Revista académica

Escritos de Posgrado

ISSN 2796-891X

Edición N° 8:

Comunidad y sujeto

Diciembre 2025

Secretaría de Estudios de Posgrado
Facultad de Psicología
Universidad Nacional de Rosario

Fpsico UNR FACULTAD DE PSICOLOGÍA

Escritos de Posgrado

Nº 8 - Año 2025 / ISSN 2796-891X

DIRECCIÓN RESPONSABLE

Dra. Ivonne Laus

Esp. Ps. Juan Cammardella

EDITOR EJECUTIVO

Esp. Ps. Juan Cammardella

COMITÉ ACADÉMICO

Dra. Elsa Emmanuele

Dr. Carlos Kuri

Mg. Jaime Fernández Miranda

Dra. María Eugenia Annoni

Mg. Graciela Bragagnolo

Dr. Jorge Degano

Mg. Silvia Grande

Esp. Mariela Castro

COMITÉ EDITORIAL

Dr. Héctor Franch

Dra. María Flaviana Ponce

Dra. Nadia Soledad Peralta

Dr. Diego Raúl García

Dra. Ana Borgobello

Dra. Marisa Chamorro

Dr. Bruno Carignano

Mg. Martina Elizalde

Dra. Soledad Cottone

Dr. Sergio García de la Cruz

Mg. Andrés Palavecino

Diseño y Diseño y diagramación:
Germán Armando

Foto de tapa: Rocío Felice

Dirección web: https://escritosdeposgrado-fpsico.unr.edu.ar/

AUTORIDADES DE LA FACULTAD DE PSICOLOGÍA

DECANA:
Dra. Soledad Cottone

VICE DECANA:
Ps. Mirta Spedale

SEC. DE ASUSNTOS ACADÉMICOS:
Ps. Nahuel Senzamici

SEC. TÉC. DE ASUSNTOS ACADÉMICOS:
Esp. Romina Scaglia

SEC. DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA:
Ps. Paula Sagué

SEC.TÉC. DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA:
Ps. María Laura Peretti

SEC. DE RELACIONES INTERNACIONALES:
Ps. Romina Tricerri

SEC. TÉC. DE RELACIONES INTERNACIONALES:
Ornella Cerra

SEC. FINANCIERA:
Mg. Hugo Basquín

SEC. TÉCNICA:
Laura Felipe

SEC. DE ASUNTOS ESTUDIANTILES:
Paulina Díaz

EQUIPO TÉCNICCO ESTUDIANTIL:
Angelina Eckert
Lucía De Gesús

COORDINADORA DE TRAYECTORIAS ESTUDIANTILES:
Psp. Aldana Caviglia

EQUIPO TÉCNICO EXTENSIÓN
Florencia Dignani
Ps. Bruno Valiente

DIRECTOR GENERAL DE ADMINISTRACIÓN:
Pablo Banterla

ÁREA DE INFORMÁTICA:
Ing. Manuela M. Vidal

RESPONSABLE PROTOCOLO DE ACCIÓN Y PREVENCIÓN FRENTE A SITUACIONES DE VIOLENCIA DE GÉNERO:
Ps. Laura Abrudsky
Abg. Viviana Rodriguez

SEC. DE ESTUDIOS DE POSGRADO:
Dra. Ivone Laus

SEC. TÉC. DE ESTUDIOS DE POSGRADO:
Esp. Ps. Juan Cammardella

SEC. DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA:
Mg. Sandra Gerlero

APOYO TÉCNICO DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA:
Ps. Marianela Fondato

SEC. DE COMUNICACIÓN Y DIFUSIÓN:
Ivan Scarpolini

EQUIPO TÉCNICO COMUNICACIÓN Y DIFUSIÓN:
Martín Terradillo
Julián Scetti
Ps. M. Natividad Mazzetti

DIRECCIÓN DE GRADUADOS:
Ps. Ines Kolly

EQUIPO TÉCNICO DE GRADUADES:
Ps. Julio García

SEC. DE DDHH Y GÉNERO:
Dr. Sebastián Vera

SEC. TÉCNICA DDHH Y GÉNERO:
Laureana López Krupp

ÁREA DE PUBLICACIONES:
Mg. Silvina Garo

APOYO TÉCNICO DEL ÁREA DE PUBLICADIONES:
Lisa Martínez Lo Re

SEC. DE ACTUALIZACIÓN Y FORMACIÓN PERMANENTE:
Mg. Laura Peirano

EQUIPO TÉCNICO INFORMÁTICA:
Sebastián Montes
Diego Pedruelo

COORDINADORA DEL ÁREA DE GÉNERO Y DIVERSIDAD SEXUAL:
Mg. Victoria Mujica

ÁREA DE INTERCULTURALIDAD:
Dr. Facundo Corvalán

ÍNDICE DE CONTENIDOS

Nota editorial 5

¿Sujeto? y comunidad.
Algunas notas a partir de J-J. Rousseau
Corina Inés Branda 9

Identidad y ética
Lugar de la alteridad en las nuevas formas de comunidad 33
María Carla Prado

Anorexia mental, entre el rechazo del Otro
y formación de síntoma 59
Marco Máximo Balzarini

El dibujo del monstruo. Una apuesta proyectiva para estudiar
«lo Perturbador»
Ignacio Barés 87

Subjetividad y algoritmo.
La Cuarta Revolución Industrial como régimen del lazo 117
Fernando Javier Gómez

¿La psicología en el campo de la ciencia?
¿O la psicología como ciencia? 149
Guillermo E. Theotocas

Comentario y juicio de un dispositivo de
acompañamiento en duelo 175
Juan Manuel Ferraro

La lectura en los fundamentos del psicoanálisis
Rubén Caligaris 191

Adolescencias y urgencias subjetivas 205
Alejandra S. Sirtori y Vanesa V. Restano

Puntuaciones sobre el fantasma 225
Maximiliano Ermoli

Cerrar los oídos. Recomposiciones de la historia
política en la fantasía originaria de escena primaria 241
Juan Pablo Hetzer

Psiconálisis e Identidad de género autopercibida.
Hacia una ética que no obstaculice la práctica de derechos 259
Julieta Vila Ortiz y Pablo Galeazzo

Círculo mágico:
una comunidad electiva que no hace masa ni grupo 277
Diego García

Acerca de la revista

La Revista académica virtual "Escritos de Posgrado" es una publicación de carácter anual de la Secretaría de Estudios de Posgrado de la Facultad de Psicología (UNR), y tiene como objetivo la difusión de la producción teórica e investigativa de las diversas carreras de Posgrado.

La convocatoria a publicación es abierta para alumnos/as, profesores/as y graduados/as de Posgrado de universidades públicas y privadas, nacionales e internacionales. En esta ocasión, el dossier de la edición Nº 8 se titula "Comunidad y sujeto". La componen trabajos que respondan a esa temática, y artículos de temática libre, evaluados por sistema de referato.

Nota editorial

Comunidad y sujeto: estas categorías, de enorme lastre filosófico, pueden encontrar, en la psicología y el psicoanálisis, un suelo donde ser pensadas. Hay modos: decir sujeto y comunidad no es decir, inmediatamente, que la comunidad es la sumatoria de los sujetos o que hay un "sujeto de la comunidad". Pero, entonces, ¿cuál es su relación? ¿La hay? ¿O se trata de una pura antipatía?

Hemos recibido, a partir de la convocatoria de este *dossier*, textos que recuperan estudios, nociones, teorizaciones y prácticas que tensan *lo común* entre la comunidad y el sujeto.

En una época donde el sostenimiento de los lazos y las identificaciones que se encuentran en su fundamento urgen ser pensados, la *comunidad* de textos que aquí se reúnen resultan aportes para ese cometido.

AUTOR
Corina Inés Branda

NACIONALIDAD
Argentina

CORREO ELECTRÓNICO
corinaines13@yahoo.com.ar

FILIACIÓN INSTITUCIONAL
Universidad Nacional de Rosario

FORMACIÓN DE POSGRADO
Doctoranda en Psicología
(UNR)

TÍTULO

¿Sujeto? y comunidad. Algunas notas a partir de J–J. Rousseau

TÍTLE

Subject? and Community. Some Notes from J–J. Rousseau

AUTOR

Corina Inés Branda

RESUMEN

Sujeto y comunidad constituyen objeto de investigación en el campo del psicoanálisis como en el de la filosofía política. El pensamiento de J-J. Rousseau es propuesto al psicoanálisis a modo de invitación a la reflexión. El ser humano que Rousseau observa, sujeto de la cultura, es un ser que porta las marcas de una defectuosa civilización. Analizar a este sujeto implica encontrar algunas coordenadas de lo que es su más pura y originaria naturaleza, sin el velo de los efectos de la cultura. El autor describe un humano originario sin vínculos, razón y lenguaje, en estado fusional con la naturaleza. Este buen salvaje es un ser libre, por lo tanto autosuficiente. El establecimiento progresivo de vínculos sociales, el desarrollo de la razón, el descubrimiento de la técnica y el reclamo de la propiedad privada producen un quiebre de este estado y una degradación moral. El corolario es una sociedad civil cuyos miembros están alienados y reducidos a una condición de servidumbre desconocida en el orden natural. El optimismo antropológico del autor es el fundamento de su propuesta política de cambio. Los signos de interrogación que acompañan al término sujeto responde a la intención de interpelarlo desde la mirada de Rousseau.

PALABRAS CLAVE

Sujeto – comunidad – libertad – república – ley.

SUMMARY

The *subject* and the *community* are central to both psychoanalysis and political philosophy. Jean-Jacques Rousseau's thought offers psychoanalysis an invitation to reflection. The human being Rousseau describes bears the imprint of a flawed civilization. To analyze this subject is to search elements of their purest and most original nature, which has been obscured by the effects of culture. Rousseau portrays an original human being who exists without social ties, reason, or language, in a state of unity with nature. This noble savage is a free, self-sufficient being. The progressive establishment of social ties, the development of reason, the discovery of technology, and the demand for private property disrupt this natural state and lead to moral decline. As a result, civil society emerges, marked by alienation and servitude unknown in the natural order. Rousseau's anthropological optimism underpins his political vision for social transformation. The question marks that accompany the term subject respond to the intention of questioning from Rousseau's point of view.

KEYWORDS

Subject – community – freedom – republic – law

Palabras preliminares

La filosofía política y el psicoanálisis reflexionan sobre la vida del sujeto en el marco de su comunidad con diferentes énfasis. Ambas disciplinas se pueden servir de los aportes de la otra. Ciertos análisis de la teoría política requieren del conocimiento de aspectos de la psicología humana. Por su parte, el psicoanálisis aborda la incidencia del papel de las instituciones de la cultura, entre ellas el Estado, en el malestar del sujeto. Si la vida humana es social, si la psiquis se estructura y moldea en un entramado de relaciones intersubjetivas, teoría política y psicoanálisis pueden conversar, tejiéndose entre ellas un lazo fecundo de interdiscursividad con promesa de riquezas compartidas. La visita exploratoria a otros discursos puede devenir un movimiento de expansión y de enriquecimiento disciplinar. Los entrecruzamientos con otros discursos producen convergencias y alejamientos que van tallando lo más propio de cada discurso, de cada elaboración teórica, de cada disciplina.

Por lo expresado, y en virtud de la convocatoria presente, *Sujeto y comunidad,* este artículo abreva en un pensador del campo de la filosofía política, un pensador de la comunidad. Jean-Jacques Rousseau no es un autor que no despierte en el campo del psicoanálisis ninguna curiosidad. El carácter introspectivo de algunos textos de su obra, sus confesiones abiertas, sus incomprendidas contradicciones, la admiración hacia la naturaleza humana lo hacen un pensador magnético e interesante.

El propósito de este trabajo es reflexionar desde el pensamiento del ginebrino en torno a la concepción del ser humano y de la comunidad, las cuales son de interés para el psicoanálisis. Los signos de interrogación que acompañan al primer término del título del artículo, sujeto, responden al trabajo de tensión a la que la noción de sujeto es expuesta desde la mirada de Rousseau.

El ser humano nació bueno, las civilización lo hizo malo

Una tesis antiiluminista de Rousseau reside en su concepción del ser humano civilizado. La civilización tal como se desarrolló es entendida como un proceso de decadencia. La cualidad intrínseca de la naturaleza humana es la de perfeccionamiento, cualidad que ha sido la real causa

de la miseria. El problema no reside en esta cualidad *per se,* sino en la concurrencia de un conjunto de factores que conspiraron contra el ser humano. De ahí que Rousseau sea el *outsider* de los pensadores del siglo de las luces, falsas luces al decir del ginebrino.

La concepción de la naturaleza humana en el pensamiento del autor puede ser rastreada en el retorno reconstructivo de la infancia presente en sus *Confesiones* (1782/89), *Ensoñaciones del* paseante solitario (1782) y en *Emilio o de la educación* (1762). En estos textos el interés está puesto en conocer al individuo en estado prístino, puro, sin las marcas de la civilización. Para ello, Rousseau se vale de la imaginación como recurso teórico -y como su mayor goce, al decir de este autor-, a los fines de pensar un estado natural, primigenio de la humanidad, desprovisto de cultura. Otra vía de acceso a dicha concepción es la planteada en el *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750), el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755) y, en menor medida, en *El contrato social* (1762). En los mencionados textos el autor plantea una aproximación en claves históricas y antropológicas a la naturaleza y al individuo. Para ello presenta un estado de naturaleza, opuesto a la sociedad civil, en el cual el ser humano salvaje es un errante despojado de industria, de lenguaje, de sociabilidad. En esta presentación la imaginación tiene un papel fundamental:

> Ya que no es ninguna empresa sencilla la de separar lo que hay de original y de artificial en la naturaleza actual del hombre, y la de conocer a la perfección un estado que ya no existe, que quizás no ha existido nunca, que probablemente no exista jamás, pero del que, a pesar de todo, necesitamos tener algunas nociones justas, a fin de poder juzgar adecuadamente nuestro estado presente (Rousseau, 1972, p. 23).

Respecto del hombre natural, expresa Rousseau:

> Me lo imaginé constituido desde siempre tal como lo veo actualmente, andando con sus pues, sirviéndose de sus manos como lo hacemos con las nuestras, dirigiendo su mirada hacia toda la naturaleza y midiendo con sus ojos la vasta extensión de los cielos. (...) Lo veo descansar bajo una encina, calmando su sed en el primer arroyo, encontrando su lecho al pie del mismo árbol que le propor-

> cionó su cena; y hélo ahí con todas sus necesidades satisfechas. (1972, pp. 35-36).
>
> Confieso que, dado que los acontecimientos que voy a describir pueden haber producido de distintas maneras, solo puedo basarme en conjeturas, pero, aparte de que estas conjeturas se convierten en razones en cuanto son las más probables que se puedan deducir de la naturaleza de las cosas, y los únicos medios de que se disponen para descubrir la verdad, las consecuencias que voy a sacar de las mías no serán por ello conjeturables, puesto que,partiendo de los principios que acabo de establecer, no podría formarse ningún otro sistema que no proporcionase los mismos resultados y del que no se pudiesen sacar las mismas conclusiones. (1972, p. 72)

Por lo tanto, Rousseau configura un modelo de humano originario, cuyas necesidades, fuerzas e intereses convergen en una alianza orientada a la autosuficiencia natural. En aras de dicha autosuficiencia, sus sentimientos naturales, amor de sí y piedad -suelo de las virtudes sociales, sede de una sociabilidad-, son la hoja de ruta del ser humano natural y sustituto de las normas en estado de naturaleza. La amistad, la generosidad, el cariño brotan de la misma piedad, la cual Rousseau (1972) concibe como una virtud natural. La piedad es el viaducto entre el individuo y los demás mortales. De esta manera, es el sentimiento y no la razón la causa de las acciones colectivas, dado que la piedad es una disposición universal predecesora de la razón.

> Parece en efecto, que si estoy obligado a no causar ningún daño a mis semejantes, no es tanto porque se trate de seres racionales, sino principalmente porque son seres sensibles, cualidad que, por ser común a las bestias y al hombre, como mínimo debe conferir a las primeras el derecho de no ser inútilmente maltratadas por el segundo. (Rousseau, 1972, p. 27)

Los mencionados sentimientos constituyen tendencias naturales; una de ellas orientada hacia la autopreservación -amor de sí- y la otra a la no agresión -piedad-. La razón deviene, se desarrolla al son de las necesidades de subsistencia. Al decir de Rousseau: “no sería más que sus propias necesidades, no miraba más que aquello que le interesaba ver,

y su inteligencia no hacía mayores progresos que su vanidad" (1972, p. 68). La ausencia de una inclinación agresiva se vincula con su condición de ser sensible, no de ser racional. Si la razón no se apoyara en la piedad, el individuo podría ser efectivamente un monstruo agresivo. Así es que el humano primigenio no es un ser racional; el advenimiento de la razón implica un proceso que se fue desplegando a lo largo del tiempo.

La travesía por su propio interior le hace constatar a Rousseau las mismas normas que las del pasado remoto (Starobinski, 1983): "La distancia histórica no es más que la distancia interior" (p. 30). El pasado puede recuperarse en el autorepliegue. La distancia se atraviesa si el ser humano se dispone a explorar el sentimiento que despunta en él. Esta entrega a la autoindagación del campo sentimental da cuenta que de la naturaleza humana está al alcance, en una inmanencia constatable, distando de ser un arquetipo. Rousseau promete que de esta introspección puede exhumarse una imagen de la verdadera historia de la humanidad que revele lo más singular de la naturaleza humana. La verdad histórica queda desplazada por la fecundidad de los razonamientos hipotéticos a la hora de dar cuenta de la naturaleza de las cosas. No se trata para el autor de conocer el verdadero origen de las cosas, sino el de la naturaleza de las mismas. La genuina esencia humana, cuan presencia olvidada, yace como permanencia inalterable bajo el lodo del tiempo. La reconstrucción histórica en claves imaginarias del origen de la humanidad está al servicio de tomar contacto con lo propio del humano. Se trata más bien del interés que mueve al filósofo más que el que mueve al historiador.

