Equipo de redacción
IGNACIO FUNES, CAMILO CAZALLA, AGUSTÍN BARANDIARÁN
SILVINA MOLINA, GRISELDA LOZANO, MARIANA ISASI

Asesores
CLAUDIO GODOY, LUIS SALAMONE

Corresponsales
LUCIO COVATTI (COMODORO RIVADAVIA), MARIANA SANTONI (MENDOZA),
GUSTAVO CASTILLO (NEUQUÉN), ELVIRA DIANNO (SANTA FE),
JORGE ASSEF (CÓRDOBA), CLAUDIA MAYA (TRENQUE LAUQUEN),
PATRICIA MORA (TANDIL), DIEGO DORTONI (JUNÍN- CHACABUCO)

Autores
GRACIELA ESPERANZA- ERNESTO SINATRA- JORGE SANTOPOLO -
ELVIRA DIANNO - GERARDO ARENAS - CELESTE VIÑAL -
CHRISTIAN MARTÍN - RENATA CUCHIARELLI - LUCAS LESERRE -
JOSÉ MATUSEVICH - YASMINA ROMANO - CHRISTIAN RÍOS - FABIÁN
SCHEJTMAN - SEBASTIÁN LLANEZA - GABRIELA RODRÍGUEZ -
ANA LAURA PIOVANO - JUAN PABLO DUARTE - BELÉN ZUBILLAGA -
CATALINA CINGOLANI - PABLO MOTTA

ISSN 2362-5732

REVISTA CONCLUSIONES ANALÍTICAS

Dossier: Goces Hipermodernos

Director: Christian Ríos / Compilador: Sebastián Llana

Cátedra Libre Jacques Lacan
Facultad de Periodismo y Comunicación Social
Universidad Nacional de La Plata
Diagonal 113 y 63 N° 291, La Plata
Código Postal (1900) Tel. (0221) 422-3776
Página web: <http://www.perio.unlp.edu.ar/>

Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (Edulp)

47 N.º 380 / La Plata B1900AJP / Buenos Aires, Argentina

+54 221 427 3992 / 427 4898

editorial@editorial.unlp.edu.ar

www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2015

ISSN 2362-5732

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11723

©2016 - Edulp

A los amantes del psicoanálisis

Agradecimientos

*Al Doctor Facundo Abalo
y al equipo de Edulp*

Índice

Prólogo	11
CHRISTIAN RÍOS	
GOCES HIPERMODERNOS	14
La pornografía ya no es lo que era	
GRACIELA ESPERANZA _____	15
¡¡Panic attack!!: Breaking dad	
ERNESTO SINATRA _____	23
Pulsión y segregación. Notas para entender el racismo y el fundamentalismo actual	
JORGE SANTOPOLO _____	29
El flâneur en la ranura. Post n°1	
ELVIRA DIANNO _____	39
g+	
GERARDO ARENAS _____	47
Clips Modernos	
CELESTE VIÑAL _____	51
Transformaciones contemporáneas del goce	
CHRISTIAN MARTÍN _____	63
Un nuevo objeto que encandila: lo imaginario por delante	
RENATA CUCHIARELLI _____	69

Cabos sueltos	71
LUCAS LESERRE _____	72
ÚLTIMA ENSEÑANZA	77
Presentación de la ultimísima	
JOSÉ MATUSEVICH _____	78
Interpretación y poética	
CHRISTIAN RÍOS _____	88
Hacer sonar la adicción	
YASMINA ROMANO _____	91
CÁTEDRA LIBRE EN DIÁLOGO	96
Clínica Nodal, fallas y reparaciones, Diversidad de Sinthomes Joyceanos, Neurosis Ordinarias, Letra del Síntoma. Preguntas al Doctor Fabián Schejtman. Algunas respuestas	
SEBASTIÁN LLANEZA _____	97
CONEXIONES	117
Como polillas alrededor de un foco.	
De la verdad al goce	
GABRIELA RODRÍGUEZ _____	118
El cinismo del último injusto	
ANA LAURA PIOVANO _____	122
Mad Men: la publicidad y el plus de goce	
JUAN PABLO DUARTE _____	142
La ira y las pasiones tristes: benditas maldiciones	
BELÉN ZUBILLAGA _____	148

LITERATURA	152
La Puerta	
CATALINA CINGOLANI _____	153
Dormida	
CATALINA CINGOLANI _____	155
Tiempo	
CATALINA CINGOLANI _____	156
Besarte	
CATALINA CINGOLANI _____	157
Datos de los autores _____	158

Prólogo

Christian Ríos

“El psicoanálisis cambia, eso es un hecho” (Miller, 2014: 27), decía Jacques Alain Miller en su conferencia de presentación del tema del X Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, a realizar el próximo año en Río de Janeiro. Y agregaba que el psicoanálisis “... ha conocido muchos otros cambios, cuya medida tomamos cuando leemos a Freud, incluso cuando leemos, releemos, al primer Lacan” (2014: 27).

¿Cómo no hacerse ecos de dichas palabras, si los cambios se hicieron presentes en los consultorios? ¿Cómo no hacerse ecos de ellos ante determinados fenómenos propios del malestar en la cultura que nos atraviesa?

Por ello, el presente número, “Goces hipermodernos”, impacta de lleno en la actualidad, nos fuerza a pensar que sucede con el goce en una época caracterizada por la declinación del Nombre del Padre y el ascenso al cenit social del objeto *a*.

Los autores que encontrarán –Graciela Esperanza, Ernesto Sinatra, Elvira Dianno, Gerardo Arenas, Celeste Viñal, Chris-

tian Martín, Renata Cuchiarelli, Lucas Leserre, Jorge Santopolo— en el dossier de *Conclusiones Analíticas*, volumen 3, dan cuenta de la transformación en el régimen del goce a partir de las coordenadas que hemos situado. Fenómenos como la proliferación de los gadget y sus efectos en la subjetividad y en los cuerpos, las nuevas formas de la pornografía a partir de internet y el consumismo, la soledades contemporáneas y las nuevas soluciones que encuentran los sujetos a partir del recurso a la técnica, la segregación y el problema del fundamentalismo, entre otros, son abordados desde la perspectiva psicoanalítica.

También podrán leer, en sus diferentes secciones, artículos de otros analistas sobre diversas temáticas concernientes al psicoanálisis. Por ejemplo en *Última enseñanza*, los artículos de José Matusevich, Yasmína Romano y quién escribe, ofrecen profundos recorridos entorno a la categoría de cuerpo, goce e interpretación en la obra Jacques Lacan.

En conexiones los artículos de Gabriela Rodríguez y Juan Pablo Duarte abrirán las puertas que nos conducen directamente a la Literatura y a la televisión. ¿Qué nos enseña Virginia Woolf sobre la verdad y el goce? ¿Y *Mad Men* sobre la lógica de la época actual?

Por su parte, Ana Laura Piovano nos llevará a cita con la historia y desde allí andaremos por problemáticas tan complejas como la elección del sujeto ante acontecimientos traumáticos, el cinismo y la ética. Esta sección cierra con un texto de Belén Zubillaga. Se trata de un escrito que tuvo como finalidad la presentación del Volumen 3, *La ira y las pasiones tristes*, de la revista *Estrategias, Psicoanálisis y Salud Mental*. Publicación del Servicio de Docencia e Investigación del Hospital Interzonal General de Agudos Prof. “Dr. Rodolfo Rossi”.

Nos pareció una buena oportunidad acercarles este excelente texto que pone patas para arriba el sentido común referente a determinados temas, al tiempo que permite darles a conocer una excelente publicación, destinada a transmitir diversas investigaciones analíticas en el ámbito de la salud pública.

En el apartado *Cátedra Libre en Dialogo* –titulado en este número *Lacan y los nudos*–, tuvimos el gusto de contar con la participación del Doctor Fabián Schejtman, quien, en un dialogo con Sebastián Llana, nos trasmite diferentes facetas de su pensamiento sobre la clínica nodal.

A su vez, para darnos un respiro y refrescar el espíritu, podrán disfrutar, una vez más, de la sección *Literatura*. Sección que inauguramos en el volumen anterior y que decidimos conservar.

Nuestra intención fue, y será, darle lugar a distintas voces provenientes de la Literatura, para disfrutar de ello en su estado más puro. Y hoy le llegó el turno a la poesía. Catalina Cingolani, joven escritora platense, nos regala cuatro poemas.

Por último, como en las ediciones anteriores, contamos con el arte de Pablo Motta, quien ilustra el dossier sobre Goces hipermodernos. Esta ilustración es el mejor ejemplo del buen uso de las imágenes. El retrato de un hombre hipermoderno, rodeado -atrapado, taponado, agarrotado, gozando y gozado-, de los objetos de nuestro siglo.

¡Buena lectura!

GOCES HIPERMODERNOS



La pornografía ya no es lo que era

GRACIELA ESPERANZA

*“Estamos ciegos de ver” Juan Bécú (Título de un cuadro)
 “Al ser humano, en tanto animal culto, no hay manera de
 arrancarle, sin desollarlo, ni las frivolidades espiritualistas
 ni la profunda vocación por la voluptuosidad”
 Ercole Lissardi*

Playboy metió a los hombres en sus hogares. Convenció a los chicos de que era fantástico quedarse a jugar en casa. Mientras las otras revistas masculinas –Argosy, Fidel&Stream, True– manifestaban que los hombres debían dedicarse a cazar patos o pescar truchas, la (revista) de Hefner dejaba a los hombres preparando cocteles, sentados junto a la chimenea y jugando al backgamon o besando a la novia. En lo que años después pudo verse como una irónica complicidad con feministas... *Playboy* arremetía contra las instituciones establecidas del matrimonio, y la vida hogareña y familiar en las urbanizaciones. De pronto la soltería se había vuelto una opción posible, adornada, además con bebidas inteligentes, equipos de alta fidelidad y pisos urbanizados, capaz de superar los sueños de la clase media americana. Los hombres descubrían que era posible ser sofisticados y el universo *Playboy* los invitaba a valorar “lo mejor de lo mejor”: la literatura, una buena pipa,

un jersey de cachemir y una bella mujer. Estados Unidos asistía al nacimiento del soltero urbano, que por fin podía ahorrarse la sospecha de ser homosexual por no ajustarse a las normas hogareñas, gracias a su dosis mensual de fotos de mujeres desnudas (Preciado, Beatriz, 2010: 33-34).

Beatriz Preciado en su libro *Pornotopía* (del que extraigo ese fragmento) propone a la puesta en circulación de la revista *Playboy* como un paradigma arquitectónico-pornográfico destinado a alojar un cambio radical en la concepción de la vida sexual masculina americana a partir de los años 1950/60.

El proyecto de Hugh Hefner lo ratifica cuando dice:

Quería una casa de ensueño. Un lugar en el que fuera posible trabajar y también divertirse sin los problemas y los conflictos del mundo exterior. Un entorno que un hombre pudiera controlar por sí solo... Sería un refugio y un santuario... buscaba crear mi propio universo, donde me sintiera libre para vivir y amar de un modo que la gente apenas se atreve a soñar.

Según Preciado, quien caracteriza a esta época como un precipitado fármacopornográfico propio del capitalismo, (las bodas del porno con el consumo de fármacos) el proyecto Hefner-*Playboy* constituyó una operación inmobiliaria increíble y sin precedentes que se completó con una definición arquitectónico-mediática de pornografía como mecanismo capaz de llevar adelante una producción pública de lo privado y un devenir espectáculo de la cosa doméstica.

El nombre que Preciado le da a este proyecto es "*Pornotopía*". Un nuevo significante para nombrar un particular espacio porno-

arquitectónico-político que incluye lo pornográfico y lo sitúa en un espacio arquitectónico-político que comienza a surgir e intervenir en la vida americana.

Una suerte de vuelta al hogar del varón de la post-guerra rodeado de piscinas, mujeres desnudas y cócteles, todo esto gracias a una revista que en el año 1962 circulaba a una velocidad pasmosa por todos los quioscos de Estados Unidos y se viralizaba en hoteles, en clubes nocturnos y en los hogares americanos. Como consecuencia de lo cual comenzaba a exhibirse una impresionante representación pública de la sexualidad y al fundador de la revista se lo verá lidiar más de una vez con las leyes antiobscenidad que regían aun en ese momento.

La casa del varón americano que anhelaba y concretó Hefner se convirtió según sus palabras en un “ático de soltero”. Ya no era necesario el traslado al burdel, el burdel estaba adentro de la casa y los medios de comunicación de masas atravesaban los muros de las casas para registrar al playboy en sus juegos eróticos. La Mansión Playboy alojaba en su interior al burdel, ahora conectado con estudios de televisión, operaciones de prensa, decorados cinematográficos y un incesante desfile de mujeres que potencialmente estaban destinadas a posar desnudas en “un bunker herméticamente cerrado” y desde allí salían por los circuitos televisivos al mundo entero.

Lo que Preciado describe con precisión como “*espectáculos de encierro domésticos*” en los que la arquitectura se vuelve sede indispensable en el avance de la construcción del ojo pornográfico al servicio también de los medios de comunicación de masas.

Está claro entonces que con la era Hefner y su pintoresquismo se asiste a la desaparición de los Museos Secretos de pornografía, siempre inquietantes, y a su sustitución por esta campaña de difusión de la pornografía mediática representada por un inocente

animalito semi-doméstico, siempre joven y “saltarín” como lo es el “conejito”.

Lejos estamos del descubrimiento de las reliquias pompeyanas que sepultadas por el Vesubio, constituyeron el dolor de cabeza de curadores y catalogadores cuando se interrogaban acerca de cómo proceder frente a semejantes imágenes lascivas y obscenas. La primera reacción, claro está, fue sustraerlas al ojo del espectador. Nadie debía de tener acceso a ellas, es el momento de segregación de las imágenes, estas debían ser excluidas de la mirada de las mujeres, los niños y los pobres. Solo los pudientes, poseedores del dinero necesario, podían acercarse a las cámaras prohibidas para observar esos objetos e imágenes sorprendentes, controvertidos y groseros. A partir de su aparición el término “pornografía” estará por lo tanto ligado de manera indisoluble a la historia de la censura.

La pornografía pasa a ser cosa de libros, catálogos y museos y se convierte así no solo en algo que puede darse a ver como representación de lo lascivo, sino en un problema y hasta un concepto, por cierto bastante difícil de definir.

De hecho Walter Kendrick en su libro *El museo secreto* describe con claridad la dificultad que se extendió a lo largo de siglos para encontrar una definición más o menos adecuada del término pornografía. Fue acuñado recién a mediados del siglo XVIII para usarlo para la catalogación que agrupaba los objetos vergonzosos descubiertos en Pompeya.

Kendrick señala el derrotero sinuoso que este término sufrió a lo largo de los siglos en su recorrido, digo sinuoso, ya que si bien es un término tan viejo como la civilización occidental (del griego: *pornographos* escrito sobre prostitución), aparece por primera vez en un Diccionario a mediados del S. XVIII y entre 1755 y 1857 desaparece de los mismos, no figura, no se lo encuentra, es decir que

hubo un momento en la historia del término en la que por casi 100 años desapareció de los diccionarios para renacer después.

Kendrick señala acertadamente que el término en su significación va empobreciéndose a lo largo del tiempo.

Así en 1909 el *Oxford English Dictionary* define a la Pornografía como un término que proviene de un diccionario médico: “Descripción de la prostitución o prostitutas en cuanto asunto de higiene pública”.

Hay una segunda definición más actual: “Descripción de la vida, costumbres etc., de las prostitutas y sus clientes: de aquí la expresión o sugerencia de lo licencioso o de temas poco castos tanto en literatura como en el arte”.

Y finalmente en 1975 en el *American Peritaje Diccionario* se la define como: “Forma escrita o gráfica de comunicación que intenta despertar la lascivia”.

Bien, pero más allá de las diversas definiciones, digamos que el siglo XXI no solo nos encuentra lejos de las excavaciones de Herculano y de Pompeya, también nos encuentra lejos del despliegue *pornotópico* de Hefner. Puesto que acceder, tal como esta época lo ha propiciado, al fin de la censura, facilitó que la industria pornográfica se volviera un negocio multimillonario y extremara su potencialidad extendiéndose sin barrera ni límite. El fin de la censura parece coincidir con el fin del pudor.

Al respecto Ercole Lissardi en su libro *La pasión erótica*, cita a Louis Théroux quien en su artículo “Cómo la Internet mató al porno” asegura que “la aparición en la red de sitios de pornografía gratuitos influye en la decadencia de ese inmenso negocio que había llegado a tener la industria pornográfica, ahora los consumidores bajan videos sin ningún costo, pero a esto se le suma que cada consumidor puede hacer uso de la red para subir sus propios videos y surge en la actualidad el video amateur”.

Los modos de participación del aficionado porno son múltiples, tantos como lo posibiliten los recursos tecnológicos de que disponga, desde la web hasta las fotos telefónicas, contando también con las pasiones desinhibidas de esa masa anónima y familiar de consumidores. En fin una feria interminable de flujo pornográfico. A cada paso es posible servirse del cuerpo pornográfico.

Ya no se ve la gran Mansión Playboy sino todo tipo de espacio como cuartel para la exposición, por lo general bastante precario, paredes descascaradas y espejos sin brillo que en nada evocan los decorados fastuosos de la puesta en escena casera de Hefner.

Si con la era Hefner el Museo Secreto quedaba atrás, con la era informática, el pintoresquismo decorativo a lo Hefner también ha quedado atrás para dar lugar a lo que entiendo Lissardi denomina la *Pornósfera*, es decir la presencia en la sociedad hipermoderna del cuerpo pornográfico, compitiendo con el cuerpo deportista, con el cuerpo médico, con el cuerpo de la moda, con el cuerpo publicitario. Este cuerpo pornográfico que no guarda ningún misterio, es un cuerpo cuyo objeto en exclusividad es la representación del coito, no guardando para sí ningún irrepresentable. No hay nada oculto, no hay ningún más allá para este cuerpo en exposición, ningún secreto y ningún misterio. Es un cuerpo desvergonzado. Al decir de Byun-Chul Han son imágenes inequívocas por lo tanto pornográficas.

Una definición de Lissardi del cuerpo pornográfico nos interesa: “el cuerpo pornográfico es cuerpo humano tal y como lo presenta la pornografía completamente abierto y expuesto a la mirada en todos sus pliegues, sus orificios y protuberancias dispuesto para a la actividad sexual o ya realizándola”. Entiendo que no se trata en absoluto de relaciones sexuales sino de la representación escénica y pornográfica del coito.

Es muy claro que este cuerpo pornográfico destinado al ojo pornográfico, es compilado de fantasmas y deseos de cada quien, funcionales a esta nueva subjetividad sostenida en el fin de la transparencia y el exceso incandescente de luz. Dicho de otro modo pura positividad. En suma un cuerpo sin acontecimiento.

Esta nueva forma de producir y consumir pornografía, tan diferente a lo largo de la historia, es la que acompaña a lo que llamamos los goces hipermodernos o de la hipermodernidad, formas de goce que a su vez se desprenden del empuje que produce esta época de completa transparencia fundada en las nuevas tecnologías. No es una crítica a la época sino una constatación.

La pornografía no se reduce a ser una práctica que tenga que ser demonizada, sino que es necesario leerla, tal como dice Kendrick, como un concepto, es decir ponerla entre comillas: “pornografía”, y constatar la curva que va desde, cómo se ha ido modificando para entrar al mercado global con dividendos nada despreciables en el cálculo propio del devenir capitalista, hasta, según Theroux, alcanzar su decadencia por su extensión masiva a nivel planetario.

Arte, revistas, objetos, películas, fotos, videos a granel que influyen sin duda en esta nueva figura del porno actor-consumidor, pero ocurre que, parafraseando a Lissardi, la sobreestimulación sexual que busca adherentes no está dirigida al cuerpo de nadie sino al fantasma del cuerpo pornográfico como tal anónimo, abstracto, sin identidad y sin deseo. Si casi parece un museo de cera.

Ocasión interesante entonces para dar cuenta de cómo el fantasma, a diferencia del síntoma como acontecimiento de cuerpo que como tal escapa a la captura del para todos, puede ser tomado en los andariveles del consumo masivo, anónimo, abstracto y sin particularidad.

Bibliografía

- Han, B.-C. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- Kendrick, W. (1995). *El museo secreto, la pornografía en la cultura moderna*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Lissardi, E. (2013). *La pasión erótica. Del sátiro griego a la pornografía en Internet*. Buenos Aires: Paidós, Entornos 19.
- Preciado, B. (2010). *Pornotopía: arquitectura y sexualidad en "Playboy" durante la Guerra Fría*. Barcelona: Anagrama.
- (2010). "Saslon.com". En *Pornotopía: arquitectura y sexualidad en "Playboy" durante la Guerra Fría* (pp. 33-34). Barcelona: Anagrama.

¡¡Panic attack!! : breaking dad¹

ERNESTO SINATRA

Panic attack

La sociología contemporánea caracteriza a la época actual por el pasaje de la sociedad tradicional a la sociedad de riesgo y describe las transformaciones sociales producidas a partir de este pasaje. Por ello el amor –que confronta con el encuentro con el Otro sexo– verdaderamente suele dar miedo, un miedo pánico.

El ataque de pánico constituye un fenómeno que es destacado por el Manual de Diagnóstico en Salud Mental (DSM) en un lugar relevante. El desprendimiento de la tradición por parte de la sociedad moderna deja a los ciudadanos solos frente al porvenir; el encadenamiento del pasado con el futuro advino precario pues la tradición ya no asegura con sus normas y rituales un futuro

¹ Texto producido a partir del trayecto en un cartel de la EOL “La histeria hoy” que he integrado junto con Silvia Ávila, Agustín Barandiarán, Gabriela Enríquez y María Marta Manso.

predecible; en la modernidad tardía la conexión de lo pasado y lo futuro adviene contingente, ya no necesaria. Por todo eso, para nosotros el pánico –conjuntamente con la depresión y las adicciones– constituyen paradigmas actuales de nuestro tiempo.

En una primera aproximación, diremos que el denominado “ataque de pánico” marca hoy el punto exacto del individuo sin recursos, desamparado frente al desfallecimiento del Otro, sin recursos frente a la caída del Otro; ese Otro que remeda al de la tradición y sus normas que daban garantía a los ciudadanos para hacerles el mañana previsible.

En el pánico no hay Otro que valga: el individuo se halla mortalmente solo frente a su dolor de existir; al mismo tiempo, también el pánico “se lleva puesto” al Otro del sentido, presentando con su irrupción un sin-sentido, la ausencia máxima del sentido: de pronto, algo acontece que desespera al sujeto, llevándolo hasta una sensación de vértigo; pero cuando se intenta precisar qué fue lo que pasó, allí no ocurrió –en verdad– nada. O lo que es lo mismo, aunque las consecuencias sean devastadoras a nivel del cuerpo y del pensamiento –sudor, agitación, sensación de muerte, etc.–, no hay sentido que pueda evitar o explicar lo que allí ha acontecido; o –permítanme que lo diga de esta forma– no hay sentido que opere en el nombre del padre para que logre detener la irrupción del goce en el cuerpo, para decir que no a ese radical sin-sentido que amenaza con terminar con todo, con arrasarlo todo.

Hilflosigkeit: el Otro sin Otro

Es en esta perspectiva que el pánico es el afecto de la inexistencia misma del Otro (del Otro apaciguador, del buen padre, del

padre de la tradición normativizante). Pero también es el pánico el afecto que marca la presencia concomitante de lo real sin investidura representacional (no hay palabra que nombre –es decir: que apacigüe– lo que acontece); el pánico da cuenta de la falta misma de representación, de la fuga estructural del sentido, de la ausencia irremediable del Otro del lenguaje –y de la ley, de la que el padre freudiano había parodiado ser el garante en la pantomima edípica al confundir prohibición con imposibilidad. Pero entonces ese desamparo, el *Hilflosigkeit* descrito por Freud y retomado por Lacan en el Seminario VI para designar el “sin recursos del sujeto confrontado con el deseo del Otro”, ¿sigue en pie dicha formulación, en cuanto ya no habría Otro frente al cuál desfallecer? ¿O se trata de Otro “Otro” por considerar?

Me inclino por considerar que la caída del padre en la civilización (su ausencia) ha densificado, intensificado, la figura gozosa del Otro (su mortífera presencia en el *parlêtre*). Ante la inexistencia del Otro simbólico que regule el goce, más “sin recursos” queda el sujeto al confrontarse con el puro deseo del Otro que procesa el fantasma del Uno.

Creo que solo convendría aquí incorporar la suposición del goce del Otro para leer en la actualidad la afirmación del ‘58 del “sujeto sin recursos frente al deseo del Otro” (p. 472): *suposición de goce “lee”*: *deseo del Otro*.

En el ataque de pánico pareciera que el cuerpo adviene organismo, ya que queda reducido a las funciones orgánicas neurovegetativas (independientes de la voluntad). En el ataque de pánico no hay cuerpo libidinal; solo un organismo sufriente sin Otro que lo asista, ni representación que lo vista. En este punto es imposible obviar la referencia freudiana de la angustia. Para Freud la angustia automática consiste en la irrupción de energía que no puede ser ligada por el aparato psíquico, de allí su carácter trau-

mático. A ella le opone la angustia señal, la señal de angustia que advierte al sujeto del peligro que acecha.

Un problema clínico de aquí se desprende y es acuciante: ¿cómo transformar el pánico en angustia en cada caso de urgencia subjetiva?.

Breaking dad

El trabajo analítico –en esta dirección– intentará resituar las coordenadas singulares de cada individuo para que advenga sujeto del inconsciente. La operación transferencial, por la vía del amor al saber ofrecerá la coartada para dar tratamiento al goce deslocalizado que ha interceptado el cuerpo “degradándolo” en organismo. Debemos ayudar a que el sujeto reencuentre las representaciones que fueron expulsadas en el ataque de pánico, para que por ese medio se relibidinicen los bordes del cuerpo. Por la erogeneización, el cuerpo volverá a su función subjetiva, para ello será necesaria la presencia de la angustia señal, la que señalará la vía de lo real balizada ahora por las representaciones.

A diferencia del semblante paterno, es importante –sobre todo en este punto– que el analista no ofrezca sentido, ni preste sus representaciones. El vaciado con el que responderá desde su instrumento (al que llamamos: deseo del analista) permitirá alojar las representaciones que le serán dirigidas orientándose por la angustia, señal. Se trata de un cambio de orientación: pasar de la irrupción de un goce deslocalizado, sin ligazón que muestra la angustia automática (sufrimiento que ha tomado la carne del organismo en el denominado ataque de pánico) a la relocalización del goce en el cuerpo, erógeno. Por ello se trata para nosotros de una decisión, trazada en nombre del deseo del analista, y ya no

en la espera tradicional y nostálgica de un padre que responda. Es este nuestro modo de *breaking dad*².