¿Por qué el mal en el mundo?

El mal en el mundo es el expediente sin resolución definitiva en el campo de la filosofía política. Rousseau es testigo de época del malestar y las desigualdades que el proceso civilizatorio conllevó, Es interesante la lectura que propone Starobinski (1983), la cual plantea una teodicea en el pensamiento del ginebrino que disculpa a dios y al ser humano, puesto que el origen del mal no es adjudicable a ninguno de los dos. Es a la sociedad a quien sienta en el banquillo de los acusados Rousseau. "La culpa es de la sociedad no es la culpa del hombre esencial, sino la

del hombre en relación" (Starobinski, 1983, p. 32). ¿Cuál sería el camino para que el ser humano no se extravíe? Eludir el influjo que ejercen los bienes exteriores. Adentrarse en sí mismo es la senda para no convertirse en rehén de éstos. Al decir de Starobinski, es la pasión por lo exterior que lo lleva al ser humano a negar lo ofrecido por la naturaleza. He aquí un conflicto, el planteado entre la necesidad humana de dominar el medio y los artificios que se producen para ello que separan y vuelven al humano contra la naturaleza, ergo contra sí mismo. El problema de esta separación es que trae aparejada una luctuosa autoextranjería y una infame condición servil respecto de sus semejantes. Por lo tanto, el avance técnico porta consigo la degradación moral del género humano.

Se aprecia que la moral en Rousseau es producto de la socialización. El buen salvaje es un errante solitario, desprovisto de vínculos estables, por lo tanto es un ser inocente, amoral. Este individuo deviene un ser moral a partir de la socialización primaria presente en la familia y en el trabajo con la aparición de la metalurgia y la agricultura.

La marcha de la historia conlleva degeneración ética y política y acarrea conflicto social. La permanencia está del lado de la naturaleza humana, la cual yace inalterable en un océano ininterrumpido de cambios. Al igual que el pensamiento cristiano, el mal se abrocha a la historicidad, al tiempo cronológico. Para combatir el mal hay que dar batalla en defensa de la naturaleza humana originaria. Al decir de Starobinski, el principio de la perdición está en las manos, no en el corazón: "Sus manos trabajan, cambian la naturaleza, hacen la historia, acondicionan el mundo exterior y, a la larga, producen la diferencia entre las épocas, la lucha entre los pueblos y la desigualdad entre los 'individuos'" (1983, p. 32).

Deleuze hace ver que la bondad del ser humano primitivo –buen salvaje–, la bondad original, reside en la condición de autosuficiencia, vale decir en que "cada uno es un todo para sí mismo" (2016, p. 26). No se puede sostener esta bondad en el marco de las relaciones sociales. Rousseau lo hace ver en su segundo *Discurso*. El buen salvaje tiene relaciones con las cosas, pero no mediatizada por otros semejantes. Entonces, este ser se relaciona como un todo con las cosas del mundo. La dependencia de las cosas es por naturaleza; la dependencia de otros seres humanos, no. En este punto radica el encargo que debería asumir la educación para el ginebrino; reemplazar la segunda dependencia por la primera. El gran artificio pernicioso que trae la sociedad es la heterodependencia humana.

El punto interesante que marca Rousseau, fundamento de su proyecto ético-político, es que la esencia de la bondad natural no se pierde; solo queda soterrada bajo capas de civilización. La soledad, el contacto con uno mismo, es concebida como desalienación y reapropiación de cada uno consigo mismo, lo cual llevado a un extremo es desvanecimiento de los contornos del yo para fundirse en un todo mayor.

El problema ético que se plantea es cómo evitar la maldad –o conservar la virtud–, precisamente porque son las situaciones las que empujan al ser humano a optar por la maldad. No existe un empuje natural a ello. La intención de conservar la bondad natural es amor a la virtud y la virtud es entendida como esfuerzo –fuerza, paradójicamente– orientado a la prevalencia del amor por ésta por encima de las ventajas de ser malvado (Deleuze, 2016). Desde luego, la virtud implica la superación del deseo superfluo, es decir la fuerza necesaria para realizar lo que no se desea.

¿Cuál es la naturaleza de la maldad? Desde la perspectiva de Rousseau la maldad es producto de la servidumbre, estado que es inexistente en el estadio del buen salvaje. La etiología de la maldad hay que ubicarla en el origen de la propiedad, la cual introduce la desigualdad entre los seres humanos. Rousseau cita a Locke: "no puede haber injuria donde no hay propiedad" (1972, p. 83). A partir de la propiedad afloran nuevas necesidades, el uso instrumental de la fuerza de trabajo, la servidumbre, la disociación entre el interés privado y el ser moral. Como muestra Deleuze (2016), en Rousseau el ser moral se vincula con una moral de la justicia. La percepción de justicia nace ligada a la propiedad.

La moral nace con la sociedad, la cual demanda otras habilidades diferentes a las propias del estado de naturaleza. La matriz de relaciones sociales no promueven la bondad natural, dado que las ocasiones de cometer ofensas se multiplican. Por lo tanto, la exigencia deviene mayor severidad de punición. De esta manera, la piedad es objeto de alteraciones. La sociedad moviliza el empuje al perjuicio mutuo como efecto de la propiedad, cuya causa no es la necesidad, sino el deseo de poseer, de marcar la superioridad, los cuales al mantenerse soterrados, encubiertos en falsa benevolencia, son mucho más peligrosos.

Por ende, la virtud encierra un carácter conflictual. Virtud e interés están disociados en la sociedad; unirlos es parte de la reforma que plantea Rousseau. El vicio no es producto de una naturaleza pecamino-

sa o torcida, sino más bien un problema de enajenación respecto de su genuina bondad. El ser humano es ese animal particular cuyo amor de sí puede adulterarse ante la presencia del otro (Bloom, 2016): "El amor por sí mismo significa que otros deben amarlo y servirlo, y al fin las necesidades reales son reemplazadas por el sagrado honor. Y así nace en el hombre el mal, que es el deseo de dañar y castigar a otros" (p. 56). Las relaciones sociales sacan al ser humano de una existencia replegada y autosuficiente para conducirlo a una expuesta a la dependencia de/l otro/s. El pensamiento sobre sí mismo significa pensarse en relación al otro, a través del otro. El camino transicional del amor de sí al amor propio permite pesquisar elementos de psicología en el autor, camino que da cuenta de una alienación, de una amnesia respecto de sí mismo, de su verdadera naturaleza y de la construcción ficticia de un yo operada a partir de la presencia de sus semejantes. De esto se trata la raíz del malestar del hombre civilizado. El amor propio es desvirtuación del amor de sí; su perversión, el cual posee una ambivalencia intrínseca advertida por el autor del *Emilio*. El amor propio es en definitiva ansía de reconocimiento como forma de autoafirmación, el cual correctamente vehiculizado puede ser motor e inspiración en el campo de la ciencia, el arte y la política.

Se puede leer en el ginebrino la gravitación que tienen las circunstancias, el peso de las condiciones en la vida individual. Al decir de Starobinski (1983), el mal es externo al ser humano, viene de afuera y allí reside. El individuo nace despojado de inclinación al mal; la sociedad produce en él el interés en ser malvado. Por lo tanto, la educabilidad implica pensar en las operaciones que se llevan a cabo en las condiciones en las que habita un ser humano más que en el ser humano mismo. Al decir de Rousseau se deben eliminar los elementos que promueven un interés en ser malvados. El camino no es de acomodación y asimilación a lo social; por el contrario, es de intervención en dicho campo para modificar las situaciones, de modo tal que éstas puedan hacer converger interés, necesidad y poder. Esta operación es la que Deleuze (2016) atribuye al *materialismo del sabio*. El *materialismo del sabio* se aprecia en los *Discursos* y el *Contrato social*. En sus *Ensoñaciones* aflora un Rousseau no tan persuadido de ello. Al parecer, la mera operación en las situaciones no es suficiente, aunque sí necesario, en aras de una reforma radical.

Rousseau desconfía de la civilización, más precisamente de la forma en que ésta se desarrolló. El autor propone un nuevo contrato social, a

partir del cual se geste un sistema político –la república– que haga efectiva la igualdad y la libertad. A partir de un nuevo sistema político, los males que la deficitaria socialización –civilización– produjo encontrarían remedio. En rigor de verdad, el contrato social no funda lo social, sino que se presenta como su más substancial reforma.

La comunidad de Rousseau

Al decir de Wolin (1960), pocos autores han señalado con tanto énfasis la necesidad de comunidad. La sociedad civil se fundamenta en un acto espurio. Si bien el pacto fue consentido por todos, al ser un ardid elucubrado por una minoría propietaria, movida por intereses propios que persuade a una mayoría de mente simple a pactar contra su libertad, carece de legitimidad. Pese a haber sido consentido el pacto por el conjunto, el engaño y la ausencia de igualdad entre las partes lo despoja de carácter legítimo. Por lo tanto, la primera sociedad política surge de un acto inmoral. Entre los mentores de la argucia política y los suscriptores hay una flagrante desigualdad. Los primeros conocen la verdad en la mentira; los segundos creen la mentira en la aparente verdad. Los primeros prometen que el pacto fundante de un nuevo orden civil sería la solución a los conflictos suscitados por la propiedad y la ausencia de un poder común en el estado de naturaleza.

> La sociedad naciente tras el pacto inicuo dio lugar a un terrible estado de guerra: el género humano, envilecido y disociado, al no poder volver sobre sus pasos, ni renunciar a las miserables adquisiciones que había hecho, y al no trabajar sino para su venganza, por el abuso de las facultades que lo honran, se puso a sí mismo en las puertas de su ruina. (Rousseau, 1972, p. 90)

La propuesta política de Rousseau hace pie en la sociedad civil, presente del autor, para proyectar un nuevo orden común a partir de un segundo pacto, el contrato social, fundamento legítimo de una flamante comunidad política. Este contrato, a diferencia del anterior –pacto inicuo–, se sustenta en una igualdad, puesto que todos los pactantes ceden todos sus derechos a favor del cuerpo político, de manera tal que

nadie quede sujetado a nadie. El contrato social es la garantía jurídica de la autonomía del ciudadano.

El nuevo orden político es efecto de un artificio político, a partir del cual se sentarían las bases para la resolución de los problemas que la civilización contrajo. La república de Rousseau busca reeditar el estado de dependencia del buen salvaje respecto de la naturaleza, dependencia que es en realidad la autosuficiencia del humano primigenio. El autogobierno del ciudadano, sujeto político que se obedece a sí mismo mediante la ley que él mismo se da, es la expresión política y moralmente superior de la autosuficiencia del buen salvaje. El ciudadano, miembro del poder legislativo, es artífice de la ley, la cual es expresión de la voluntad general soberana, de un yo común y moral. En el estado de naturaleza, estado precívico, la fusión es con el orden natural y el humano obedece los impulsos prefijados por dicho orden. Cabe la pregunta de si efectivamente hay obediencia en este individuo natural, dado que no hay plena consciencia, sino empuje natural. El buen salvaje está sujetado a sí mismo al estar sujetado a la naturaleza de la cual es parte. Por eso es un agente libre; ergo autosuficiente.

En la república la fusión es con el cuerpo político. El ciudadano obedece la ley, su ley, ley que no es fijada por una ajenidad ni por la naturaleza. Por lo tanto, el ciudadano se obedece a sí mismo al obedecer a la ley. En esta obediencia estriba la libertad política, la cual que es moral, a diferencia de la libertad natural, e implica, al decir de Starobinski (1983), una enajenación de la independencia natural. Al gobernarse a sí mismo mediante la ley, los ciudadanos se hacen dueños de sí mismo, "ya que el impulso del apetito constituye la esclavitud, en tanto que la obediencia a la ley es la libertad" (Rousseau, 1998, p. 38).

El buen salvaje no legisla, el ciudadano sí. El humano en estado natural no es consciente de su libertad porque se encuentra en una relación fusional con la naturaleza, en íntima comunión con ella. Por lo tanto, y al estar movido por impulsos naturales de supervivencia sin desarrollo racional, es imposible para este ser separarse de la naturaleza para tornarla objeto de indagación. El buen salvaje se halla en libertad, pero para que efectivamente sea un agente libre debe ser consciente de ello. Se toma conciencia de la libertad en la medida que el buen salvaje se distancia de ese estado fusional, es decir se socializa.

Ahora bien, para que la libertad moral sea percibida como tal en el

seno de la república, el ser humano debe atravesar la experiencia de ser autor de sus propias leyes y sujeto de su obediencia, solo posible para Rousseau en el seno de la comunidad política. El ciudadano participa de la soberanía en tanto miembro del cuerpo legislativo, ámbito de la voluntad soberana, la cual encarna sin yerro el interés general, el bien público expresado en la ley.

En Rousseau el Estado no es concebido en claves naturalistas. El pacto es un punto de inflexión que separa la naturaleza de la política. El pacto o contrato se constituye en el fundamento –ley fundante– de la estatalidad. Para ello, y de acuerdo a lo expresado, Rousseau se vale de un recurso imaginario de reconstrucción histórica –estado de naturaleza– para pensar el carácter del Estado y el fundamento de la desigualdad humana. No obstante, su imaginación se nutre de relatos de viajeros que aportan datos de comunidades originarias. La organización social requiere de actos restrictivos, de renuncia al goce absoluto de la libertad, propiciando un tránsito, a saber, la subrogación de la fuerza de uno o de unos pocos por el poder de la comunidad encuadrado en una legalidad consentida.

En el pensamiento rousseauniano se palpa la historicidad en el análisis del surgimiento del poder público, historicidad que va de la mano de la génesis de la constitución del ser humano. Rousseau no deduce el estado de naturaleza a partir del orden social existente, proyectando las características del hombre social en el primitivo. El estado de naturaleza que el autor describe se presenta como pura virtualidad, potencialidad que requerirá de la concurrencia de factores externos que harán posible el despliegue de su potencia, de su devenir.

A diferencia de Hobbes, para Rousseau el estado de naturaleza no posee un carácter beligerante. Desde la mirada del ginebrino, la guerra solo es posible en el marco de una corporación social con un poder común establecido –Estado–. Por lo tanto, la guerra es expresión de la violencia en condiciones de estatalidad, vale decir de sociabilidad, de propiedad y de leyes civiles.

Rousseau cree en una comunidad reformada, en la cual sus miembros sean libres, entendida la libertad como reconciliación con su naturaleza esencial en el ejercicio del autogobierno de la república. El ciudadano en mente de Rousseau no es equivalente al súbdito del Estado hobbesiano, ni al sujeto de la *Kultur* de Freud, sino quien se reconoce

ciudadano libre y reclama públicamente la libertad. Los otros dos sujetos políticos demandan seguridad al poder político, vale decir la garantía de sus propiedades (Deleuze, 2016).

La república ha de ser la sede del nacimiento de una conciencia política soberana; la voluntad general, en la que cada miembro del cuerpo político se reconoce como parte de un todo cohesionado. "La voluntad general debía surgir de la comunidad actuando al unísono" (Wolin, 1960, p. 399). Al participar de la voluntad general, cada ciudadano participa de las decisiones de la comunidad en tanto miembro soberano. Esta voluntad es moralmente superior a la del individuo, motivo por el cual obedecer a esta voluntad no es más que hacer lo que se quisiera si no se estuviera dominado por el yo egoísta o voluntad particular.

La voluntad general repara la igualdad natural alienada por el proceso de la civilización, igualdad entendida como inexistencia de jerarquías naturales entre seres humanos, en tanto éstos son autosuficientes por naturaleza. La igualdad política es equivalente a igualdad decisional, dado que cada ciudadano participa como miembro del poder soberano. Esta igualdad en materia de toma de decisiones, una vez conformada la república, es precedida por una igualdad de partida, puesto que todos los suscriptores del contrato se hallan en las mismas condiciones al momento del pacto ecuo y todos alienan todos sus derechos a favor del cuerpo colectivo que conforman. Ambas igualdades hacen posible coagular el interés común. La libertad requiere de la igualdad.

Esta voluntad común aflora en un determinado momento de la deliberación como instancia sintetizadora del interés general. Rousseau entiende que para la cohesión de los ciudadanos y la estabilidad de las instituciones públicas se precisa promover un sentimiento patriótico mancomunador que favorezca la sociabilidad (Nussbaum, 2014).

El autor argumenta que la vida social produce marcas nefastas en la vida anímica, produce una torsión, una alteración respecto de su sujeción a la ley natural. El ser humano se ha vuelto irreconocible, un extraño de sí mismo, no se habita. ¿Por qué se ha vuelto destructivo, agresivo el ser humano de la sociedad que Rousseau contempla? La agresión es efecto de la organización social, no responde a una dotación pulsional natural. La educación apunta a preparar al ser humano para convivir en sociedad, sin avasallar su naturaleza ni la ajena con intervenciones perniciosas.

¿Cómo cernir lo que permanece de original en el ciudadano y discriminarlo de lo artificial, de las capas que trajo la civilización? ¿Puede permanecer inalterada la esencia del buen salvaje en el ser humano civilizado? Rousseau apela al dios Glauco perteneciente a la mitología griega como representación de la naturaleza original –alma humana–, que permanece indemne a través del tiempo. Al igual que la estatua de este semidiós, a la naturaleza humana hay que develarla –noción de *aletheia*– y cultivarla. Esta es la convicción del autor, a saber, la indestructibilidad de la naturaleza humana, motivo por el cual "se convierte en el poeta de la permanencia desvelada" (Starobinski, 1989, p. 29).

Desde la óptica de Rousseau los sentimientos forman parte del centro auténtico del ser humano, un medio certero de entrada al conocimiento, mucho más que la tan ponderada razón, puesto que éstos son menos corrompibles. Los sentimientos son para el autor la unidad de análisis del mundo, impulsores de la razón, del entendimiento humano. El autor piensa que una nueva educación haría posible la presencia de una razón esclarecedora de los pensamientos.

> A pesar de lo que digan los moralistas, el entendimiento humano debe mucho a las pasiones, las cuales, recíprocamente, también le deben mucho; es a través de su actividad que se perfecciona nuestra razón: solo intentamos conocer porque deseamos gozar; y no es posible concebir por qué razón aquel que no tenga ni deseos ni temores va a molestarse en razonar. (Rousseau, 1972, p. 47)

La felicidad, ¿una promesa posible?

La auténtica felicidad se alcanza en la fusión mística con la naturaleza (Rousseau, 1972). La felicidad es inmanencia y se experimenta en el amor de sí que ancla al hombre a su existencia, a diferencia del hombre civilizado que identifica su falso amor o interés con los bienes que ofrece la cultura, de los cuales depende para ser feliz.

> La costumbre de volver a entrar en mí mismo, me hizo perder finalmente el sentimiento y recuerdos de mis males. Aprendí así, por mi propia experiencia, que la fuente de la verdadera felicidad está en no-

> sotros, y que no depende de los hombres hacer realmente miserables a quien sabe querer ser feliz (Rousseau, 2013, p. 26).

Se ha vinculado el sentimiento de la existencia –el primer sentimiento natural– con el narcisismo primario, comprendido éste como el sentimiento de ligazón nutricio a la madre, previo a la diferenciación del yo –fijación anobjetal de la libido en una instancia predecesora al nacimiento– (Frías, 1986). La unión fusional con la naturaleza es concebida por el ginebrino como estado disolvente de tensión, cuan estado de nirvana, estado que Freud (2004) aborda en *Más allá del principio del placer.*

El sentimiento de la existencia en claves de Rousseau guarda cierta similitud con la muerte, en tanto ausencia de agitación, turbulencia, dolor, placer, el cual encierra una idea de autosuficiencia ligada a la convergencia entre necesidad, deseo y poder. Conforme a lo expresado, el buen salvaje se relaciona con el mundo de las cosas en virtud de sus necesidades y deseos naturales aunados con sus fuerzas. El autor asemeja el estado de reposo de sus deseos y la libertad a la *ataraxia* del estoicismo. Al respecto, Deleuze (2016) indica que el elemento estoico del pensamiento de Rousseau está en concebir a la necesidad siempre proporcional a la fuerza y viceversa. Por lo tanto, la necesidad ligada al deseo va de la mano de la capacidad del individuo de bastarse a sí mismo. El buen salvaje es un ser íntegro; el sujeto de la cultura está escindido. La sociedad produce una exacerbación de los deseos, y el control sobre ellos como sinónimo de virtud no es más que miedo disparado por prescripciones externas, nunca por la virtud. De esta manera, el autor asume una postura moral antigua que preconiza una vida de acuerdo con uno mismo y el orden natural.

La concurrencia entre deseo y necesidad se quebranta en la sociedad civil con la aparición de nuevas –y superfluas– necesidades: "Surgen nuevos deseos o modificaciones de los viejos y la imaginación inventa o ansía satisfacciones que vuelven infinito el deseo" (Bloom, 2016, p. 46). El sujeto de la civilización había hecho de la existencia algo carente de simpleza. "Sufre la maldición de ser capaz de imaginar nuevas necesidades, extender de modo ilimitado el horizonte de sus posibilidades, convertir la razón en astucia y ponerla al servicio del deseo" (Wolin, 1960, p. 396).

La integridad del individuo natural consistía en una confluencia entre deseo, necesidad y poder/fuerza, la cual tenía como finalidad la

supervivencia. Es por ello que la existencia del buen salvaje es feliz. Su relación fusional con la madre naturaleza es una extensión de su relacional fusional con la madre biológica. En la naturaleza se recrearía el útero materno, una continuidad de la esta fuente nutricia.

El retorno a la naturaleza, a este estadio primigenio, pletórico es imposible y tampoco deseable a los ojos del autor. No obstante, se observa en su prosa la recurrente apelación a la *isla*, como metáfora de aislamiento, protección y dicha frente a la amenazante ciudad de los humanos. La isla como un territorio limitado y contenido por agua, símbolo de la femineidad y de lo maternal. Afrodita y Artemisa, diosas griegas, se vinculan al elemento agua. La primera nace de la espuma de las aguas oceánicas y la segunda se la vinculó a la cura a través de aguas termales. ¿Cómo se recupera el estado fusional con la madre naturaleza? Rousseau encuentra que a través de la ensoñación, estado que anula la barrera que separa al ser humano del mundo circundante, el individuo alcanza esta fusión consciente. La ensoñación supera al sueño en materia de regreso a un estado anterior, puesto que no hay corrimiento del mundo exterior ni pérdida de la sensibilidad –activación de los órganos de los sentidos–. "Esas horas de soledad y meditación son las únicas del día en que soy plenamente yo y mío, sin distracción, sin obstáculo, y en que puedo verdaderamente decir que soy lo que la naturaleza quiso" (Rousseau, 2013, p. 25).

Otra metáfora utilizada en un sentido similar es la del *bosque*, al que se concibe como un continente preservado de los males de la sociedad. La *isla* y el *bosque* se presentan como dos metáforas de la felicidad posible que reclaman un alejamiento de la vida social. "Vivir en estrecha proximidad a otros multiplica sus ansías; está obligado a comparar entre lo que tiene y lo que tienen otros" (Wolin, 1960, p. 397). Por ende, el ser humano es empujado a la disputa, valiéndose de recursos de ocultamiento adopta la hipocresía como semblante social. Ser y apariencia dejan de convergen.

El trayecto de la naturaleza a la espiritualidad no es un tránsito espontáneo -natural-, sino cultural. La educación que propone Rousseau implica intervenir el deseo antes de su satisfacción, enriqueciéndolo (Bloom, 2016). El autor del *Contrato social* está persuadido por experiencia propia que en un estado de soledad es posible una desalienación, una depuración profunda del yo, la cual, llevada a grado extremo, im-

plica el desdibujamiento de los bordes del yo que se funde con el todo (Frías de Pinto, 1986). Se podría afirmar junto a Bloom que el anhelo de Rousseau es un nuevo comienzo, con un nuevo Adán, pero sin caída. La autoafirmación del ser humano es fusión con la naturaleza –interna y externa–, nunca su separación. En soledad, el ser humano puede reconocer el peso de los artificios que lleva consigo y así poder tomar contacto con su verdadera naturaleza, a saber, la libertad. En la medida que no se despoje de este peso, que haga un vacío, el ser humano será un extraño para sí mismo. "Así es que la naturaleza le parece algo opuesto, exterior; sólo aquél que se ha liberado por la soledad puede recuperar el goce de lo natural" (Frías de Pinto, 1986, p. 42). Cabe hacer una aclaración: Su apología de la soledad y felicidad individuales no significa una valoración superior a la vida y felicidad públicas: por el contrario, es el recurso que posee un ser humano en la comunidad para tomar contacto con la verdad que lo habita.

A los fines de experimentar el sentimiento de la propia existencia, el cual no se presenta vinculado a sus semejantes, se requiere llevar a cabo una operación de reforma política que siente las bases de una nueva educación. Debido a la sujeción a la cultura, el ser humano pierde la capacidad de satisfacción de sus deseos de forma inmediata, pues éstos deben pasar por el desfiladero de la mirada del otro y la autorización de la ley.

Sujeto entre signos de interrogación

Luego del recorrido desplegado hasta aquí, la invitación es a una pregunta. ¿Es posible hallar un sujeto en el pensamiento de Rousseau? El gran hallazgo de Freud, advertido por Lacan, es la escisión que adscribe al sujeto. Se interpela la noción de individuo anclado en la razón en virtud del descubrimiento del inconsciente. En otros términos, la noción interpelada es la del *cogito cartesiano,* signado por la idea de indivisibilidad y de comando racional. Si el aparato psíquico comprende un inconsciente, tambalea la concepción de un yo en tanto centro de la verdad. El yo pasa a estar ligado al ocultamiento. Lacan construye el concepto de sujeto, su estatus, a partir de una lectura entre líneas de la obra freudiana que despliega en varios de sus textos. Si bien en el comienzo Lacan se orienta en dirección de lo imaginario para dar cuenta de la verdad del sujeto,

luego se inclina por la gravitación de lo simbólico. El sujeto es efecto del lenguaje, alienado en el desfiladero del significante.

De acuerdo a la concepción de sujeto en clave del psicoanálisis, planteada en términos generales, se puede argumentar que en Rousseau no se halla una noción primigenia del ser humano ligada al lenguaje, dando cuenta de una división estructural fundante. El buen salvaje es un cuasi animal, comparte con el reino animal los sentimientos, pero se distancia por su cualidad intrínseca de perfeccionamiento y la consciencia de su libertad. Por lo tanto, la consciencia es el elemento distintivo del ser humano, la cual ha de requerir para su desarrollo la socialización del buen salvaje. El humano originario, sin lenguaje y sin vínculos, se encuentra en estado fusional con la naturaleza. Si hay una madre es esta última. La autosuficiencia como equivalente de libertad natural da cuenta de un ser cuya única sujeción, si cabe el término, es a la naturaleza, proveedora de los recursos necesarios para su subsistencia de la cual él es parte. Por ende, el buen salvaje no es un sujeto en el cabal sentido que le atribuye el psicoanálisis, no es un sujeto de la cultura, es un ser íntegro, indiviso.

Se podría aplicar el término sujeto al ser humano de la sociedad civil degradada que el autor observa. El hombre quedó entrampado en el tejido social, instigado a la competencia, la lucha y a la ambición y empujado a adoptar un yo social que estrangulaba al yo auténtico y natural (Wolin, 1960). De esta manera, el ser humano no se habita a sí mismo, se halla por fuera del orden natural y, por lo tanto, enfrentado a sí mismo y a los demás. El sujeto de la cultura a los ojos del autor deviene una mueca de su potencia natural, queda sujetado a las instituciones urdidas por los ricos y poderosos, a los discursos del Otro.

Rousseau propone una salida de cara a la degradación en la que ha caído la humanidad tras el paso de la civilización. A partir de un nuevo pacto se sentarían los cimientos de un nuevo sistema político, la república, que reeditaría en una versión político-ético el estado de libertad natural en tanto autosuficiencia. La república que idea el autor sería la operación, al igual que la estatua de Glauco, en virtud de la cual despuntaría lo autenticidad del individuo, lo esencial de él, a saber, la libertad comprendida como no dominación, como no sujeción a una voluntad que no sea la propia. El ciudadano es la figura pública por antonomasia, quien experimenta en el marco de la comunidad ser dueño de sí mismo. Al igual que el buen salvaje, el ciudadano no está sujetado a una volun-

tad ajena. La ley de la república es la autoridad a la que debe obediencia, la cual procede de la voluntad general de la cual el mismo ciudadano participa.

El ciudadano es un sujeto de sí mismo, está sujetado a las leyes que él mismo se da. Al sujetarse a sí mismo en el ámbito público, no queda sujetado a nadie. ¿Sujetado a la república? ¿Sujeto de la república? Sujetado, al igual que el buen salvaje a la naturaleza, a una matriz común en la cual puede vivir la experiencia de autosuficiencia -libertad-. La sujeción al cuerpo político implica un lazo liberador de cualquier heteronomía para instituir la autonomía. "Otorgando cada ciudadano a la patria, le garantiza de toda dependencia personal, condición que constituye el artificio y el juego del mecanismo político" (Rousseau, 1998, pp. 37-38).

Lejos de preconizar un retorno a la naturaleza como lo han señalado muchos de sus críticos. Rousseau ha hecho ver que el yo natural está inexorablemente perdido. El regreso "al cálido y oscuro vientre de la naturaleza" (Wolin, 1960, p. 395) no cuenta más como posibilidad en el pensamiento del ginebrino. El autor comprende que la socialización fue clave para el desarrollo de la racionalidad y la moralidad y no hay punto de retorno a un estado predecesor. La interdependencia, la división del trabajo y la colaboración humana permitieron expandir la capacidad productiva y el dominio de la naturaleza. Simplemente, el autor abre una pregunta en torno a los aclamados beneficios de la civilización para ponerlos en cuestión. El proceso civilizatorio pulió la racionalidad y el entendimiento humano, aportando mayor sociabilidad a la humanidad, al mismo tiempo que la corrompió. El autor señala el carácter ambivalente del avance de la civilización y sus tan ponderados logros. Desentrañar este carácter requiere del conocimiento de la naturaleza humana, pero no en clave de las formas que la sociedad le imprimió, sino en su más puro estado. El estudio del individuo natural le hace ver que los logros del avance de la civilización se fundan en la explotación, la servidumbre y la desigualdad, desconocidos para el ser humano originario.

Si la naturaleza humana dista substancialmente del ser humano civilizado, si lo que se observa de éste son los efectos de una defectuosa socialización, y si la perfectibilidad es la cualidad propia de los seres humanos, la propuesta rousseauniana no es una quimera. Una nueva política, fundada sobre un nuevo pacto, es la respuesta a los males de la sociedad civil. Dicha propuesta no reside en recrear un bosque o una isla,

aniquilando cualquier vestigio de lazo social. Por el contrario, postula la conformación de un sistema político que aproxime a sus miembros y que establezca una única dependencia; la del ser humano de su comunidad. Esta dependencia es la garantía de la libertad y la dicha.

Como bien advierte Wolin, la república es mucho más que las condiciones materiales para el desarrollo personal y el surgimiento de una nueva y auténtica moralidad; la república es la comunidad cuyo encargo debía ser la de satisfacer las necesidades emocionales de sus miembros. Si la existencia implica un sentimiento, puesto que existir es esencialmente sentir, la experiencia genuina es la vivencia inmediata. "La búsqueda de identidad personal debía ser colmada mediante la creación de una comunidad colectiva, un *moi commun,* donde cada uno se descubría simultáneamente a sí mismo en la solidaridad más estrecha posible con los demás" (Wolin, 1960, p. 398). Se borra la tensión entre el individuo y la sociedad.

La comunidad que se configura a partir del contrato social instituye la autonomía de sus miembros en un marco de igualdad política. En este sentido, la relación entre quien manda y quien obedece debe ser lo más impersonal posible. Se trata de eliminar todo vínculo heterónomo y de establecer dependencias impersonales, como lo es a la ley y a la naturaleza, únicas dependencias que garantizan la no sujeción a una voluntad o autoridad exteriores. Expresado en otros términos, la dependencia a la ley de la comunidad política protege al ciudadano del sometimiento a una voluntad ajena, la cual es contrario a la naturaleza. La ley civil puede interpretarse en el ginebrino como el sustituto simbólico de la naturaleza y la madre. A diferencia del psicoanálisis que atribuye a la ley la función simbólica del padre, en Rousseau la ley asume un carácter continente, una envoltura en la cual el individuo natural y el ciudadano se conservan libres de sujeciones, al mismo tiempo que se desintegra en un yo colectivo, expresión de un egoísmo colectivo (Bloom, 2016).

Algunas palabras finales

Rousseau, al igual que Freud, expone su intimidad. A diferencia del vienés, Rousseau se aparta del mundo de los humanos para una introspección resguardada de la degradada y alienante sociedad. El autor expo-

ne su existencia como forma de presentar sus razonamientos. Luego de escudriñar la vida civil se sumerge en los movimientos internos de su existencia con el propósito de que se tornen asequibles a su consciencia. Sus meditaciones o ensoñaciones en solitario pueden leerse como actos autoinmersivos a los fines de pesquisar los causas de sus tribulaciones, y, quizás así, una justificación y un consuelo al padecimiento. La existencia es para el autor primigeniamente asocial.

A diferencia del talante pesimista de Freud, quien no endilga a la cultura la expectativa de una reeducación radical del ser humano, puesto que la pulsión de agresión es irreductible, Rousseau, por el contrario, abraza el optimismo. El planteo del mentor del psicoanálisis es más modesto; la *Kultur* idea intervenciones con el fin de reprimir, sublimar, pero nunca erradicar *in aeternum* la carga pulsional. Cabe recordar que para Freud la política, al igual que la educación y el psicoanálisis, es un arte imposible. La imposibilidad alude a la insuficiencia del resultado, son profesiones sin conclusión (Freud, 2007) que cargan con un desacople entre los fines y los resultados.

El optimismo del ginebrino se pone de manifiesto en la propuesta de un nuevo pacto, el contrato social, el cual subvierte la falsa libertad e identidad de la sociedad civil para recuperar la esencia de la libertad y la igualdad naturales, perdidas con la socialización. La libertad que gana el ciudadano de la república es una libertad moral, dado que al darse su propia ley a la cual se sujetará, se convierte en su propio legislador. El optimismo antropológico nutre al optimismo político. Rousseau concibe una naturaleza humana autosuficiente, por lo tanto libre, en franca armonía con su medio natural. El autor contempla un ser natural habitado por fuerzas sentimentales que constituyen un empuje a la supervivencia y que lo apartan de la agresión. El proceso civilizatorio conforme se dio promovió una amnesia de este estado primigenio, de esta verdad existencial y sentimental, por lo tanto se olvidó esta consonancia y plenitud con la naturaleza. El ginebrino prescribe una receta político-pedagógica de cara a los males de la sociedad civil para que, a partir de un sistema político cimentado en la igualdad y la libertad, se rescate la esencia de la naturaleza humana para cultivarla en aras de la conformación de una comunidad de seres humanos libres y soberanos. La figura del ciudadano, nuevo humano, es la recuperación de la esencia espiritual del buen salvaje, esencia que se mantuvo inasequible para quienes al caracterizar

del individuo primitivo, no hacían otra cosa que pintar el al hombre civil (Rousseau, 1972).