¿Por qué decimos esto? Porque no se trata de acostumbrar a que alguien sepa prevenirse de los ataques de pánico, a evitar que se produzcan, para después aconsejar respecto de lo que hay que hacer –y lo que no hay que hacer– en cada caso. No se trata –al menos no para nosotros– de imponerle al individuo un aprendizaje pautado, como rata de laboratorio haciéndole saber –en nombre de las urgencias, de su bien– qué tiene que hacer y qué no tiene que hacer. Ese padre, el de la tradición, el de las pretendidas garantías infinitas, él ya no existe y no podremos revivirlo por más que apelemos al máximo arsenal de conductas, aprendizajes y cogniciones atesorados por el sujeto para intentar conducirlo en el nombre de su Bien. Por ello, hacer función de objeto para el analista es no dejarse tomar por el representante representativo del amo de turno, rehusar a transformarse en “agente del marketing de la industria”. Hacer función de objeto para cada analista es nuestra vía para responder a la urgencia de las neurosis de masas, para no hacer nosotros, a su vez, masa con las neurosis en el nombre del padre. Responder así a la presión urgente del mercado que intenta que consumamos sus medicamentos, que usemos de un modo acrítico sus instituciones normativizantes, que acatemos ciegamente a sus diagnósticos automáticos, recordando que lo primero que se espera de la norma que se aplica es que a ella se obedezca, pues el goce de su aplicación siempre es acumulación de poder, aunque aquel que la aplique no tenga de ello ni la menor idea. Queremos analistas advertidos –junto a psiquiatras decididos y operadores de la salud mental instruidos– para respe-

² Referencia a la miniserie *Breaking Bad*, con el equívoco que introduce al padre (dad) en el centro de la ruptura que Gilligan, su autor, propone.

tar la subjetividad, cada vez más amenazada por la urgencia del mercado que empuja al consumo, intoxicándonos.

Pulsión y segregación. Notas para entender el racismo y el fundamentalismo actual

JORGE SANTOPOLO

Satisfacción pulsional

Hay algo en la satisfacción pulsional de los seres hablantes que resulta ingobernable, imposible de subjetivar, de lo que hay que defenderse, a lo que se trata como algo exterior, se intenta regular, se niega, se desmiente y sin embargo retorna, produce síntomas –en el mejor de los casos- y catástrofes subjetivas y colectivas. Freud lo nombró más allá del principio del placer y está en la base de lo que denominó compulsión de repetición. Una instancia de satisfacción repetitiva, incesante, que no se rinde ante ningún ideal –singular o colectivo- ni se deja reabsorber totalmente por ninguna defensa. Esa instancia habita muda a los seres hablantes, pero hace hablar a los cuerpos...

El concepto de “extimidad” sirve para entender la relación que cada uno tiene con eso. “Lo éxtimo es lo que está más próximo, lo más interior, sin dejar de ser exterior” (Miller, 2011: 13), lo

éxtimo indica que lo más íntimo está en el exterior, es como un cuerpo extraño.

Así, se convierte en una alteridad absoluta eso que habita a cada uno de los seres hablantes y se les aparece como un goce Otro.

Toda la historia de la civilización humana puede leerse como modos de darle un tratamiento a eso. Los ejemplos más claros los hallamos en las producciones artísticas sublimatorias, pero lo vislumbramos detrás de todo “progreso” y “desarrollo” técnico, productivo y económico. Se encuentra en la base de reflexiones teológicas, filosóficas y sin duda en la raíz de los conflictos bélicos, las persecuciones étnicas, religiosas o políticas...

Cada uno produce un modo de tratar esto y es de lo más singular; al mismo tiempo, ello logra colectivizarse dando lugar a culturas, subculturas y agrupamientos de lo más diversos en todo el planeta; es decir, forma parte, silenciosamente, del programa de la civilización.

El programa de la civilización, hoy

Ahora bien, debemos pensar cómo funciona dicho programa de la civilización hoy y poder leer los síntomas que presenta.

Aquí tomamos como puntos de apoyo los efectos que ha tenido sobre la cultura el desarrollo de la tecnociencia y su incidencia en el mercado: la proliferación de objetos de consumo masivo, la globalización, la universalización y homogeneización de los mercados de consumo. Todos consumiendo lo mismo en todos lados.

Correlativo a este movimiento debemos ubicar además la declinación del Nombre de Padre, la caída de los significantes amos como ordenadores de la sociedad, su inoperancia y la progresiva

sustitución de tales ordenadores por modos de gozar. Los efectos los podemos nombrar como el “ascenso al cénit del cielo social del objeto a, en su dimensión plus de gozar”. Afirmación que Jacques Lacan realiza en “Televisión” (1993) y que es retomada tanto por E. Laurent en *El analista ciudadano* cuanto como por J.-A. Miller en la conferencia “Una Fantasía” (2012: 37-54). Esta tiranía del plus de gozar, comanda a los sujetos y los transforma en consumidores desorientados, alienados a un imperativo de gozar cada vez más, de manera ilimitada. Son los cuerpos, sede del goce de los seres hablantes, los que llevan la voz cantante de semejante transformación... Ya nada escapa de estos efectos salvo al costo de quedar segregado como resto, excluido del cuerpo social.

Las consecuencias

Si aceptamos esta lectura avanzamos sobre las consecuencias que ello tiene sobre la organización social y sobre lo que la hace marchar. En el discurso del amo antiguo el poder del amo se fundaba en los S_1 provenientes del saber de la tradición, estos S_1 organizaban la comunidad y articulaban una forma de poder cuya fórmula era “dejar vivir y hacer morir”. El imperio de la ley del amo explicitaba lo prohibido cuya transgresión se pagaba con la muerte y dejaba hacer respecto de lo que no estaba explícitamente prohibido.

En la civilización actual los significantes amo se han vuelto relativos y lo que comanda la organización de los Estados es la burocracia. La burocracia rige su gestión enmarcada en un nuevo modelo de poder, la biopolítica cuya fórmula reza “hacer vivir y dejar morir”. Si se entiende el alcance de este paradigma podremos entrever el borramiento de la singularidad de los sujetos que ello supone, pero también fenómenos tales como el vaciamiento

de la política, la sustitución de los políticos por los economistas -expertos tecnócratas-, la sustitución de las plataformas políticas por sondeos de imagen y opinión y hasta también entender que haya sido -y es más que nunca en la eurozona- el Fondo Monetario Internacional el organismo que dicta las “políticas” de gestión de los Estados. El efecto es un empuje hacia un ideal totalizante que produce segregación por doquier.

Recordamos por un instante el vaticinio de Lacan en la “Proposición...” “Nuestro porvenir de mercados comunes será balanceado por la extensión cada vez más dura de los procesos de segregación” (1991: 22).

El retorno del racismo

La realización de esta “profecía” nos pone en la vía de seguir el hilo de la lectura de Lacan hasta “Televisión”, donde va un paso más allá y anticipa el retorno del racismo y los fundamentalismos religiosos. Lo citamos:

En el desvarío de nuestro goce, sólo existe el Otro para situarlo, pero sólo en tanto estamos separados. De ahí las fantasías, inéditas cuando no nos mezclamos.

Lo que no se podría es abandonar a ese Otro a su modo de goce, sino a condición de no imponerle el nuestro, de no tenerlo por un subdesarrollado.

Agregándose a eso la precariedad de nuestro modo, que desde ahora no se ubica más que del plus de gozar, el que no se enuncia de otra manera, ¿cómo esperar que se prolongue la humaniterería de que se visten nuestras exacciones?

Si Dios recobrara la fuerza, terminaría por ex-sistir, lo que no presagia nada mejor que un retorno de su pasado funesto (1993: 119-120).

En la tercera clase de su curso “Extimidad” J.-A. Miller realizó un minucioso proceso de deducción de esta afirmación de Lacan que lo llevó a definir el racismo como el odio al goce del Otro, que no es más que el odio al propio goce que nos habita (tal como lo presentáramos al comienzo de este trabajo).

Los reenviamos a la lectura atenta de dicha clase.

Además, en ocasión de la presentación de la versión castellana de “Extimidad”, se realizó el “Coloquio de la extimidad” y una de las mesas se tituló: “¿Racismo en el siglo XXI?”. De allí nos interesa destacar algunas afirmaciones del final de la intervención de Juan Carlos Indart:

Sólo me queda decir que en la profecía de Lacan queda un punto que es a deducir a partir de sus formulaciones. En la universalización del discurso de la ciencia, con sus efectos técnicos en la globalización de los mercados, con su imposición de un único modo de goce que sólo se sitúa como plus de gozar, con su arrasamiento de todos los antiguos modos de paliar el racismo originario del goce del ser hablante, y que ya cuestiona la cuatriplicidad y el “de generación en generación”, no puede sino surgir el llamamiento al significante del Otro como nombre de Dios, queda hacerlo ex-sistir con sus imperativos más feroces, de los que tenemos antecedentes. [...] Lacan no se queda calmo, y Miller tampoco, pensando la ferocidad de un Dios que vuelva a ex-sistir porque toma fuerza en el racismo (2011: 22).

Un año después de “Televisión” Lacan daba una conferencia de prensa en Italia que fue publicada bajo el nombre de “El triunfo de la Religión” en la que insiste en plantear las cosas en las mismas coordenadas, aunque no en el mismo tono... “Por poco que la ciencia ponga de su parte, lo real se extenderá, y la religión tendrá entonces muchos motivos aun para apaciguar los corazones” (2005: 78-79).

El triunfo Islámico

Pues bien, hace unos meses, en la clausura de las Jornadas “Interpretar al niño” Miller realiza una nueva afirmación respecto del retorno de la religión. Lacan siempre se refirió a la “religión verdadera” como la que anida en la tradición del Nombre del Padre, la religión judeocristiana.

Pero –cito a Miller– la mutación del Orden Simbólico que ve al Nombre del Padre dejar un lugar vacío, ilustra ahuecado el lugar donde ha venido bruscamente a inscribirse otra tradición, que no fue invitada, pero que se encuentra en marcha y que se llama el Islam (Miller, 2015)¹.

Del Islam nos transmite que no fue intimidado por el discurso de la ciencia y que es especialmente adecuado para dar una forma social a la no relación sexual:

¹ Miller, J.-A. “En Dirección a la adolescencia”. Intervención de clausura de la 3ª Jornada del Institut de l’Enfant “Interpretar al niño”, que tuvo lugar en el Palais de Congrès de Issy-Les-Moulineaux el sábado 21 de marzo de 2015. En línea en: <http://www.lacan-universite.fr/wp-content/uploads/2015/04/en_direction_de_ladolecence-J_A-Miller-ie.pdf>. Transcripción y edición: Marie Brémond, Hervé Damase, Pascale Fari, Ève Miller-Rose et Daniel Roy. Texto no revisado por el autor. Traducción: Lorena Buchner. En www.psicooanalisisinedito.com

Hace de la no relación sexual un imperativo que proscribe las relaciones sexuales fuera del matrimonio y de un modo mucho más absoluto que en las familias que son educadas con referencia a otros discursos en lo que hoy todo es laxo (Miller, 2015)².

Además el Dios del Islam no es un Padre, es el Dios Uno y Único. En el Islam no hay fascinación alguna por la causa perdida ni historia alguna de castración. En este sentido considera que el Islam es un verdadero “salvavidas” para los adolescentes desorientados de hoy.. y se encuentra disponible en el mercado de occidente por todas las vías de comunicación, incluidas algunas “actions marketing recientes”. El número de fieles no para de crecer.

El problema no es el Islam sino sus desviaciones fundamentalistas...

En este punto, los acontecimientos de enero último en Francia y la ofensiva del llamado Estado Islámico en medio oriente –incluida la transmisión vía internet de “videoejecuciones”- han sacudido los cimientos, y han tenido el efecto de llamado a la lectura, a la interpretación, a la respuesta...

Sobre el final de la misma conferencia y partiendo de la afirmación sólo se goza del cuerpo propio y por lo tanto no se goza del cuerpo del Otro, Miller se pregunta si el Cuerpo del Otro no se encarna en el grupo o en la secta; si no se obtiene un cierto goce del Cuerpo del Otro del que se forma parte. ¿Hay una nueva alianza entre la identificación y la pulsión en juego en la decapitación, por parte del Estado Islámico, del enemigo occidental infiel?

² Ídem anterior.

Evidentemente, eso se inscribe en el marco del discurso del amo. En S^1 , el sujeto, identificado como servidor del deseo de Alá que se vuelve agente de la voluntad. Cuando son los cristianos, se dice «voluntad de castración inscrita en el Otro», porque es una relación de padres e hijos. Aquí, es la voluntad de muerte inscrita en el Otro. Ella está al servicio de la pulsión de muerte del otro. S_1 es el verdugo, S_2 es la víctima arrodillada; la flecha de S_1 hacia S_2 es la decapitación. Yo satisfago esta voluntad de muerte (Miller, 2015)³.

A esta operación la denomina el “triunfo islámico” y no puede pasarnos desapercibida la referencia al “triunfo de la religión”...

Así racismo y fundamentalismo religioso retornan tributarios de una lógica infernal frente a la que el psicoanalista no podrá permanecer neutral.

Bibliografía

- AA.VV. (2013). *Desde la perspectiva del cuerpo. Dossier: Del Psicoanalista en lo social*. La Plata: Cita.
- Freud, S. (1996). “El malestar en la cultura”. En *Obras Completas, Tomo XXI: El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras (1927-1031)* (pp. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1990). “Más allá del Principio del Placer”. En *Obras Completas, Tomo XVIII: Más allá del principio del placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)* (pp. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu.

³ Ídem anterior.

Indart, J. C. (2011). “¿Racismo en el Siglo XXI? Nota sobre el racismo en el siglo XXI”. En *Coloquio de la Extimidad. En referencia al libro Extimidad De Jacques-Alain Miller* (p. 22). Buenos Aires: Colección Orientación Lacaniana. EOL-Grama.

----- (Inédito). Conferencia: “El racismo del siglo XXI”. Dictada en Cita el 26 de agosto de 2011. Desgravación realizada por Betina Ganim. Versión no revisada por el autor. Material de circulación interna de CITA.

Lacan, J. (1991). “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela”. En *Momentos cruciales de la experiencia analítica*. Buenos Aires: Manantial.

----- (1993). “Televisión”. En *Psicoanálisis. Radiofonía y Televisión*. Barcelona: Anagrama.

----- (2005). *El Triunfo de la Religión*. Buenos Aires: Paidós.

Laurent, E. (2000). *Psicoanálisis y salud Mental*. Buenos Aires: Tres Haches.

----- (2004). *Ciudades Analíticas*. Buenos Aires: Tres Haches.

Miller, J.-A. (2011). *Extimidad. Los cursos Psicoanalíticos de Jacques Alain Miller*. Buenos Aires: Paidós.

----- “En Dirección a la adolescencia”. Intervención de clausura de la 3º Jornada del Institut de l’Enfant “Interpretar al niño”, que tuvo lugar en el Palais de Congrès de Issy-Les-Moulineaux el sábado 21 de marzo de 2015. En línea en francés en: <http://www.lacan-universite.fr/wp-content/uploads/2015/04/en_direction_de_ladolescance-J_A-Millerie.pdf>. Transcripción y edición: Marie Brémont, Hervé Damase, Pascale Fari, Ève Miller-Rose et Daniel Roy. Texto no revisado por el autor. Traducción: Lorena Buchner. En www.psicoanalisisinedito.com

----- (2005). “Una Fantasía”. En *Revista Lacaniana*, 3. Buenos Aires: EOL.

Milner, J. C. y M., J.-A. (2005). “¿Quiere usted ser evaluado?”. En *Revista Lacaniana*, 3. Buenos Aires: EOL.

El *flâneur* en la ranura Post nº1

ELVIRA DIANNO

Between toys, holograms y repollos

El mercado de los hijos ideales

Una fría noche del tardío invierno europeo, un canal madrileño, durante imperdibles 90 minutos, un puñado de entrevistas a mujeres de mediana condición social y edad, un par de maridos, alguna abuela y una psicoterapeuta al final.

La periodista no dejó en ningún momento de mostrar –en el tono de sus preguntas, con elegante y sutil firmeza– que estaba decidida a hacer la sorprendente nota a esa media docena de mujeres adoptantes, pero –al mismo tiempo– dejar sentado que ni avalaba ni compartía sus extravagancias maternales.

Madres ellas de bebés adoptivos por los que habrían pagado entre € 300 y € 2000, ¡cada uno! Algunas mostraron su exacerbado interés por ellos al punto de tener no solo uno sino que podían contarse de a docenas, equipados con abultados vestuarios para todo tipo de ocasión y clima, munidos además de un amplio set

de accesorios propios de un bebé urbano: coche de paseo, mecedora, bañera, juguetes de cuna.

Arropados para la inclemencia de las siestas de enero la periodista se animó a acompañar a algunas de ellas en sus paseos en metro o por las veredas en coquetos coches, entre la mirada curiosa y sorprendida de los ocasionales transeúntes hasta que una de ellas comentó “¡qué bonita! Parece una muñeca”.

Fue la periodista quien –para hilaridad de los fisgones detenidos alrededor lo confirmó– “Pues, es lo que es”.

Los *Reborn*, muñecos cuyo origen se remonta a los ‘80¹, fabricados en un material que semeja la piel humana, rasgos faciales únicos, exclusivos, pasean en el asiento de atrás de los autos con cinturón de seguridad y silla de paseo, son bañados en tinajas espumosas, tibias y perfumadas, alimentados en sillas de comer, con papillas especiales, mecidos con canciones de cuna. Llamados por su nombre de pila original o rebautizados por sus adoptantes, generan a su alrededor un consumo inusitado de todo el merchandising típico de un bebe aventajado. Digno de destacar es que sus madres adoptivas suelen también tener niños de carne y hueso o están en trámites de poder hacerlo.

Entre las razones esgrimidas para su posesión –las señoras de marras– opinaron que era muy bonito tener niños que no crecían y se quedarían para siempre con ellas. “No dan ningún tipo de trabajo, solo satisfacción”, apuntó una.

Fabricados de silicona, se pueden hasta pellizcar, pesan alrededor de tres kilos y según los especialistas consultados en la nota televisada no significarían ningún tipo de patología, solo formarían parte de una suerte de coleccionistas extravagantes.

1 En línea en: <<http://www.elmundo.es/cronica/2014/05/11/536de1e6e2704e72568b456c.html>>.

Elvis Presley is alive

Hatsume Miku² cantante japonesa triunfa en el mundo entero solo que es un *holograma*, representa un personaje *manga* estereotipado, es la artista nipona con más éxito en la actualidad y ha generado millones de dólares en ingresos.³ Su nombre significa “primer sonido del futuro”. Una de las más famosas *idol* virtuales, con la voz sintetizada de la cantante Saki Fujita. Telonera de Lady Gaga tiene 2.3 millones de seguidores en Facebook y llena recitales de Singapur a Los Ángeles.

Aparenta una joven de 16 años, 1’58 m, 43 kg., minifaldas muy cortas y botas muy altas, cabello largo turquesa, recogido con dos colitas, un *look* muy *manga*.

Más de 100.000 canciones, miles de vídeos y todo tipo de productos, recibe mensajes de desde todo el mundo, en busca del mercado ya canta en inglés.

Por su parte, Elvis Presley⁴ ícono del rock and roll aunque murió en 1977, a los 42 años, volverá prontamente a los escenarios convertido en *holograma*, gracias a la misma empresa que resucitó a Tupac Shakur durante el Festival de Música y Artes de Coachella Valley. A la célebre canción “You are always in my mind” se le podrá agregar una estrofa “in my mind and on the satage”. Próximamente en cartelera podremos apreciar: *Coming Soon Marilyn Monroe, at Las vegas hologram’s shows!*

2 En línea en: <<https://www.youtube.com/watch?v=gkKzAm3ZAk0>>.

3 En línea en: z<<http://www.lavanguardia.com/musica/20140803/54412729769/hastune-miku-holograma-triunfa.html#ixzz3ePEKzu9q>>.

4 En línea en: <<http://www.lavanguardia.com/musica/20120608/54309869896/elvis-presley-holograma.html>>.

Walking the cabbage y no perros

El nuevo hábito chino de pasear repollos⁵ en lugar de perros –viralizado en nuestro medio por Patricia Moraga⁶– viene a sumarse a la serie de estas nuevas formas del lazo con niños de siliconas, cantantes de haces de luz y repollos.

Aparentemente la idea fue tomada de Han Bing⁷, artista plástico que recorre el mundo desde el año 2000, con su col atada de un cordón blanco. Pensado por el artista para señalar la contradicción ente lo que fuera un icono de abundancia para los pobres y hoy es dejado de lado por la ostentación de los ricos que pasean sus mascotas de raza por los restaurantes de la abundancia capitalista. Esta performance de intervención social ha sido realizada desde la “Gran Muralla hasta el río Mississippi; desde Miami Beach a los Campos Elíseos; de Harajuku de Haight-Ashbury; de Tiananmen a Times Square”⁸.

Sin embargo las intenciones del artista –viralizada en los medios a través de las imágenes de las redes– han sido transformadas en una moda callejera que ha multiplicado los repollos como panes y peces, en metros y paseos públicos y generando controvertidas opiniones e interpretaciones de periodistas, especialistas e inclusive las nuestras. Desconcertados no sabiendo como catalogar estas ¿nuevas modalidades del lazo? Si como soledades contemporáneas, snobs, deprimidos o una suerte de micro-totalidad

5 En línea en: <http://www.cribeo.com/estilo_de_vida/3789/en-china-sacan-a-pasear-repollos-como-si-fueran-mascotas>.

6 En línea en: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=881685645210414&set=np.1436188896937757.100005077928745&type=1&theater¬if_t=notify_me>.

7 En línea en: <<http://www.hanbingart.com/index.php?/artworks/-the-walking-the-cabbage-project-/>>.

8 *Ibidem*, traducida por Elvira Dianno.

de goce vegetariana. El equívoco pollo, nacer de un repollo y otras misceláneas le valió también más de un retruque a la cuestión en el Face.

Ninguna pretensión de conclusión

El objeto en el cenit

El objeto *a* se subió al cenit, estábamos al tanto, Lacan nos lo había anunciado en “Radiofonía” (2012: 436), Miller en *Punto Cenit* (2012), sabíamos también que el analista tiene que estar a la altura de la subjetividad de la época pero convengamos que – hoy – la clínica se mete por la ventana de los portales de un modo tan vertiginoso e inesperado que nos ha llevado a la práctica del comentario *on-line*, *ao vivo*, armamos álbumes de imágenes⁹, certámenes de fotos¹⁰, subimos selfies, citamos links. Un estado de foro cuasi permanente aleatorio, contingente pero no menos apasionante nos lleva a rediseñar inclusive el lazo entre nosotros.

¿Cómo leer hijos de silicona, ídolos de luz y mascotas vegetales?

Puedo sumarle a la lista unas fotos que una colega manda desde La Mezquita Azul en Estambul de un joven sacándole fotos a su peluche¹¹, al que luego portaría en su mochila como una mascota. Según Lacan, ¿podríamos ubicarlos en la serie de fetiche, latosas y gadgets? No lo sé, solo pregunto.

9 En línea en: <https://www.facebook.com/elvira.dianno/media_set?set=a.386237354888859.1073741858.100005077928745&type=3>.

10 En línea en: <<https://www.facebook.com/events/442131405964708/>>.

11 En línea en: <<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=419039191608675&set=a.386237354888859.1073741858.100005077928745&type=3&theater>>.

Para Baudrillard “Los japoneses presienten una deidad en cada objeto industrial” (2012: 32), habría que rastrear si esto se hace extensivo a los objetos de la naturaleza o es en el valor de signo en que se ubican.

Pareciera más bien que la modalidad de pasear coles se puede ubicar en las extrañas formas de identificación que observamos, porque ¿cómo explicamos los estadios llenos para “verla” ¿cantar? a Hatsume Miku? Podríamos entender a los nostálgicos de Elvis Presley que vayan reservando su ticket para el show, pero ¿pagar para ver el show de un holograma y gritar como grupies?

¿Tendrá algo que envidiarle el personaje femenino de *La rosa púrpura del Cairo* (Woody Allen: 1985) a Hatsume Miku? Sí, que es en 3D, porque parece que la misma ilusión de Mía Farrow, que su amado saliera de la pantalla y permaneciera con ella, se multiplica en estos escenarios.

El cuerpo parece haberse desintegrado entre haces de luz y píxeles, parece prescindible y reemplazable por algo infinitamente más efímero que un perro pero menos demandante de amor y cuidados, como los *silicona babys*.

Eternizarse hoy no será a través de niños y discos de pasta, heredaremos ippads. ¿Quién llorará una col marchita? ¿Terminará en la sartén o en el tacho de residuos? Tal vez uno de estos días nos enteremos de un funeral o de un nuevo cementerio de repollos y otras legumbres.

Estas maniobras ¿eluden la castración? Quizá y de un modo tan efectivo como las billones de imágenes –proyectadas por nuestras portátiles cámaras pantallas– “todas-dadas-a-ver”, pero imposibles de ver.

Eluden la castración y los malos entendidos del amor, también lo insoportable de no hay relación sexual.

Tan atravesada la época por gadgets y redes, tal el torbellino que devora modelos y paradigmas que tememos todo el tiempo una catástrofe: Avatar en ciernes, el final inesperado en la penúltima escena de la *Historia Sin Fin* (1979) de Michael Ende y que la Nada, finalmente se devore la Fantasía y que el amor sea una sensación sintetizada, artificialmente viagrada.

Sin embargo, tal vez algo de los vestigios del amor y sus desencuentros lo venga a testimoniar. Una escena callejera, 6 a.m., una de las cientos de paradas de taxi después de un viaje, uno de esos personajes des-hechos –desechos de la urbe y el capitalismo en su auge– que paran autos de alquiler por una moneda a cambio de abrir las puertas, como una mala copia del siervo con librea y guantes que la abría para un amo, con *chofer* y *limousine*. Desafiante y atrevido le grita a uno de sus compañeros en una pelea por unas chirolas “¡Te iba a convidar un porro, pero no! Me lo voy a fumar solo. Y ¿sabes qué tengo acá en el bolsillo?, –mostrando su celular de última generación– la tengo a la Carmen, grabada, con otro. ¡Mirá que la subo al Facebook!”.

Hoy el Otro no existe, pero vive en FB y no-todo es silicona, flash y vegetal, alguna Carmen –*Aún*¹²– hará que una gota de sangre, en una riña callejera, caiga por ella. Alguien registrará la escena y la subirá a Instagram, lo más difícil –pero no imposible– es que alguien la ficcione y arme un relato.

Buenas tardes,

Invierno del *Hemisferio del Sur*, también 2015.

12 Lacan, J. (2009). El Seminario Libro 20, Aún. Paidós: Buenos Aires.

Bibliografía

Baudrillard, J. (2012). *El complot del arte*. Buenos Aires: Amorrortu.

Lacan, J. (2009). *El Seminario, Libro 20: Aún*. Buenos Aires: Paidós.

----- (2102). “Radiofonía”. En *Otros escritos*. Buenos aires: Paidós.

g+

GERARDO ARENAS

La llamaré Nati Nul, para que tanto este nombre de fantasía como las iniciales del mismo mantengan en el anonimato el otro nombre de fantasía con quien alguien mantiene su anonimato para presentarse en una red social que conozco hace poco tiempo. Mi nuevo celular tenía un ícono desconocido (g+), la curiosidad me llevó a pulsarlo, y allí apareció la fotografía de Nati Nul, una mujer de más de cuarenta años, no favorecida por la naturaleza. En verdad, aparecieron seis *selfies* (que retrataban su rostro serio y su generoso escote) encabezadas por dos frases escritas en la madrugada: “Estoy sola y hoy me tocó quedarme en casa. ¿Alguien quiere acompañarme?”. Una de las fotos la mostraba no tan seria, con los labios estirados como para enviar un beso. Debajo, un botón decía +547 y otro tenía una flecha seguida del número 15. Descubrí que equivalían, respectivamente, a la cantidad de “me gusta” y de “compartir” del Facebook. La única diferencia con esta red social era que Nati Nul no es alguien a quien yo conozca, pese a lo cual sus fotos y sus palabras estaban allí, en mi

“muro”. Sus frases y *selfies* están dirigidas a cualquiera, deduje. Es decir que 547 personas, conocidas o no por ella, habían hecho el clic que, con un gesto, le hacía saber que sus palabras o sus fotografías o ambas cosas eran de su agrado, y 15 habían colaborado en difundirlas.