El buen salvaje es un individuo libre de sujeciones. Al vivir aislado y sin lenguaje no se le puede atribuir la condición de sujeto del inconsciente. El individuo natural es movido por las necesidades de autosubsistencia y la fuerza de sus sentimientos naturales. Si se puede pensar en sujeción, es a la naturaleza de la cual es parte. La socialización, el avance técnico y la institucionalización espuria de la propiedad producen lazos de interdependencia que socavan la base de su libertad natural, es decir de su autosuficiencia, deviniendo un ser débil, sometido y alienado.

Si se observara al ser humano en condiciones de sociabilidad, y se pretendiera analizarlo para efectivamente conocerlo, no se estaría conociendo más que el efecto de la sociedad civil, de la cultura en él, más no su auténtica naturaleza. Precisamente, la reconstrucción del estado primitivo del individuo permite aproximarse a un conocimiento de su naturaleza en un estado puro, para luego analizar la viabilidad de una propuesta de cambio. Si el individuo original vive en estado de autosuficiencia, si su existencia natural es un equilibrio entre necesidad, deseo y fuerza, y si algo de ello es recuperable por su condición de perfectibilidad, entonces un segundo pacto sería el punto de inflexión hacia un nuevo orden común. La república es el sistema político que surge del contrato social para rescatar la bondad de la naturaleza y ligarla con el desarrollo de una razón purgada de la desvirtuación que trajo consigo la civilización.

En la república que sueña Rousseau despuntaría un nuevo ser humano, reeducado en consonancia con su naturaleza esencial, para que en el autogobierno de la república tome contacto con lo olvidado y lo más propio, a saber, la consciencia de su libertad. Al participar del cuerpo legislativo, el ciudadano hace la experiencia de mandar y obedecerse, suelta cualquier dependencia personal para sujetarse a la ley impersonal del cuerpo político. Por lo tanto, el ejercicio legislativo es una aproximación a la existencia natural pero con una diferencia substancial: mientras el buen salvaje se somete a las prescripciones de la naturaleza de la cual él es parte, el ciudadano de la república hace la ley, se da su ley. Y al elaborar la ley a la que ha de sujetarse, el ciudadano experimenta la libertad civil. No se es libre en los silencios de la ley, al decir de Hobbes, sino, por el contrario, en obligarse a obedecer la propia ley. El ciudadano es

sujeto de la república, quien se halla sujetado a una comunidad política que posibilita la experiencia de la autosujeción. El ciudadano es un sujeto político, y en tanto sujeto de su propia ley, es un sujeto no escindido.

Referencias bibliográficas

Bloom, A. (1996). *Amor y amistad*. Andrés Bello.

Deleuze, G. (2016), *Curso sobre Rousseau. La moral sensitiva o el materialismo del sabio*. Cactus.

Freud, S. (2004). Más allá del principio de placer. En *Obras Completas, Vol. XVIII*. Amorrortu.

Freud, S. (2007). Moisés y la religión monoteísta. En *Obras Completas, Vol. XXIII*. Amorrortu.

Frías de Pintos, S. (1986). Rousseau y el narcisismo. *Revista De Filosofía, 7*(10). https://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/17813

Hobbes, T. (2003). *Leviatan o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil,*. FCE.

Nussbaum, M. (2014). *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Paidós.

Rousseau, J. J. (1972). *El origen de la desigualdad entre los hombres*. Grijalbo.

Rousseau, J. J. (1998). *El contrato social*. Fontana.

Rousseau, J. J. (2000). Emilio, o de la educación. https://www.educ.ar/recursos/70109/emilio-o-de-la-educacion-de-jean-jacques-rousseau

Rousseau, J. J. (2013), *Las ensoñaciones del paseante solitario*. Losada.

Starobinski, J. (1983). *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*. Taurus.

Waterlot, G. 2008. *Rousseau. Política y religión*. FCE.

Wolin, S (1960). *Política y Perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Amorrortu.

AUTOR
María Carla Prado

NACIONALIDAD
Argentina

CORREO ELECTRÓNICO
carlaprado4@hotmail.com

FILIACIÓN INSTITUCIONAL
Universidad Nacional de Rosario

FORMACIÓN DE POSGRADO
Magíster en Clínica psicoanalítica con niños y niñas (UNR)

TÍTULO

Identidad y ética
Lugar de la alteridad en las nuevas formas de comunidad

TITLE

Identity and Ethics
The Place of Otherness in New Forms of Community

AUTOR

María Carla Prado

RESUMEN

Partiremos de los desarrollos de Paul Ricoeur, Judith Butler y Emmanuel Lévinas para arribar a una formulación de la ética como fundamento de la identidad y, al mismo tiempo, como el nombre de un enlace al otro que se sostiene en la responsabilidad por su existencia. Analizaremos la configuración de "enjambres" y "tribus" digitales como nuevas formas de comunidad –que comportan un sentido de pertenencia y una propuesta identitaria– poniendo el acento en la expulsión de toda forma de disenso. Ante el incremento de la intolerancia y el despliegue de diversas formas de indiferencia, rechazo y crueldad, interrogar las categorías de 'prójimo' y 'semejante' será la vía para esclarecer el mecanismo de una *matriz excluyente* en que la ontologización de la identidad se acompaña del rechazo de toda forma de alteridad. Analizaremos con este fin la construcción de *otredades abyectas* como matriz de una exacerbación del odio; para fundamentar la hipótesis de una relación de determinación entre este mecanismo y el debilitamiento de las formas tradicionales de comunidad.

PALABRAS CLAVE

Identidad – Ética – Comunidad – Alteridad

SUMMARY

We will begin with the works of Paul Ricoeur, Judith Butler, and Emmanuel Lévinas to arrive at a formulation of ethics as the base of identity and, at the same time, as the name of a relation to the other based on responsibility for their existence. We will analyze the configuration of digital "swarms" and "tribes" as new forms of community—which entail a sense of belonging and an identity proposal—emphasizing the expulsion of all forms of dissent. In the face of growing intolerance and the spread of various forms of indifference, rejection, and cruelty, investigate the categories of 'fellow' and 'pair' will serve as a means to clarify the mechanism of an exclusionary matrix in which the ontologization of identity is accompanied by the rejection of all forms of otherness. To this end, we will examine the production of despised others as the source of intensified hate, in order to support the hypothesis of a determining relationship between this mechanism and the erosion of traditional forms of community.

KEYWORDS

Identity – Ethics – Community – Otherness.

Introducción

El punto de partida de este ensayo no podrá ser otro que la delimitación de un posicionamiento, que guiará nuestro ulterior recorrido; a saber, sostenemos que responder a la pregunta *quién eres* –acuciante interrogante que podríamos situar como homólogo de una posición identitaria– descubre al mismo tiempo, y necesariamente, una posición respecto de *quien es el otro*. Esto es, qué lugar ocupa el semejante en las constelaciones libidinales e identificatorias de un sujeto.

Este es el nudo del asunto que nos proponemos investigar en este trabajo. A partir de nuestra filiación al psicoanálisis, y desde el enfoque teórico-metodológico que éste nos aporta, nos interrogan las transformaciones que la respuesta a esta pregunta experimenta en este momento sociohistórico; es decir, los modos en que los individuos buscan el reconocimiento del otro y, por otra parte, el alcance del reconocimiento de la alteridad de la que se muestran capaces. Nos orienta la hipótesis de que la digitalización de la vida que impregna el presente produce una transformación en el reconocimiento de la alteridad, y nos proponemos en este trabajo esclarecer de qué manera y bajo qué artilugios esto tiene lugar.

Por otra parte, para avanzar en nuestras argumentaciones será necesario recuperar aquellos puntos de entrecruzamiento en los que el psicoanálisis –nuestro lugar de enunciación– se encuentra y dialoga con otros discursos de las ciencias sociales –precisamente, la sociología y la filosofía– en tanto marcos conceptuales que tienen el valor de ensanchar nuestras perspectivas al momento de indagar problemáticas que concebimos como multidimensionales.

Partiremos de los desarrollos de Paul Ricoeur, Judith Butler y Emmanuel Lévinas para arribar a una formulación de la ética como fundamento de la identidad y, al mismo tiempo, como el nombre de un enlace al otro que se sostiene en la responsabilidad por su existencia. Desde allí, procuraremos elucidar aquellas "reglas éticas que, si bien admiten formulaciones universales, deben siempre permanecer abiertas a lo nuevo de la coyuntura" (Ritvo, 2005, p. 69), tanto como cualidad estructural del sujeto humano como en torno a las transformaciones que la coyuntura produce en sus modos de aparición.

Finalmente, vemos desplegarse diversas formas de indiferencia o crueldad que parecen permanecer exentas de la angustia de la conciencia

moral. Ello nos lleva a preguntarnos ¿cómo se ve trastornada la ética –el reconocimiento de la alteridad y la afectación del sujeto por esa existencia– en las nuevas formas de comunidad? ¿Cuáles son estas nuevas formas de lo común? Responder estos interrogantes será el propósito que guíe este ensayo.

¿Quién eres? Hacia una definición de la ética en articulación con la identidad.

La premisa que guía este escrito es la afirmación de una consustancialidad entre un posicionamiento ético y una definición de identidad viable al interior de la metapsicología psicoanalítica, postulando al mismo tiempo que la identidad y la ética son ambas dimensiones que tensionan al sujeto hablante en las relaciones ambiguas que sostiene con sus objetos.

Tal como hemos establecido en otros trabajos (Prado, 2021) desechamos las conceptualizaciones de corte sustancialista o endogenista sobre la identidad, que decantan en un abordaje *esencialista* de la misma. Por otra parte, recusamos aquellos marcos teóricos y epistemológicos que, a la inversa, privilegiando su carácter de construcción conducen lo mismo a reduccionismos al concebirla como una pura contingencia. Por nuestra parte, comprendemos en cambio la identidad, tal como lo formula Paul Ricoeur, más bien como *ipseidad*; como un modo de dar cuenta de lo propio que incluye la alteridad en la mismidad. En consecuencia, la identidad se revela como un efecto de reflexividad que conlleva, toda vez, un rodeo por el otro.

Los estudios de este filósofo y antropólogo francés redefinen los términos del debate en torno a la identidad, al situar su relación con las categorías de tiempo y acto:

> El término "Identidad" es tomado aquí en el sentido de una categoría de la práctica. Decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: ¿*quién* ha hecho esta acción?, ¿*quién* es su agente, su autor? Hemos respondido a esta pregunta nombrando a alguien, designándolo por su nombre propio. Pero, ¿cuál es el soporte de la permanencia del nombre propio? […] La respuesta sólo

> puede ser narrativa. Responder a la pregunta ¿quién?, como lo había dicho con toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de una vida (Ricoeur, 2009, p. 997).

Se trata entonces de la fundamental dimensión del acto; la identidad se encuentra en el *hacer* más que en el *ser*; en la praxis antes que en la ontología. Y esta es una formulación plena de consecuencias, ya que, de esta forma, la pregunta por ¿quién eres? deviene una pregunta ética, en tanto implica una interpelación al sujeto por su relación con la otredad.

En este sentido, Judith Butler (2009) invita a un entrecruzamiento de las nociones de identidad y ética en su libro *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Tal como el título lo sugiere, 'sí mismo', 'ética' y 'responsabilidad' se proponen como términos que no admiten un abordaje por separado. Butler sostiene que *¿quién eres?* no es una pregunta que el sujeto se hace a sí mismo, sino que adviene siempre desde el exterior y supone, además, un otro que lo desconoce. Avanza sobre el requerimiento de la pregunta y afirma:

> Hay en mí, y me pertenece, algo acerca de lo cual no puedo dar cuenta. Pero, ¿significa esto que no soy, en el sentido moral, responsable de lo que soy y lo que hago? Si compruebo que, pese a todos mis esfuerzos, persiste cierta opacidad y no puedo rendir plena cuenta de mí ante tú, ¿es esto un fracaso ético? ¿O es un fracaso que da origen a otra disposición ética, en lugar de una noción acabada y satisfactoria de responsabilidad narrativa? ¿Existe en esa afirmación de transparencia parcial la posibilidad de reconocer una relacionalidad que me vincule al lenguaje y a ti más profundamente que antes? ¿Y no es la relacionalidad que condiciona y ciega ese "yo", precisamente, un recurso indispensable de la ética? (Butler, 2009, p. 60).

Esta autora parte de un desconocimiento radical que habita al sujeto, pero esa ajenidad interior –tan familiar para el psicoanálisis– acarrea, sostiene Butler, el surgimiento de la capacidad de *reconocer a otros igualmente desconocidos* y da origen a una "ética de la ceguera compartida" (p.62).[1] Este punto de opacidad no exime al sujeto de la responsabilidad por su acto –Butler se ocupa de subrayarlo– sino que, por el contrario, funda un modo de relación que renuncia a la pretensión de coherencia

del yo, y al mismo tiempo suspende la exigencia de transparencia que podría dirigírsele al otro.

La identidad entonces es un asunto ético en tanto define, mediante una praxis, un modo de relación con el otro. Asimismo, consiste en una relación cuya causa es un mutuo desconocimiento; la ética se vuelve así el nombre de una relación que soporta la opacidad.

La posición de Butler es coincidente con el pensamiento de Emmanuel Lévinas, indudablemente de los filósofos fundamentales del siglo pasado, quien tras haber sobrevivido a un campo de concentración y siendo testigo de la radical crueldad humana sostuvo que la filosofía debía abandonar sus pretensiones metafísicas y ocuparse de la ética, a la que señaló como núcleo de lo humano: "Ser un espíritu humano es hacer algo por el otro" (2015, p. 81).

Nos interesa particularmente el modo en que este autor entiende y define a la ética porque nos aporta una valiosa orientación para analizar las mutaciones en el lazo social de nuestro tiempo. Lévinas (2015) sostiene que la disposición ética –a la que, reiteramos, sitúa como fundamento de lo humano– nace del *llamado* que representa el sufrimiento del otro humano, el cual impone al sujeto la irrenunciable tarea de socorrerle. De esta manera, el filósofo afirma que

> *la identidad misma del yo humano [se da] a partir de la responsabilidad*, es decir, a partir de esa posición o de esa deposición del yo soberano en la conciencia de sí, deposición que, precisamente, es su responsabilidad para con el otro (Lévinas, 2015, p. 85).

Desde otro marco teórico, reencontramos una lectura de la identidad que, al privilegiar la responsabilidad para con el otro, sugiere su remisión a los asuntos de la ética.

Para Lévinas el sujeto es arrancado de su solipsismo por el dolor del otro, por su sufrimiento. La compasión no entraña entonces una posición piadosa sino que es efecto de la *responsabilidad con el otro*, que arremete contra el sujeto como una interpelación.

No se trata de empatía, de una resonancia con el sentir del otro –tan en boga en la actualidad– porque en esta noción de ética no existe simetría ni intercambio. Lejos de postular un contagio afectivo a partir de una igualdad con el otro –definición que ensayamos de la empatía–,

para Lévinas, en la misma dirección que lo postula Butler y analizamos anteriormente, la relación con el Otro se define por la imposibilidad de considerarlo como un objeto conocido. El otro es un inapropiable, es precisamente su exterioridad, la imposibilidad de reducir su experiencia a la conciencia del sujeto (sus propios afectos, recuerdos, explicaciones) lo que está en la base del *llamado* ético.

En este punto, nos apropiamos del concepto de compasión, tal como lo trabaja Silvia Bleichmar (2016), para ubicar allí una respuesta dolorosa al sufrimiento del otro que tiene la cualidad de poder ser despertada, incluso cuando el sujeto no es responsable de dicho sufrimiento, o aun cuando le resulta incomprensible.

Hemos situado entonces, de la mano de Ricoeur, Butler y Lévinas, los operadores teóricos que nos permiten articular identidad y ética, delimitando una concepción de esta última que la liga a la responsabilidad para con el otro. Procuraremos a continuación servirnos de estas referencias para dar curso a nuestros interrogantes en torno a los nuevos modos del lazo social.

Comunidades digitales. Identidad y pertenencia

¿Cómo se ve trastornada la ética –el reconocimiento de la alteridad y la afectación del sujeto por esa existencia– en las nuevas formas de comunidad? Esta pregunta nos ofrece una dirección para dar curso a nuestras reflexiones en este escrito; pero para comenzar a ensayar una respuesta será necesario situar primero qué entendemos por estas 'nuevas formas de comunidad': ¿Se trata de una *transformación* de lo común?, ¿Acaso lo común se *expande* en un mundo globalizado o, en cambio, se dirige a su *extinción* en función del individualismo neoliberal?

En verdad, dar cuenta de los modos en que se articula aquello que configuraría una 'comunidad' en la actualidad podría ser una tarea interminable, por lo que nos limitaremos a señalar sólo algunos aspectos. Anticipamos entonces lo insuficiente de este análisis, y fundamentalmente su sesgo en términos socioeconómicos, geográficos y culturales. A los fines de este ensayo, nos centraremos en dos aspectos: las formas en que se define la pertenencia en las distintas formas de grupalidad digital, y los modos que en virtud de ello toma lo identitario.

Al respecto, y poniendo en primer lugar el acento en el problema de la pertenencia, Byung-Chul Han (2022a) sostiene en *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia* que las comunidades en su versión digital se degradan en *enjambres* agrupados de manera fugaz y en torno a intereses exhaustivamente focalizados.

Si admitimos que la realidad en la que vivimos está completa y continuamente impregnada de virtualidad –nuestras relaciones afectivas se sostienen por *WhatsApp*, el *homeoffice* convive con los entornos laborales tradicionales en formas híbridas, utilizamos *apps* para casi todas nuestras necesidades y consumos, nos orienta el GPS, el dinero físico desaparece ante las billeteras virtuales, y la lista continúa–, entonces lo digital impone sus cualidades en el modo en que se establecen las relaciones sociales; y esto más allá del soporte por medio del cual la comunicación tenga lugar.