A continuación, venían 149 comentarios. Realizados entre la publicación hecha por Nati Nul y la hora en que di con ella, significaban una media de un comentario cada dos minutos. Todos eran más breves que un tweet, y se repartían en pocas categorías. Unos respondían a las fotos con algún elogio o con una denostación. Otros, en cambio, respondían sobre todo a las palabras, y ofrecían compañía sin decir más, o bien agregaban un número de WhatsApp. Algunos parecían responder al conjunto, asignándole un valor de insinuación erótica y respondiendo en ese tono. Por la índole de las respuestas, una sola persona parecía conocer a Nati Nul. La llamaré “su amiga”. Esta era también, como diría John MacDonald, la única mujer en el juego.

Nadie recibió respuesta. O, para ser más exactos, todos aquellos que recibieron respuesta recibieron la misma respuesta: un palote. En efecto, las primeras decenas de mensajes aparecían, sin excepción, rubricadas con un +1 (el palote de decir “me gusta”) colocado por ella misma. Tal vez luego Nati Nul se haya ido a dormir, ya que no había más palotes a partir de cierta hora.

Esta serie de palotes fue lo que más llamó mi atención. Con ellos daba a entender que le gustaban los elogios y las denostaciones, las ofertas de compañía y las propuestas sexuales, e incluso las palabras de “su amiga”, o bien *algo que todas estas cosas tengan en común*. La interrupción de la serie de palotes (respuesta única para los más variados comentarios) se produjo más de una hora después de la publicación inicial. Es imposible saber si Nati Nul pasó esa hora frente a la pantalla –poniendo “me gusta” cuando,

cada dos minutos, llegaba un comentario— o si se fue y volvió —una o más veces— para leer y “palotear” todos los mensajes recibidos en el ínterin. Lo cierto es que allí estaba Nati Nul, con su desgraciado cuerpo de mujer y sus más de cuarenta años retratados en seis *selfies*, con su soledad, su pedido de que la acompañen y su beso arrojado cual botella al mar ciberespacial, con sus 547 “me gusta” y sus 15 “compartir”, con sus 149 elogios, denigraciones, ofertas de compañía y propuestas eróticas, provenientes de hombres (con una excepción) conocidos o desconocidos, a quienes ella invariablemente había respondido, durante un tiempo, “me gusta”.

¿Qué goce (o goces) puede proporcionar esta actividad? Nati Nul se toma una serie de fotografías y las expone a una mirada anónima y universal, junto a una declaración de soledad y un pedido de compañía. A cambio recibe palotes y mensajes, pero los mensajes no cuentan por su significado, sino como otros palotes. Estos le hacen saber que alguien ha visto sus *selfies* y tal vez haya leído sus palabras. Hay en ello un signo de presencia de la mirada del Otro, sin duda, aunque también una prueba de la propia existencia, diferente de la dada por Descartes. Como leí en un meme: *Selfie, luego existo*. O quizá sea una prueba de la existencia del Otro para el sujeto: *Like, luego existes*. El palote que responde a ese palote, por su parte, prueba al Otro que el sujeto existe... y el Otro también. En todos los casos, lo cierto es que se ha establecido un *lazo*. En verdad, se han producido cientos de lazos mínimos, fugaces, más o menos anónimos, con personas cualesquiera; lazos insignificantes, sí, pero *contables*. Aquí adquieren su verdadera estatura esa larga serie de +1, ese 547, ese 15, ese 149, números que compendian multitudes de Unos que pueden contarse, sumarse: uno más uno más uno. Como el goce que se plantea en Sade: *un golpe, un palote*. Aunque nadie acompañe su sueño, Nati Nul no está tan sola.

Sobre los goces que en ese tiempo haya podido extraer de todo esto, no podemos hacer más que conjeturas. Si se trata del goce vinculado a la mirada, este tiene la forma exhibicionista, de modo que a él se suma goce fálico. Que sea contable a la manera sadiana, lo confirma. ¿Hay acaso, además, un goce propio de esa prueba de existencia? No es improbable. Pero, sea cual sea el goce que esté en juego, y por pálido que el mismo pueda parecer, no hay duda de que depende de constatar la efectuación de un lazo.

Tal vez esto sea lo que otorga a este goce su carácter más marcadamente hipermoderno. Aunque los cuerpos no se encuentren, aunque la soledad asedie sin cesar, aunque el imperativo individualista empuje a todos a *hacer la suya*, un producto tecnológico (el celular con cámara y conexión a internet) permite a Nati Nul gozar que no todo lazo está perdido.

Clips Modernos

CELESTE VIÑAL

“Una cultura es un sistema de distribución del goce a partir de semblantes, es un modo común de goce, un reparto sistematizado de medios y maneras de gozar”. Así la define Jacques-Alain Miller en su seminario del ‘96-97 *El Otro que no existe y sus comités de ética* (2005).

Aquello que va a orientar este texto será pensar, con las herramientas del psicoanálisis, algunos aspectos del modo en que una cultura, en este caso tomaré la llamada hipermoderna, distribuye las maneras de gozar en la actualidad y cuál es su impacto sobre el cuerpo del humano.

Entonces, una breve introducción a los términos de hipermodernidad y cuerpo para establecer los límites de la articulación.

Hipermodernidad es un concepto de Gilles Lipovetsky quien también había acuñado el de Postmodernidad y las enmarcó como fases del capitalismo. Aquella tenía su inicio en la década de los ‘70 y la caracterizaba por una suma de diferentes cuestiones tales como el quiebre de los grandes proyectos políticos, la ruptura con

los ejes de disciplina y progreso de la modernidad, la presencia de indicadores de una sociedad individualista centrada en el consumo, inmersa en una temporalidad de permanente presente. La Hipermmodernidad sería una exacerbación de esas características donde el término hiper resalta el exceso, un crecimiento expansivo y sin límites. Lipovetsky renombrará términos tales como hipercapitalismo, hiperterrorismo o hiperconsumismo. Algo se desregula hacia una profusión indeterminada, vertiginosa e imparable. El individuo se encontrará lanzado a un hedonismo de inmediatez pero bajo el signo de la angustia que le genera la incertidumbre del futuro.

Con respecto al cuerpo podemos comenzar por trazar un arco histórico veloz (para estar a tono) y arbitrario (ya que queda por fuera mucho del pensamiento filosófico). Aristóteles acentúa la unidad del alma con la forma del cuerpo, Platón venía de separarla considerando al cuerpo como “cárcel del alma”. En cambio Aristóteles en *De Anima II* dice “Y por esa razón (se refiere al alma) ella está en un cuerpo, [...] y de ninguna manera de la forma en que nuestros predecesores la adaptaban al cuerpo sin agregar alguna definida especificación sobre la naturaleza y la cualidad de este cuerpo”.

Descartes a principios del 1600 descompone esa unidad del viviente que había perdurado por siglos en *res cogitans* y *res extensa* interactuando bajo la organización de la glándula pineal.

Thomas Hobbes contemporáneo de Descartes, planteaba que “todo es cuerpo”. Transcribe la física de Galileo incluyendo al hombre como materia en movimiento. “Cada parte del universo es cuerpo y lo que no es cuerpo no forma parte del universo” dirá en *Leviatán*. Cientos de años pasan entre el monismo y dualismo en diferentes pensadores.

Para Merleau-Ponty en el siglo XX, el cuerpo se experimenta, no hay otra forma para conocerlo que vivirlo. La frase paradig-

mática será: “soy mi cuerpo”. J. Searle directamente homologará cuerpo a cerebro y la mente (que reemplazó al espíritu y al alma a través de los siglos) será una propiedad emergente del mismo.

Lacan avanza en el sentido cartesiano poniendo en tela de juicio la unidad del cuerpo ya que el sujeto, como sujeto del significante, no puede identificarse a él y de allí procede su afección por la imagen de este, no habría entonces identificación subjetiva al cuerpo.

Lacan ratifica entonces la disarmonía entre el cuerpo y el ser viviente, que solo es posible por vía de la identificación imaginaria.

Ya en su última enseñanza acompañado por el trabajo que realizará sobre Joyce, Lacan formulará que el cuerpo no depende del registro del ser sino del tener.

S₁ Cuerpo

Habría un cuerpo que habla, regulado por el S₁ y algo que escapa ya que esa regulación no es absoluta, allí, en el piso más bajo del matema, radicaría la dimensión del acontecimiento, lo que no es alcanzado por el S₁. Con ese cuerpo no se sabe qué hacer, ese cuerpo real está por fuera de lo simbólico, funciona por su propia cuenta y no hay saber que lo alcance. La sexualidad es el terreno privilegiado para constatar la existencia de esa extranjería.

“LOM tienunkuerpo y no tiene maskuno. Hay que decirlo así: tienun...y no: esun (cuerpo presente)” cita de “Joyce, el síntoma II” en *Uno por Uno* 45 (1997: 7-17). El hombre tiene un cuerpo que se marca por el encuentro con *lalengua* “Para el animal humano, tener una relación a la lengua, es para volverlo loco” dice Jacques-Alain Miller en Lacan con Joyce. También dice allí que

para corregir lo peor de esa relación está el Nombre del Padre, que opera como un dispositivo de reducción del goce que se produce en ese encuentro traumático del cuerpo con *lalengua* y será por su inscripción que se vinculará al significante con el significado organizando el goce de un cuerpo.

Es entonces el lenguaje el que otorga el cuerpo al sujeto como un atributo, es lo que le permite asumir la posición en la que se puede decir “Yo tengo un cuerpo”.

Esta extensa explicación fue necesaria para llegar al punto que quería proponerles para reflexionar: si la hipermodernidad se caracteriza por la declinación de los S_1 , declinación en tanto multiplicación de ideales, proliferación de aquellos significantes Amo que regularían lo que del cuerpo es localizable, alejándose de la función del padre y denunciándolo como un semblante más. ¿Qué efectos se podrían esperar en los cuerpos? ¿Cómo el discurso hipermoderno los modificaría imponiendo su marca errática de multiplicidad vertiginosa?

Jacques-Alain Miller en su conferencia del IV Congreso de la AMP en Comandatuba, Brasil, en el año 2004 planteaba que el psicoanálisis constata hoy que es víctima del psicoanálisis ya que este hizo temblar los semblantes sobre los cuales descansaban los discursos y estamos advirtiendo los efectos de cinismo que produjo y que recaen también sobre el psicoanálisis mismo.

Llega a decir que el discurso de la civilización hipermoderna tiene la misma estructura que el del analista.

Discurso de la hipermodernidad

La diferencia radica en que los términos estarían disyuntos y no ordenados en un discurso como en el psicoanálisis puro.

Por un lado el objeto a como plus de gozar comanda, el sujeto trabaja, las identificaciones caen y el saber progresa y mente [...] El saber se encuentra con la capacidad de dominar lo que antes se le escapaba, -dice JAM en un artículo llamado *Las buenas noticias del progreso-* somos informados periódicamente que se ha franqueado una nueva frontera, el S_2 le cuenta a la humanidad de su progreso y su plus de gozar no deja de vencer (2007).

El objeto a se impone al sujeto de la hipermodernidad, sin brújula, desorientado en la multiplicidad y lo invita a atravesar las inhibiciones, un empuje al goce no orientado, extraviado en comunidades de goce cada vez más específicas bajo la particularidad de la exhibición.

Demos una vuelta por allí.

Bruce Sterling uno de los padres del cyberpunk –subgénero de la ciencia ficción aparecido en los ‘80– ya amenazaba:

¡El conocimiento es poder! ¿Acaso crees que tu pequeña frágil forma –tus rudimentarias piernas, tus ridículos brazos y manos, tu minúsculo y arrugado cerebro– puede contener todo ese poder? ¡Por supuesto que no! Tu raza estallando en pedazos bajo el impacto de su propio saber. La forma humana primigenia se está volviendo obsoleta (1990).

Cada vez que me iba adentrando más en la investigación de este tema me encontraba con cuestiones similares, términos que se repetían como la obsolescencia del cuerpo humano, la hibridación entre la carne y la máquina o la eugenesia y todo eso llevaba a otro término usado por Miller en Comandatuba: post humanidad.

Peter Sloterdijk es un filósofo alemán que en 1999 con un texto titulado *Reglas para el parque humano* ha generado un debate planteando, básicamente, la crisis del humanismo como modelo de la civilización. Lo hace bajo varias perspectivas, pero restringiéndonos a una que conviene a lo que hoy nos convoca, plantea que el post-humanismo se constituye como una respuesta filosófica a un mundo donde cada vez es más difícil distinguir entre lo natural y lo artificial. Frente al humanismo egocéntrico el post-humanismo recupera una actitud xenolátrica (adoración del otro, de lo extranjero) y plantea tener en cuenta un ecologismo que incluya también lo tecnológico e incorpore, entre otras cosas, el derecho cívico de las máquinas. “El corsario, ejemplifica Sloterdijk, sabía dónde acababa su cuerpo y empezaba el gancho. Con las nuevas prótesis esa distinción se complica y con el desarrollo bio-tecnológico dejará de tener sentido” (1999).

Esta lectura me llevó a buscar algo más específico en lo que a cuerpo se refería y me encontré con un texto de una antropóloga argentina residente en Río de Janeiro, Paula Sibilia, en cuyo libro *El hombre postorgánico* (2009) releva las múltiples maneras en que el cuerpo se ve influenciado por los manejos de lo que *foucaultianamente* llama el biopoder.

Se podrá advertir que en el extenso desarrollo pormenorizado que ella presenta se manifiesta una cuestión básica: las limitaciones del cuerpo material provocan desde hace algún tiempo, cierta repugnancia por lo orgánico en general. El cuerpo se vuelve obsoleto, es perecedero, es así como surge un imperativo tecnocientífico: el *upgrade* del cuerpo, como una intimación al reciclaje y la actualización constantes. El cuerpo ya no es el cuerpo-máquina de la modernidad sino un *cuántum* de información, ya no el hardware sino el software.

El antropólogo francés David Le Breton anuncia que el cuerpo orgánico se ha convertido en el “lugar del mal” ya no por la

impureza del pecado medieval sino por un nuevo sentido de esta: lo imperfecto. Así la salud y el correcto rendimiento solo serían posibles modificando o directamente eliminando al cuerpo.

Un ejemplo de esta última opción fue el suicidio en masa del grupo de especialistas en software Heaven`s Gate, en 1997, cuya finalidad era abandonar la carne para convertirse en espíritus que flotarían eternamente en el espacio intergaláctico acompañando el trayecto sideral del cometa Hale-Bopp. Esta tendencia se denomina neognosticismo tecnocientífico.

El epistemólogo Herminio Martins considera fáustica a una tecnociencia que rechaza el carácter orgánico del cuerpo e intentan superarlo. El distingue dos tradiciones para la técnica: la prometeica y la ya mencionada fáustica.

La prometeica, científico-industrial propia de la modernidad, intenta doblegar a la naturaleza pero orienta su accionar al bien común, al progreso y además acepta, como el mítico titán que existen límites reservados a dominios divinos.

En cambio la vertiente fáustica se caracteriza por un impulso ciego de dominio y apropiación total de la naturaleza, tal como el Fausto de Goethe, firma un pacto asumiendo el riesgo de desatar potencias infernales.

Ya la oposición binaria vida-muerte fue sacudida. Existen graduaciones entre ellas hasta el punto que la Academia de Medicina de Estados Unidos propuso una redefinición de la ley para llamar “zona de muerte” a todos los conceptos probabilísticos que existen entre una y otra. En *Homo sacer* (1999), Giorgio Agamben advierte que estas nuevas fronteras son utilitarias para el aprovechamiento de los órganos pasibles de ser trasplantados, dice “los órganos pertenecen al poder público: se nacionaliza el cuerpo” (1999). Desde la perspectiva histórica, ya la muerte no se conmemora con pompa y honores en funerales extensos sino que queda

confinada al silencio aséptico del asilamiento social del nosocomio donde nos sea dado caer muertos.

Con respecto a la muerte también tenemos los hiper cuerpos muertos en gira mundial.

Romina Galliusi en su trabajo “Dos tratamientos hipermodernos del cuerpo” (2005) reflexiona sobre uno de ellos: la plastinación. Es una técnica inventada por el Dr. Gunther Von Hagens quien sustituye el agua de un cuerpo recientemente muerto por acetona y luego por un polímero que le dará el aspecto lozano de antaño. Como virtud adicional le proporciona al occiso una gran flexibilidad por la cual puede ubicarse en cualquier posición similar a un cuerpo vivo sin la molestia estética del rigor cadavérico. Así gente que donó sus cuerpos a este doctor viaja por el mundo en carácter de plastinado siendo exhibido en diferentes museos al público que los visita. La anécdota feliz que comenta el Dr. Von Hagens es que uno de los cuerpos muestra en su torso disectado el pulmón estragado por el cáncer que finalmente lo mató y el efecto benéfico de esto es que gran parte de los fumadores que asisten a la muestra salen de ella con la firme convicción de comenzar un tratamiento para abandonar su mal hábito.

Y así como a la muerte, lo fáustico, toma el nacimiento. Se llama eugenesia.

Marcelo Cohen en *El nacimiento del posthumano* dice:

La eugenesia, ciencia del mejoramiento de la especie humana, tuvo mucho tiempo un aura macabra y conspiratoria, asociada como estaba a la cría selectiva, la esterilización y en general el genocidio y los experimentos nazis; si en vez de aversión hoy solo provoca reparos, algo tiene que haber cambiado.

La eugenesia se vincula con la medicina genética que cree encontrar, en el conocimiento cada vez más preciso del código de ADN, la vía asegurada para restaurar las fallas que un organismo pueda acarrear. Clonaid es una empresa que recibe, de parejas que han perdido a sus hijos, donaciones para sustentar la investigación y así lograr clonarlos. Hay variedades en esto: la medicina de reprogramación anhela por esta vía que cualquier desvío pueda ser anticipado y por lo tanto eliminado. La genética comportamental, pretende identificar las relaciones entre un determinado gen y un atributo de la personalidad utilizando la estadística para establecer estas correspondencias. Los biochips o wetchips que hibridan circuitos electrónicos y tejidos vivos. Otro ejemplo, la Nasa ya ha creado su propio modelo de nariz electrónica *laenose*, mucho más sensible que el olfato humano, o la lengua electrónica que reconoce gamas mucho más amplias de sabores y que es usada para la degustación de vinos. Personas que combinan las múltiples cirugías estéticas –los *upgrades* del cuerpo– con prótesis inteligentes para funciones diversas.

En base a las modificaciones celulares las corporaciones han ganado una batalla legal y se han podido patentar formas de vida genéticamente modificadas. De este modo el material genético de los seres vivos se ha convertido en mercadería, por lo cual ciertas empresas obtienen los derechos exclusivos sobre diversas manifestaciones de vida en el planeta.

Se dice que ya se han conquistado los recursos naturales de la Tierra y el espacio y se va en vías de desgastarlos y contaminarlos entonces el recurso actual es la endocolonización, la biocolonización de las profundidades del cuerpo humano.

Saliendo de la ciencia hay representaciones también el arte.

La francesa Orlan se figura y desfigura en performances quirúrgicas desde 1990 con el fin de mostrar que su cuerpo puede ser

transgredido con un fin artístico, llama Arte Carnal a lo que realiza y lo fundamenta contrario a la religión y a un psicoanálisis que según ella también impediría atacar al cuerpo.

Eduardo Kac y Stelarc son dos artistas que exploran desde la trasgenesia (creación y exhibición *FCG Bunny*, un conejo color flúo) a la investigación del cuerpo cyborg.

Existen muchos más ejemplos pero ya los saturé.

Habíamos dejado en las comunidades de goce específicas y recorrimos muchas y variadas.

En todo esto parece estar elevada a una categoría absoluta la voluntad y deliberadamente forcluidas dos cuestiones: la contingencia y la sexualidad. “El destino está escrito en nuestros genes y sus errores serán modificados” o “el código genético parece estar ocupando aquel lugar de preminencia antes asignado al sexo. Así como la sangre en las sociedades feudales y el sexo en el mundo industrial, hoy cabe a los genes determinar lo que es cada uno, releva la función subjetivante del sexo” dice Paula Sibilia en su libro (2009).

El cinismo contemporáneo pretende que inexistan lo imposible. O como diría Jacques-Alain Miller “Hoy lo real es ridículo” La ciencia intenta desmaterializarlo y otras prácticas ridiculizarlo.

Pero para el psicoanálisis de orientación lacaniana, lo real, seguirá siendo su orientador.

También ese régimen de poder produce nuevas resistencias. Es en ese sentido, que es portador de nuevas y múltiples posiciones subjetivas. Incluso permite soñar con un horizonte de identificaciones lábiles, maleables, casi virtuales, las ‘quimeras’, como las llamó Jacques-Alain Miller. La experiencia del psicoanálisis hace objeción a esa perspectiva. Hay para cada uno un resto, que no se puede reabsorber en el registro del cambio (Laurent, 2004).

Y el analista es quien debe sostener presente la dimensión de ese resto, no escandalizándose de lo novedoso, o rechazándolo nostálgico del ayer, sino en la posibilidad de estar en interlocución con lo contemporáneo, como decía Eric Laurent “haciendo objeciones” a esta perspectiva fáustica del presente y reinventándose en modos de tratarse con eso que se le presenta.

El fracaso siempre será para nosotros un dato de estructura, las psicoterapias siguen intentando suprimir el síntoma llamándolo trastorno y no consiguen hacerlo ni con los fármacos más desarrollados. Ellos dicen “aún (no podemos)”, nosotros decimos “encore” que significa aún pero que también en-corps/en cuerpo.

Bibliografía

- Agamben, G. (1999). *Homo sacer*. Valencia: Pre- Textos.
- Cohen, M. *El nacimiento del posthumano*.
- Galliusi, R. (2005). “Dos tratamientos hipermodernos del cuerpo”. En *Aesthetica*, 2. En línea en: <<http://www.aesthetika.org/Dos-Tratamientos-Hipermodernos-del>>.
- Lacan, J. (1997). “Joyce, el síntoma II”. En *Uno por Uno*, 45 (pp. 7-17). Barcelona- Buenos Aires: Eolia.
- Laurent, É. (2004). Entrevista publicada en el diario *La voz del Interior* el 10 de diciembre del 2004.
- Miller, J.-A. y Laurent, É. (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2007). “Las buenas noticias del progreso”. En línea en: <<http://psicoanalisislacaniano.blogspot.com.ar/2007/05/las-buenas-noticias-del-jacques-alain.html>>. Consultado el 25 de junio de 2015.

- Sibilia, P. (2009). *El hombre postorgánico*. España: S.L. Fondo de Cultura Económica de España.
- Sterling, B. (1990). *Crystal Spress*. Madrid: Ultramar.
- Sloterdijk, P. (1999). *Reglas para el parque humano, Una respuesta a la "carta sobre el humanismo*. En línea en: <<http://museo-niorufo.zip.net/parque-humano.pdf>>.

Transformaciones contemporáneas del goce

CHRISTIAN MARTÍN

En la época actual, desde diferentes rincones de este planeta global, nos llegan noticias de los efectos producidos por los movimientos del capital financiero, como forma actual del capitalismo. De las renovadas transformaciones en los lazos sociales que se ordenaban alrededor de la producción, el trabajo, las instituciones.

Por otra parte, si se trata de dar con las coordenadas del malestar actual, la técnica, en articulación al discurso capitalista, nos permite pensar la operación de homogeneización de los modos de goce, que arrasa con toda diferencia a su paso.

Definida como “[...] estructura de emplazamiento que introduce una voluntad acéfala en el mundo” (Alemán, 2010), toma la vertiente de aplicación del cálculo numérico sobre el campo del goce humano, que da la entrada en la equivalencia de la mercancía. Pero, además, promueve la manifestación de la intimidad, de las confesiones personales, al rango del espectáculo. Todos nos volvemos material a disposición, dice Alemán, se busca que todo

salga a la imagen, que puede ser calculada, evaluada, distorsionada, manipulada, entre otras operaciones.

La transformación en los medios de comunicación

Me interesa la caracterización que hace Ignacio Ramonet, sobre la transformación que han sufrido los medios de comunicación tradicionales a través del impacto Internet. Tomo algunos de sus aspectos para plantear el problema del vértigo de la información y sus consecuencias sobre el sujeto de la época.

Un primer aspecto es el de la llamada “revolución digital”, que ha hecho entrar en crisis a los medios al derribar las fronteras que separan las tres formas de comunicación: el sonido, la palabra escrita y la imagen, favoreciendo el auge de internet que supone un cuarto modo de comunicar, de informarse, de consumir, de crear relaciones.

Otro factor ha sido coyuntural, señala el autor. La crisis económica mundial del 2008 se traduce en una merma de ingresos publicitarios, en un momento que la prensa arrastraba viejos problemas: la mercantilización de la información; la especulación financiera, el paso hacia la cotización en bolsa de los mismos, con fusiones y concentraciones de medios a cargo de grandes grupos económicos.

La salida de esta crisis ha sido el avance hacia una mayor concentración económica. Estos intereses han hecho desdibujar las líneas editoriales que comandaban desde siempre el orden de identidad de los lectores. El objetivo prioritario no será proporcionar información sino obtener beneficios para sus accionistas. “¿Puede entonces uno extrañarse de que los periódicos propiedad

de grupos multimedia adopten, como línea editorial, la defensa de la estrategia de su empresa?” (Ramonet, 2011: 41).

El avance del capital especulativo pone en crisis la referencia que pueda ordenar entre intereses sin medida, como ocurre con el ocaso de la línea editorial tradicional, dando lugar a un horizonte multimedia en el que estallan los objetos.

En este punto, tomo un tercer aspecto. Lo que el autor considera una novedad –en tanto los problemas antedichos llevan varios años, en una secuencia que alterna crisis y mayores concentraciones económicas como salida–, es: las personas que acceden a los contenidos periodísticos quieren a su vez que se les lea y se les escuche. Esto ha hecho que la relación entre medios y lectores tome una lógica horizontal o circular, a diferencia del modo vertical que funcionó desde siempre.

Un cambio de lógica

Hoy prevalece una red de internautas que forman parte de un organismo vivo pluricelular planetario. Los usuarios de las redes no son ya meros consumidores de información, sino que producen contenidos. Nos dirigimos, señala Ramonet, hacia una sociedad de productores-consumidores (2011: 19).

La paradoja aparente que encierra este binomio, puede seguirse desde la operatoria de la técnica, del cálculo incesante que vuelve al sujeto material disponible en la red social. Es la condición que describe Bassols, tomando la definición de Bauman sobre el “fetichismo de la subjetividad”. “Se trata del empuje al que se ve llevado el promotor de un producto cuando debe convertirse, él mismo, en el primer producto que debe promover” (2011: 229).