Entonces, ¿qué clase de *comunidad* prevalece en estas circunstancias? Si seguimos a Han, una primera puntualización se deja inferir: 'lo común', independientemente del objeto en virtud del cual ese enlace tiene lugar, es ahora *discontinuo*. Y podemos conjeturar que dicha discontinuidad es consustancial a la fragilidad en estos modos de comunidad; el sentido de pertenencia que logran construir es efímero y precario.

Por otra parte, en este libro el filósofo advierte el peligro que representan las nuevas formas de comunicación digital sobre la democracia, entendida como práctica de discurso, y sostiene que

> El discurso es un movimiento de ida y vuelta […] En el discurso, el otro nos desvía, en un sentido positivo, de nuestras propias convicciones […] la crisis actual de la acción comunicativa se debe al hecho de que el otro está en trance de desaparición. La desaparición del otro significa el fin del discurso (Han, 2022a, p. 47).

Detengámonos un momento en esta afirmación. Para Han la comunicación en su sentido tradicional implica una reciprocidad con el otro, un *ida y vuelta* de dirección incierta, ya que el otro impone desvíos inusitados. La comunicación en el enjambre, por el contrario, implica una desaparición del otro en tanto hay un sujeto que solo *habla consigo mismo*, que se autoafirma a partir de expulsar todo aquello que podría torcer sus opiniones, las cuales son consideradas como equivalentes a su

identidad, en una acepción esencialista de esta noción.[2]

Por lo tanto, la única forma de comunidad posible es aquella que hace lazo en la *mismidad*, al precio de expulsar cualquier desavenencia, incomprensión o extrañeza. Es evidente que esta situación está en las antípodas de la ética en términos de Lévinas: el otro ya no es germen de la responsabilidad subjetiva, sino aquella alteridad que pone en riesgo los confines de la mismidad a la que el sujeto se aferra. Ahora bien, como mencionamos anteriormente, los contactos fugaces de los enjambres digitales determinan grupalidades frágiles, que no alcanzan a aportar a sujeto un *sentido de pertenencia*. Esta crisis de la pertenencia es la que determina un proceso por el que *la identidad se esencializa*.

Han (2022a) advierte este movimiento y tras introducir el concepto de "mundo de la vida" de Habermas –que, de modo muy abreviado, podemos referir a aquellos presupuestos compartidos que anteceden a la comunicación y funcionan como consenso entre dos hablantes– plantea que

> Ante la desfactificación del mundo de la vida, surgen necesidades y esfuerzos para organizar espacios en la red en los que vuelvan a ser posibles las experiencias de identidad y comunidad, es decir, para *establecer un mundo de la vida basado en la red* que se perciba como natural y aproblemático. La red queda entonces *tribalizada* (p. 51).

Lo común, entonces, se reestablece *tribalizando* los enjambres digitales, a fin de aportarle cierto grado de permanencia a su precariedad intrínseca. Partimos de considerar como una necesidad de estructura para el sujeto hablante el contar con un fondo interpretativo común con el otro. Lo que señala este autor es que en las redes digitales –las redes sociales lo ilustran de manera ejemplar– esto ocurre de forma *tribalizada*; y que para estas 'tribus digitales' "la información no es un recurso para el conocimiento sino un recurso para la identidad" (p. 52). Es decir que la comunicación no está al servicio de in-formar el mundo (darle forma) sino de reforzar ciertos rasgos del yo, como emblemas que *muestran* al sujeto ante los demás.

Este modo de circulación de la información es decisivo en las cualidades que presentan las tribus digitales. En este sentido, es posible establecer que su configuración se robustece en la confluencia de dos fenómenos, interconectados entre sí.

Por un lado, el llamado *filtro burbuja*, el efecto de filtrado de las, en principio infinitas posibilidades de la web, a partir de los consumos específicos de cada usuario. Esto significa que cada búsqueda realizada, cada una de las fotos y videos que una persona sube a la red, pero también aquellas sutilezas solo perceptibles para la Inteligencia Artificial –los microsegundos que alguien se detiene en una u otra foto, el estilo de escritura, los temas que convocan su atención, aquellos que movilizan emociones más intensas– van trazando una *huella digital* que a su vez produce una 'burbuja' que reproduce al infinito estas mismas tendencias. Esto opera como una técnica de mercado sumamente eficaz, al transformar al sujeto en un "coto cerrado de hábitos, intereses e interacciones perfectamente catalogadas, que hacen de cada usuario un sujeto cada vez más cautivo de sus propias costumbres" (Mavrakis, 2017, p. 86), lo que facilita su fidelización como cliente; pero por otro lado –y es este nuestro interés– colabora en la *tribalización*, ya que encierra al sujeto en una burbuja de interacciones que *coinciden* con sus ideas y consumos. Como efecto, advertimos un incremento de la intolerancia que tiende a exacerbar el rechazo de toda forma de alteridad.

Por el otro lado –segundo fenómeno que nos interesa subrayar– procesos de desmentida de aquellas informaciones que contradicen sus creencias. Aquello que, podríamos decir, *interroga* al sujeto, es ignorado o bien se desestima por medio de aseveraciones morales; es decir, no mediante argumentos sino por juicios de valor. Como si se tratara de una madeja que se desovillara toda con solo tirar un hilo, la contradicción de una de sus opiniones equivale al derrumbe de todo su ser.

Por lo tanto, lo que está en juego no parecería ser un posicionamiento respecto del saber sino lo que hemos llamado una *esencialización identitaria*. Entrevemos que, en las comunidades digitales, de lo que se trata no es de *tomar posición* en el marco de un debate argumental, ni de avanzar en la comprensión de un fenómeno con el objetivo de acceder a la verdad sobre éste. Aún más, se trata menos de tomar posición que de *ser claramente localizado*; es decir, ser reemplazado por otros, que pertenecen a la misma tribu, en un determinado lugar.

La conversación se disuelve de esta manera en un maniqueísmo moral solidario con la llamada *cultura de la cancelación*, ya que el escenario se plantea en un binarismo entre el Bien y el Mal. En este contexto, como afirma Butler (2009), "la condena, la denuncia y el vituperio ac-

túan como modos rápidos de postular una diferencia ontológica entre juzgador y juzgado, y aun de depurarse del otro" (p. 68). En una lucha a muerte entre el Bien y el Mal –sin matices ni posiciones intermedias– de lo que se trata, en definitiva, es de un pronunciamiento moral que, por medio de una sentencia punitiva, afirma el Ser haciéndolo coincidir con el lugar del Bien.

Como efecto, "la sociedad se está desintegrando en irreconciliables identidades sin alteridad" (Han, 2022a, p. 54). La comunicación digital se nos aparece como un exceso de comunicación sin comunidad; y sin posibilidad de *escuchar* –escuchar genuinamente, ser sorprendidos por la palabra en el lenguaje, escuchar lo inesperado e incomprensible, ser *desviados* por el otro– la sociedad pierde cada vez más la dimensión del otro y lo común.

Producción de subjetividad contemporánea: transparencia e inmediatez

En nuestro apartado anterior establecimos, de la mano de Han, el proceso por el cual el *sentido de pertenencia* es desarticulado a partir de las transformaciones que experimenta la acción comunicativa ante la digitalización de la vida; para luego ser reencontrado con nuevas cualidades en la formación de 'tribus digitales'.

Desde ya que no se trata de un esquema de sustitución, en la que una lógica reemplace a otra sin resto, sino de modalidades que coexisten, incluso para un mismo sujeto en la heterogeneidad de sus vínculos sociales. Aun más, se trata de modos de producción de subjetividad[3] en pugna, y que por eso mismo determinan modos particulares de conflicto intrapsíquico.

Si consideramos al síntoma como una formación de compromiso, tal como Freud nos enseña, advertimos la incidencia de estas representaciones del yo en la génesis de los síntomas, las inhibiciones y las angustias que movilizan la consulta a un analista; como así también en las transacciones involucradas en toda formación del inconsciente.

En esta dirección, retomamos nuestras reflexiones para preguntarnos ¿qué clase de subjetividad favorecen las comunidades digitales? ¿Qué ideales se ofrecen al yo?

Si ahondamos todavía más en las ideas de Byung-Chul Han, y sobre todo en su propuesta de la *Psicopolítica* como dispositivo de poder-saber que reemplaza al biopoder foucaultiano y la *Infocracia* como degeneración de la democracia, encontramos operadores conceptuales que nos permiten una lectura de nuevos modos de subjetivación.

En su libro *Psicopolítica,* Han (2015) sostiene que

> El capital genera sus propias necesidades que nosotros, de forma errónea, percibimos como propias. El capital representa una nueva trascendencia, una *nueva forma de subjetivación*. De nuevo somos arrojados del nivel de la inmanencia de la vida, donde la vida se relacionaría consigo misma en lugar de someterse a un fin extrínseco (p. 12).

En primer lugar, entonces, una vida que encuentra su justificación en sí misma, en lugar de conquistar su trascendencia en la referencia a ideales situados en un *más allá*. La pregunta '¿quién eres?' que de la mano de Judith Butler ubicábamos como fundamento de una ética de la ceguera compartida se sitúa en el extremo opuesto: es, esencialmente, una pregunta que requiere al comparecer ante otros. La respuesta se cifra en una creación que se entrama necesariamente en representaciones, ideales y fines *compartidos*. Pero todavía más, es una pregunta que, como subrayábamos antes, se sostiene en la opacidad del sí-mismo y del otro.

Si anteriormente dijimos que la ética nace de ese punto ciego, y que la relación con el otro implica renunciar a la pretensión de un pleno conocimiento, una *episteme* sin fisura de éste, la *sociedad de la información* impone, en cambio, una exigencia de transparencia que es interiorizada en el yo como ideal de autenticidad. Han (2015) señala que "el secreto, la extrañeza o la otredad representan obstáculos para una comunicación ilimitada. De ahí que sean desarticulados en nombre de la transparencia" (p. 14). Es decir que, al desconocimiento de sí y del otro, se le contrapone la promoción de la autenticidad, que implica el imperativo de *exteriorizar la interioridad*; volver al sujeto transparente mediante la conversión de todo contenido de lo humano en información y comunicación. Lo opaco, lo no-visible, lo engañoso, es anulado o desmentido "en pos de la diferencia o de la diversidad comunicable o consumible" (p. 15).

Por otra parte, dijimos que la trascendencia es relegada en favor de la inmediatez. Ello significa que, en la sociedad de la información, el sujeto perece capturado en un presente eterno: 'hoy estoy, mañana no sé'. En esta dirección, en su libro *Capitalismo y pulsión de muerte*, Han (2022b) despliega más detalladamente esta mutación del tiempo y explica

> La falta de duración nos crea la sensación de que hoy todo se acelera. Pero la causa de que se esté perdiendo la duración no es, como se supone erróneamente, la aceleración. Más bien sucede que el tiempo se precipita como un alud porque no tiene de donde asirse, porque nada le otorga duración al tiempo. Aquellos puntos del presente entre los que, por ser meramente aditivos, no existe ninguna fuerza de atracción ni ninguna tensión temporales, desencadenan el arrastre del tiempo, que conduce a una aceleración sin dirección, es decir, sin sentido (p. 110).

Que *nada le otorga duración al tiempo* sólo se comprende si vislumbramos que la duración sólo se produce si aquello que ocurre en el tiempo adquiere un *sentido*; el cual es siempre extranjero. La producción de significaciones es la matriz del lazo social y la dimensión del reconocimiento no puede prescindir del otro: la historia de una vida, por mucho que se cuente, sólo conquista alguna clase de permanencia si alguien más la escucha.

Los rituales, las ceremonias y las narraciones –como formas de lo común– implican un compás de espera que no puede acelerarse; ya que, de hacerlo, perderían su sentido y función. Por otra parte, que el tiempo se desamarre de la duración significa la pérdida del valor de la trascendencia: la lógica del relato hunde sus raíces en un pasado común y se dirige a un tiempo por venir, temporalidad en la cual un sujeto escribe *su* historia inscribiéndose en *la* historia. De otro orden es la fugacidad de la historia de *Instagram*, por ejemplo, que desaparece tras veinticuatro horas.

Nos interesa particularmente la teoría de Han porque nos ofrece una hipótesis de lectura de lo social que permite ir más allá de la crítica y la indignación estéril. En este sentido, el señalamiento de la afectación de la *duración* permite no extraviarnos en apologías de la lentitud para,

por el contrario, poner en su sitio la ineludible tarea de producción de significaciones como matriz de lazo social.

Ahora bien, en este libro, Han (2022b) realiza una aclaración plena de consecuencias para nuestro objeto de interés. Allí señala que "el tiempo que se puede acelerar es el tiempo del yo. Es el tiempo que me tomo. Pero hay otro tiempo, el tiempo del prójimo, el tiempo que le doy" (p. 113). Esta puntualización parecería indicar un salvoconducto al sinsentido que afecta al tiempo. Ahora bien, ¿quién es ese prójimo que ofrece este punto de fuga en la aceleración del tiempo y el aislamiento del sujeto que es su consecuencia?

Consideramos que la idea de 'prójimo' es sumamente esclarecedora de la noción de *otro* a la que continuamente nos estamos refiriendo. Juan Ritvo (2005) propone, en un artículo en el que trabaja minuciosamente este concepto, la tesis de una *ambigüedad radical del prójimo*, en tanto éste no es "ni uno ni otro y a la vez uno y otro, pero indicando una dirección más allá de la oposición, una dirección sin hogar de llegada, siempre distraída por lo inconmensurable y por todas las formas tanto del deslumbramiento como del horror" (p. 88).

Reencontramos en esta cita ciertos rasgos que hemos ido deslindando respecto de *la otredad* en el semejante: el efecto de desvío de la dirección –que Han sugería como propia de un diálogo que incluye y se dirige al otro– y su inconmensurabilidad, que coincide con la ceguera compartida que propone Butler.

Ritvo sostiene que el prójimo emerge donde algo se resiste a aparecer. Por lo tanto, requiere "tramitar un rechazo: rechazo lo que podría invadirme, mas no para simplemente rechazarlo sino para aceptarlo condicionalmente" (p. 74). Entre el rechazo y la aceptación se perfila alrededor del prójimo una *atracción ambivalente*.

Proponemos entonces, siguiendo el tratamiento del tema que nos propone Ritvo, llamar 'prójimo' a este otro semejante –que no es el Otro sino el pequeño, el de la diada imaginaria– atravesado por una dimensión de radical desconocimiento.

Por otra parte, Ritvo señala de entrada las profundas ligazones entre la ética, como campo de la filosofía, y la noción de prójimo, señalando que éste último es aquel que, "debe ser preservado de mis tendencias destructivas, así como yo debo cuidarme de las suyas gracias a reglas éticas que, si bien admiten formulaciones universales, deben siempre

permanecer abiertas a lo nuevo de la coyuntura" (p. 69). Precisamente, pretendemos en este escrito contribuir a la elucidación de esas "reglas éticas", tanto como cualidad estructural del sujeto humano como en las transformaciones que la coyuntura produce en sus modos de aparición.

Destinos del odio: la construcción de otredades negativas

Llegados a este punto, toma forma la conjetura de un desvanecimiento, una mutación de la noción de *prójimo,* tal como la hemos caracterizado en el apartado anterior. Y esto ya que los modos de comunidad tribalizada –configuraciones que, insistimos, no se reducen a los confines de internet– instalan grupalidades herméticas en las que el *semejante,* lejos de configurarse como un 'prójimo', es definido como aquel estrictamente incluido en el propio grupo de pertenencia; espacio signado por la coincidencia afectiva o ideológica.

Silvia Bleichmar aborda este problema en su seminario *La construcción del sujeto ético*, dictado en 2006, y se pregunta cómo se define, para un sujeto dado, el universo de semejantes. En otros términos, si las reglas éticas como reguladoras de la propia acción abarcan a todo miembro de la especie humana o se restringen a un conjunto acotado de éstos, distinguidos por compartir algún rasgo particular (la nacionalidad, la raza, la clase social, el género, las opiniones políticas, etc.).

A lo largo de varias clases Bleichmar (2016) construye un modelo teórico con el que define al *sujeto ético* como aquel capaz de sentir culpa por el daño producido a un tercero (el cual es reconocido como par y como diferente de sí); un sujeto que frente al sufrimiento se ve convocado en su responsabilidad. Y encuentra, respecto de las reglas éticas, que en la multiplicidad del campo de la acción humana "hay leyes que son universales, y otras que dejan de ser universales y se ubican solo como patrimonio de aquellos que uno considera sus semejantes" (p. 303). Una 'doble vara' regula lo permitido y lo prohibido de manera diferenciada para unos y otros: mientras un estricto código preserva a aquellos que cuentan con aquel rasgo que los incluye en el universo de semejantes, se

habilita el despliegue de crueldades y desprecios sobre quienes quedan por fuera de esta categoría.

Precisamente, esta lógica es la que parece dominar la circulación de afectos y las normas morales al interior de las "tribus digitales": todo aquel que contraríe el flujo de lo idéntico, que presente alguna clase de diferencia o desavenencia, es repudiado como extraño y emplazado como rival. Las "tribus" como garantes de identidad y pertenencia conllevan la construcción de *otredades* u *alteridades negativas*, reservorios de todo lo maligno y nocivo sobre las cuales se despliega el odio, persiguiendo su destrucción.