Cualquier usuario puede ser un web-actor, que compite en red con los profesionales de la información. ¿Qué es entonces una noticia? “Hemos pasado de una sociedad del espectáculo a sociedades de espectadores-actores” (Ramonet, 2011: 21). Cada internauta tiene la posibilidad de compartir textos, imágenes, de realizar sus propias fotos o videos y de subirlos a la red donde todo el mundo los puede ver, difundir.

Las noticias circulan, se replican, se viralizan, sin que sean alcanzadas por regulación alguna. Aquí puede visualizarse la multiplicación de fenómenos que impiden situar un universal, armar un conjunto, como ocurre con el referente. Es el paso hacia la lógica del no-todo que prescribe un modo ilimitado de deslizamiento por las redes. Proliferan debates sobre los límites de la difusión de la intimidad de las personas públicas como de particulares, los vacíos legales.

Las noticias, por otra parte, suelen estar acompañadas por comentarios de usuarios organizados mayormente alrededor de modos de goce, identificaciones débiles, que no tardan demasiado en llegar a confrontaciones que alcanzan dramatismos imaginarios sin salida, segregaciones.

Los multimedios, por su parte, no cesan de alentar a que los usuarios se conviertan en periodistas subiendo a sus páginas web: fotos, videos o comentarios sobre un asunto del que hayan sido testigos: un acontecimiento político o meteorológico, un accidente o una manifestación callejera. Esto ocurre sobre la base de un sistema que somete a la dictadura de la urgencia, que se ha convertido prácticamente en instantáneo. Es el ascenso del objeto *a* al cenit social, formulado por Miller, con su empuje a la satisfacción, nunca suficiente, marca de la civilización hipermoderna.

Estos nuevos actores, que empiezan ahora a ser rentados bajo la modalidad free-lance, conformando las llamadas “granjas o

fábricas de información”, precisa Ramonet (2011: 109), constituyen una respuesta al avance de los medios hacia búsquedas de nuevos modelos de rentabilidad. Las fusiones y concentraciones mediáticas no han sido una solución duradera, ante la multiplicación de medios y las crisis económicas. El interés ha migrado entonces hacia la mayor captación de suscriptores a una cadena de pago o usuarios web, ofreciendo contenidos cortos, fáciles y de bajo costo, repletos de imágenes, sonidos y videos, sobre cuestiones prácticas de la vida diaria, claves para vivir mejor, salud, dinero, autoayuda... en detrimento de la práctica periodística.

Un ejemplo de ello, es la aplicación “ICurrent”, creada por el grupo mediático estadounidense *The Washington Post*, “un servicio de noticias e información personalizada, que permite a los consumidores mantenerse al día a través de sus propios intereses” (reza su leyenda en la web). Que pueden seleccionarse cliqueando palabras clave y eligiendo un tipo de aplicación, a gusto del usuario. A partir de entonces solo resta recibir ilimitadas ofertas de objetos plus de goce, de ilimitados productores-consumidores, en vertiginoso movimiento global.

El consumo viene a promover el ausentarse del propio pensamiento, precisa Bassols, el adormecimiento del sujeto ante lo real, aunque retorne cuando menos se lo espera. Es “la adicción generalizada como un dormir sin sueño, ese dormir que limita con la pulsión de muerte, es un producto, él mismo, del nuevo fetichismo de la subjetividad” (2011: 230).

Los usuarios se consumen en la pantalla bajo el mandato feroz de gozar ilimitadamente, en un espacio virtual que mantiene al sujeto cautivo de ese imperativo. Podemos esperar de ello presentaciones de sujetos sintomatizados por las derivas de sus compulsiones, con su deslizamiento más allá del principio del placer,

que en nada le resuelven su propia relación al goce, aun cuando la creciente extensión de la omnipotencia de las imágenes lo oferte sin medida.

Bibliografía

- Alemán, J. (2010). *Lacan, la política en cuestión...* Buenos Aires: Grama.
- Ramonet, I. (2011). *La explosión del periodismo. Internet pone en jaque a los medios tradicionales*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Bassols, M. (2011). "Adicciones: un dormir sin sueño". En *Tu yo no es tuyo. Lo real del psicoanálisis en la ciencia*. Buenos Aires: Tres Haches.

Un nuevo objeto que encandila: lo imaginario por delante

RENATA CUCHIARELLI

Los bebés *reborn* son unos muñecos hiperrealistas, hechos de vinilo y silicona.

Tienen origen en la Alemania de la segunda guerra mundial cuando las madres se vieron obligadas, por la escasez de medios económicos, a rehacer y redecorar las muñecas de sus hijas para que parecieran nuevas.

Lo que se inició como un arte reconstructivo, se convirtió para muchas madres en un sustituto de lo que fueran sus bebés. Muchas mujeres cuidan estos muñecos bebés, les compran ropa, y los llevan de paseo.

Podemos encontrar en internet una serie de testimonios en los cuales las madres refieren que estos bebés les dan paz, compañía, les inspiran ternura.

“Tamar está muy nerviosa y apenas puede dormir. Tamar acude a la cita en la que le entregarán a su nuevo bebé *reborn*. Su bebé ha costado 990 euros y puede hacer pis. Otros pueden respirar y

succionar”, refiere una periodista que ha entrevistado a Tamar pocas horas antes de la entrega de su “bebé”.

“Son bebés que no se enferman, que son eternos. Los muñecos se pintan a mano, pueden tener cabello humano y huelen a bebé. Algunos están equipados con dispositivos electrónicos que imitan el latido del corazón o la respiración”. Son algunas de las frases que circulan para promocionar la venta de estos muñecos.

Diferentes psicólogos comienzan a hablar sobre estos peculiares bebés. Algunos dicen: “estimulan emociones, no es una patología”, otros refieren: “no es raro mientras no se convierta el juego en realidad”; “no confundamos patología con una conducta poco común”.

No se trata aquí de hacer un juicio de valor sobre una conducta, ni de una patología, ni de límite entre juego y realidad. Sino de la relación con el objeto. Una relación de pura presencia, en la que hay todo, en la que el sujeto podría ser colmado por ese objeto. Rechazo radical del otro, de la diferencia, de la falta.

En esta nueva era habrá ordenadores, *iPads*, teléfonos inteligentes por doquier; así como también habrá bebés *reborn* para aquellas mujeres que no puedan arreglárselas con la falta.

La pregunta que podemos hacernos desde el psicoanálisis sería: ¿dónde ubicar lo fallido en esta nueva modalidad de goce?

¿Falla la constitución de un cuerpo, en donde deseo y goce se anudan y se separan a la vez?

¿Falla el lazo de amor?

¿O es que ese límite que hace posible no realizar lo imaginado ya no existe?

Los objetos que ofrece el mercado parecieran no solo taponar sino encandilar desde su imagen cualquier posibilidad de saber hacer con lo que no hay de Uno.

Cabos sueltos¹

LUCAS LESERRE

Subjetividad de la época

Sintagma de Lacan que alcanzó valor de slogan, esto es: se repite sin más. Sintagma que incluye un oxímoron -aunque no tan bello como el escrito por el Presidente Schreber: “para valerme de un oxímoron, en la lucha llevada a cabo por Dios contra mí tuve a Dios de mi lado” (Schreber, D. P., 1979: 60).

¿Cómo sería posible definir una subjetividad a partir de un para todo x? Más aún: ¿cómo estar a la altura de semejante desafío? Entiendo esta invitación superyoica de Lacan como un modo de ubicar un punto de hiancia, atravesada de ahí en más por ríos de palabras.

¹ Publicado en la Revista *Enlaces: Psicoanálisis y Cultura*, 19 (2013). Buenos Aires: Grama.

Pasaje bíblico: caída del Nombre del Padre

Me pregunto, ¿encontramos más casos de incesto ahora que antes? Desde una aproximación fenomenológica podríamos decir que el orden patriarcal ha sido rebajado, y los sociólogos (antropólogos, filósofos, etc.) no cesan de extraer descripciones y consecuencias sobre esta cuestión.

Desde la enseñanza de Lacan sabemos que el Nombre del Padre es un mito freudiano que funciona como velo a la inconsistencia del Otro. En este sentido, la época actual revelaría la naturaleza del Nombre del Padre y no tanto su caída: revela que él mismo es un semblante.

Es decir, debido a que el nuevo orden simbólico está alterado (de ahí que es nuevo) se ha revelado la estructura de ficción que comporta el Nombre del Padre, y no al revés.

Ahora bien, ¿por qué el orden simbólico está alterado, por qué es otro, *alter*? Por el desorden de lo real. Y esto da lugar al mundo de las probabilidades que se manifiesta de modo patente, por ejemplo, en el campo de la medicina.

Lacan armó el orden simbólico a la saga de lo real. Al inicio de su enseñanza su definición de lo real como “algo que volvemos a encontrar en el mismo lugar” (Lacan, 1995: 439), era un real delimitado por la ciencia moderna. A partir de ahí Lacan armó la serie simbólica de alfa, beta y gama en su escrito “El seminario sobre La carta robada” (Lacan, 1988: 45), donde establecía un automatismo de repetición simbólico, que determinaba posibilidades e imposibilidades.

Hoy lo real ha sido tocado por la ciencia, asistimos a un real sin ley, con una notable consecuencia: la ley de lo simbólico, el Nombre del Padre, ha sido banalizada. Lo que saca a la luz y de

un modo exaltado es que lo no programado, el acontecimiento imprevisto, sorpresivo, devenga traumático.

El objeto *a* en el cenit

Con su fantasía Jacques-Alain Miller (2004: 37) nos ubica: ya no es el Ideal lo que comanda sino el objeto *a* en tanto plus de goce. Ahora bien, este plus de goce, ¡sorpresa!, ¡también es un semblante!, y cuya función es taponar la castración.

Se escucha decir: “antes la gente se moría por un Ideal, ahora se mueren por el *I-Phone*”, sin advertir que el clásico “morir”, la pulsión de muerte (freudiana) se mantiene. Por supuesto: es más romántico morir por un Ideal ¿no? Ahora, entonces ¿vamos a clasificar cuáles son las mejores maneras de taponar la castración?

La época donde está todo permitido o el psicoanálisis de la publicidad

Desde el ámbito psi escuchamos este tipo de afirmaciones: ya no hay quién prohíba el goce, ya no hay límites, *nothing is impossible*, todo está permitido. Argumento analizado en *El Seminario 11*: Dios ha muerto, todo está permitido! La respuesta que dio Lacan fue: “Dios es inconsciente” (1995: 67).

Ya Freud decía que la prohibición no viene desde lo exterior, hay que recordarlo, como lo hace Jacques-Alain Miller: “el permiso no cambia nada en lo que es la estructura del goce”(2003: 65). Un goce que incluye una hiancia en su interior mismo.

Singularidad y época

Lo singular en psicoanálisis implica una vuelta de tuerca, remite a un goce que excluye el sentido (paradójicamente esta definición, como todas, ya entrega un sentido), un goce más allá del Nombre del Padre, más allá del inconsciente, más allá del objeto *a*. Este modo de goce singular, del cual no se puede armar una clínica, se nos revela como inherente al tsunami de *lalengua* sobre el *parlêtre*. De este modo las épocas cambian, pero la relación a *lalengua* no.

El padre *Black Berry*

Florencia viene a verme por pedido de su madre, tiene 13 años, en el colegio no anda muy bien y cuando se pelea con su madre revolea cosas, sobre todo teléfonos. Sus padres, están separados desde sus primeros años, tiene cuatro hermanastras, todas del lado del padre y de diferentes madres, ella es la primera de esta serie. Ella se interesa en cuánta plata y qué cosas materiales tiene cada amiga. Se va una semana a Brasil y cuando vuelve me muestra las fotos del viaje, que son exclusivamente del *free shop*. Me relata con nombre y apellido a sus amigas, miles de conocidas, marcando diferencias entre las que tiene *BlackBerry* o *I-Phone*, o la cantidad de ropa, en fin, cuál es el poder adquisitivo de cada una. Está inscripta en cuanta red social haya: *Facebook*, *Bibiem*, *BlackBerryMessenger*, *Twitter*; y eso la hace hablar: cuantos seguidores nuevos tiene, quien la “faveó”, cuántos “me gusta” tuvo esa semana y así. Al padre lo ve muy esporádicamente, para ella es solo una imagen y de él solo le interesa sacarle cosas, especialmente el último modelo de *BlackBerry*, para, romperlo. Cuando

comienza a hablar de los chicos, establece una división, quiénes son platónicos y quiénes no. Los platónicos los define como los amores imposibles, los que nunca va a tener. Un día sorprende, dice: “lo que me pasa es que extraño algo que nunca tuve, como mi papá”.

¿Qué época te gusta más?

En esta pregunta resuena la sempiterna ¿a quién querés más a tu papá o a tu mamá? Entiendo el curso de Jacques-Alain Miller y Eric Laurent *El Otro que no existe y sus comités de ética* (2005), así como sus sucesivos desarrollos y los de la comunidad psicoanalítica, fundamentalmente como un modo de insertar al psicoanálisis en el Otro social. Pero de ahí a definir a los pacientes, como escuché hace poco, diciendo que “es muy de la época”...en fin.

Articular los casos a partir de las pseudo descripciones vulgarizadas de la época borra justamente lo singular, que es nuestro oriente, o como lo dice extraordinariamente Jacques Lacan: “se trata de no medir el mérito de la vida de un sujeto” (Lacan, 1994: 9).

Bibliografía

Schreber, D. P. (1979). *Memorias de un enfermo nervioso*. Buenos Aires: Lohlé.

Lacan, J. (1964). *El Seminario, Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

----- (1988). “El seminario sobre *La Carta Robada*”. En *Escritos* (pp. 5-55). Buenos Aires: Siglo XXI.

- (1994). “¿El psicoanálisis es constituyente de una ética a la medida de nuestro tiempo?”. En *Uno por Uno*, 39 (pp. 9-15). Buenos Aires: Eolia.
- (1995). *El Seminario, Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2003). “Religión, psicoanálisis”. En *Punto Cenit: Política, religión y el psicoanálisis* (pp. 65-96). Buenos Aires: Colección Diva.
- (2004). “Una fantasía”. En *Punto Cenit: Política, religión y el psicoanálisis* (pp. 37-54). Buenos Aires: Colección Diva.



ÚLTIMA ENSEÑANZA



Presentación de la ultimísima

JOSÉ MATUSEVICH

Miller comienza su seminario *El ultimísimo Lacan* (2013) diferenciando la distancia y la lectura literal, es una cuestión de método para poder avanzar en el este último tramo de la enseñanza de Lacan.

La distancia es la rutina de lo ya conocido y la lectura literal deshace el conformismo de lo ya sabido, podemos resumirlo así. O sea que leer este texto nos sitúa en el vértigo de poner en cuestión nuestros fundamentos.

En el capítulo llamado Un-cuerpo, Miller escribió, bajo la forma de la sustitución, que es el comienzo del ultimísimo Lacan y del cuestionamiento de nuestros fundamentos. Y por eso parto de allí para intentar una lectura literal.

Un cuerpo (REAL)

misterios uno cuerpo constituyente

A (SIMBÓLICO-IMAGINARIO)

ser cuerpo constituido y su fanatismo

Para poder realizar el cometido de una lectura literal voy a leer lo que Miller dijo del cuerpo en el último congreso de la AMP:

En primer lugar, el cuerpo aparece allí como imagen, imagen en el espejo, de modo que otorga al yo un estatuto que se diferencia singularmente del que Freud le reconocía en su segunda tópica. En segundo lugar, es también mediante un juego de imágenes como Lacan ilustra la articulación que prevalece entre el Ideal del yo y el yo ideal, cuyos términos toma de Freud pero para formalizarlos de un modo inédito. Esta afinidad del cuerpo y de lo imaginario también se reafirma en su enseñanza de los nudos. La construcción borromea acentúa que el cuerpo participa primero en la economía del goce a través de su imagen. En cuarto lugar, más allá de esto, el cuerpo condiciona todo aquello que el registro imaginario aloja de representaciones: significado, sentido y significación, y la propia imagen del mundo. Es en el cuerpo imaginario donde las palabras de la lengua hacen entrar las representaciones, que nos constituyen un mundo ilusorio a partir del modelo de la unidad del cuerpo. Todo esto son razones a favor de que, para el próximo congreso, hagamos variar el tema del cuerpo en la dimensión de lo imaginario. Casi me había adherido a esta idea cuando me di cuenta de que el cuerpo cambia de registro como *cuerpo hablante*. ¿Qué es el cuerpo hablante? *Ah, es un misterio*, dijo un día Lacan. Este dicho de Lacan merece tanto más nuestra atención cuanto que *misterio* no es *matema*, es incluso lo opuesto. (2014)

Entonces siguiendo el proyecto de una lectura literal podemos, en principio, asegurar que esta sustitución no es un matema, se-

gundo el cuerpo del parlêtre no es imaginario-simbólico, tercero es misterio y real.

Miller nos da los instrumentos para entrar en esos misterios, primero subrayando que en Descartes hay una tercera sustancia entre la res cogitan y la extensa, y luego la reflexión fenomenológica que introduce la idea de “mi carne” opuesta al cuerpo del sujeto como objeto encontrado en la res extensa.

Husserl para demostrar la existencia de mi carne recurre a la siguiente experiencia: si mi mano derecha toca mi mano izquierda ella descubre su curvatura, las diferencias entre la palma y los dedos etc., así descubro dos dimensiones diferentes lo que toca y lo tocado; si invierto las manos y lo que es ahora la que toca es la izquierda se vuelve a repetir la diferencia entre lo que toca y lo tocado. Lo mismo que con el ojo, ve, pero no se ve a sí mismo.

Descubrimos así el dualismo que hay entre mi carne (viva), y la imagen del mundo (parafraseando el texto de Heidegger “La época como imagen del mundo” que debería figurar entre la biografía para nuestras próximas jornadas) donde descubro el cuerpo objeto.

No variaría la sustitución de la que partimos si la escribo así:

Un cuerpo real // cuerpo imaginario simbólico

Las dos barras marcan que no hay relación entre los dos modos de darse los cuerpos

Los misterios del cuerpo son los de mi carne, pero no de las “cinestesis”, como lo es para Husserl, sino del cuerpo vivo que goza.

El cuerpo objeto es el subjetivo, es el que puedo conocer, mortificado y como dice Sartre es siempre “el cuerpo del otro”.

Mi carne es lo constituyente y el cuerpo-objeto lo constituido, cuando se trata del *parletre*. Y, para nosotros psicoanalistas, ahora el dualismo irreversible es entre el cuerpo que goza con la-

lengua y el cuerpo constituido a partir del Otro y mortificado por el lenguaje.

El cuerpo carne y la lengua

En el texto *Joyce el síntoma* (2012) Lacan escribió: “LOM: en francés eso (ça) dice (dit) bien lo que eso (ça) quiere decir (dire). Es suficiente escribirlo fonéticamente: eso (ça) la faunetique (faun...)...”. Es necesario percatarse que Lacan hace un juego fonético entre *o* y *au* que suenan igual en francés, y que remite a fonética y fauna.

LOM pertenece a la fauna fonética, si leemos esta primera página del texto en vos alta se lo puede escuchar.

Dos acotaciones, la primera: Lacan no dice el sujeto sino LOM, o sea que entre el decir y el dicho no está el sujeto sino el LOM. La segunda se aparta de la lingüística y merece la siguiente aclaración: Lacan hace la operación contraria a la de Saussure quien expulsa la fonética para fundar la lingüística optando por el fonema, la oposición y no la materialidad del sonido.

Dos antecedentes que nos llevan a esa conclusión: a) la introducción del concepto de la lengua, y la definición de la pulsión, en seminario *El sinthome*, como “... eco en el cuerpo del hecho que hay un decir” (2006: 18).

Partir de que el hombre es un animal fonético, permite entender porque el S_1 de la lengua puede ser desde un fonema, una frase y hasta una vida, porque el S_1 no está en oposición a otro significante sino corresponde a una semejante emisión sonora. Se hace fonema solo a través de volverse opuesto a otro.

Entonces tenemos dos dimensiones diferentes, por un lado la carne, la lengua y el goce que hay y, por otro, la del lenguaje y del goce sentido.

“Mais enfin, n’oublions pas la phrase dont nous avons fait un slogan le Nom du père on peut s’en passer à condition de s’en servir; oui, on verrait très bien ça sur de la poudre de perlimpinpin” (Lacan, 2012: 591).

Esta frase que está en la quinta clase la escribo en francés porque para mí se perdió algo en la traducción¹.

La expresión poudre de perlimpinpin juega a una de las frases más importantes de nuestra disancia, el padre, que garantiza la oposición significante posibilitando la subjetividad, y está en el surgimiento del deseo, pues el goce de mi carne es correlativo a la relación $S_1 - S_2$.

Del lado del parlêtre el significante solo es emisión sonora de la lengua materna, es el aspecto fónico del fonema que produce goce en los misterios de la carne, (eco en el cuerpo) y que llamamos *sinthome*.

La ultimísima, entonces, lleva a un punto de desesperación tal que hacia el final del texto alguien cercano le comenta a Miller que parece que no queda nada del psicoanálisis, él parece recibir el golpe.

1 En Wikipedia, encontramos la siguiente apreciación sobre la expresión « poudre de perlimpinpin »: “ L’expression « poudre de perlimpinpin » fait référence aux diverses poudres vendues jadis par des bonimenteurs et charlatans , qui les présentaient comme dotées de vertus merveilleuses et guérissant toute sorte de maux, alors qu’elles n’avaient aucun effet bénéfique. Le nom fantaisiste de « perlimpinpin » serait une onomatopée dont la sonorité évoque une formule formule magique.

Le lexicographe Joseph-Philibert Le Roux écrivait dans son Dictionnaire comique, satyrique, critique, burlesque, libre et proverbial en 1750: « On dit encore de la poudre d’oribus. Pour se moquer de ces poudres, auxquelles les Charlatans attribuent de merveilleuses vertus, comme si elles étaient d’or, ou pouvaient faire l’or. On dit de la poudre de perlimpinpin. En parlant des choses qui n’ont aucune vertu. »

L’expression « poudre de perlimpinpin » s’utilise toujours pour désigner un médicament sans vertu, une chose sans valeur”. En línea en: <https://fr.wikipedia.org/wiki/Poudre_de_perlimpinpin>.

Quizás sea una buena forma de empezar a reinventar el psicoanálisis como lo esperó Lacan sentando sus bases.

El S.K.bello, saber hacer con o El escabello, el fanatismo del cuerpo

Anteriormente había planteado que entre las dos nociones de cuerpo que introduje no hay relación por responder a mecanismos antinómicos. El cuerpo carne es el del goce real, el que hay ligado a *lalengua* y el cuerpo objeto es el del goce del lenguaje, goce sentido o sea el goce fálico.

En la primera clase del *Seminario 23*, Lacan recrea el mito bíblico del génesis y ubica el goce fálico en el parloteo del *parlêtre*, hace la siguiente serie: falla, falta, falo. Puede así redefinir la castración como lo que no cesa de fallar (lo necesario) y sorprende al redefinir lo posible como si cesaría de fallar (posible), la castración se realizaría y entonces habría el discurso que no sería del semblante.

Triple sorpresa, la definición de castración, el cambio en la modalización (falla por escritura), y que él insista con un discurso que fuese de lo real, para lo cual la castración debería cumplirse.

Es mi hipótesis que en el seminario sobre Joyce, Lacan busca el camino que lo lleve al discurso que fuese de lo real y lo que encuentra es el S.K.bello y Joyce se convierte así, en el ejemplo de alguien que con su obra lo consiguió.

Esta hipótesis se puede deducir de esta frase de la conferencia de Miller “El Inconsciente y el cuerpo hablante”, “Exactamente, Joyce hizo del síntoma mismo, como fuera de sentido, como ininteligible, el escabel de su arte”. También agrega que el escabel que se hace Joyce es con su cuerpo (carne) no con la palabra (2014).

Muchos nos hicimos la pregunta: ¿por qué Lacan escribe en la conferencia Joyce el síntoma algunas veces así escabeau y otras así S.K.beau?

Primero: tengamos en cuenta que escabeau es una palabra que pertenece a la lengua francesa la encontramos en el diccionario, no así S.K.beau que es un significante que crea Lacan, al poner a la palabra beau las iniciales S.K.

Segundo: él las ubica en distintos contextos. Uno: “Testimoniando así el hecho que chamulla para atarearse con la esfera con la que hacerse un escabeau” y a renglón seguido “Digo eso para hacerme uno, y justamente por rebajar así a la esfera hasta ahora indestronable en su supremo escabeau. Así demuestro que el S.K.beau es primero porque preside a la producción de esferas” (2012).

Esta semana trabajando con mi amigo Gerardo Maeso como todos los domingos a la mañana, él me dijo que K en alemán es la inicial de castración, S es homofónico. Es el ello freudiano, y como justo estábamos viendo la crítica de Lacan al Es, recordamos la frase que comenté sobre el discurso que fuese de lo real y nos pareció sensato pensar que S.K. se refiere a la castración y que el S.K. no se hace a partir del chamullo.

Y como es anterior a la esfera, es con el goce real que se puede hacer de su síntoma un escabeau.

El hacer del analista cambia, apunta a callar el goce de la palabra para que la castración se cumpla, para que el analizante pueda hacer con. Lacan escribió, tener es hacer con, agrego con Un-cuerpo ya que el sinthome es un acontecimiento en el cuerpo (carne) ligado a la lalengua.

El S.K.beau no hace discurso, el goce real es solitario no hace relaciones no hay comunidad posible para ese goce, lo demuestra que, si bien Joyce pone a trabajar a los universitarios, él no es

parte de ese discurso ni de ningún otro. Su otro es el aplauso parafraseando a Miller.

Como ejemplo de estas categorías que parecen ir brotando y que necesitamos, me decía que podría ensayar una comparación entre el *sinthome* y el escabel. ¿Quién fomenta el escabel? El *parlêtre*, en su lado de goce de la palabra. Es este goce de la palabra el que da a luz los grandes ideales del Bien, de lo Verdadero y de lo Bello. El *sinthome*, en cambio, como síntoma del *parlêtre*, depende por su parte del cuerpo del *parlêtre*. El síntoma surge de la marca que excava la palabra cuando adquiere el giro del decir y produce acontecimiento en el cuerpo. El escabel está del lado del goce de la palabra que incluye el sentido. Por el contrario, el goce propio del *sinthome* excluye el sentido dijo Miller en la conferencia de la AMP.

No cabe ninguna duda que Miller diferencia dos escabeles; uno de la palabra, fomentado por el *parlêtre*, y otro del goce del *sinthoma*.

Del lado del goce del *sinthome* hay iteración o sea repetición de lo mismo, lo que no cambia.

El fanatismo del cuerpo es del cuerpo objeto, y la época lo muestra a través del lugar que tiene en el hombre de este siglo.

Que la imagen del cuerpo es lo que le pone paréntesis al objeto a, está pensado por Lacan desde el estadio del espejo. Y el esquema óptico muestra como esa imagen, para poder salir de la insuficiencia, necesita de la identificación al ideal del yo.

Es en identificación donde lo simbólico se relaciona con lo imaginario.

En el seminario *Aún* (2006) lo simbólico cambia y por ende la función de la palabra, en el capítulo Aristóteles y la otra satisfacción, Lacan sostiene que “la realidad es abordada con los aparatos de goce... no hay otro que el leguaje” y más adelante

dijo: “ahora bien, goce del cuerpo si no hay relación sexual es necesario ver para que puede servir” (2006: 69).

Nuevamente encontramos el dualismo entre dos goces: uno del lenguaje y la palabra, el otro del cuerpo.

El escabel hecho con el aparato que es la palabra nos permite abordar la realidad, y en ella esta nuestro cuerpo como objeto que se ha convertido en agalma de la época.

El fanatismo del cuerpo y por el cuerpo es equivalente a que el objeto a ocupa el lugar del cenit en nuestra época.

Para finalizar, si Miller situó la ultimísima enseñanza de Lacan en el anteúltimo capítulo del Seminario 23, él, empieza a construir su enseñanza en la lectura, en la sustitución del Otro por un Un-cuerpo.

La escisión entre mi carne y el cuerpo objeto, es un punto de llegada por partir del cuerpo constituido, que no es el que se constituye por el Otro.

Bibliografía

Lacan, J. (2012). “Joyce el Síntoma”. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.

----- (2006). *El seminario, Libro 23: El Sinthome*. Buenos Aires: Paidós.

----- (2007). *El Seminario, Libro 20: Aún*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J.-A. (2013). *El ultimísimo Lacan*. Buenos Aires: Paidós.

----- (2014). “EL inconsciente y el cuerpo hablante”. Congreso de la A.M.P. París, *Un real para el Siglo XXI*; presentación del tema del X Congreso de la A.M.P., Río de Janeiro, 2016. En línea en: <<http://www.wapol.org/es/articulos/Tem->

plate.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=1>.

Interpretación y poética

CHRISTIAN RÍOS

En su última enseñanza, una inquietud atraviesa a Lacan: ¿si no hay relación entre los registros, y lo simbólico se encuentra disyunto de lo real, por dónde pasaría la eficacia del psicoanálisis?

En algún punto, dicho problema se encuentra presente desde el inicio de la enseñanza de Lacan, y nos remite a las diferentes formas en que Lacan piensa la relación entre el significante y el goce. La concepción del lenguaje, del inconsciente y del síntoma, dependerá de cómo Lacan abordará dicha relación.

Veremos así que cuando Lacan plantea que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, el síntoma y la interpretación permanecerán en el mismo registro, siendo concebidos como fenómenos de lenguaje.

Ahora bien dicho esquema entra en cuestión, y también la interpretación, en términos de agregar un S_2 a un S_1 , debido a la resistencia que ofrece el goce opaco del síntoma. Y es por esa razón que, a partir del *Seminario 19*, Lacan lleva la cuestión hacia un nuevo paradigma: *No hay relación*.

Dicha fórmula no solo apunta a la comedia de los sexos, sino que también involucra el problema de la no relación entre los registros. La pregunta de Lacan sobre la estafa analítica, se refiere a este punto. Si no hay relación entre *RSI*, el psicoanálisis sería una estafa, ya que con lo simbólico no podríamos tocar lo real.

Ubicamos el nudo y la letra como una de las últimas invenciones para resolver dicho problema. El nudo muestra las formas en que algo de lo real se atrapa.

Entonces, cuál es el estatuto que conviene a la interpretación, cuando nos encontramos con el síntoma, ya no como metáfora, sino como acontecimiento de cuerpo.

Escritura Poética

Miller en su seminario *Los signos del goce* (1998), recordaba que la palabra solo capta en forma lateral el referente, en tanto la escritura nos ofrece un acceso más directo a él.

La escritura poética, y especialmente la poesía china, nos sirven para esclarecer dicha cuestión. En la clase XI del seminario XXIV, Lacan dice: “El sentido, eso taponas. Pero con la ayuda de lo que se llama la escritura poética, ustedes pueden tener la dimensión de lo que podría ser la interpretación analítica.”

Lacan busca, en la escritura poética, la orientación para la interpretación. Los ideogramas constituyen signos que si bien están al servicio de la palabra también guardan cierta distancia con ella.

Cada ideograma forma una unidad autónoma e invariable que por su proceso de elipsis voluntaria y de combinación libre, engendra en su seno un juego abierto, sobre todo en el lenguaje poético donde, en el interior de un signo y entre los signos, el

vacío-central juega a pulverizar el dominio de la linealidad unidimensional (Cheng, 2003).

Más adelante, Lacan se refiere a la metáfora, y a la metonimia, señalando que "... no tienen alcance para la interpretación sino en tanto que son capaces de hacer función de otra cosa, para lo cual se unen estrechamente el sonido y el sentido". Será en la unión del sonido y del sentido que habrá lugar para el equívoco, el cual nos permitiría ir más allá de la lógica articulada del discurso a partir de la ley de diferencia y oposición.

En la última enseñanza la interpretación ya no está ligada a los efectos de sentido y a la verdad, sino a la equivocación que agujerea el mismo y que toca el goce. Teniendo en cuenta que el sentido constituye una defensa contra lo real, podríamos decir que la interpretación, vía el equívoco y la resonancia en el cuerpo, quedaría del lado de perturbar la defensa.

Bibliografía

- Cheng, F. (2003). "Lacan y el pensamiento chino". En "*Lacan, el escrito, la imagen*" (pp. 151-172). Buenos Aires: Del Cifrado.
- Lacan, J. (Inédito). *Lo No Sabido Que Sabe de La Una*.
- Miller, J.-A. (1998). *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós.

Hacer sonar la adicción

YASMINA ROMANO

En la clase ocho de su seminario “El ser y el Uno (Inédito)”, Jacques-Alain Miller llama adicción a la repetición del Uno, que conmemora un goce inolvidable que liga al sujeto a un ciclo de repeticiones cuyas instancias no se suman, es decir que no se adicionan, y cuyas experiencias no enseñan nada. Más adelante, en la clase diez del mismo seminario, se ocupa de distinguir las dos caras del síntoma, la descifrable y la opaca al sentido, dice:

la otra faz del síntoma tiene que ver con su repetición, susceptible de ser constatada. ¿Qué es lo que se repite? Eso que llamé la última vez *el Uno de goce*. No es algo que se descifre, no es algo sobre lo cual opere la palabra, como sí ocurre sobre las formaciones del inconsciente, por la buena razón que es una suerte de escritura salvaje del goce -Lacan empleó este adjetivo, *salvaje*, esto quiere decir: fuera del sistema-; es una escritura del Uno solo por completo, en tanto el S_2 con el que estaría en correlato sólo es un supuesto (Inédito).

Concluye diciendo que la raíz del síntoma es la adicción.

Me detengo en la frase “la raíz del síntoma es la adicción”.

Esta afirmación aparte de sorprenderme me resultó enigmática, ¿que quiere decir Miller con esto? ¿Tiene la clínica contemporánea algo que aportar respecto de la estofa del síntoma? Acaso alguna clave pueden darnos las llamadas presentaciones actuales dentro de las que se encuentran las adicciones, pero también otro tipo de consultas que me gustaría designar con el término “no incautos”, aludiendo al título de *El Seminario 21* de Lacan (Inédito).

Siguiendo a Jacques-Alain Miller en la clase nueve de este seminario, constatamos que usa la palabra adicción en el sentido usual o desde el sentido común: cuando dice que para hablar de esta repetición de lo mismo que insiste en el síntoma “debió ser inventado, promovido en nuestros días el término de adicción” (Inédito).

Teniendo en cuenta su desarrollo hasta aquí y tomando la conferencia “Leer un síntoma” (2012: 9-20) -contemporánea a dicho seminario- constatamos que lo que Miller llama raíz del síntoma no es ninguna significación reprimida, y que por lo tanto no es revelada por ninguna interpretación, tampoco es la escritura salvaje de una letra, porque aclara que no se trata de la definición de Lacan del síntoma como escritura salvaje, sino del goce.

La casuística no falta; desde el caso Juana de Arco (Tarrab, 2011: 103) hasta las frecuentes presentaciones en un centro de atención a adicciones, muestran que eso insiste sin causa y sin sentido. De allí que hoy en día la faz de goce de los síntomas sea algo tan manifiesto, “porque me gusta”, “el cuerpo me pide”, como también lo es el rechazo del inconsciente, que, lógicamente lo acompaña. Sabemos de la dificultad de los sujetos de esta época en preguntarse qué es lo que sus síntomas quieren decir.

Desde el lugar del analista, ¿que intervención sería la que conviene? No para arrancar el síntoma de raíz, no para agregarle el

sentido que no tiene, pero si para agregarle unos puntos suspensivos [...] (Lacan, 2012) a ese síntoma que, para quien lo porta no le hace decir más que un “así es” o “amén”, parafraseando a Miller en su conferencia *Un real para el siglo XXI* (2014).

Pero ¿qué el síntoma no tenga sentido, nos ahorra el trabajo de instalación y caída del SsS de cara a lo más real del síntoma?

¿Es necesaria o no la instalación del discurso del inconsciente y la creencia en una causa que explique esa repetición sin sentido?

Creo encontrar en la última enseñanza de Lacan una orientación por dónde salir. Más precisamente en la definición de la interpretación como equívoco. Es en *El Seminario 23* que Jaques Lacan dice

“[...] a fin de cuentas solo tenemos eso, el equívoco, como arma contra el *sinthome* [...] En efecto, la interpretación opera únicamente por el equívoco. Es preciso que haya algo en el significante que resuene [...] y para que resuene este decir, para que consuene [...] es preciso que el cuerpo sea sensible a ello” (Lacan, 2006: 17).

Definición donde es puesto en juego el concepto de *parlêtre* como cuerpo parlante, ese misterio de la unión de la palabra y el cuerpo.

Solo así el equívoco puede hacer sonar en el cuerpo, otra cosa que el sentido. Puesto que al decir de Lacan el sentido, es lo que resuena con la ayuda del significante. Pero no llega muy lejos sino que más bien tapona (Lacan, Inédito). Tapona a modo de defensa, contra lo real.

Pero no todo cuerpo da crédito de esta unión que atestigua a la vez de la exclusión del ser y el cuerpo. Y en ese caso ¿cómo analizar?

Encuentro en la conferencia *El inconsciente y el cuerpo hablante* una nueva orientación cuando Miller indica como vía para el parlêtre, el *hacerse incauto de un real*, que significa según sus dichos, “montar un discurso en el que los semblantes atrapen un real, un real en el que creer sin comulgar con él, un real que no tiene sentido y que no puede ser distinto de lo que es” (2014: 17). Es allí cuando propone para analizar el *parlêtre*, no sin semblantes, dirigir un delirio de modo tal que la debilidad, que es el engaño de lo posible, ceda al embaucamiento de lo real. Hacerse incauto de un real entonces, para reducir el síntoma a su forma inicial, a ese acontecimiento de cuerpo.

De esto se trata *Leer un síntoma*. “Montar un discurso en el que los semblantes atrapen un real”, tal vez tenemos allí una llave para hacer sonar la adicción.

Bibliografía

- Lacan, J. (Inédito). *Los no incautos yerran o Los nombres del padre*.
 ----- (Inédito). *Seminario 24, L'Insu..., lección del 19 de abril de 1977*.
 ----- (2012). *El seminario, Libro 19: ...o peor*. Buenos Aires: Paidós.
 ----- (2006). *El seminario 23, Libro 23: El sinthome*. Buenos Aires: Paidós.
 Miller, J.-A. (Inédito). *Seminario El ser y el Uno*, sesión del 23 de marzo 2011.
 ----- (2012). “Leer un síntoma”. En *Revista Lacaniana de psicoanálisis*, 12 (pp. 9-21). Buenos Aires: EOL.
 ----- (2014). “El inconsciente y el cuerpo hablante”.

Revista Lacaniana de psicoanálisis, 17 (pp. 19-32). Buenos Aires: EOL.

Tarrab, M. (2011). *Por las huellas del síntoma*. Buenos Aires: Grama.

CÁTEDRA LIBRE EN DIÁLOGO

Clínica Nodal, fallas y reparaciones, Diversidad de Sinthomes Joyceanos, Neurosis Ordinarias, Letra del Síntoma Preguntas al Doctor Fabián Schejtman. Algunas respuestas

SEBASTIÁN LLANEZA

Sebastián Llaneza: En varias ocasiones le escuché decir que, de la enseñanza de Lacan, podemos extraer diferentes aparatos de formalización clínica. En sus disertaciones usted se refería al esquema L, al grafo del deseo, al esquema de los cuatro discursos, a las conocidas tablas de la sexuación y, por supuesto, al uso que Jacques Lacan hace de la teoría matemática de nudos –fundamentalmente en los seminarios 22 y 23– concibiéndolos como aparatos clínicos que nos permiten redoblar conceptualmente, hasta donde eso sea posible, lo que acontece en la experiencia analítica. Entonces, le pregunto, el aparato clínico nodal, que usted mismo supo elucidar durante más de 20 años de investigación, ¿presenta ventajas sobre los demás esquemas? De ser así... ¿Cuáles serían o cuáles se podrían identificar?

Fabián Schejtman: Cada aparato de formalización creado por Lacan en su enseñanza tiene sus ventajas, no hay dudas de ello. Sin embargo, es cierto: me parece –y así lo sostengo en mi

libro *Sinthome. Ensayos de clínica psicoanalítica nodal*— que la clínica de los nudos que el último Lacan inicia, supone, si no un progreso —habría que detenerse en ello, en el antiprogresismo de Lacan—, un avance notable respecto de sus aparatos de formalización previos. Un avance... aun cuando fuese uno en espiral, o incluso... por ¡regresión! El nudo y la trenza posibilitan muchas veces captar aquello que no podría haberse aprehendido de otro modo, entregan una precisión clínica que no se alcanza con otros recursos: permiten aislar el detalle sutil, la pequeña diferencia que puede escribirse de modo riguroso en los cruces de los eslabones de las cadenas o de los hilos del trenzado... de lo simbólico, lo imaginario, lo real y el *sinthome*. No obstante ello, no puede afirmarse que los psicoanalistas —al menos hasta este momento— nos hayamos servido del recurso nodal de un modo decidido como para hacer avanzar por esa vía nuestra clínica, especialmente si la clínica del psicoanálisis se concibe, más allá de este o aquél desarrollo individual, como un modo de transmisión más o menos formalizado de esa experiencia que es la del análisis, pero en una comunidad de trabajo, en este caso, en nuestra comunidad analítica. En fin, lo he afirmado de esta manera hace poco tiempo, en otro lugar, destacando lo que acabo de decir: en ese sentido, la clínica nodal no existe... aún. Mi libro es una apuesta, claro está en esa dirección, pero me parece que todavía no hemos extraído las consecuencias más importantes de la introducción de los nudos en la última enseñanza de Lacan, y sobre todo, no hemos extendido esta formalización nodal a nuestros debates y elaboraciones. Y ello, tanto en el nivel del tipo clínico, como en el de la singularidad misma. Por una parte, Lacan esperaba —fue explícito en ello— iluminar con el nudo de un modo novedoso los tipos clínicos que heredamos de la psiquiatría clásica y que Freud retomó y transformó ya desde su perspectiva. Lo particular del tipo de

síntoma, el abordaje diagnóstico mismo, está aguardando su renovación a partir del nudo. Por lo pronto no conozco en nuestro campo, en la actualidad, ninguna vía más fértil que la del recurso nodal en el intento de remontar el declive clínico al que nos pretenden someter los relativismos de moda, o las pujas pseudo democráticas que instituyen esas entidades siempre cambiantes en los DSM, en fin, ya suficientemente cuestionados. Pero esa fertilidad dependerá –insisto en ello– de la extensión que logremos en la elaboración y el debate clínico en términos nodales en nuestra comunidad de trabajo. Luego, más acá de lo particular, el tratamiento de lo singular por el recurso nodal es aún más importante para nuestra orientación. Es la singularidad misma la que cabalmente podría respetarse –es el término que conviene– con el ajuste y el calce que la clínica de los nudos proporciona. Esa es incluso la vía por la que Lacan termina abordando lo que siguió denominando sujeto: lejos de desaparecer o de ser sustituida por alguna otra noción –como a veces se cree–, en su última enseñanza se sigue encontrando al sujeto... calzado –¡cuando no se des-calza!– en algún punto triple, ajustado entre lo imaginario, lo simbólico y lo real, en sus cruces, entre el efecto de sentido, el efecto de goce y –como se indica en “RSI”–, el efecto... de no-relación. En fin, la formalización nodal –redoblando lo real del nudo que, hay que destacarlo, no era para Lacan metáfora ni modelo– está allí a la espera de que nos sirvamos de ella en nuestras elaboraciones y discusiones clínicas. Más de cuarenta años después de su introducción en el psicoanálisis por el esfuerzo de Lacan, estamos todavía en el abecé nodal. Vale la pena abrirse paso por allí. Solo de ese modo podrá ponderarse la potencia –a mi juicio formidable– que aportan los nudos, cadenas y trenzas como dispositivos de escritura, como aparatos de formalización clínica en psicoanálisis.

S.L.: En su libro usted afirma que la noción de *sinthome* alcanza una estabilización conceptual cuando, en el *Seminario 23*, se presenta aparejada con la noción de lapsus del nudo, lo que nos permite definirlo como reparación, compensación, corrección, o suplencia, de las consecuencias sintomáticas del mencionado lapsus. Ahora bien, en la enseñanza de Lacan, ¿existen antecedentes de este binomio “*Sinthome*-lapsus del nudo”? Se lo pregunto porque, en el *Seminario 20*, el maestro francés también define al amor como suplencia de la inexistente relación sexual. ¿El amor, tal como Lacan lo aborda en el seminario *Aun*, acaso no podría ser pensado como un antecedente de la noción de *sinthome*?

F.S.: Estabilización conceptual... bueno, habría que definir mejor eso, pero no lo haré aquí. De todos modos, pongámoslo en estos términos, seguramente un poco vagos: la noción de *sinthome*, introducida en la conferencia de apertura al *V Simposio Internacional James Joyce*, que efectivamente Lacan dicta el 16 de junio de 1975 bajo el título “Joyce, el síntoma”, comporta –entre otras cosas– el intento de reflotar una antigua escritura para el síntoma –así: de *symptôme* a *sinthome*, como decía antes: avance por regresión–. Y ya allí se le adjudica una función: es el cuarto que anuda a los tres de Lacan. Establecido ya, en esa ocasión, que el padre no es sino ese elemento cuarto que impide que lo simbólico, lo imaginario y lo real se vayan cada uno por su lado, luego se señala sin más que a ese artilugio puede denominársele de este otro modo: *sinthome* –de lo que, entre otras cosas, Joyce daría testimonio–. Ahora bien, no se hace una clínica nodal solo con eso. Eso no moviliza, no da movimiento todavía al nudo, no le da plenamente a la noción de *sinthome*, digamos, operatividad clínica. Para ello fue preciso aún hacer notar que el nudo... falla. Y que esa falla puede repararse. Y bien, si yo promuevo una lec-

tura que supone que entre la quinta y la sexta clase del *Seminario* 23 –10 y 17 de febrero de 1976, más de medio año después de la conferencia “Joyce, el síntoma”- la noción de *sinthome* encuentra una tal estabilización al aparearse, precisamente, con la falla en la escritura del nudo –que Lacan nombra en ese momento lapsus, lapsus del nudo–, se debe a que, en principio, enlace ese apareamiento con el inicio mismo de la clínica nodal. Fue preciso, en efecto, que Lacan definiera al *sinthome* en esos términos, estableciera, fijara con precisión sus alcances, no sólo como función de anudamiento, sino estrictamente como dispositivo de reparación del fallo escritural del nudo, para que una clínica nodal comenzara a esbozarse. Y solo eso, puesto que Lacan, ciertamente, no llevó la cosa mucho más allá –quizás pueda luego detenerme un poco en ese asunto–. Pero incluso eso no es poco, ya que la clínica nodal encuentra allí su base de sustentación, toda vez que esta no consiste sino en las mil y una formas que adoptan, tanto las fallas escriturales posibles en el nudo, como los modos de compensarlas a partir de algún remedio *sinthomático*... o no –atención, hay también reparaciones no *sinthomáticas*, las que operan en cruces otros que aquellos donde se producen los lapsus–. Pero, en fin, y ahora respondo precisamente a la pregunta: es bien cierto que esta lógica de “falla-reparación” –aun con otros términos o abordada con otros aparatos conceptuales– está presente en la enseñanza previa de Lacan... y desde temprano. Váyase al *Seminario* 3, por poner el ejemplo que se me aparece primero, y se hallará a Lacan hablando de la “compensación imaginaria del Edipo ausente”, modo por el que una psicosis se mantiene estable –el tiempo que fuese– sin contar con el significante del nombre del padre. O vuélvase sobre la lectura que, en el *Seminario* 4, hace del caso Juanito: su fobia al caballo compensando la inutilidad del... boludo de su padre. Allí donde el padre no castra como conviene,

Juanito debe inventarse un caballo que “muerda” en su lugar. Falla y reparación, en ambos casos. Y puede notarse allí, además, en ambos abordajes, el interjuego de los registros ya iniciado: en el primer caso, falla en lo simbólico –forclusión del significante del nombre del padre– y reparación imaginaria –identificación imaginaria compensatoria del Edipo ausente–; en el segundo, falla en lo real –carencia del padre real (Juanito es un neurótico, el asunto aquí no es el de la forclusión del nombre del padre, del padre simbólico)– y solución, reparación simbólica: significante fóbico, metáfora fóbica, en los términos de aquel Lacan. Pero bueno, ya más acá, como se indica en la pregunta formulada: una vez que Lacan comienza a plantear, ya sobre fines de los años ‘60, que no hay relación sexual -y ese es nuestro punto de partida, es decir, el lapsus fundamental de la estructura nodal, que puede ser luego redoblado, claro está, por la carencia paterna que se prefiera, y el tipo clínico se monta entonces sobre ese *troumatisme*, el agujero traumático de la no relación que afecta a todo ser hablante-, después, entonces, como suplencias, vienen a ese preciso lugar, efectivamente, el amor en el *Seminario 20*, los nombres del padre en el *Seminario 21*, la función de la nominación en el *Seminario 22* y... el *sinthome* en el *Seminario 23*. Seguido de cerca por la *père-versión* que, en ese mismo seminario, supone un otro nombre para aquello que viene a reparar el lapsus del nudo. Sí, así es, hay numerosos antecedentes de ello.

S.L.: Abordando la noción de *sinthome* en el “caso Joyce”, usted recuerda que, además de “*su deseo de ser un artista*” y de “*quererse un nombre*”, el escritor irlandés cuenta con otra dimensión *sinthomática* que se desprende de la relación que estableció con su mujer, la conocida Nora Barnacle quien, según Lacan, tal como lo enuncia en su *Seminario 23*, lo ajusta como un guante.

Ahora bien, en su tesis doctoral, usted dice que esto mismo no es poca cosa ya que debido a la interpenetración de los registros simbólico y real, en el caso Joyce, lo imaginario corporal tiene a soltarse. Por lo tanto, Nora –como *partenaire sinthome* del escritor– vendría a impedir que lo imaginario se suelte, lo impediría ya que lo ajustaría como un guante. Entonces, mi pregunta es la siguiente: si graficamos en la pizarra el nudo de Joyce, el arreglo que porta Nora como *partenaire-sinthome*... ¿iría al mismo lugar en el que Lacan ubica al Ego? ¿O más bien se trataría de un arreglo *sinthomático* que en el nudo exigiría otra localización?

E.S.: ¡Ah! el nudo de Joyce... Pero mejor sería su trenza, que nos abriría a la perspectiva diacrónica, que en su caso, Lacan, lamentablemente, no desplegó. Como señalé recién, Lacan sentó las bases de la clínica nodal poniendo a prueba el par lapsus del nudo-*sinthome* con la construcción inicial del “caso Joyce”, pero luego no prologó esa vía. Por más que no abandona el nudo, nada en sus seminarios siguientes supone un intento análogo. Miller propone que desde el *Seminario 24* Lacan inicia un cuestionamiento formidable a toda su elaboración previa, una verdadera “deconstrucción creativa”... lo que constituye propiamente la vía de entrada a su “ultimísima enseñanza”. En fin, sin detenerme en ello, señalo entonces que aun cuando Lacan inició la clínica de los nudos en su acometida sobre Joyce, es claro que no completó una lectura diacrónica acabada de su caso. Nos dejó un fugaz vistazo sobre el lapsus que impidió la *borromeización* de su cadena y sus consecuencias. Brevemente: uno, real y simbólico quedan interpenetrados, acercando a Joyce, así, por sus epifanías, al síntoma de la palabra impuesta. Dos, lo imaginario tiende aquí a soltarse y, de allí, su relación extraña con el cuerpo -sospechosa para un psicoanalista, al decir de Lacan-. Y tres, por fin, el *Ego*-

sinthome-corrector, que hace que ya antes de haber escrito nada, Joyce, con su deseo de ser un artista –*El Artista* finalmente– consiga impedir tal fuga imaginaria. Pero resulta bastante claro que ese *Ego* no está desde siempre en Joyce. Y que, de ese modo, se vuelve imprescindible buscar qué otros elementos pudieron mantener estable la cadena en su caso, si consideramos inicial aquel lapsus que deja interpenetrados real y simbólico ya lo imaginario suelto. Y bien, para quien se fatigue consultando la biografía de Richard Ellmann, está a la mano el excelente trabajo de nuestro colega y amigo Claudio Godoy –“Los artificios de James Joyce”, publicado en *Ancla 2*, primero, y luego en *Elaboraciones lacanianas sobre la psicosis*–, donde puede entreverse que previamente a la institución de ese *Ego*, antes de siquiera insinuarse en Joyce un “quererse un nombre” o un “deseo de ser un artista”, ya hallen él una compensación del lapsus que Lacan le supone, y que no comportaría otra cosa que su... *Santidad*. Eso tendría ya una función de estabilización que, aunque no *sinthomática* según mi parecer –es decir, sin afectar directamente el lapsus que deja interpenetrados real y simbólico–, no obstante ello, sería suficientemente efectiva para impedir que lo imaginario se suelte. Por cierto, habría que ensayar su escritura en el nudo, quizás localizándola entre simbólico e imaginario –decía, reparación no *sinthomática*–, pero no definiré eso con precisión aquí: afortunadamente la pregunta apunta, más bien, a la función que cumpliría –posteriormente– su mujer. Aunque sí vale la pena indicar que, como lo propone por allí Godoy, en Joyce, la repercusión –digámoslo así– de la famosa paliza sufrida –aunque aquí “sufrida” no es, ciertamente, el término que mejor le conviene– en la pubertad y su primer encuentro sexual –con una prostituta–, habría desarticulado o puesto en jaque esa primera reparación –no sin el correlato del surgimiento de un cúmulo de síntomas bien notorios y extraños: síntomas, no

sinthomes–, al punto de exigirle al joven Joyce un esfuerzo renovador, que lo habrían llevado, ahora sí, a inventarse –herejía mediante– esa reparación *sinthomática* que se soporta en su “deseo de ser un artista” y que Lacan termina denominando *Ego*. Esta que sí se emplaza, precisamente, en el lugar mismo del lapsus del nudo: entre simbólico y real; es decir *sinthome*, *stricto sensu*. El *Artista* vendría, de este modo, al lugar de *El Santo*, promoviendo un anudamiento formidable: sostén en el nivel del deseo, y luego del goce, de una obra literaria que con el tiempo devendría incomparable. Y bien, el *sinthome-Nora* –respondo ahora sí puntualmente a la pregunta– se suma luego. Se ve el despliegue necesario, reducido aquí –un poco forzadamente– a tres tiempos lógicos. En fin, en el segundo tiempo, el hacerse un nombre en el nivel del *Ego* –y destaquemos de él, especialmente, la publicación de su obra que montada sobre el enigma, reenlaza con el otro... ese ejército de universitarios ocupados en descifrarlo– parece tratar mejor lo que de la palabra se impone, que su relación “extraña” con el cuerpo. Por ello, a ese lugar -el tratamiento de lo corporal- parece venir, lógicamente, en un tercer tiempo lógico, Nora y su “aguante”. Lacan, indica, en efecto, con un juego de palabras, que Nora no sirve [*sert*] para nada, pero que a Joyce lo ajusta [*serre*] como un guante. Suficiente para que probemos, a partir de allí, es mi propuesta, dos escrituras posibles para este anudamiento *ajustante* del “*partenaire-sinthome-Noraguante*”. O bien se trata de una modificación del *Ego* mismo, incluyendo entonces a Nora en ese *sinthome* único, pero extendiéndolo, me parece, con un alcance que debería afectar también el cruce de lo imaginario con lo real. O –segunda posibilidad– se trata del agregado de un segundo *sinthome*, independiente del *Ego* que, además de reparar en el lugar del lapsus, debiera afectar también a aquel otro cruce –el de lo imaginario con lo real–. Es que, en cualquiera de las dos escri-

turas posibles –*mono* o *bisinthomática*–, la afectación corporal –entre imaginario y real– por la relación que... ¡hay! con el *partenaire*, en este caso, requiere esa extensión que vuelve híbrido al *sinthome* –la referencia está en mi libro: reparaciones que vienen al lugar del lapsus, pero que operan también extendiéndose sobre algún otro punto de cruce de la cadena–. Por fin, si se quisiera zanjar el asunto y decidirse por una de estas dos opciones, habría que estudiar de cerca y sopesar –ahora sí Ellmann y algunos otros se vuelven indispensables– la injerencia de esta “*Noragunte*” en la producción de *El Artista*.