Paradójicamente, la destrucción no adviene –al menos, nunca completamente– ya que estos otros negativos sostienen, desde su posición de objetos de odio, los vínculos libidinales e identificatorios de la tribu. Torsión posmoderna de la tesis freudiana en *Psicología de las masas* (2013b): en lugar del líder –objeto de amor– el odio revela ser más eficaz en la articulación de las identificaciones de los miembros de la masa. Esto no implica que la figura del líder se destituya; por el contrario, el ascenso de las nuevas derechas muestra claramente la utilización de estas lógicas en discursos enardecidamente pasionales que explotan la promesa de un despliegue de agresividad sin diques.[4]

La serie de consecuencias que se desprenden de esta hipótesis nos obliga en este punto a retroceder ligeramente y detenernos un momento para comprender el modo de funcionamiento de este mecanismo de expulsión-pertenencia.

En *Cuerpos que importan. Sobre los imites materiales y discursivos del <sexo>*, Judith Butler (2010) brinda los argumentos para afirmar que al asumir un sexo –que es el tema al que dedica este libro– el sujeto apela a una serie de *normas* –variables y establecidas socialmente, las cuales valen menos por su valor punitorio que por su poder de *determinar la inteligibilidad de lo humano*– que habilitan ciertas identificaciones y existenciarios al tiempo que excluyen otros.

No nos concierne en este escrito adentrarnos en la propuesta teórica de Butler respecto del sexo –asunto cuya complejidad exigiría un análisis mucho más profundo que el que aquí realizamos, al tiempo que nos desviaría del problema que pretendemos esclarecer– sino servirnos del modelo conceptual que propone para abrir nuevas líneas de pensamiento respecto de la lógica de funcionamiento que rige aquello que hemos

nombrado "tribalización" de lo comunitario. Nos interesa entonces, retomar sus argumentos para llamar la atención sobre el hecho de que:

> Esta matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues la producción simultanea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son "sujetos", pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos [...]
> En este sentido, pues, el sujeto se constituye a través de la fuerza de la exclusión y la abyección, una fuerza que produce un exterior constitutivo del sujeto, un exterior abyecto que, después de todo, es "interior" al sujeto como su propio repudio fundacional (Butler, 2010, p. 19-20).

Proponemos servirnos de los operadores conceptuales que esta autora propone para la formación del *sujeto* a fin de utilizarlos como claves de lectura de los nuevos modos de grupalidad que hemos ido deslindando.

En este sentido, vemos operar una *matriz excluyente* en la que al interior de la "tribu" se impone la concordancia y la autoafirmación, en tanto que la aparición de la diferencia, el disenso, significa la disolución de los lazos. Postulamos que las comunidades digitales producen un sujeto centrado en sí mismo que, en función de un discurso comandado por las "buenas" y "malas" energías, sólo se vincula con quienes "le suman" y se aleja de quién le "resta". Un maniqueísmo moral que nos ocupamos de describir en nuestro anterior apartado. En esta operatoria la aparición del conflicto, la diferencia con el otro, vuelve a éste inmediatamente un *enemigo*, sobre el cual el odio se descarga sin demora. Vemos figurarse en estos trazos el modo de comunicación que predomina en las redes sociales, con sus *haters* y ejércitos de *trolls*.

Ahora bien, resulta necesario reparar en una afirmación fundamental de esta autora: lo abyecto traza los límites de lo inteligible y por lo tanto *lo constituye*. Butler postula un exterior repudiado que "después de todo, es "interior" al sujeto" (p. 20). Lo abyecto representa por esta vía una amenaza, ya que su emergencia pone en cuestión los límites de lo inteligible y, en última instancia, los bordes en los que el sujeto asegura su sí mismo.

A su vez, dando lugar a la hipótesis que pretendemos someter a

revisión en este trabajo, podemos agregar que el debilitamiento de las antiguas formas de comunidad, las mutaciones del lugar del otro –de la ética– que hemos descripto, favorecen modalidades paranoicas del vínculo social que se presentan como fuente de impulsos destructivos. Es decir, que toda diferencia –aquello inasimilable al yo– resulta amenazante y requiere ser sofocado.

En verdad, al introducir el concepto de *abyección*, Butler traza sus similitudes con la noción psicoanalítica de *Verwerfung* –traducida comúnmente como forclusión, repudio, rechazo– para situar el paralelismo entre la ajenidad interior que representa el inconsciente para el sujeto, y la amenaza de retorno que conlleva la existencia de lo abyecto. Sin embargo, ubica que mientras la *Verwerfung* produce una *diferenciación* en el aparato psíquico, separando el Preconsciente y la Conciencia del Inconsciente, la abyección incluye la *degradación* de aquello rechazado.

En consecuencia, en el territorio de lo social, no se trata de una frontera que separe dos territorios equidistantes sino una "una operación diferencial que produce lo más o menos "humano", lo inhumano, lo humanamente inconcebible" (p. 26). Por fuera de los márgenes de *lo-común* –delimitado, como situamos de la mano de Bleichmar, por una definición amplia o restringida del semejante– se halla lo indecible, lo inviable, lo inenarrable; cuya marginalidad precisamente cumple la función de *asegurar las fronteras*, por su expulsión al más allá.

Lo que nos interesa subrayar, una vez más, es que si sostenemos la premisa de que ese exterior constituye al interior, de ello se desprende que cuanto más endeble sean los lazos de comunidad al interior de los grupos –cuanto más se sostengan en referencias efímeras y se parezcan a "enjambres"– requerirán en mayor medida la expulsión como mecanismo y los sentimientos de odio ligados a ella.

En este punto, consideramos que en la reflexión sobre los mecanismos de circulación del odio en la actualidad –y los destinos que se le ofrecen a su descarga– resulta un gran aporte la redefinición del concepto de perversión que realiza Bleichmar (2006), al situar que "lo que caracteriza a la perversión es la desubjetivación del otro y el carácter parcializado que su cuerpo cumple como lugar de goce" (p.85). De esta forma, si conservamos la noción de 'polimorfismo perverso infantil', como cualificación del ejercicio de la sexualidad en la infancia, es en tanto encontramos un rehusamiento en el niño a abandonar ciertas for-

mas de placer –autoeróticas– por amor al otro. Sin embargo, no se trata en el sujeto adulto llamado perverso de una continuidad de esta posición, ya que la metamorfosis de la pubertad –que instala la posibilidad del ensamblaje genital– y la represión que funda las instancias morales producen un corte, que trastoca los elementos en juego. Por ello es que Bleichmar (2006) pone el acento no en los objetos de la pulsión sino en los objetos del yo; es decir, en el lugar que ocupa –o no– el otro humano como semejante.

> La perversión, en su fijeza, en la inmutabilidad del goce propuesto, no es sino en el límite mismo el autoerotismo ejercido sobre el cuerpo del otro, despojado este otro de la posibilidad de instalarse como sujeto que fija los límites de la acción, no solo sexual, sino intersubjetiva (p. 102-103).

De esta manera, propone una lectura de la perversión que no se basa en la fenomenología de la práctica sexual –abordaje que condujo al psicoanálisis durante más de un siglo a homologar diversidad sexual a perversión–, sino en la degradación del otro al lugar de objeto de goce, a su *abyección* en términos de Butler, consustancial a su deshumanización.

Como ya fue mencionado en este escrito, en su seminario *La construcción del sujeto ético*, Bleichmar (2016) se dedica a un minucioso trabajo de elaboración de una noción psicoanalítica de *semejante*. Pero también en esta empresa, tomando la 'psicopatía' como sinónimo de perversión, ahonda en el enfoque antes propuesto:

> Lo que caracteriza a la psicopatía es el hecho de que el otro es solo un medio o un obstáculo para la acción, y no un semejante. En algunos casos, en la psicopatía lo único que funciona son los lazos de sangre, los primarios. Con lo cual, el concepto de semejante se reduce a la familia nuclear y el resto de la humanidad pasan a ser extraños y están desubjetivados (p. 280).

No sostenemos una posición tan radical como para considerar una proliferación de la perversión como posición subjetiva en la actualidad, pero sí en cambio advertimos una dominancia de rasgos perversos en los vínculos intersubjetivos. Coincide nuestro punto de vista, en este

sentido, con aquello que Ana María Fernández (2014) llamó *barbarización de los lazos sociales*, y que daría cuenta de una generalización de impunidades privadas como consecuencia del desfondamiento de las instituciones públicas y la multiplicación de diversas formas de corrupción. La barbarie que afecta el lazo social se expresa no sólo en "los maltratos físicos explícitos sino los destratos, indiferencias, ese dejar caer al otro; en muchas formas que toman los lazos afectivos el otro es un otro denigrado, ignorado, no tenido en cuenta; un otro caído" (párr. 1).

De esta manera, se despliegan diversas formas de indiferencia o crueldad que permanecen impunes a la condena del superyó, a resguardo de la angustia de la conciencia moral, y esto debido a que ese otro no accede a la condición de 'semejante'. En ocasiones, se ubica en la posición de *lo abyecto*, como negativo del ideal y destinatario de mociones de odio; otras veces, permanece *invisible* por efecto de la indiferencia.

En este punto, cabe señalar la diferencia –sutil pero determinante– entre las formulaciones de los autores que nos han guiado hasta aquí. Byung-Chul Han es taxativo: habla de identidades sin alteridad, de la desaparición del otro en la actualidad (2022a); Ana María Fernández, en cambio, es más moderada ya que, aunque cualificado por la barbarie, conserva la existencia del otro. ¿Identificamos en su mirada la huella de una práctica clínica que recorre los aspectos más íntimos del sujeto y pone de manifiesto su dependencia al otro? Desde nuestro campo sabemos bien que el narcisismo ofrece al yo una seductora independencia del objeto, pero su estabilidad depende de sus vínculos libidinales e identificatorios. La autosuficiencia que promete el capitalismo digital es precaria y engañosa: nunca podrá el yo reemplazar totalmente al objeto, y esto anuncia su fracaso.

Conclusión

En este trabajo procuramos esclarecer los nexos entre las condiciones de producción de subjetividad de una época –la del capitalismo de la información y las comunidades digitales– y el reconocimiento de la alteridad como la huella de una posición ética. En esta empresa, el dialogo con la sociología y la filosofía nos ofreció valiosos fundamentos en los que apoyarnos para desplegar nuestras hipótesis.

La articulación entre identidad y ética encontró su fundamento en la consideración de la primera, de la mano de Ricoeur, como *categoría de la práctica*. Butler, por su parte, nos permitió poner el acento en la opacidad que embarga al sujeto al momento de dar cuenta de sí, y que se presenta como germen de una particular disposición ética, la de la *ceguera compartida*.

La ética nombra entonces una relación de mutuo desconocimiento que, siguiendo a Lévinas, da cuenta asimismo de la respuesta al sufrimiento del otro que arranca al sujeto de su solipsismo. Advertimos en este punto la distancia entre esa *responsabilidad con el otro* que interpela al sujeto y la empatía como afecto benevolente a partir de una relación estrictamente simétrica.

La pregunta por las nuevas formas de pertenencia dio lugar a la consideración de las comunidades en su versión digital, como *enjambres* agrupados de manera fugaz y en torno a intereses exhaustivamente focalizados. Nos detuvimos en los efectos que dicha grupalidad comporta para el diálogo, afirmando que la comunicación en el enjambre conlleva una desaparición del otro, en tanto hay un sujeto que solo *habla consigo mismo*, que se autoafirma a partir de expulsar todo aquello que podría desviarlo de su mensaje.

En sentido contrario a la propuesta levinsiana, el otro en este escenario ya no es germen de la responsabilidad subjetiva, sino aquella alteridad que pone en riesgo los confines de la mismidad a la que el sujeto se aferra.

Recorrer las ideas de Han nos condujo a vislumbrar el modo en que se reestablece lo común en las redes digitales –es decir, un sostén en un sentimiento de pertenencia– por medio de la *tribalización*. Advertimos que, en estos espacios, la circulación de la información sirve a una ontologización de la identidad; consustancial al incremento de la intolerancia que tiende a exacerbar el rechazo de toda forma de alteridad.

A continuación dimos lugar a la pregunta por los ideales que comandan al sujeto, dejándonos guiar por las transformaciones en la temporalidad y el lazo social. La exacerbación de la inmediatez nos salió al paso enseguida, para hallar luego también una exigencia de transparencia que es interiorizada en el yo como ideal de autenticidad.

Señalamos de qué manera, en este contexto, el sujeto se precipita en un *tiempo que no dura* porque se deshace el sentido, aboliendo a su paso

toda dimensión del relato. En este escenario, se vuelve un imperativo recomponer la dimensión narrativa, la construcción de representaciones y significaciones colectivas que constituyen lo propiamente humano, y sin la cuales la existencia se desintegra en el abismo del sinsentido.

Nos preguntamos entonces cómo es definido el *semejante* en las nuevas formas de producción de subjetividad, para encontrar que lejos de configurarse como un 'prójimo' –atravesado por una dimensión de radical desconocimiento– es definido como aquel estrictamente incluido en el propio grupo de pertenencia. Precisamente, la garantía de mismidad es la construcción de *otredades negativas*, sobre las cuales el odio se despliega.

El tratamiento de lo abyecto que nos ofreció la teoría de Butler nos permitió identificar un binarismo moral solidario de la cultura de la cancelación. Afirmamos entonces que el debilitamiento de las antiguas formas de comunidad, las mutaciones de la ética, favorecen modalidades de vínculo social que se sostienen cada vez más en la expulsión y el odio.

Finalmente, a partir de la redefinición que ofrece Bleichmar del concepto de perversión al interior del psicoanálisis, propusimos una dominancia de rasgos perversos en los vínculos intersubjetivos o, en palabras de Ana María Fernández, *una barbarización de los lazos sociales*.

En síntesis, ofrecimos en este escrito los argumentos que permiten sostener que cuanto más endebles son los lazos de comunidad al interior de los grupos –cuanto más se sostengan en referencias efímeras y se parezcan a "enjambres"– requieren en mayor medida la expulsión como mecanismo y los sentimientos de odio ligados a ella.

Notas ampliatorias

1. Situamos en esta ética de la ceguera *compartida* una dimensión que atañe a la relación con el otro semejante; diferenciándola, por eso mismo, de la noción de *moral* que, siguiendo a Deleuze, comprendemos como sistema de juicio realizado toda vez desde la asimetría de alguna clase de autoridad

2. Contraria al modo en que pretendimos abordarla en este escrito.

3. Esto es, "el modo con el cual cada sociedad define aquellos criterios que hacen a la posibilidad de construcción de sujetos capaces de ser integrados a su cultura de pertenencia" (Bleichmar, 2009, p. 33). Esta noción fue extensamente desarrollada por la autora en (2005) *La subjetividad en riesgo*. Bs. As: Ed. Topía; (2009) *El desmantelamiento de la subjetividad. Estallido del yo*. Bs. As: Ed. Topía; (2002a) *Dolor país*. Bs. As: Ed. Libros del Zorzal; (2002b) *No me hubiera gustado morir en los noventa*. Bs. As: Ed. Taurus; (2011) *La construcción del sujeto ético*. Bs. As: Ed Paidós, entre otras obras.

4. Daniel Feierstein postula que el primer momento de instauración de lo que denomina 'prácticas sociales genocidas' es la *construcción de una otredad negativa*; proponiendo que, si en el caso del nazismo fue el judío bolchevique, en la experiencia argentina la representó la figura del delincuente subversivo. Para ahondar en este estudio consultar Feierstein, D. (2008) *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Referencias bibliográficas

Bleichmar, S. (2006). *Paradojas de la sexualidad masculina*. Paidós.

Bleichmar, S. (2009). *El desmantelamiento de la subjetividad. Estallido del yo*. Topía.

Bleichmar, S. (2016). *La construcción del sujeto ético*. Paidós.

Butler, J. (2009) *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Amorrortu.

Butler, J. (2010). *Cuerpos que importan. Sobre los imites materiales y discursivos del <sexo>*. Paidós.

Feierstein, D. (2008). *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Fondo de Cultura Económica.

Fernández, A.M. (2014) Barbarización del lazo social. *Página 12*. https://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-237310-2014-01-09.html

Freud, S. (2013a). Introducción del narcisismo [1914] y Pulsiones y destinos de pulsión [1915]. En *Obras completas*. T. XIV (2ª Ed). Amorrortu.

Freud, S. (2013b). Psicología de las masas y análisis del yo [1921]. En *Obras completas*. T. XVIII (2ª Ed). Amorrortu.

Han, B-C. (2015). *Psicopolitica*. Octaedro editores.

Han, B-C. (2022a). *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia*. Taurus.

Han, B-C. (2022b). *Capitalismo y pulsión de muerte. Artículos y conversaciones*. Herder.

Lévinas, E. (2015). Ética e infinito. Antonio Machado Libros.

Mavrakis, N. (2017). La utilidad del odio. Una pregunta sobre internet. Letra sudaca ediciones.

Prado, M. (2021). Tensiones de lo propio en Psicoanálisis: el lugar del Otro en la constitución del psiquismo. *Actas de publicación X Jornadas de investigación,* 10, 309-316. Disponible en https://fpsico.unr.edu.ar/investigacion/jornadas-de-investigacion/

Ricoeur, P. (2006). Prólogo: la cuestión de la ipseidad. En *Sí mismo como otro* (pp.XI-XL) (3ª Ed). Siglo XXI editores.

Ricoeur, P. (1986). *La identidad narrativa*. Recuperado en https://textosontologia.files.wordpress.com/2012/09/identidad-narrativa-paul-ricoeur.pdf (11/11/2021)

Ricoeur, P. (2009). *Tiempo y Narración* (3 vols.). Siglo XXI.

Ritvo, J. (2005). El prójimo: irrupción de su ambigüedad. *Revista de Filosofía*, 18(21), 69-94.

AUTOR
Marco Máximo Balzarini

NACIONALIDAD
Argentina

CORREO ELECTRÓNICO
marcombalzarini@outlook.com

FILIACIÓN INSTITUCIONAL
Universidad Nacional de Córdoba
y Universidad Siglo 21.