S.L.: En la revista *Scilicet*, del año 2011, en la que se presentaban los textos preparatorios para el congreso de la AMP (Asociación Mundial de Psicoanálisis) realizado en la ciudad de Buenos Aires durante el 2012 bajo el título “El orden simbólico en el siglo XXI, ya no es lo que era”, usted escribió un trabajo, al que tituló “*Sinthome*”, donde proponía hablarnos de “*Neurosis ordinarias*”. Ahora bien, ¿podría usted especificar, inclusive desde la clínica nodal, a que se refiere con dicha expresión?

F.S.: Con el sintagma “neurosis ordinarias” –construido obviamente sobre y en contrapunto con el de las psicosis de ese mismo modo adjetivadas, ya populares en nuestro ámbito– quise, por un lado, retomar la idea de Lacan –presente en su *Seminario 21*, reléase la clase del 11 de diciembre de 1973– de las “neurosis irreventables”, es decir, aquellas neurosis que se mantienen estables “reviente lo que les reviente”. Lacan las abordaba, seguramente se lo recordará, a partir de un nudo que denominaba olímpico –en oposición al borromeo– en el que cortando cualquiera de los tres redondeles, los otros dos permanecen de todos modos engarzados. Es decir, se trata de cadenas enlazadas enteramente por

la interpenetración de todos los registros. Y bien, por ello son irreventables: si se suelta o se revienta –como dice allí Lacan– un redondel –cualquiera de ellos–, los otros dos permanecen unidos. Lacan recuerda al respecto a sus neuróticos en la guerra –¡a quienes todavía no había curado!, habría que detenerse en ello–: se mantenían firmes, pasase lo que pasase... en fin, se portaban aparentemente formidablemente bien en la batalla, eran neuróticos inquebrantables, irreventables. Y ello en oposición, precisamente, a... ¡la locura!, que en ese seminario y retomado su escrito “Acerca de la causalidad psíquica” se ubica más bien del lado de... ¡la libertad! Aquí, de la absoluta liberación de los anillos, locos, libres, todos sueltos. Por cierto, señalemos de pasada, que resta allí el asunto de distinguir, todavía, locura de psicosis, en un sentido estricto. Pero, bueno, en mi libro, luego de establecer que al menos promediando el *Seminario 21* y de allí en adelante, Lacan reserva el carácter borromeo más bien para los anudamientos neuróticos y, en contrapunto, se encuentran referencias diversas al *no-borromeismo* psicótico –que, me disculpo, no puedo reproducir aquí por intentar ser breve–, planteo entonces a estas neurosis ordinarias a partir de una propuesta que denominé inicialmente “borromeos *polisinthomados*” –de hecho el título completo de mi artículo publicado en *Scilicet* era, precisamente, “*Sinthome. Borromeos polisinthomados de hoy*”– y luego, de un modo más general, ya en el libro, “borromeos *polireparados*”. En fin, se trata, sintéticamente, de cadenas en donde los anillos, si bien no se encuentran enlazados por interpenetración –característica esencial del nudo neurótico: ningún redondel utiliza el agujero de otro para enlazarse–, de todos modos no responden a la definición clásica del borromeo: no acontece en estos casos que “cortando uno cualquiera de los redondeles, se sueltan todos los demás”. ¿Por qué ocurre eso? Sencillo, porque cuentan –en este caso, hay otras

posibilidades— con más de una reparación *sinthomática* —o no—. De este modo, por lo general, soportan los golpes... de lo real. Podría decirse que son “móviles con múltiples ruedas de auxilio”: se pincha alguna y otra los sigue sosteniendo... eso aguanta. De allí se ve con claridad que el desencadenamiento franco no es tan frecuente en estos casos. Trátase de anudamientos neuróticos duros, inquebrantables, eventualmente rigidizados. De donde se deduce cierta dificultad para la entrada en análisis, cuando no, directamente, para la sencilla consulta al psicoanalista. Es que, por lo general, se consulta a un analista cuando eso se ha desencadenado, cuando eso ya no anda... es decir, cuando un síntoma —no un *sinthome*, que más bien es un orden de funcionamiento—, cuando un síntoma grita que eso no funciona. Y el psicoanalista puede entonces llegar a ocupar el lugar que Lacan le adjudica en la cura en su *Seminario 23*: cuando se le pregunta si el psicoanálisis sería un *sinthome*, no duda, y responde negativamente. Pero agrega enseguida que el psicoanalista sí lo es, ¿qué? ¡Un *sinthome*! Y bien, se trata en efecto del *sinthomanalista* que en los casos clásicos re-anuda el lazo de lo simbólico, lo imaginaria y lo real, lo que da cuenta de al menos una parte de los efectos terapéuticos del comienzo del análisis. Pero, en estos otros casos, en estas neurosis irreventables, donde pareciera no haber lugar para el *sinthomanalista*, muy justamente por eso, por la inquebrantabilidad de la esa “poli defensa” que las caracteriza... posiblemente al analista no le queda otro recurso más que competir con la variedad de reparaciones que estos *polisinthomados* o *polireparados* presentan. Que un psicoanalista, en la actualidad, deba competir o rivalizar —por decirlo de algún modo y para algunos casos de modo evidente— con la diversidad de *gadgets* que viene a garantizar el “confort dormitivo” del humano medio occidental —u occidentalizado— no debe causar mucha sorpresa. Y tampoco que ellos, los *gadgets*, los

últimos productos de la tecnociencia —siempre hay alguno nuevo para adquirir, el que tenemos ya está *demodé*— pueden muchas veces venir al lugar de estas reparaciones nodales, tantas veces condimentados con un tono adictivo difícil de soslayar. En esta misma dirección, ¿querría abordarse a los llamados síntomas actuales —o al menos a algunos casos en donde ellos predominan, trátase de anorexias, bulimias, toxicomanías, depresiones o los que fuesen— desde esta perspectiva? No me opondría. Muchos de ellos comportan efectivas reparaciones que, por penosas que sean, sostienen la estabilidad muchas veces rígida —como decía— del encadenamiento —en este caso— neurótico. Por lo demás, que todo eso devenga algo más o menos insoportable para el círculo humano que rodea a tal sujeto —familia, amigos, pareja, amantes, o lo que fuera— no impide que, sin embargo, eso se sostenga en el tiempo para ese portador *polisinthomado*. O, en todo caso, eso puede volverse síntoma —no *sinthome*— para aquel círculo “perjudicado” por alguno de sus componentes: no pocas veces traen entonces al *polisinthomado* de la oreja al análisis... para que un psicoanalista se los cure. Efectivamente este neurótico ordinario, ha devenido síntoma: ¡el de ellos!, ¡el de su entorno! Porque si fuese por él... que eso siga andando así como está. Por fin, ¿acaso la histeria que Lacan llama rígida en el *Seminario 23* podría abordarse también desde esta perspectiva? Quizás. Pero, en cualquier caso, todas estas rigideces neuróticas, estas irreventabilidades por *polisinthomatización* —o *polireparación*— no deberían confundirse, no obstante eso, con el orden de hierro que otras cadenas comportan: psicóticas, propiamente no borromeas, *polireparadas* o no.

S.L.: En su escrito intitulado “Lituratierra” Jacques Lacan dice, en más de una oportunidad, que la letra no es primaria. Sin

embargo, cuando en su tesis doctoral usted concibe el recorrido analítico bajo los términos “*De la letra a la metáfora... y retorno*”, términos que por otra parte me recuerda el título de uno de los cursos de Jacques-Alain Miller: “Del síntoma al fantasma... y retorno”, me encuentro con una verdadera novedad, pues usted ubica a la letra no solo en el retorno al síntoma sino también en una instancia primaria o, si se quiere, inicial, en lo que usted llama síntoma letra. Esto mismo me lleva a preguntarle por la diferencia... ¿cuál es el estatuto de la letra del síntoma al inicio de un análisis y cuál es el estatuto de la letra hacia el final?

F.S.: Es bien cierto lo que se indica respecto de “Lituratierra”, con la que se abren –desde hace no mucho tiempo– los *Otros escritos* de Lacan. El problema es con eso todavía no se dice qué se entiende por letra y qué por significante. “Lituratierra” es de 1971. En mi libro, en relación con estos asuntos, yo hago pie un poco después, diría, para ser preciso, en la clase del 21 de enero de 1975 del *Seminario 22* –“RSI”–. Independientemente de los años –no tantos en verdad– que separan esos textos, no creo, sin embargo, que pueda plantearse una contradicción entre ambos. En todo caso una articulación es más que posible. Por supuesto, todo depende de la lectura que se haga. Y aquí viene la mía, quizás un poco extensa –debo dar algunos rodeos y eso me llevará más lejos que en las respuestas anteriores–, espero se pueda seguir. En aquella sesión de “RSI” Lacan indica que “del inconsciente, todo Uno en tanto que sustenta el significante en lo cual el inconsciente consiste, todo Uno es susceptible de escribirse por una letra. Sin duda, allí haría falta convención. Pero lo extraño, es que es eso que el síntoma opera salvajemente”. Bien, ahí está el asunto. Ya que hace falta convención... convengamos en lo siguiente: la letra del síntoma –de ello se trata– no sería primaria en un sentido es-

tricto, pues proviene del significante pero... ¿qué quiere decir aquí significante? Este no es el significante que representa a un sujeto para otro significante. No se trata del significante encadenado, de la cópula del S_1 con el S_2 que nos garantiza algún orden de significación. La letra del síntoma proviene aquí –y en este sentido resuena el escrito de 1971: la letra no es primaria, proviene del significante–... proviene aquí del significante suelto, del significante como Uno, más aún, de los significantes como Unos no encadenados. Esta es la clave. No se trata, en este caso, de la cadena significante S_1 - S_2 , sino de los S_1 que no hacen cadena... del enjambre de Unos –*essaim*, enjambre en francés, suena parecido a S_1 –: S_1 - S_1 - S_1 ... Así, todo Uno, cualquier Uno del inconsciente –y subrayemos esta enormidad entonces, como de pasada, este no es el inconsciente cadena significante, es el inconsciente real, tal como Miller lo ha destacado–, cualquier Uno de este inconsciente puede escribirse por una letra. Se ve bien allí el distingo de estos dos primeros niveles: lo primario de *lalengua*, que no es otra cosa que este enjambre de Unos, en relación con el cual ubico al inconsciente como real, y lógicamente luego, a partir del traumatismo que sufre el viviente por el impacto de *lalengua* –el trauma no es otra cosa que el aprendizaje de una lengua–, la marca que queda de ese traumatismo... en el cuerpo: lo que llamamos síntoma. La letra del síntoma, en efecto, como acontecimiento de cuerpo, tal como lo aborda también el último Lacan. Habría que agregar, enseguida, que esa operación –que puede proponerse así como una extracción de un Uno de *lalengua* que impacta en el cuerpo del viviente– trastorna lo que Lacan llamó tempranamente la satisfacción de las necesidades: las suspende, las modela, las trastoca, las enloquece, dejando como saldo eso que Freud denominó, más bien, satisfacción pulsional. Tal el goce inédito, exclusivo del ser hablante, que viene a infectar esa marca del síntoma de donde

puede, entonces, denominárselo propiamente “letra de goce”. En términos freudianos bien vale la pena situar allí una fijación: fijación del goce pulsional que infiltra la letra del síntoma –subráyese que hablo aquí de síntoma y no de *sinthome*, que es otra cosa– que es la marca singular –el síntoma– que resta en un ser hablante por haber sido traumáticamente “invitado” a habitar, mejor, a dejarse habitar por *lalengua*. A esa singularidad la denomino, en mi libro, síntoma fundamental del *parlêtre*. Se trata, entonces, de tiempos lógicos, que pueden resumirse: Uno, el de los Unos de *lalengua* –propongamos en ese nivel lógicamente inicial al inconsciente real, enjambre de Unos, lo que no implica sin embargo, que no lo reencontremos “más adelante”, se verá. Dos, el de la letra del síntoma fundamental: extracción de un Uno del enjambre, marca singular del trauma para cada ser hablante, lo que quedará como núcleo de goce del síntoma, grano de arena al decir de Freud que luego... Y aquí viene, entonces el... Tres: la operación del inconsciente cadena signifiante que, agregando el S_2 , adormece de sentido a ese núcleo real, la envoltura que hace del síntoma la perla neurótica gracias a la operación de este... inconsciente-intérprete, como a veces lo ha llamado Miller. La interpretación propia del inconsciente –antes que la del cualquier analista– induce ya una terapéutica del síntoma: amortiguación de los efectos del trauma. La perspectiva, como se ve, es bien freudiana, y con él –obviamente leído a partir de Lacan– distingo –antes de cualquier consulta al analista– la operación salvaje del síntoma que lo instituye como letra de goce, aun cuando de inmediato, el psiquismo –por decirlo con Freud–, intente asimilarlo, familiarizarse con él. Se sabe que, ya en el caso Dora, se refería al síntoma inicialmente como un cuerpo extraño, un huésped mal recibido. Y luego, proponía, en efecto, el movimiento por el cual se intenta volver familiar a ese carácter extranjero propio del síntoma, movi-

miento a cargo de esta interpretación “preanalítica” *del* inconsciente: el inconsciente-intérprete vuelve psíquico –anima, le da alma, eso es la *psyché*, es decir, ya con un temprano Lacan, fantasma– a lo real sintomático. Lo envuelve con la *psyché*: “revestimiento psíquico”, esos son estrictamente los términos de Freud. Bueno, permítaseme ahora este salto: pocos días antes del inicio de su *Seminario 23* Lacan define de esta manera al *sinthome*: “sufrir por tener un alma”. Se ve bien a donde esto conduce: en este encadenamiento secundario, que le entrega psiquismo a la letra del síntoma, lo que Lacan llama *sinthome*, en un sentido estricto, encuentra su lugar. Esto ya es, entonces, reparación del lapsus que también adjetivo en mi libro –no por casualidad– fundamental. El síntoma, marca del trauma –ahora, efectivamente, como *troumatisme*–, no grita otra cosa sino que no hay relación. Y luego, ello se amortigua *sinthomáticamente*. Retomo aquí la simple lógica antes expuesta. Bien, ¿y qué se obtiene hasta allí? Una neurosis hecha y derecha: bien armadita, estabilizada. Ya en 1896 Freud consideraba a ese estado neurótico como el de la “salud aparente” o, incluso, el de la “defensa lograda”. Por eso, a esta altura, ya puede entreverse que, a mi gusto, el término freudiano que mejor anticipa la noción de *sinthome* en Lacan es ese: defensa. De allí se sigue, entonces, que es preciso esperar a un desencadenamiento para que una consulta al psicoanalista se torne necesaria. Y eso acontece, según Freud, a partir del fracaso de la defensa...para nosotros, fracaso del *sinthome*. Allí es donde, precisamente, eso grita –como señalé antes, pero ahora propiamente en la diacronía– que no hay relación, y eso es el síntoma. Ya con Lacan: lo que se pone en cruz e impide que las cosas anden. Alguna contingencia obstaculizó la interpretación dormitiva del inconsciente-cadena, algún *tsunami* de lo real barrió la defensa, desbordó los diques, perturbó el *sinthome* y, en contrapunto, el síntoma muestra

su punta de real. Ese es el soporte de la verdadera demanda de análisis: el desencadenamiento del síntoma, ese instante de despertar -si lo hay- que pocas veces deja de acompañarse por ese signo de lo real que es la angustia. Vuélvase aquí sobre una definición de angustia que Lacan entrega en Roma en los años '70, se verá su compatibilidad con este desencadenamiento: la angustia es el “síntoma tipo de todo acontecimiento de lo real”. Que allí la adjudique a los científicos, desbordados por sus inquietantes invenciones, no nos impide experimentarla. Muy bien, ¿qué sigue luego? Lo ya señalado: si el analista es el destinatario de esa demanda, suturará, en el buen caso, como *sinthomanalista*, bajo transferencia, la herida recién abierta: re-anudamiento de la estructura nodal. Lo que, permite la constitución clásica del síntoma analítico: la letra del síntoma –que es escritura– es “forzada” por la transferencia a devenir un texto... legible. Ahora, propiamente, síntoma-metáfora, interpretable, también en el sentido clásico. El par asociación libre-interpretación podría, por esa vía, conducir derecho al adormecimiento: conjunto, la pareja analítica en el lugar de la relación que no hay. ¿No explicará, acaso, la institución de un remedio tan eficaz contra la relación que no hay, la infinitización de algunos análisis? En fin, la terapéutica del síntoma, de lo que no anda, por la transferencia *sithomanalítica* no es despreciable, pero es cierto que el deseo del analista supone algo distinto que el apuntalamiento del deseo dormir. Y bien, luego de las vueltas de un análisis, luego de rizar el rizo las veces que sea necesario, un psicoanalista acompaña al psicoanalizante hasta el re-encuentro con esa marca fundamental, con esa letra de goce del síntoma. En efecto, “de la letra a la metáfora... y retorno”. Pero, ¿de qué modo y qué del *sinthome* –que no es el síntoma– en ese tránsito? Aquí no puedo sino abreviar: algún acontecimiento imprevisto, de seguro posibilita un novedoso des-enca-

denamiento, ahora bajo transferencia, es decir bajo los auspicios del dispositivo analítico y del acto del psicoanalista. Aquí se es menos –puede sospechárselo– *sinthomanalista* que analista-síntoma: el deseo del analista *hace* síntoma, se pone en cruz, *desinthomatiza*. En fin, por esa vía, tanto el inconsciente real como su correlato de letra sintomática son alcanzados por el análisis, o mejor aún, el análisis es... alcanzado por ellos. Por esta razón prefiero la oposición “inconsciente cadena significativa”-“inconsciente real”, antes que la más conocida de “inconsciente transferencial”-“inconsciente real”. Es que el inconsciente real no excluye la transferencia, ni la transferencia al inconsciente real. La dimensión real de la transferencia, la *tyché* de la transferencia –para decirlo con el Lacan del *Seminario 11*– lo suponen: en la puesta en acto de la *realidad* sexual del inconsciente, es lo real del inconsciente lo que está concernido. Y es esta dimensión real de la transferencia –presencia sintomática (sin th) del psicoanalista– la que posibilita que el ruido de *lalengua* llega a infiltrar la sesión analítica permitiendo, en última instancia –y salteo aquí, como anticipé, algunos escalones argumentales, ya que debo finalizar– lo que debe considerarse “identificación *del* síntoma fundamental”. Y bien, que no se la confunda con la “identificación *con* el síntoma”, que Lacan postula como fin del análisis en su *Seminario 24*. La “identificación *con*”, de ese seminario, supone un “saber-hacer-ahí”, es un modo de funcionamiento, es decir, concierne al *sinthome*, como aquello que enlaza y encadena. Nada desdeñable, por cierto, para quien ha hecho la experiencia de la verificación del ausencia del goce del Otro y la caída –correlativa– del sujeto supuesto al saber: algún reenlace es imprescindible, el *partenaire-sinthome* necesario. Pero cuando me refiero a la “identificación *del* síntoma”, por el contrario, indico que en un psicoanálisis hay un resto incurable con lo que no se sabe-hacer-ahí y resis-

te todo reenlace: un fragmento de real que no se enlaza con nada. Trátase, claro está, de los restos sintomáticos, constatados ya por Freud, que constituyen, también, saldos del análisis. Insisto en que vale la pena no confundirlos con el *sinthome* y el saber-hacer-ahí que este conlleva, junto con los lazos –y encadenamientos– que propicia. En el fin del análisis, claro está, hay una ganancia ligada al pragmatismo de cierto de saber-hacer que, del lado del *sinthome* se sigue de la identificación *con* el síntoma. Pero si no queremos hacer del psicoanálisis la novela rosa que Lacan criticó en Abraham en “La dirección de la cura y los principios de su poder”, si preferimos no degradar el fin del análisis a ese *happy end*, más o menos edulcorado, propio de un normalismo delirante –los términos siguen siendo de Lacan– que ciertamente nuestra práctica no constata, vale la pena, preservar, al lado de este saldo más o menos utilitario y promotor del lazo, el carácter incurable del síntoma-letra, que sigue constituyendo para el ser hablante el testimonio de la imposibilidad de la relación: de eso no nos cura un psicoanálisis. En todo caso, como señalé, respecto de ese no-saber-hacer-ahí, ello puede ser identificado. Es dable exigirlo de una posición analizada: la identificación *del* síntoma, el trazado del borde de lo incurable, aquello con lo que no se sabe, ni se sabrá hacer ahí, el resto de soledad que un psicoanálisis no cura.



CONEXIONES



Como polillas alrededor de un foco. De la verdad al goce¹

GABRIELA RODRÍGUEZ

“Pero para hacerte entender, para darte mi vida, debo contarte una historia –y hay tantas y tantas– y ninguna de ellas es verdad”.

Este epígrafe, que surge de la voz narrativa de Bernard uno de los personajes de *Las olas* (2007), la novela más singular de Virginia Woolf, presenta una disyunción entre vida y verdad de la historia, que podría leerse bajo la clave propuesta por esta 1ª Jornada Anual de la EOL Sección La Plata: “De la verdad al goce”, –siendo la verdad atributo o no de una historia y el goce lo que hace a la vida–. La historia dicha en plural, nos anticipa la idea que la Virginia Woolf escritora de biografías se hacía de la historia, la que aparece como un medio ineludible, y hasta forzoso, para que la vida encuentre un lugar en el lenguaje, se vuelva comunicable, incluso objeto de don. A una tal trasposición se había entregado Virginia Woolf en su empresa de escritura, sin dejar de testimoniar, que en esa puesta de la vida en la historia algo de la verdad se eclipsa.

¹ Este trabajo fue presentado en la I Jornada de la EOL Sección La Plata: “De la verdad al goce: Reformulaciones de la práctica”, el 25 de octubre 2014.

El efecto de desrealización propio del eclipsamiento de la verdad, toda vez que la historia se vuelve plural, es la experiencia que cada uno hace como analizante; zigzagueando como polilla alrededor de un foco, una metáfora extraña del universo Woolf, el analizante produce historias, sin llegar a quemarse. Esta evidencia se ha convertido en las delicias de la operación narratológica, inspirada en algunas inflexiones de la enseñanza del propio Jacques Lacan, la que no ve sino historias y más historias para contar, sin que ninguna pueda tomar un valor real, un real que, estragado por el ir y venir de las olas narrativas, se ha vuelto elemento anacrónico. Lacan, contemporáneo de ese movimiento, ubica lo real como su respuesta sintomática al descubrimiento verdadero del inconsciente, esa peste que arroja al mundo Sigmund Freud (Lacan, 2006: 130). Considerar este emplazamiento, que conecta lo real con aquella elucubración freudiana verdadera, no desconoce que el empuje a la *hystorización* traspone los espejismos de la verdad a condición de acertar con la satisfacción, volatilizandando el ideal de la restitución de la historia que marca la elucubración lacaniana inicial (Miller, 2011: 224). ¿Puede la verdad de una historia decir lo real del goce?

Precisamente el problema lacaniano (Miller, 2011: 219) recogido por Jacques-Alain Miller en el tramo final de *Sutilezas analíticas*, el de la relación de la verdad con el goce, es el tormento heredado por quienes leemos a Lacan. En este sentido el modo de relación entre estos términos propuesto por la Jornada, acentúa una dirección, que no se detiene con el eclipse de la verdad avivado por la profusión de la historia y se aventura en volverla a encontrar aunque modesta, menguada como verdad mentirosa. Si la verdad no puede entrar en lo real más que al precio de volverse un poco embustera, no habrá más ficción para el goce que la de la historia que satisface.

Los efectos en la literatura de la invención freudiana (Miller, 2011: 111), la ponen a Virginia Woolf junto a James Joyce, si se considera la inquietud modernista de dotar de forma literaria lo que emerge en lo mental como un puro fluir amorfo. En *Las olas* particularmente, se lee la disyunción entre la verdad y el goce, en el cansancio de la historia, en el fracaso del abrigo de las palabras que ya no aciertan a decir el ser. Como polillas alrededor de un foco, los seis personajes que son las voces de este fluir amorfo, aletean al calor de la verdad empeñados en decirse. El ir y venir de las olas, ese otro ritmo de fondo, sempiterno, se convierte en la constante que jalona la narración, el zigzagueo de los personajes, con la entrada de unos momentos líricos. Escritos en otra letra, esos momentos líricos indican una otra materialidad incesante que los trabaja, los esmerila, el océano del tiempo, o por qué no, las olas del goce. Mientras el flujo de conciencia, el *stream of consciousness* profuso y variopinto, ese que pone en escena la historia, permanece indiferente. Uno y Otro se replican sin llegar a aprehenderse, la verdad cambiante de la historia, se dice a espaldas del goce a su modo invariable.

Pero el libro hinchado con frases de la historia finalmente cae:

Ha caído al suelo mi libro, relleno de frases. Yace bajo la mesa, para que lo barra la señora de la limpieza cuando llegue cansadamente al amanecer buscando papeles rotos, billetes del tranvía usados, y aquí y allá una anotación hecha una pelota y dejada con la basura para que la barran. (Woolf, 2007: 368).