FORMACIÓN DE POSGRADO
Doctorando en Psicología (UNC),
Magíster en Teoría Psicoanalítica
Lacaniana (UNC)

TÍTULO

Anorexia mental, entre el rechazo del Otro y formación de síntoma

TITLE

Mental anorexia, between rejection of the Other and symptom formation

AUTOR

Marco Máximo Balzarini

RESUMEN

El presente trabajo tiene por objetivo analizar la tesis que sostiene que las problemáticas con la comida significan rechazo del Otro o signos de la forclusión del Nombre del Padre. Desde la teoría psicoanalítica lacaniana y en articulación con la clínica, proponemos la tesis de que la anorexia mental enseña el camino de lo inconsciente en dirección hacia una formación más estructurada, un significante de lo inconsciente, es decir, hacia la producción neurótica. Se trata no de un problema clasificatorio, sino de un asunto pragmático, ¿cómo la anorexia mental es el principio de una extensión del goce hacia un desarrollo que permita estabilizar al sujeto? ¿Cómo opera el psicoanálisis en cuanto que instrumento terapéutico tendiente a transformar el padecimiento psíquico de la anorexia mental en un síntoma que permita un nuevo funcionamiento para el sujeto? Se concluye que comer nada no necesariamente es una práctica de goce fuera de discurso que implica un rechazo del Otro, sino que bien podría leerse como una formación en estado primitivo de lo inconsciente estructurado como un lenguaje y permitir una orientación hacia la cura que no dependa solamente del a veces necesario alivio farmacológico.

PALABRAS CLAVE

Anorexia mental – Inconsciente - Pulsión – Transferencia – Síntoma – Capitalismo

SUMMARY

The present work aims to analyze the consideration of problems with food as manifestations of the rejection of the Other or as signs of the forclusion of the Father's Name. Taking the Lacanian psychoanalytic theory and in articulation with current clinical practice, we propose the thesis that mental anorexia teaches the path of the unconscious in the direction of a more structured formation, a signifier of the unconscious, that is, towards neurotic production. It is not a classification problem, but a pragmatic issue, how is mental anorexia the beginning of an extension of enjoyment towards a development that allows to stabilize the subject? How does psychoanalysis operate as a therapeutic instrument tending to transform the psychic condition of mental anorexia into a symptom that allows a new functioning for the subject? It is concluded that eating nothing is not necessarily a practice of enjoyment outside of speech that implies a rejection of the Other, but could well be read as a formation in a primitive state of the unconscious structured as a language and allow an orientation towards the cure that does not depend only on the sometimes necessary pharmacological relief.

KEYWORDS

Anorexia mental – Unconscious – Drive – Transfer – Symptom – Capitalism

Versión transformada del original publicado por primera vez en idioma inglés en Journal Psychiatry and Psychological Disorders Medires Editorial LLC. ISSN 2836-3558.

1. Introducción

La anorexia mental, desde la década de 1970, año en que Lacan (2012, como se citó en Laurent, 2016) anticipaba un declive de la función simbólica y un ascenso del goce al cenit social, ha ido tomando importancia mundial en cuanto que fenómeno social, epidemiológico, psíquico, médico, y en mayor medida, subjetivo. En este trabajo vamos a demostrar la tesis de que la anorexia mental podría configurarse como síntoma alimentario en el marco respectivo de una neurosis. Vale aclarar que vamos a tratar de manera indistinta las expresiones "anorexia mental" y "anorexia nerviosa". A pesar de que puedan existir diferencias entre ambas, no es el tema de este trabajo. Preferimos la expresión anorexia mental porque respeta la elegida por Lacan en cuanto que asociada a una psicogénesis, en cambio anorexia nerviosa indicaría una causa netamente orgánica.

Actualmente, los practicantes del psicoanálisis se apoyan en una teoría desde la cual la psicosis ordinaria es el lente bajo el cual se reciben sujetos en el consultorio. Tiene una razón: la caída del padre y del orden simbólico explica las patologías más del lado de la compulsión, del desarraigo, de las variaciones en el humor, que del lado de la represión. En este trabajo nos proponemos poner a prueba este marco teórico, ralentizar la dirección instalada en la práctica del diagnóstico de este fenómeno que parece reducirse a los excesos del goce. Eso pone obstáculos a la hora de captar la sutileza de lo inconsciente cuya interpretación sobre el sujeto es capaz de conducir una cura.

La literatura antecedente ha llegado a concluir que la anoréxica, en una feliz armonía con su goce de comer *nada*, en una egosintonía, en una comodidad no perturbada, sostiene la crueldad de su síntoma y produce efectos destructivos sobre sí misma. Así, es manifestación de la pulsión de muerte. El cuerpo, en lugar de ser sede de un goce alegre, se destruye en cuanto que sede de un goce mortal, sin metáfora, puertas cerradas al inconsciente estructurado como un lenguaje.

El psicoanalista se ofrece en estos casos como un interlocutor que permita que ese goce pueda hacerse conversador, que el sujeto pueda aceptar una renuncia al exceso de privación, que ese exceso de goce que invade su cuerpo pueda encontrar un límite, que el exceso de goce se deje atrapar por las redes de la dimensión del discurso, intentar atrapar

algo de ese goce en más y que consiga un acotamiento en la experiencia por vía de la extensión del síntoma hacia otras formas menos exigentes.

El psicoanalista, para esto, tiene que permitir que lo que el sujeto anoréxico dice no se reduzca a un enunciado en su literalidad, sino que introduzca el enigma, el equívoco, que pueda remitir a otra cosa y así sacar al sujeto de la anestesia del lenguaje, es decir, usar el alcance metafórico del lenguaje. Es una clínica de la paciencia en la que la forma de avanzar es volviendo para recuperar la dimensión del inconsciente abierta por Freud.

La anorexia mental a veces coincide con desarraigo del lazo social, ideaciones suicidas, niveles extremos de desnutrición, cuerpo no metaforizado (salvo en las formas histérico-anoréxicas), predominio de holofrase, superposición, es decir, no diferenciación entre significantes y anulación del intervalo subjetivo. Este cuadro pone a la anorexia mental en un modelo que explica toda una serie de casos que permanecen fuera de discurso. Con esta descripción los psicoanalistas no harían más que ubicar la anorexia en una clínica de lo real, es decir, signos del exceso de goce, de lo imposible, goce sin límite, a costa de la vida (Balzarini, 2022; 2024a; 2024b).

La acción de este paradigma toxicómano le ordena al clínico moderno la práctica a partir de identificar estos criterios en calidad de signos discretos del agujero simbólico con los cuales se podría pensar en una psicosis. Pero si operan los criterios deja de haber preguntas. Estas razones, al ser estructurales, permiten que la causalidad de la anorexia mental se separe de factores sociales, de la presión de los ideales de delgadez de la época capitalista. Pero la acción de este paradigma impide la formulación de nuevas hipótesis. Por eso, en este trabajo, vamos a intentar revisar esta posición teórica.

2. Parte clínica

Nos referiremos a la anoréxica en femenino porque la anorexia es una condición que, en general, es experimentada por las mujeres; la relación epidemiológica entre varones y mujeres permanece estable

> desde hace bastante tiempo en las investigaciones internacionales en una proporción de uno a diez, a pesar del aumento de los casos masculinos. (Cosenza, 2019, p. 115).

Por supuesto que los casos se tratan uno por uno en psicoanálisis, pero en este apartado vamos a brindar algunas características "generales" del tipo clínico anorexia mental, si es que existe tal tipo, en cuanto a sus modos de presentación. En general el paciente que sufre de anorexia mental no quiere hablar de sí mismo, quita la palabra, congela el alcance simbólico de la palabra; clínica del silencio, de las deficiencias de la metáfora, de la poca palabra o de la palabra desubjetivada. Silencio que no perturba al sujeto, no le hace signo de separación, un silencio que no porta mensaje, no es silencio dialéctico, sino que designa fractura, dificultades en el lazo, que demanda nada, se hunde en lo real en cuanto que sin sentido.

Tampoco es un silencio que excluye al Otro, al contrario, "asume al Otro en su punto estructural de inexistencia y de no garantía. No es un silencio que quiere esencialmente ser reconocido. Es un silencio límite, en el que el sujeto puede permanecer sin sentirse falto de palabra" (Cosenza, 2019, p. 147). A veces los practicantes se horrorizan ante este silencio, que por ser tan real es insoportable. El neurótico no soporta el silencio, es capaz de preguntar ¿por qué tu no me hablas? En cambio, el silencio de la anoréxica no es perturbador para ella. No es "atribuible a la dialéctica fantasmática y a su simbolización, sino que es algo que concierne a la relación del sujeto con lo real más íntimo" (p. 148). Es un silencio que anula la voz, que quita la enunciación que lleva la palabra.

Otras veces las anoréxicas rompen el silencio para decir las peores cosas. Por ejemplo, "no quiero hablar con vos", "¿por qué querés que hable?", "no me sirve venir acá", "vos no me ayudás", "vengo porque me obligan", "no podes meterte en mis sentimientos", "estoy perdiendo tiempo". Esos modos, a veces hostiles, otras veces paranoides, son resistencias que el analista tiene que poner a disposición del trabajo. ¿Cómo? Ofreciéndose como esa cosa que no sirve y desde ese lugar causar un trabajo. Si el practicante acepta ese lugar de objeto puede producir cambios rápidos en la experiencia de una paciente con anorexia mental porque empieza a contar esa paciente en su vida con alguien que dice sí, que no

demanda, que no le pide la cura, sostiene, sin hacer cosas grandiosas, se ofrece para que el sujeto pueda habitar un espacio donde sea ella la que, si quiere, demande. El practicante no entra en esa serie de personas que le dicen que tiene que comer, que tiene que cuidarse, que no debe abandonar sus terapias. Se trata de dejar espacio al deseo de la anoréxica y no alimentarlo con más rechazo.

Esto permite que se vaya construyendo la transferencia, entre sesión y sesión, un intervalo necesario para la producción del sujeto. En ese entre se va sosteniendo en lugar de estar en los extremos. Las anoréxicas sufren variaciones del humor, lógica todo o nada. Un entusiasmo hacia alguna cosa al día siguiente puede caer hasta el fondo de la depresión. Esta oscilación se desprende de la ausencia de una orientación en torno a lo vivo del deseo que solo es posible si es alojado en un Otro habitable.

Si se trata de una paciente adolescente puede suceder que no tenga ganas de estar en el aula. En educación física la van a rechazar por la baja de peso, por "no estar en condiciones". La anorexia mental funciona como síntoma de lo rechazado en la salud física. Si la adolescencia no logra ser suficientemente una respuesta posible a la imposible pubertad, entonces la anorexia mental sería un síntoma sobre el enigma de la sexualidad, resultado del trabajo de significación del objeto causa de deseo que posiciona a la joven ya no como niño-objeto, sino como sujeto.

En este punto proponemos revisar la tesis ofrecida por Cosenza (2019) de que la anorexia mental en la adolescencia, a excepción de las formas histéricas, "se configura como un fracaso del proceso de sintomatización de la pubertad" (p. 207). Freud (2011a) introduce la noción de pubertad demostrando que la pulsión sexual experimenta una segunda reorganización. Sostiene que la represión sobre la sexualidad en la infancia no elimina la pulsión, sino que la re dirige. En la pubertad, la energía pulsional reprimida reaparece y exige nuevas formas de canalización. Lo que se llama adolescencia es el proceso de encontrar nuevos arreglos para gestionar esta energía.

La subordinación de las pulsiones parciales a un objeto amoroso no es total. Quedan restos de las pulsiones parciales que no han sido conducidas a un objeto de amor externo respecto de la familia por lo cual la joven debe trabajar en arreglárselas con dichos restos que son disruptivos desde lo interno, desde el cuerpo. Este proceso tiene un carácter traumático porque la pulsión irrumpe con fuerza, empuja al sujeto

a nuevas experiencias y no siempre encuentra un camino claro de simbolización. La adolescencia es una forma de responder a este impacto. La búsqueda de nuevas identificaciones, la experimentación con el cuerpo, la dificultad para poner en palabras lo que se siente son signos de este proceso, en formación (Miller, 2015a; 2020a; Stevens, 2012; Amadeo, 2015; Cottet, 1996).

Amadeo (2015) señala que la adolescencia es un momento de pasaje donde se produce una des-identificación con figuras de referencia, fundamentalmente con el padre, para inclinarse hacia nuevas figuras de autoridad. Lo que caracteriza a la adolescencia es el deshacerse de esas primeras figuras de identificación para adquirir cierta autonomía. Es la crisis de la adolescencia, que se expresa, dice Bassols (2022), en una resistencia a ser identificada a ciertas definiciones que corren por el imaginario social y que son nada más que espejismos. La anorexia mental sería un rechazo a las identidades previamente establecidas. Es un *no encajar* en los espejismos.

El psicoanálisis intenta que el adolescente encuentre una salida por un trabajo de saber. Para esto conviene, en primer lugar, no impedirle que sea adulto. Antes, señala Miller (2020a), los adolescentes vivían con adultos y podían tomarlos como «modelo». Mientras que ahora, hacemos vivir a los adolescentes entre ellos, aislados de los adultos, y en una cultura que les es propia, donde se toman unos a otros como modelo. Por eso conviene tratarlos como adultos, no como niños. "Nunca infantilizar al joven, ni al niño. Más bien, 'adultizarlo', dirigirse al adulto que hay en él, apostar a que no demanda más que tomar la palabra" (Miller, 2015, p. 12).

Coccoz (2015) señala que los padres se vuelven compañeros de sus hijos porque ya no saben cómo ser padres; pasan de la permisividad a la rigidez. Se han corrido de la autoridad tentándose a ser "amigos" de sus hijos, borrando la disimetría entre joven y adulto, lo cual es tan nefasto como ejercer una estricta autoridad. Los adolescentes, señala Lacadée (2010, como se citó en Amadeo, 2015), plantean que se sienten alejados del padre, que este no representa para ellos un modelo a seguir y no les transmite un saber para desenvolverse en la vida. Los adolescentes no se sienten respetados ni tenidos en cuenta porque la demanda se dirige a un Otro que permanece oscuro. Es una demanda que encuentra en el Otro un adulto hundido en el ángulo del deseo.

> El ideal del yo no se establece por identificación del niño al adulto, sino por la identificación de los iguales. La *agalma,* el objeto precioso, no está en el maestro –como lo estaba para Alcibíades en Sócrates–, sino en el amigo que tiene los mismos hábitos frente al mundo virtual. (García, 2011, p. 70).

Cae el adulto-guía y aparece el goce de lo igual, reflejo del yo, lo cual hace consistir la violencia, es decir, un rechazo a querer saber para dejar de preservar el modo de goce encapsulado en la permanencia de las formas de sufrimiento, lo cual es rechazo a una pregunta que lleve a un síntoma (Balzarini, 2023). Son formas de quedarse a solas con el goce del cuerpo, de no entrar en temas difíciles, de no preguntarse acerca de la relación con el sexo, todo lo cual impide que el sujeto haga relaciones con el Otro. Formas del rechazo de lo inconsciente con las cuales el sujeto de nuestro tiempo denuncia que no hubo un alojamiento para el deslizamiento de la angustia, que no es tenido en cuenta de la buena manera, es decir, son formas de un llamado al Otro.

Como dice Miller (2020a), el saber, antes depositado en los adultos, educadores, padres –era necesaria su mediación para acceder al saber–, está actualmente disponible a simple demanda formulada a la máquina. Si el saber está en el bolsillo, no es más el objeto del Otro (Miller, 2020a; Grinbaum, 2022). Antes, el saber era un objeto que había que ir a buscar al campo del Otro, había que extraerlo del Otro por vía de la seducción, de la obediencia, de la exigencia, había que pagar por una estrategia con el deseo del Otro. Pero si el saber está en el bolsillo no hay que pasar por una estrategia con el Otro. Por eso Miller (2020a) dice que esta autoerótica del saber es diferente a la erótica del saber de antaño.

El Otro ya no representa para el adolescente figura a respetar (Amadeo, 2015). "Uno de los rasgos mayores de nuestra época es la fragilidad de las figuras que podrían representar un cierto modelo de identificación para el adolescente" (p. 92). La consecuencia es la soledad, y como ubican diversos autores (Freda, 2015; Stevens, 2012; Amadeo, 2015), las nuevas formas del sufrimiento, entre las cuales está la bulimia y la anorexia –cuya intención es encontrar una inscripción en el Otro–. Como dice Stevens (2012), si el púber no encuentra una salida, la prolongación de su adolescencia se expresa en estas nuevas formas de sufrimiento.

Por su parte, si el sujeto no cede estos objetos de goce en beneficio

de otro tipo de goce sexual será muy difícil que en ese lugar ingrese una vida orientada por el deseo. La escucha psicoanalítica preserva la singularidad y apunta a la realización del deseo. El psicoanalizante es responsable de su posición de sujeto, siempre responsable de lo que dice, aunque tal vez no sepa sobre las consecuencias de su decir. "Para eso lo invitamos, para que saque las consecuencias de su decir" (Amadeo, 2015, p. 97).

La interpretación del analista, señala Miller (2020b), es un significante que le viene al sujeto desde afuera para producir un borde, para que pueda representarse con eso. Es un significante suplementario que se agrega, como el título a un texto, para interpretarlo, para coser la intención a una palabra, para producir una armoniosa relación entre significante y significado que traiga calma en la tormenta. "Interpretar (...) es extraer al sujeto" (p. 35). ¿Cómo calmar las pulsiones? Con el fantasma y con el síntoma (Stevens, 2012).