El elemento insumiso, inhistorizable que rompe con “la ilusión biográfica”, es el trozo de real que ahora reclama un *little language*, según la feliz expresión de Virginia Woolf que nos

recuerda a *lalengua* de Lacan. “Necesito un lenguaje elemental como el de los amantes, palabras sencillas como las que usan los niños cuando entran en una habitación...” (Woolf, 2007: 369) declara Bernard. El mismo Bernard, que hubiera sido presentado de entrada en la narración como el buen “hacedor de frases”², que recogía con fruición en el cuaderno de notas que finalmente dejara caer; nos hace saber que ha “terminado con las frases”, el ruido resonante de la ola que ha sonado durante toda su vida lo despertó.

En el monologo final, Bernard arroja fuera de si el velo del ser, cuando renuncia a contar el final de la historia y es alcanzado por la ola: “...la ola me ha cogido, me ha volteado, ha desperdigado mis posesiones, ha dejado que me recobre, que me reúna, me amontone...” (Woolf, 2007: 367). “¿Debería ser esta la conclusión de una historia?, ¿una suerte de suspiro?, ¿un último temblor de la ola? (Woolf, 2007: 347)”.

Bibliográficas

Lacan, J. (2006). *El Seminario, Libro 23: El sinthome*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J.-A. (2011). *Sutilezas analíticas*. Buenos Aires: Paidós.

Woolf, V. (2007). *Las olas*. Cátedra.

² Woolf, V. (2007). *Las olas*. Cátedra. Ver: “Debo hacer frases y más frases y así interponer algo duro entre mi y la mirada...” (p. 161). O también: “a mí, que hago frases con tanta facilidad” (p. 258).

El cinismo del último injusto

ANA LAURA PIOVANO

“No quiero ser el último de los justos porque ya ha habido demasiados, de ahí que prefiera ser llamado el último de los injustos. Se asimila justo a mártir, y ya son demasiados los mártires, lo que no significa que todos ellos sean justos”
Benjamín Muremelstein a Claude Lanzmann (2013)

Introducción

El punto de partida de este trabajo es la siguiente hipótesis: ante el desgarramiento traumático, ante el agujero en la trama simbólica mejor o peor entretejida, se elige. Hay detrás de cada elección, en los bordes de ese margen, aun en el más pequeño, una decisión ética.

El trauma supone siempre una contingencia, un encuentro imprevisto y azaroso en el que el sujeto está implicado. Desde la perspectiva de los efectos subjetivos del terrorismo de Estado, se demuestra que allí donde queda anonadado, la política del terror tiene una eficacia absoluta.

Dicho esto, afirmamos que hasta en el mayor genocidio de la historia, el aún hoy recurrentemente llamado holocausto como si de un sacrificio se tratase, hubo distintas respuestas.

Hubo mucha gente que pudo superar el momento de perplejidad y hacer algo: hubo aquellos que hicieron lo que tenían que hacer, aun a riesgo de su vida.

Ahora bien, este “*hacer lo que hay que hacer*” no es unívoco.

Para algunos de ellos cupo una “*nominación*”: “*los justos*”. “*Justos de las Naciones*” es una distinción oficial que surge de la “ley de recordación de los mártires y héroes” aprobada en 1952 por el parlamento israelí. Otorgada a no-judios que arriesgaron sus vidas para salvar judíos tras la “solución final”, proviene de una frase de Maimonides “*Los justos de las naciones del mundo tendrán parte en la vida eterna*” (Hiljot Melajim, 8: 11).

Tal como reza *Shoa la enciclopedia del Holocausto* (2004) tras la propuesta del nombre de un salvador sus acciones y motivaciones son objeto de investigación, la distinción es fruto de un cuidadoso juicio.

Hasta diciembre de 2003, 20.200 hombres y mujeres habían sido honrados con ese título. En 1996 se inauguró un bosque con árboles plantados por ellos [...] El elevado número de Justos prueba que el salvamento era posible a pesar de los peligros. Los que han sido honrados con esta distinción, no solo han salvado vidas judías, también han restablecido la fe en la humanidad (Zaddof, 2004: 309-311).

Ahora bien, al lado de los justos hubo “los injustos” aquellos que en tales circunstancias y por distintas razones fueron los encargados de dialogar (con un mayor o menor margen de negociación) con los nazis: ¿traidores o víctimas por duplicado? Conviene dejar no apresurarse a cerrar la cuestión, dejando el interrogante abierto.

Tras este pequeño prólogo volvamos entonces a la cita inicial. Roma, 1975. Quien habla es Benjamín Murmelstein, quien fuera presidente del Consejo Judío del campo de concentración de Theresienstadt (Therezín en checo). Su interlocutor es un joven

Claude Lanzmann, que está realizando entrevistas para elaborar el mayor documento testimonial Shoah. Sus palabras, las del otrora Gran Rabino de Viena, forman parte de un film presentado en 2013, en Cannes. Conocemos de él a través de la entrevista de Anaëlle Lebovits-Quenehen en la sección Afinidades de la página de nuestro último congreso de la AMP *Un real para el siglo XXI (2014)*. “Lo real bajo la experiencia de *Le Dernier des injustes*” es cernido a través de algunas preguntas: “¿A qué imposible confrontó el último presidente del consejo judío del campo de Theresienstadt a Claude Lanzmann? ¿Por qué esta alternativa se impuso al director: una película centrada sobre él o nada? ¿Y por qué finalmente esta película mejor que nada?”

Traducido su título como *El último de los injustos* el film es una perla. Fruto de una pérdida (la de un conjunto de tomas de material fílmico conservado en el Museo del Holocausto en Washington) y una sensación “*atrapado por la rabia*” tras el estreno de Shoa en Viena, se recorta un pensamiento “*No todo se salva*” y una decisión: “*si debe haber una película con Marmelstein, soy yo quien la hará*”

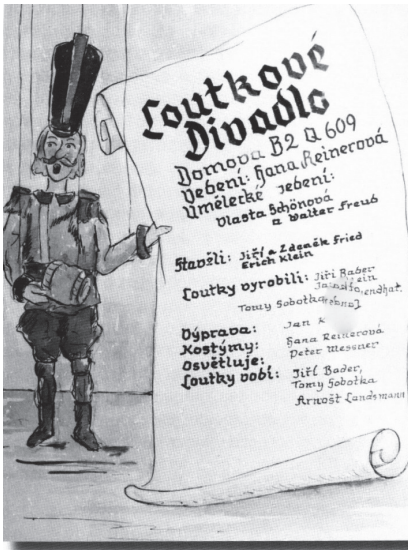
Conocemos al director, por la monumental *Shoa*, que hubiera de estrenarse en 1985. Los años, también para él pasan. Tras la muerte del rabino en 1989 Landzmanha comprendido, dice, que no tiene derecho a guardarse para sí sus valiosas palabras. Es así como en 2012, casi cuatro décadas después del encuentro con el último de los consejeros judíos, Claude Lanzmann, con 87 años, sin enmascarar el efecto del paso del tiempo en el hombre y poniendo de manifiesto la increíble permanencia de los lugares, recupera esas entrevistas filmadas en Roma en una vuelta a la eterna Theresienstadt.

Y para dar a luz una historia, resucita la imagen y la voz de Marmelstein para mostrar una versión. Así se lo ve, puede vérselo

en una esgrima dialéctica con él, con altas dosis de inteligencia, coraje, ironía y sarcasmo. Como Funes, el personaje de Borges, Murrelstein parece no tener olvido, es lúcido y crudo. Con testimonios escritos-leídos, algunas fotografías, Lanzmann recorre Therezin.

No obstante, el tesoro no radica allí sino en el impecable talento para el forzamiento por parte del entrevistador que a lo largo de horas y horas le hace decir al entrevistado, que no se esconde tras palabras bonitas, lo que allí se encontró “Miradas, piel y huesos”. Se trata de un material doblemente rico. Por un lado, para saber cómo fue la vida en ese gueto, que la propaganda goebeliana publicitó como “la ciudad que Hitler regaló a los judíos”. Pero por otro, para atisbar “un modo de hacer allí con...” singular.

Therenziensthatd, Therezin o “Un lugar siniestro, de una belleza inolvidable”



Afiche promocionando una actuación del teatro de títeres. Theresienstadt

Con el oxímoron que la describe en *El último de los injustos*, vamos a Therezín.

Base militar ubicada en la Bohemia, ocupada por los nazis en 1939, por su situación estratégica, dos años más tarde habrían de convertirla en un campo de tránsito para los judíos deportados hacia el Este. En principio, según la Enciclopedia del Holocausto, fue establecida para albergar allí a la mayoría de los judíos del Protectorado de Bohemia y Moravia, pero también a judíos ricos, figuras conocidas o destacadas en su quehacer profesional de Alemania y Europa occidental. En virtud de la presencia de esta población es que se realizarían allí diversas actividades culturales. Ejemplo de esto es el afiche que acompaña, una función de teatro de títeres. En ella un apellido nos es conocido: Freud. No lo sabemos, podría tratarse de algún familiar del vienés.

Lo cierto es que en la creencia de que la existencia de un “asentamiento judío modelo” habría de evitar las deportaciones, los dirigentes judíos checos hubieron de apoyar su instalación. Pero cuando a fines de 1941 comenzaron a arribar los primeros pronto hubieron de percibir que esto lejos estaba de torcer el destino. Dos meses después 2000 judíos eran deportados. Presentando a Thereziensthatd como un gueto modelo, podría encubrirse el exterminio del judaísmo europeo y al mismo tiempo ir deportando paulatinamente reclusos hacia campos de exterminio.

Llegó a tener 53000 prisioneros; al fin de la guerra tras las deportaciones a Auschwitz y Treblinka quedaban solo 11.068. El gueto estaba bajo las ordenes de las SS y custodiado por policías checos.

Los asuntos internos eran regidos por el Consejo de Ancianos que confeccionaban las listas de deportación a la vez que controlaban cuestiones de salud, culturales, apoyaban secretamente la educación. Bajo la dirección del coronel de las SS Siegfried Seidl,

se nombra presidente del Consejo de Ancianos Judíos, responsable de la “*administración judía*” de Theresienstadt al primero de ellos, el líder sionista de Praga, Jacob Edelstein.

En enero de 1943 Eichmann nombra a Paul Eppstein de Berlín y Benjamín Murmelstein de Viena copresidentes, junto con Edelstein, del Judenrat de Theresienstadt.

Serán estos tres hombres los encargados de mantener el orden en Terezín y, sobre todo, mantener la ficción que supone dicho campo. Joseph Goebbels y sus publicistas venden a Alemania y al resto del mundo “*una ciudad balnearia*” donde los ancianos judíos van a disfrutar de su jubilación. Eso tranquiliza muchas conciencias en el Reich, cuando ven partir en los trenes a tanta gente que nunca regresa.

Murmelstein gobernaba un orden de hierro, imponía la justicia, los castigos a los que no cumplían las normas.

En 1943 Edelstein es asesinado en Auschwitz, al año siguiente las SS fusilan a Paul Eppstein, con lo cual al finalizar la guerra Murmelstein se convierte en el único superviviente de los jefes judíos de Terezín.

Acusados de colaboracionismo, Murmelstein pasa un año y medio preso. Es claro cuando afirma que

se lo puede condenar, pero no juzgar, porque para juzgarlo habría que haber estado en su lugar, alega que no había posibilidad de rebelarse, así que aceptar la realidad e intentar evitar un daño mayor era lo único que podía hacerse; y era lo que hizo (Lazmann, 2013).

Durante su cargo en la oficina de emigración judía consiguió que miles de personas pudieran escapar hacia España y Portugal; durante su mandato –ficticio, como él recuerda– en Terezín la

colaboración con las autoridades evitaba al conjunto de los internos daños mayores, y ayudaba a salvar algunas vidas, aunque hubiera que sacrificar otras. En condiciones sanitarias deplorables, las epidemias estaban a la orden del día, en un incremento de la tasa de mortalidad, pero no hubo hasta 1943 hospital allí. Desde el Consejo de Ancianos se distribuían los trabajos, alimentos, alojamiento. Benjamín Murelstein pasa a formar parte de él en 1942, situándose en el ojo de la tormenta, una zona de contornos grises y desdibujados.

Si se quiere mantener el orden en una comunidad heterogénea y condenada al encierro como la que había en el gueto de Theresín uno no se hace muchos amigos, no resulta muy simpático. El lugar en sí mismo no era nada agradable, se lo puedo asegurar. Era un lugar en el que solo se pensaba en lo inmediato, por la mañana se pensaba en la tarde y por la tarde en la noche. Lo más lejos en lo que se pensaba era el día siguiente (Lanzmann, 2013).

Hacia fines de 1943 la opinión pública internacional comenzó a alertarse de lo que estaba ocurriendo en los campos de concentración nazi. En pos de operar a contrapelo de esa información que comenzaba a salir a luz los nazis tomaron una decisión con consecuencias para el gueto. Decidieron autorizar una visita de Cruz Roja Internacional a Theresín.

En el artículo “Theresienstadt” de la *Shoa Enciclopedia del Holocausto* (pp. 475 y 476) hacen referencia a esta pantomima:

Primero hacía falta preparar el gueto: los alemanes aliviaron el hacinamiento deportando prisioneros a Auschwitz: construyeron un café, negocios, un banco, jardines de in-

fantes y una escuela. Todos ellos ficticios: plantaron flores y filmaron una película de propaganda que presentaba la vida en Terezin como idílica y confortable. La comisión llegó el 23 de julio de 1944. Los prisioneros que se entrevistaron con sus integrantes habían sido advertidos de antemano sobre cómo comportarse y qué decir. La visita fue un éxito –las SS lograron engañar *completamente a la comisión* (Zaddof, 2004)

Según los datos que exhibe el artículo “Theresienstadt” de la SHOA *Enciclopedia del Holocausto*, de un total de 140.000 judíos, que fueron llevados a Therezín, 33.000 murieron allí, 88.000 fueron deportados a campos de exterminio, y 19.000 sobrevivieron. De los que fueron deportados, solo 3000 sobrevivieron (Zaddof, 2004).

El “salvamento por el trabajo” fue la solución de compromiso para algunos consejos judíos. El argumento, simple: si el trabajo era esencial para la economía de guerra, los alemanes no podían darse el lujo de eliminarlos a todos.

Durante los últimos meses del gueto arribaron muchos judíos provenientes de Eslovaquia, Hungría, el protectorado de Bohemia y Moravia, Alemania, Austria y Dinamarca. Cerca del fin de la guerra, la Cruz Roja transfirió a algunos de ellos a países neutrales. En abril de 1945 los alemanes llevaron a miles de prisioneros evacuados de los campos de concentración. Esto produjo el estallido de nuevas epidemias. El 3 de mayo los nazis entregaron a Therezín a la Cruz Roja, el gueto fue liberado el 8 de mayo por tropas soviéticas. El último judío abandonó el 17 de agosto de 1945 (Zaddof, 2004: 476).

El último de los injustos

–Me ha costado mucho encontrarle. Mucha gente había dicho “Murmelstein murió” –dice Claude Lanzmann.

–Le diré algo: les voy a dar la razón a quienes lo dijeron –responde Benjamín Murmelstein (2013).

El documental, sin velos, es de alto impacto. Oscuramente claro o claramente oscuro, es honesto intelectualmente y crudamente directo.

Transparente, Benjamín Murmelstein nos lleva de la mano sin cuidarnos de nada, a una escena terrible. Con fluidez coloquial, sin eufemismos, responde a las preguntas con lucidez y sin tapujos. A contrapelo de la ignominia, su relato da vida a miles de judíos checos, austriacos, bávaros..., no faltan nombres y fechas.

Entre noviembre de 1941 y la primavera de 1945, ciento cuarenta mil judíos desembarcaron en este mismo andén o fueron desembarcados, mejor dicho, para ser conducidos a Theresienstadt o, como aún la llaman los checos, Terezin: la ciudad que Hitler le había regalado a los judíos (2013).

Hoy museo, fue la escenografía elegida para un montaje de horror exquisito, la campaña propagandística goebbeliana “*El Führer regala una ciudad a los judíos*” que el film muestra. Con imágenes idílicas, allí se muestra a un pueblo que por la tarde disfruta charlas sobre arte y ciencia celebradas en cálidos centros comunitarios, “protegidos de la Guerra que infectaba el mundo y liberados por fin de la represión contra los de su clase que se vivía desde hacía años en las calles de Alemania” (Lanzmann, 2013).

Se observan jóvenes practicando fútbol, viejos jugando ajedrez y mujeres cuidando jardines o paseando con sus hijos por las calles.

En virtud de la puesta en escena de Adolf Eichmann “un gueto modelo donde acoger junto a sus familias a los ancianos y enfermos que no pudiesen participar en la Segunda Guerra Mundial” (2013), muchos pasaron por su propia voluntad bajo el umbral de su puerta, pese a que rezase, como en Auschwitz, *Arbeitmacht-frei* “El trabajo os hace libres”.

“En Alemania corrió el rumor de que se había concedido una ciudad a los judíos con aguas termales, con hoteles y pensiones” (Murmelstein, 2013), escribió años después el propio Benjamin Murmelstein en su libro *Terezin, il ghetto modello di Eichmann* publicado por la La Scuola:

Dicho lugar idílico acogería a cualquiera que por su edad o por haber resultado inválido en la guerra no estuviera capacitado para trabajar. Las organizaciones judías estaban autorizadas a redactar contratos para conceder alojamiento vitalicio en ese spa de Terezin a cambio de renunciar a todas sus propiedades y dirigir las al fondo de Eichmann (2013).

La muerte, según Murmelstein, “no atacaba a sus víctimas por sorpresa sino más bien de forma ralentizada, como una fiera decrepita y desdentada. No hería: arañaba, dejaba pudrir” (2013).

La epidemia de piojos, la epidemia de tifus, el embellecimiento de la ciudad por partida doble, las emigraciones (algunas logran enviar grupos hacia España, Portugal, Israel-Palestina... otras eran enviadas hacia el Este –Birkenau, Auschwitz– donde irían a la cámara de gas), las cenizas de los muertos... El rabino, único *Judenrat* que sobrevivió a Thereziny que pasó un año y medio

encarcelado bajo la acusación de contribuir al asesinato sistemático de sus fieles, describe un campo que:

en la atmósfera abrasadora del verano, invadidos por los piojos y saturados por un hedor sofocante, uno podía encontrar en el suelo, sobre sus propios excrementos, a profesores universitarios, inválidos, condecorados de guerra, conocidos industriales y otros muchos que se habían llevado su documentación para probar que habían fundado escuelas, financiado hospitales, creado becas de estudios y ocupado funciones honorables (2013).

Es un pasaje que el propio Claude Lanzmann lee en el documental mientras la cámara muestra las imágenes de la fortificación.

“Llevaba siempre una ampolla de veneno para, en caso necesario, poder ingerirla inmediatamente. Era una precaución necesaria en esa época” (2013) pero luego de la cárcel y absuelto de los cargos se exilia en Roma, donde el Gran Rabino no le garantiza su seguridad pero donde puede vivir.

Benjamín Mulmelsteinal momento de ser encontrado por Lanzmann tiene 70 años, no ha querido volver a Viena ni tampoco trasladarse a Israel. Habla un alemán coloquial, no escamotea ni especula.

No se queja ni victimiza, no pretende convencer con argumentos ni tiene algo que demostrar. Dice. Sus palabras describen, relatan los hechos en los que participó, manifiestan las actitudes desde las que actuó.

Ante la interrogación aguda de Lanzmann, da a ver su fragilidad, intereses propios y egoístas –su propia supervivencia, por ejemplo– y a la vez con inteligencia deliberada denuncia el semblante filosófico de posguerra.

Benjamin Muremelstein declara ante las cámaras, cual Sherezade (la protagonista de *Las mil y una noches*, que conseguía evitar que el sultán la ejecutara dejando cada noche una historia inconclusa)

Yo sobreviví porque tenía que contar un cuento, tenía que contar el cuento del paraíso de los judíos, Theresienstadt [...] Es cierto que hice cosas que los otros no hicieron. Como judío sometido a Hitler no puedo permitirme el lujo de ser un caballero. Era un trabajo difícil. No se trataba de organizar excursiones turísticas, para entendernos. Un cirujano cuando está operando no puede llorar, el Presidente del Consejo estaba en posición de ser una marioneta, pero hasta esta marioneta debía actuar de forma que su posición le permitiera influir en el curso de las cosas. Nadie lo entendía ni debía entenderlo. De lo contrario, se habría llegado a la sangre.

Cuando dentro de 100 años se diga que los residentes del gueto eran unos santos, será la mayor mentira, eran mártires, pero no todos los mártires son santos (Claude Lanzmann, 2013).

Más allá de los enunciados, hay algo del orden de la enunciación que hace al relieve del documental.

¿Quién fue Benjamín Mulmestein? Un poco, nada más un poco, de su biografía. Nacido en Lviv en 1905 dentro de una familia judía ortodoxa, dotado de una erudición sobresaliente, a los 26 años se había convertido en Gran Rabino de Viena. Dos años después habría de arribar Adolf Hitler al poder en Alemania logrando la anexión de Austria, uno de sus proyectos, en marzo de 1938. En agosto de 1938 crea la Oficina Central de migración de Viena, utilizada para la deportación de judíos.

El punto es que desde esa fecha hasta el final de la guerra, los “asuntos judíos” son tratados por Eichmann con Murmelstein. Pero lo cierto es que proponiéndose dos veces para hacerlo, no le permiten declarar en el juicio seguido tras el descubrimiento de Adolf Eichmann en Buenos Aires en 1962 y ante el cineasta confiesa sin eufemismos haber colaborado con el responsable de la logística durante más de siete años. Denuncia que aquella noche histórica, la de los Cristales rotos, del 9 al 10 de noviembre de 1938, vio con sus propios ojos a Eichmann, cuando no era aún teniente coronel de las SS, abandonar Stadttempel –la Gran Sinagoga de Viena– con una palanca en la mano, después de participar físicamente en el destrozo del edificio. Entonces se sorprende por el hecho de que el tribunal que condenó a muerte en 1962 lo encontrase culpable solo participar activamente en la solución final, pero no de involucrarse en hechos singulares como los de esa noche.

El único de los líderes comunitarios que negociaban con los nazis que vivió para contarlo, absuelto en el juicio por colaboracionismo por un tribunal checo, sería condenado por el juicio moral de la comunidad judía, que declarándolo traidor, le niega la entrada en Israel.

Por cierto, la condena traspasa los límites de la vida. Muere en 1989 en Roma, donde Elio Toaff, el Gran Rabino, prohíbe a su familia enterrarlo junto a su esposa segregándolo a otra parcela del cementerio.

Resulta una verdad de Perogrullo, los nazis usaron a los líderes judíos para que pongan orden en su comunidad y colaboren con ellos. Ninguna relación simétrica. Tras la apariencia de negociación, los líderes judíos no podrían más que ejecutar, a duras penas, las constantes y exigentes voluntades de los nazis. No obstante la pregunta planteada al comienzo retorna en el aire:

¿procuró facilidades al verdugo o ante una tragedia inevitable su acción salvó judíos?

En el nombre del padre...

“Yo solo soy el hijo. El hijo de un hombre que cumplió con su deber”

Wolf Marmelstein a Filomena Rodríguez, 2013

Con el estreno de *El último de los injustos* Jot Down entrevista a su único hijo. El título de la entrevista Wolf Marmelstein: “Con seis años ya llevaba puesta la estrella amarilla que distinguía a los judíos” retoma la marca segregatoria. La entrevista, que citaremos, se encuentra disponible en <http://www.jotdown.es/2013/06/wolf-marmelstein-habia-salvar-lo-salvable/>

En ella, un ya septuagenario recuerda:

Tenía siete años. En el gueto de Therezín muchos llamaban cerdo a mi padre, gritaban “Murmelschwein, Murmelschwein!”. “Schwein” significa cerdo en alemán y transformaron nuestro apellido, Marmelstein, en Murmelschwein. Ese fue el primer insulto que oí. [...] Mi padre sabía tener el pico cerrado. Por eso sobrevivimos: en esa época era necesario mantener el más absoluto secreto, y aún así no era suficiente. Recuerdo haber oído decir una vez al comandante de Therezín que los judíos hablábamos demasiado. [...] Los alemanes dieron la orden de constituir los consejos judíos. Quien había escapado y estaba seguro no tenía de qué preocuparse. Mi padre era rabino en un barrio de Viena y se mantuvo en su posición mientras otros se po-

nían a salvo. Lo hizo porque era su deber, y porque lo contrario habría sido una impiedad. Por cumplir con su deber mi padre se tuvo que relacionar con personas que tenían instinto criminal, y si alguno no lo tenía se lo inculcaban. Pero mi padre consideraba que un rabino o dirigente de la comunidad tenía la obligación de continuar en su puesto, que debía formar parte del consejo judío y afrontar la muerte, como los propios rabinos ortodoxos dijeron. Uno de ellos dijo incluso que si la comunidad era condenada a muerte y por un medio u otro se podía salvar una parte de ella, los dirigentes tenían que salvar esa parte, tenían que salvar lo salvable. Y eso es lo que hizo mi padre (2013).

“Un cirujano, cuando está operando, no puede llorar”, le dijo su padre a Lanzmann espeta Filomena Rodríguez, que por cierto carece del talento de Lanzmann.

Eso es. Había que salvar lo salvable. Y salvar lo salvable en el caso de mi padre significaba aceptar el cargo de miembro del consejo judío de Therezín y hacer lo que pudiera. Es así de simple. Quien no estaba allí, quien estaba a salvo, no sabe nada. Y al menos debería tener el buen gusto de callarse [...] Mi padre está enterrado en el cementerio judío en Roma, lo que no permitieron es que fuera sepultado en la tumba de mi madre, nos obligaron a enterrarlo en el confín del cementerio. Ahora está en buena compañía, junto a algunos supervivientes de Auschwitz que posteriormente han sido enterrados próximos a él. Pero la verdadera ofensa fue el que no me permitieran recitarle la oración judía para que el difunto tenga paz, una oración que para nosotros es muy importante. Cuando me neg-

ron eso yo sufrí un auténtico *shock*, y me acordé de cosas que ya creía haber olvidado.

¿Ha vuelto en alguna ocasión a los lugares de su infancia, a Therezín?

No. ¿Para qué? (2013).

Más allá de la consonancia en los enunciados entre las dos entrevistas, la realizada por el genial Lanzmann en 1975 al padre y la realizada por la revista Jot Down en 2013 al hijo, sobresale la repetición y la convergencia en una frase “hacer lo que hay que hacer... salvar lo salvable”. Pero ante todo algo a nivel de la enunciación que se cuela en la claridad con la que se dirige al otro “Déjeme que le cuente cómo funcionan las cosas más allá del semblante”... se dice.

Con esa denuncia al semblante, nos vamos al otro término del título del presente trabajo: el cinismo.

De cinismos y cinismos

No va de suyo que nos entendamos cuando hablamos de cinismo. La diacronía de la lengua hace a su mutabilidad.

En la cotidianeidad suele nombrarse como “cínico” a alguien que miente descaradamente. Al estilo de Joseph Goebbels “Miente, miente, algo quedará, cuanto más grande sea una mentira más gente la creará...”

Pero de ninguna manera es eso a lo que nos referimos cuando titulamos este trabajo.

Más bien, es una posición ética lo que intenta destacarse. Para la Real Academia Española, por lo pronto, su primer sentido es “Desvergüenza en el mentir o en la defensa y práctica de ac-

ciones o doctrinas vituperables”, luego “Impudencia, obscenidad descarada”, luego recién se añade “Doctrina de los cínicos (pertenecientes a la escuela de los discípulos de Sócrates)” y por último “afectación de desaseo y grosería” (En línea en: <<http://buscon.rae.es/drae/srv/search?id=INK7yeXKaDXX2vTmAXbb>>)

Recién en su acepción filosófica comenzamos a orientarnos. ¿Quiénes fueron los cínicos?

Para ir hacia ese lado, conviene que regresar a Grecia, cuatro siglos antes de Cristo.

El subtítulo de este apartado “De cinismos y cinismos” da una pista. Bien, si hay cinismos y cinismos, unos y otros no son idénticos.

Diferenciaremos el cinismo filosófico del moderno cinismo vulgar. El primero, referencia explícita al título del ensayo del filósofo Michel Onfray, alude al encarnado durante diez siglos por los “filósofos perros”, a los cuales el autor (que ha discutido bastante con Jacques-Alain Miller en los últimos años) reivindica.

Teniendo como padre a Antistines de Atenas (446-366 a.C.), discípulo de Sócrates, que enseñaba en el Cynosarges, gimnasio en las afueras de la ciudad donde se encontraban los excluidos, el cinismo filosófico brota en la civilización helénica como síntoma manifiesto de una cultura esclavista, represora y retórica.

Del mismo modo que el psicoanálisis, nacido unos 2500 años después en lo que Musil llama “los últimos días de la Humanidad”, el cinismo surge como el revés del discurso del amo y se caracteriza por el desprecio y desapego respecto de los semblantes.

Retoma Onfray entonces a un viejo comentador de las vidas de filósofos ilustres de Diógenes Laercio:

Tras la causticidad de Diógenes y su intención de provocar, percibimos una actitud filosófica seria, tal como pue-

de haber sido la de Sócrates. Si se dedicó a hacer caer una tras otra las máscaras de la vida civilizada y a oponer a la hipocresía en boga las costumbres del “perro”, ello se debe a que Diógenes creía que podía proponer a los hombres un camino que los condujera a la felicidad (Goulet Cazé, Al.-O., *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërte*, VI: 70-71).

Agrafos, irónicos y sutiles, con implacable voluntad de lucidez, en detrimento de la grandilocuencia, los cínicos eligen la réplica sagaz, proponiendo una ética que no se pretende universal con una impresionante economía de palabras. Aborrecen el blablablá. Famosa es la crítica de Diógenes a Platón “¿Qué puede ofrecernos alguien que dedicó toda su vida a filosofar, sin haber inquietado nunca a nadie?” (2014, p.23e).

Pero esa es la parte si se quiere divertida, la de las anécdotas, las frases filosas, cortantes. “*Nunca conocí a alguien tan en carne viva, tan ligado a lo insoluble y lo inextricable*” decía Cioran del anciano cínico. De modo que no idealicemos.

En las antípodas, enmarañados en las redes capitalistas de producción, lejos están de aquella posición ética los vulgares cínicos actuales.

De retórica engañosa, subordinan la acción al éxito, por eso Onfray destaca en su base “el fin justifica los medios”, frase con la cual hace unos años Osvaldo Umérez jugaba diciendo “*Las leyes de mercado justifican los medios que tienen que ver con goces parciales*”.

Ningún despreciar los bienes. En la increencia de las “caretas”, saben que detrás del montaje no hay más que ansia de poder, fama, dinero pero lejos de retirarse, se adaptan a la ficción. Es más, de estar en el lugar de Diógenes los cínicos vulgares de hoy

bien hubieran usufructuado de la sombra de Alejandro. Desengañados, en el mercado de los bienes engañan.

Será un alemán, Peter Sloterdijk quien nos guíe en el asunto proponiendo en su tesis de doctorado *Crítica de la razón cínica* llamar cínicos a aquellos filósofos reivindicándolos.

Pues el pensar cínico solo puede aparecer allí donde han sido posibles dos puntos de vista de las cosas, uno oficial, otro no oficial; uno cubierto y otro desnudo, uno desde el punto de vista de los héroes, otro desde el punto de vista del ayuda de cámara (Sloterdijk, 2014: 328).

¿Una respuesta subjetiva frente al trauma?

“La guerra, la preparación de la guerra va acompañada de los artificios de la diplomacia, la desconexión de los principios morales, de días de vacaciones para la verdad y de una cosecha tardía de cinismo” (Sloterdijk, 2014: 345).

Citadas por Peter Sloterdijk en *Crítica de la razón cínica*, estas palabras dichas en 1936 por el primer ministro británico Stanley Baldwin, pueden enmarcar una reflexión.

¿Es posible que los 19.000 prisioneros que sobrevivieron a la llegada de las tropas soviéticas le deban la vida a Benjamín Murelstein?

No lo sabemos.

Probablemente no lo sepamos nunca.

¿Constituye acaso el cinismo una respuesta subjetiva, la suya?

Preguntas que quedan abiertas. Que siguen abiertas.

Bibliografía

- Zadoff, E. y otros. (2000). *Shoa Enciclopedia del Holocausto*. Jerusalem: E.D.Z Nativ.
- Freud, S. (1988). “Por qué la guerra”. En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (1999). *El Seminario, Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- (2003). *El seminario, Libro 7: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2011). *Extimidad. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires: Paidós. En línea en: <http://www.jotdown.es/2013/06/wolf-murmelstein-habia-salvar-lo-salvable/ç>.
- Onfray, M. (2009). *Cinismos Retratos de los filósofos llamados perros*. Paidós.
- Sloterdijk, P. (2014). *Crítica de la Razón Cínica*. Madrid: Siruela.

Mad Men: la publicidad y el plus de goce

JUAN PABLO DUARTE

“La publicidad se basa en una cosa: la felicidad ¿Saben lo que significa la felicidad? Felicidad es el aroma de un auto nuevo, es no sentir temor. Es una cartelera en el camino que, a gritos, les asegura que lo que hacen no tiene nada de malo”.

Estas palabras salen de la boca de Donald Draper (Jon Hamm), el protagonista de *Mad Men* (AMC: 2007), a modo de una revelación en el primer episodio de la serie. La evidencia no solo sorprende a los dueños de *Lucky Strike* que, del otro lado de la mesa, demandan una estrategia publicitaria para contrarrestar el impacto negativo de las recientes noticias sobre los efectos perjudiciales del tabaco para la salud, también parece sorprender al propio Donald.

En el instante previo, sin pensarlo demasiado y ante varias miradas incrédulas, Don había propuesto una solución algo descabellada: articular “*it’s toasted*” (“está tostado”) a la marca *Lucky Strike*. Poco importaba el hecho evidente de que todo aquel que se proponga fabricar cigarrillos debiera tostar el tabaco. Mientras el sintagma *Lucky. It’s toasted* se repita en cada anuncio, el tabaco venenoso pasará a ser el de las marcas competidoras.

Estas locuras –*madnesses*, para tomar una de las resonancias que evoca el título de la serie– constituirán el núcleo dramático

de *Mad Men*, una historia ambientada en los años sesenta que narra las peripecias creativas de algunos de los proclamados reyes de la Avenida Madison: los agentes y ejecutivos publicitarios neoyorkinos.

Mad Men es una serie sobre publicidad. En línea con la definición de publicidad de Don Drapper, también podría decirse que se trata de una serie sobre la felicidad. Si la felicidad no es su tema central, es al menos uno de los elementos de mayor densidad filosófica que circula en las más de sesenta horas que componen esta ficción.

Desde la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles hasta la modernidad kantiana, pasando por el neoplatonismo y la reflexión escolástica, la definición de felicidad –que a Don se le hace tan simple como evidente– fue un tema que ocupó intensamente a la discusión filosófica que, como señala Lacan en *El reverso del psicoanálisis* es un discurso que se manifestaría a nivel del discurso del amo (Lacan, 2009).

Más allá de lo polémica que podría resultar esta afirmación, hasta el más somero paneo por las diferentes posiciones en torno a las definiciones de felicidad permite verificar una misma constante: ninguna pudo prescindir de la definición del Bien.

Luego de un recuento que, dada la complejidad de las elaboraciones y el marco temporal que abarcan, no puede ser sino sumario, José Ferrater Mora expone uno de los ejes fundamentales de la discusión: “la felicidad no es presentada nunca como un bien en si mismo, ya que para saber lo que es la felicidad hay que conocer el bien o bienes que la producen” (Ferrater Mora, 2004: 1231).

Si bien el camino de la virtud, la sabiduría práctica, la beatitud, la verdad, el bien o la razón darán lugar a modalidades de felicidad profundamente diferentes y hasta contradictorias

entre sí, las mismas bien podrían enmarcarse en el régimen del discurso del amo, un discurso en el que –básicamente– un significativo amo hace del goce una verdad reprimida. En virtud de estas consideraciones, es interesante reflexionar en torno a la “felicidad tostada” de Don a fin de ver si ingresa sin más en la serie de felicidades filosóficas o se trata de otra cosa.

Cortocircuitando el extenso arco argumental sobre el tema que va desde el Freud del *Malestar en la cultura*, hasta el Lacan del seminario *Aun* –que, como señala Jacques-Alain Miller, inauguraba con la inexistencia del Otro la época lacaniana del psicoanálisis (Miller, 2005)–, quizá se pueda captar algo más acerca de esta felicidad publicitaria.

Por 1930, desde un lenguaje mecanicista, Freud enmarca la felicidad en la dinámica del *Principio del placer* y propone una definición minimalista a partir de su equivalencia con la ausencia de dolor u la obtención de placer. Que la felicidad se presente como fin y propósito de la vida, no le impide concebir su programa como algo irrealizable. No solo porque a cada paso la felicidad encuentre barreras en el mundo exterior, sino porque además su ritmo episódico excluye toda posibilidad de concebirla como un estado permanente (Freud, 1992).

Cuarenta y tres años después de estas consideraciones acerca de la felicidad, Jacques Lacan incluye el término en la serie de los Universales. El trece de febrero de 1973, en la quinta clase del Seminario *Aun*, propone que, al igual que el Bien, lo Verdadero y lo Bello, la Felicidad produce otra satisfacción (2001). Más que referir a la homeostasis del Principio del placer, esta satisfacción radica justamente en aquello que permanece irreductible a su programa. Existiría una falla inherente a este principio de la que artefactos tales como la Felicidad y los demás Universales serían efecto.

Desde esta perspectiva, el carácter indefinible de la Felicidad y su sentido transitorio y elusivo, lejos de ser déficits, constituyen una característica fundamental permitirían comprender su operatividad en el discurso.

Si algo deja en claro el breve racconto de los diferentes significados que la felicidad adquiere en la discusión filosófica, es que este significante no cesa de escribirse, articulándose al espíritu de cada época. En este sentido podría pensarse a la felicidad, como uno de los significantes que –según Lacan– produciría el goce que “haría falta que no haya” (2001: 75) para que su programa se realice. Algo similar sucedería con el Bien, lo Verdadero, lo Bello y aquellos significantes que poseen la virtud de ordenar el discurso social.

Si algo caracteriza la abundante proliferación de ficciones que conforman el movimiento que se ha dado en llamar una nueva Edad Dorada de la televisión (Cascajosa Virino, 2007) es el cuestionamiento y la deconstrucción de los términos que cumplieron esta función en buena parte de la historia contemporánea. A partir de su propia decadencia, Estados Unidos inventa una forma de narrar marcada por lo ilimitado y la infinitud. A diferencia de sus predecesoras, las historias de este momento de la TV no avanzan hacia la resolución de los conflictos, no hay una vuelta a la calma ni una promesa de armonía futura. Como si el núcleo de goce velado por cosas como el ideal de la familia burguesa, la ética del trabajo, las instituciones democráticas y la administración de justicia, fuera puesto en evidencia en la repetición, en él no cesa del episodio tras episodio.

Desde esta perspectiva, podría pensarse que en lugar de los significantes amo –uno de los nombres lacanianos de aquello que no cesa de escribirse– las series harían evidente el plus-de-gozar que no cesa de no escribirse.

Don Draper –alguien que entiende que el amor fue inventado por un tipo como él para vender medias de nylon– será el principal vector de esta operación. Un héroe postclásico que, como señaló Gonzalez Requena respecto a estas figuras en la producción cinematográfica americana de finales de los ochenta, obtiene su fuerza narrativa del universo simbólico tradicional que ayuda a deconstruir (González Requena en Cano-Gomez, 2012).

Este universo tradicional –algo que en la teoría psicoanalítica lacaniana recibiría el nombre de Otro– y su declive será narrado en *Mad Men*, a partir del ascenso de los objetos de consumo que, como el tabaco, prometen ser el vehículo de sensaciones y experiencias de satisfacción.

En este marco discursivo, la Felicidad deja de ser un significante amo para transmutarse en diferentes objetos de consumo, vehículos de una sensación que quiere decir tan poco como el aroma de un auto nuevo.

Quizá nunca pasó por la mente de George Washington Hill –verdadero inventor del slogan que acompañó a *Lucky* entre 1917 y 1948– que su ocurrencia apelaba a una esfera de la subjetividad que décadas más tardes se constituiría en un fuerte pilar del capitalismo posfordista: aquel goce suplementario e inefable que prometen sus objetos y que de alguna manera determina la serialidad contemporánea.

Bibliografía

- Ferrater Mora, J. (2004). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Freud, S. (1992a). “El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras”. En *Obras completas, Vol XXI*. Buenos Aires: Amorrortu.

- (1992b). “Más Allá del Principio de Placer. Psicología de las masas y análisis del yo”. En *Obras completas*, Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Miller, J.-A. y Laurent, E. (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética* (p.11). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1999). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- (2001). *El seminario de Jacques Lacan, Libro 20: Aún* (p. 68). Buenos Aires: Paidós.
- (2007). *Intervenciones y textos II*. Buenos Aires: Manantial.
- (2009). *El Seminario, Libro 7: La ética del psicoanálisis* (p. 19). Buenos Aires-Barcelona-México: Paidós.
- Cascajosa Virino, C. (2007). “La nueva edad dorada de la televisión americana”. En *Revista Secuencias*, 29 - I semestre 2009. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Cano-Gómez, A. P. (2012). “El héroe de la ficción posclásica” (pp. 432- 457). En *Revista Palabra Clave* 15 (3). Colombia: Universidad de la Sabana.

La ira y las pasiones tristes: benditas maldiciones

BELÉN ZUBILLAGA

Y jugar por jugar... sin tener que morir o matar

Joaquín Sabina

Agradezco primero que nada a Cecilia Fasano (directora de la publicación) el haberme invitado a participar de esta mesa, sin la cual no hubiera vivenciado lo que enseguida les contaré.

La revista como saben, en este número, se aboca al tema de la ira y las pasiones tristes.

Casualmente, cuando llegó a mis manos se desarrollaba en nuestro país la movilización #Ni una menos. Contexto propicio para leerla.

Los medios y las redes sociales se plagaron de selfies de famosos -y no tanto- sosteniendo el cartel con el título del momento: *Ni una menos*. Todos identificados, hipnotizados bajo un mismo lema. Circularon también desde los fallidos: “ni una más”, “ni uno menos” hasta las bromas de mal gusto como una foto de Barreda –mencionado en un artículo– sosteniendo el cartel *Ni una menos*. Una vez más: “Todos somos Ni una menos”. Fenómeno que no debió sorprenderme, no es el primero del que somos testigos, sin embargo lo hizo. ¿Qué me sor-

prendió? Sin dudar, es una causa indiscutible combatir el crimen a mujeres. ¿Habrá sido eso? ¿El pretender combatir lo incombustible? ¿Cómo evitar que alguien asesine o maltrate a otro? ¿Cómo prevenir ese goce? Miraba la marcha y leía la revista: la ira, el odio, sus orígenes, explicaciones y distinciones rigurosas que leerán página tras página. El dolor, la indignación, la angustia y la tristeza de esas mujeres, muchas de las cuales jamás habían sufrido “violencia de género” y sin embargo allí estaban, apoyando, decididas a unirse a ello. Otras encontraban allí el sentido de lo que les había pasado: los insultos, las miradas hirientes... millones de experiencias singulares se unían en un mismo significante: *Ni una menos*.

Puede haber sido sino la sorpresa que entre las referencias lacanianas y el enigmático goce femenino, ilimitado, sean mujeres las que gritaban ¡Basta! Muchos como verán fueron los efectos de solo empezar a ojear la revista en semejante contexto.

¿Será acaso el ribete feminista, las cifras, la condena masculina, lo ilimitado del lado de ellos? Aunque repetimos “no se trata de género” los goces son del *parlêtre* ¿qué podemos decir de esto?

La locura a la cuenta de las mujeres desde siempre y la marcha que descoloca.

Me interesa transmitir la intimidad de la lectura ¿sino qué podría decir?

Pasando entre páginas por el caso Barreda y las mujeres iracundas de las que habla Gabriela Rodríguez, recuerdo el caso del Country del que algo escribí en ese momento a propósito del filicidio. Gabriela recuerda a Medea. Y yo a ella -Adriana Cruz- una Medea contemporánea. Vemos como las mujeres dan donde más duele, incluso donde más les duele a ellas mismas. Ella mata al hijo, no al marido, igual que Medea. Barreda las mata a todas, no las deja vivas para que sufran. Ahí está la diferencia, no parece ser

pasional ¿lo pasional iría a la cuenta de los hombres? ¡Qué lío y debate se nos arma con los goces!

La ira al parecer encuentra distintos destinos, salidas, entre hombres y mujeres. No hablamos los analistas de hombres y mujeres, así nos mareamos a veces a la hora de dar cuenta de esta y tantas cuestiones de la época.

Por otro lado... las pasiones tristes y tanto para decir. Les sugiero cada texto, son imperdibles. Están bien acomodados; su ubicación permite una lectura inquietante, coherente. Viva.

Por suerte hay un texto quiebre tan oportunamente colocado de María Laura Errecarte sobre el humor... uno va leyendo con cierta tensión y ese texto corta, anima, sin optimizar. La cosa cómica agujerea cualquier pasión. Hasta la melancolía misma. Hasta el más melancólico con su ironía y humor logra descomprimir, tumbar el goce del Otro, apenas.

Copiándome un poquito de Butler que dice sin tristeza ni queja no habría *jazz* ni *blues*, agrego sin tristeza ni ira no tendríamos ni *tango* y ni *heavy metal*, son gustos. Podría agregar, ni poesía ni miles de pinturas preciosas. Conmoveras. Imposibles de ser producidas desde la alegría y el ideal de felicidad de la época. No intento desde ya hacer apología de la tristeza y la ira, sino reiterar aunque trillado, qué depende del uso y el saber hacer no de los afectos en sí mismos.

Entonces entre Discépolo y Deep Purple, encontré algunas buenas razones con música y más páginas de Estrategias.

Pude esclarecer un poco, la distinción entre melancolía-tristeza y nostalgia. Tan confundidas. La melancolía no tiene tanto de tristeza como la nostalgia. Un paciente melancólico me decía “no sé lo que es la vida, no siento, no sé lo que es la tristeza porque tampoco sé que es la alegría, soy neutro”, eso me impide pensar la melancolía como pasión triste. Aunque contradiga algunos ar-

gumentos. Para sentir tristeza se debe haber sentido alegría. Me aclaró también el tango. A Discépolo le cuestionaban haberse vuelto nostálgico cuando siempre fue melancólico. Sus tangos sostenían “que el mundo fue y será una porquería” hasta Cafetín de Buenos Aires, que idealiza el pasado, eso es la nostalgia, la tristeza.

También aprendí que la ira puede ser una salida-solución de la tristeza o la nostalgia. Y que ambas son impedimentos del jugar, retomando el epígrafe sabinero. La ira que puede llegar hasta matar, la tristeza a morir. Jugar implica que ni una ni otra extingan el goce de la vida.

Y a los analistas ¿qué afecto nos conviene? Ninguno claro! Pero sin embargo, cada tanto la nostalgia se nos pianta y comparamos los viejos tiempos, enmudecemos frente al nuevo. Ni pesimistas ni optimistas, ni melancólicos ni maníacos. ¿Qué entonces?

Si todo esto me dio su lectura, no se pierdan ustedes la que les espera...

LITERATURA

La Puerta

CATALINA CINGOLANI

*Entramos
en una casa una escalera
de madera muy oscura
arriba
muchos libros un cuerpo apretado
humo con caderas
una camisa.*

A veces pienso en dos líneas muy curvas o muy rectas
deformes
a veces pienso en la puerta de la casa de la escalera
de madera de vos
y en antes de antes

el otoño guardado
oscuro
te traje con el viento
a mis oídos mis cielos mis nombres
cuando abrimos la puerta al mismo
tiempo

tus ojos rellenos de bocas
vinieron
tristes
como manos de abuelo de miedo
que piensa que te tiene que te esconde

bajada de tobogán muy alto.

*El amor es una casa con una escalera
de madera
que nunca dejamos de subir.*

Dormida

CATALINA CINGOLANI

La noche
empieza
redonda
en tu boca.

*Te dormiste
sobre el sillón
sola
de tanto estar conmigo
cerraste
las manos los ojos
el mundo mi mundo.*

Anochece en tus cachetes y
la luna aparece porque estás hijándome.

Tiempo

CATALINA CINGOLANI

*No te moriste el lunes mientras te miraba
la ventana
te vestía
sin pelo
la tarde
te peinaba
agosto
de costado
sobre la almohada blanca
te buscaba.*

La ventana la tarde la ventana
vos

sola

te veo el lunes cuando no te moriste.

Besarte

CATALINA CINGOLANI

Te hablo porque no puedo besarte

tu barba es el contorno del mundo
me miran dos señoras espesas de rímel gordo
y pienso que nacer es morir

besar
hablar

se avergüenza mi vejez despiadada

entre vos y yo cruza un patio
la vida es un patio ahora y me desespera
ojalá mi lunar en tu panza caliente
mi boca en tu cuello de tuba
cada palabra es un beso
y me duele tu boca de vino
suenan las cuerdas de mi voz desteñida
llueve adentro y afuera

entonces tus ojos me abandonan torcidos
y soy ajena

así te beso
irremediamente

nunca tus ojos besando los míos.

Los autores

Ana Laura Piovano es licenciada en Psicología por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), es psicoanalista y miembro de la Escuela de la Orientación Lacaniana (EOL)-Sección La Plata y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Además, es docente de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de La Plata.

Belén Zubillaga es psicoanalista, licenciada en Psicología por la UNLP. También es miembro de la EOL-Sección La Plata y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Mail: belenzubillaga@yahoo.com.ar

Catalina Cingolani estudia Letras por la UNLP y dicta talleres literarios. Actualmente, es Preceptora. Sus cuentos “Kayoma” y “Mesa para diez” han sido publicados. Mail: catalinacingolani@hotmail.com

Celeste Viñal es psicoanalista y miembro de la EOL y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis.

Christian Ríos es licenciado en Psicología por la UNLP, además de psicoanalista y miembro de la EOL-Sección La Plata y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Es profesor de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social (UNLP). Es director de la Carrera de Especialización en Psicología Clínica con Niños y Adolescentes con orientación psicoanalítica por el Colegio de Psi-

cólogos de la Provincia de Buenos Aires, Distrito II. También ha sido director de Acción Lacaniana durante 2009-2011.

Christian Martín es licenciado en Psicología (UNLP), además de psicoanalista. Está asociado a la EOL- Sección La Plata.

Elvira Dianno es psicoanalista, miembro de la EOL-Sección Santa Fe y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Responsable IOM2 Paraná, Sede en Formación. Responsable TyA en la EOL Sección-Santa Fe.

Ernesto Sinatra es psicoanalista, miembro de la EOL y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, coordinador general de Enseñanzas y Docente permanente del Instituto Clínico de Buenos Aires y Co-fundador del TYA (Red Internacional del Campo Freudiano en Toxicomanía y Alcoholismo). Ex Director de la EOL. Autor de diversas publicaciones: *Más allá de las drogas* (2000); *De los conceptos a los matemas* (2001), *Nosotros los hombres* (2003), entre otras.

Fabián Schejtman es psicoanalista, doctor en Psicología por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Miembro de la EOL y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Profesor en la Facultad de Psicología de la UBA. Dirige la revista *Ancla –Psicoanálisis y Psicopatología–*. Entre sus publicaciones se cuentan: *Elaboraciones lacanianas sobre la psicosis* (2012), *Elaboraciones lacanianas sobre la neurosis* (2012) y *Psicopatología: clínica y ética. De la psiquiatría al psicoanálisis* (2013).

Gabriela Rodríguez es asociada a la EOL-Sección La Plata. Mail: magabrielar@speedy.com.ar

Graciela Esperanza es psicoanalista, médica por la UBA y miembro de la EOL y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Especialista en Psiquiatría. Directora del CID Bariloche del Instituto Oscar Masotta. Mail: gracielaesperanza@fibertel.com

Gerardo Arenas es analista, miembro de la EOL y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, profesor de la Maestría en Clínica Psicoanalítica de la Universidad de San Martín, docente del Instituto Oscar Masotta, y autor de *Estructura lógica de la interpretación*, *En busca de lo singular*, *La flecha de Eros*, y *Los once Unos del 19 más uno*.

Jorge Santopolo es psicoanalista, miembro de la EOL y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis.

José Matusевич es psicoanalista, médico por la UBA y miembro de la EOL y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. AME de la Escuela de la Orientación Lacaniana. Mail: lito.matusевич@gmail.com

Juan Pablo Duarte es adherente al Centro de Investigación y Estudios Clínicos. Coordinador General del Ciclo de Cine y Psicoanálisis de la UNC. Mail: juanpduarte2@hotmail.com

Lucas Leserre es psicoanalista y miembro de la EOL y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Docente de la Facultad de Psicología en la UBA.

Pablo Motta es licenciado y profesor en Artes Plásticas en la Facultad de Bellas Artes, UNLP.

Renata Cuchiarelli es licenciada en Psicología, Socia de la ELP (sede Catalunya) del Principado de Andorra.

Sebastián Llana es analista, asociado a la EOL-Sección La Plata, integrante del Departamento de Estudios Psicoanalíticos sobre la familia/ENLACES (CICdeBA/ICF). Docente de Posgrado en la Carrera de Especialización en Clínica Psicoanalítica con Niños y Adolescentes (Colegio de Psicólogos, Distrito II).

Yasmina Romano es licenciada en Psicología, Analista asociada a la EOL-Sección La Plata y supervisora de Residencia en Psicología del Hospital Rossi y de la concurrencia en Psicología del Hospital de Magdalena. Realiza atención psicoanalítica en el Centro Provincial de Atención a Adicciones en La Plata. Mail: yasminaromano@hotmail.com

“El psicoanálisis cambia, eso es un hecho” (Miller, 2014: 27), decía Jacques Alain Miller en su conferencia de presentación del tema del X Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, a realizar el próximo año en Río de Janeiro. Y agregaba que el psicoanálisis “... ha conocido muchos otros cambios, cuya medida tomamos cuando leemos a Freud, incluso cuando leemos, releemos, al primer Lacan” (2014: 27).

¿Cómo no hacerse ecos de dichas palabras, si los cambios se hicieron presentes en los consultorios? ¿Cómo no hacerse ecos de ellos ante determinados fenómenos propios del malestar en la cultura que nos atraviesa? Por ello, el presente número, “Goces hipermodernos”, impacta de lleno en la actualidad, nos fuerza a pensar qué sucede con el goce en una época caracterizada por la declinación del Nombre del Padre y el ascenso al cenit social del objeto *a*.

Christian Ríos