El púber vive en un mundo de sombras, no sabe qué hacer. No hay cómo calmar con el discurso ese empuje hormonal que sube. Este es el real al que el joven se enfrenta a la salida de la infancia. Al decir de Roy (como se citó en Stevens, 2012), "la adolescencia consiste en acercarse a una zona donde el saber falta" (p. 27). Si el púber no encuentra respuestas a cómo rehabilitar su cuerpo movido de manera nueva por las pulsiones, si le es difícil desenvolverse con la libido, entonces el suicido es una salida. Lacan (2007) señala que si una muchacha no encuentra una imagen, un nuevo yo, que da permanencia a la existencia, entonces piensa en el suicidio. Por eso llama trabajo de adolescencia a la elección que tiene que hacer un púber, a una orientación; "los púberes tienen que reconstituir síntoma y fantasma, es decir, modificar los precedentes, adaptarlos, o tienen que construir unos nuevos. Es lo que llamamos la adolescencia" (Stevens, 2012, p. 9).

El psicoanálisis ayuda en esto, a que el sujeto encuentre respuestas favorables, no patológicas, que le indiquen el camino hacia una salida; ayuda a que un sujeto descubra balizas significantes, que antes se le pedían al padre como agente de transmisión de castración, para constituir síntomas y re orientar el fantasma (Stevens, 2012). Justamente, la creación de un síntoma analítico funciona como represa de la angustia. "El psicoanálisis propone un espacio donde (...) el decir puede adquirir para el sujeto valor de verdad" (Amadeo, 2015, p. 99). Nuestra idea es que la

anorexia mental es un signo de la intención del sujeto de llevar el cuerpo en dirección hacia un saber hacer en la relación al trauma.

Por eso la anoréxica se ubica como sujeto en la dialéctica a costa de sostener el síntoma. A veces quiere comer, pero no quiere subir de peso ni cambiar su figura. Puede pasar que tampoco quiere ir a los turnos médicos. El análisis intenta que pueda confiar, decir que está triste, que le pasan cosas, contar con el espacio de la palabra, alojar la angustia. Por ejemplo, una paciente decía que le cansa la voz de su mamá, se quejaba: "mi mamá se cree que sabe todo, pero no sabe lo que a mí me pasa". No solo le cansa la voz de su mamá, sino que tampoco soporta que le hablen, que le digan lo que tiene que hacer. Ese Otro que tapa cada hueco impide la palabra. Precisamente, la anorexia se interpone entre sujeto y Otro controlador o persecutorio.

Otra paciente pudo desarrollar una transformación de su síntoma anoréxico por la vía del veganismo, a conectarse con la comida desde otro lugar, a invitar compañeros a su casa, a discutir con otras personas sobre la importancia de ser vegana, a conversar con personas a las que les interesaba esto, a sostener una causa y hacerse responsable. Aprendió a cocinar milanesas de garbanzo y milanesas de soja. Vegana puso a prueba el buen uso de su goce, es decir, con esta salida su goce, que avanzaba a solas y en silencio por su cuerpo, queda nombrado de manera justa en la pista del deseo.

En la clínica de la anorexia el deseo "es absorbido, incorporado a la demanda del Otro, se pierde en el interior de tal demanda que lo devora" (Cosenza, 2019, p. 82). El tratamiento apunta a reconocer la función simbólica del síntoma. La subjetivación del síntoma bajo transferencia permite dar forma desde su inconsciente a lo que ha activado la patología alimentaria, reconociendo su función. Por ejemplo, pueden ser excelentes nutricionistas, comerciantes de productos dietarios, pintores de comida o dueños de restaurantes. Se trata de dar adecuado destino al modo de gozar, lo que Freud llamó sublimación. Así, el síntoma, anorexia mental, puede ser ciertamente una brújula para orientar el encuentro con la palabra verdadera del sujeto.

Una salida pone a prueba si el sujeto despeja su deseo mezclado en el enunciado imperativo del Otro. Es un punto crítico porque "la homeostasis narcisista del vínculo se resquebraja" (Cosenza, 2019, p. 51), y la posición subjetiva puede "entrar en un discurso, funcionar como

síntoma, abrir el espacio posible de una demanda" (p. 51). Precisamente comer nada preserva la propia enunciación del sujeto protegiéndola de ser absorbida por los enunciados contenidos en la demanda del Otro.

A una sesión, esta paciente vegana fue con culpa porque había comido un alimento que contiene nutrientes de origen animal. El practicante le aconseja que puede comer cosas que le tienten, un huevo por día, pero no más que uno. Poner números la calmó. Evidencia de que está el Otro. No se dejan libres tantas cosas a su propia decisión porque ahí se libera el agujero en el saber. Si las ideas de muerte son demasiado perturbadoras la internación opera como un hogar sustituto, un hogar fuera, como puede ser también la escuela o el análisis, pero que no siempre consigue ser ese lugar-fuera. La medicación antidepresiva es otra herramienta, a veces necesaria.

Una buena pregunta apunta al momento de la desestabilización, a la zona de no relación sexual, de no saber, de desenganche, de ausencia, para inventar: ¿qué cosa te desestabilizó? Tendremos una respuesta acerca de su mayor dolor, por ejemplo: "me desestabilizó darme cuenta de que no puedo contar con mi padre". El practicante se interesa en ella, no la va encerrar por miedo a que algo le pase. En general este tipo de pacientes tiene una dirección al Otro, no es un encerrado con su goce, sino que sus problemas incluyen al Otro, el Otro está metido, como lo está para la paciente que dice "me desestabilizó darme cuenta que no puedo contar con mi padre". No sufre de que no come, sino de sus intentos fallidos de lazo al Otro. Si el problema de la comida concierne a su problema con el Otro, entonces estamos en el campo de las neurosis.

3. Parte teórica

3.1. La paradoja de la anoréxica

> El exceso en el fenómeno de la anorexia mental está indicado por un control extremo del cuerpo y un control riguroso del Otro, el cual se opone a una pérdida notable del peso. A mayor ganancia de satisfacción, menor peso en su cuerpo. Es la paradoja de la cantidad que realiza la pasión por la operación "de reducción, de sustracción, de privación, que está en el corazón de la anorexia" (Cosenza, 2019, p. 121).

La anorexia mental es control riguroso, pero privación extrema, lo cual hace que se pierda el sentido del control. Es un enganche por vía del número porque la anoréxica se empeña en conseguir resultados objetivos en su cuerpo de la privación del deseo. Entrega peso y gana satisfacción, pierde peso y gana goce de mantener muerto el deseo, gana la severidad del superyó. Una pérdida de razón, pero exagerada en la decisión de matar el deseo de comer. Tal paradoja, dice Cosenza (2019), es "la empresa imposible de mantener la homeostasis y el control del goce" (p. 108).

La anorexia mental es una resistencia a ser colocada como objeto de la voluntad de goce del Otro. Se indica esto en la extracción de objeto en el campo del Otro. El Otro de la anoréxica se vuelve completo por lo cual se hace necesario dividirlo. Es en eso que surge la anorexia como un intento de hacer una falta en el campo del Otro. De modo que la anorexia implica un descontrol en la vida social, pero un control extremo del Otro, es decir, una defensa para que el Otro no se vuelva insoportable. Despejando este núcleo real del síntoma y ligándolo con un trabajo, el síntoma padecimiento (mortificante) toma forma de síntoma funcionamiento (vivificante). En esta movilidad significante se percibe que la base de la anorexia es el núcleo real que promueve un síntoma para intentar resolver los problemas relacionados con el Otro consistente.

La delgadez asume valor fálico. Mientras menos peso, más deseada; comer menos para ser más la causa de tu deseo. Ecuación histérica que mantiene la lógica del falo, que da lugar a la solución anoréxica como un modo de ser mirada, un llamado al Otro a través de una libidinización del cuerpo delgado, experiencia de castración, mirar para otro lado que la comida, esbozo de elaboración sintomática jerarquizando su cuerpo: desear nada para ser deseada. Con esta mascarada, cuerpo bello en cuanto que delgado, la anoréxica le pone velo fálico a la falta de relación sexual y entra a la dialéctica de los sexos. Así, la anorexia mental es un velo sobre el enigma de la sexualidad, da ingreso al goce del falo ante el encuentro con lo real, habilita una relación indirecta, no absoluta, con mediación, frente a la alteridad radical. De este modo indica el éxito en el trabajo de crear semblantes y mascaradas que permitan arreglos con el goce.

Es una patología cuando hay ausencia de la medicación que aporta el velo del cuerpo en función de significante de la demanda del Otro.

Al no estar esa medida se libera goce desmedido, sin límites, excesivo. Pero es una rara medida, porque el hipercontrol que hace del peso de su cuerpo se transforma en una pérdida total. Mientras adora su cuerpo, lo aniquila. Así es el síntoma, paradojal. Es patológico, porque señala la falla en la represión, donde surge una invención al no todo fálico y, en ese punto, es saludable. Es la gran noticia que trae Freud, de que el síntoma es salud, no solo enfermedad.

Anorexia como metáfora del rechazo del cuerpo. Se sustituye rechazo del cuerpo por deseo de comer nada. Aunque en estado precoz, la anorexia, en calidad de síntoma, es respuesta del sujeto a la angustia que le habita, intento de instauración subjetiva, construcción de una defensa respecto del goce primordial del viviente. El practicante debe alojar esta defensa, y tratar de hacer que se extienda hacia una forma desarrollada que implica un valor de demanda, de llamado al Otro, "como operación orientada a arrancarle una señal de amor" (Cosenza, 2019, p. 144).

3.2. Separación hambre y amor

Visto que la ingesta de comida es una actividad que sostiene la conservación de la vida y considerando que, según el principio de placer, el ser humano busca permanecer en equilibrio, entonces la anorexia es una de las cosas más molestas, pues viene a cuestionar la reducción del deseo a la necesidad.

Freud diferencia hambre y amor. El hambre es una necesidad que permite la conservación de la vida, tiene objeto fijo que la calma, la comida, en ese sentido es como el instinto, hay objeto que agota la excitación proveniente de la necesidad, pero la anorexia mental viene a demostrar que hay algo más allá de esa simple relación de correspondencia biunívoca, no hay pareja, no hay agotamiento, no hay univocidad, hay empuje constante que mantiene viva la hiancia entre necesidad y demanda.

La anorexia interroga a los padres que duermen en la confusión de que dar amor es dar comida. Hay algo más que el placer de órgano, que la cancelación de la necesidad. La anoréxica, con tal de despertar el amor de sus padres hacia ella, está dispuesta a apostar la vida, a pagar con su ser, haciendo huelga de hambre, lo que Lacan (2013) llama amenaza de desaparición. Prefiere morir antes que vivir sin el deseo del Otro, "está

dispuesta a morir de hambre antes que correr el riesgo de que su deseo sea confundido por quien se ocupa de ella satisfaciendo sus necesidades" (Cosenza, 2019, p. 112).

3.3. Objeto *nada*

Nada es un objeto de goce, además de la mirada y de la voz, que Lacan (2010) aporta a la serie de objetos pulsionales que Freud descubrió (oral, anal, fálico). Si *nada* es un objeto pulsional, entonces es capaz de configurar una relación fantasmática con un sujeto, es decir, de estructurar un fantasma, relación lógica del sujeto con su objeto plus de gozar, argumento que pone en relación anorexia y neurosis.

En efecto, la anoréxica habla desde una posición desde la cual mira la realidad siempre quejándose de un Otro completo, escrito en el sufrimiento de la relación de goce con el objeto nada. Este nexo: Otro completo-deseo nada. Esto "permite que el sujeto pase de una relación masiva y sin límites a una relación parcial y orientada, es decir, pulsional, con el goce" (Cosenza, 2019, p. 243). Lo peligroso es si esta metáfora libidinal, este recorte de goce, este acotamiento del goce del Otro, no se hubiera producido.

Diversos psicoanalistas (Soria, 2000; Ansermet, 2011; Cosenza, 2019) aseguran que en la anorexia mental no se ha instalado el Otro como tal. ¿Cómo es que el Otro no se ha instalado como tal para el sujeto si el sujeto ha recortado del campo del Otro un objeto pulsional? Esta interrogación sostiene nuestra tesis, que nos permite al menos decir que la anorexia mental se relaciona con las neurosis, es decir, no todo psicosis. *Nada* es el objeto que causa el deseo del sujeto. Es un significante que ingresa a la lógica del falo coincidiendo con el lugar del enigma, diferenciado de la dimensión de puro goce en cuanto que pasión del sujeto dividido por sostener *nada*.

El objeto *nada* es la contribución más original de Lacan a la cuestión anoréxica. Se trata de un objeto que no es fácil de remitir a una zona erógena precisa. El objeto pulsional surge de la fijación (represión) en un circuito que el sujeto tiene con la pulsión a partir de uno de los huecos del organismo que se abre para dar lugar a este circuito singular. Así el objeto oral remite al hueco de la cavidad bucal; el objeto anal remite al

hueco entre el recto y el ano; el objeto fálico, significante del deseo, responde al hueco que introduce el significante de la castración; el objeto mirada asienta la pulsión sobre la cavidad orbitaria con la cual el sujeto mira otras cosas que representan la libido sexual; el objeto voz responde al hueco del oído que ubica la pulsión en el goce que se extrae de la función de la palabra. Y el objeto *nada*, ¿a qué zona precisa del cuerpo remite? Si la anorexia es *mental,* ¿tendríamos que ubicar su zona erógena en la cavidad craneal, es decir, en el hueco de la cognición?

Lo importante de este objeto *nada* es su operatividad. Miller (como se citó en Cosenza, 2019) plantea la tesis de que el objeto *nada* es, entre los objetos de la pulsión, el único objeto que funciona como causa de no-deseo. Es un objeto que ejerce una acción desvitalizante, pero no anti dialéctica. Es el único de los objetos que se encuentra más próximo al núcleo real del goce, *no sin* déficit, un circuito libidinal que se instala en lo real, *no sin* pérdida, no sin límites, es decir, se trata de un objeto no parcial, pero no total.

Esto introduce un problema teórico y clínico que podría resolverse planteando el ingreso del falo en la economía libidinal en calidad de especificidad de un gusto por revalorizar el amor por las palabras antes que el amor por la comida. Nuestra tesis no trata de entender anorexia como deseo desvitalizado. El deseo no vitalizado puede estar estanco incluso en un objeto mirada, voz o el que fuera puede quedar como anti-deseo. Es un vivo deseo de rechazar la vida en cuanto pura conservación. La vida como pura conservación impide al sujeto entrar en el relato simbólico. El objeto *nada* queda ocupando así el lugar del falo.

Esto se puede haber armado así porque el Otro, en sus tiempos constitutivos, tomó a la niña como objeto de voluntad de goce, cerrando la dialéctica, impidiendo la vitalización de un deseo, un cuadro que Lacan (2008) representa con la madre cocodrilo que se traga al niño. La función paterna no entra a regular el deseo de esa mujer que está detrás de la madre. Nadie se hace cargo de ese deseo hasta que el niño queda en lo real como objeto que completa la imagen del cuerpo de la madre, significando nada en lo simbólico en la locura de ese goce de a dos. La anorexia en estos casos funciona como límite contra el goce desregulado del Otro materno.

En estos casos, pertenecientes al campo de la psicosis, el desarrollo de la anorexia mental en el niño introduce un límite somático (en ausen-

cia de límite simbólico) entre el niño y la locura del Otro materno, es una defensa respecto de este Otro que quiere gozar de él sin límite. El objeto nada se sitúa entonces, aquí, entre el niño como sujeto y el deseo loco de la madre, como una defensa primordial del niño anoréxico contra el hecho de ser objeto real y exclusivo del goce materno. (Cosenza, 2019, p. 233).

Si el deseo del Otro está difuso, si en el Otro no surge algo que pueda dar signo al sujeto de una falta, entonces se produce un punto opaco, sombrío, que oscurece la experiencia. Es lo que dice Cosenza (2019), de que el sujeto con el síntoma anorexia mental podría testimoniar de unos padres sin deseo. La pareja de padres de la anoréxica es unida, pero "vacía de deseo, desvitalizada, sólo en condiciones de transmitir a la hija un deseo muerto" (p. 49). Ella desea poco o desea nada (Soria, 2000). No pide explicaciones de las cosas, apática, desencantada, desesperanzada, indiferente, ya sea en la dimensión sexual, en objetos culturales, en vínculos sociales o en el discurso.

La ausencia de divorcios en la mayoría de las parejas de padres de muchachas anoréxicas es un dato que Selvini Palazzoli, Cirillo, Selvini y Sorrentino (1999) han ubicado, lo cual permite interpretar precisamente lo que indica Lacan acerca del deseo muerto al que se ha fijado la anoréxica, un deseo arcaico y sin uso. "En este marco, la hija no encuentra sitio en el vínculo familiar en cuanto sujeto de deseo, sino en cuanto productora de un complemento narcisista" (Cosenza, 2019, p. 50).

El goce está situado en hacerse existir en calidad de nada. Comer nada es una decisión, una posición activa del sujeto pulsional, relacionado con un objeto de goce, *nada*, que resulta en una forma de existir para el Otro: muerto. No es que ella mata, tampoco es que el Otro la mata a ella, sino que ella se hace matar, busca las condiciones para existir siendo nada, preguntando nada, interesándose nada, hablando nada. No es que no está el Otro, no es un goce sin Otro, como sostienen diversos psicoanalistas de la orientación lacaniana (Soria, 2000; Recalcati, 2011; Fernández Blanco, 2004; Cosenza, 2019; 2018a; 2018b; Racki, Berger, Karpel & Lejbowicz, 2016), sino que, y esta es nuestra tesis, tiene que estar el Otro para que se sostenga esta dinámica que pone activamente el objeto *nada* entre ella y el Otro. Toda la libido puesta en sostener este *nada* ante el Otro para incidir en él. Preocupada más por sostener este *nada* que por percatarse de que se está muriendo. En este punto de recha-

zo del cuerpo se asemeja a la histérica, pero se diferencia en cuanto que no es deseo insatisfecho, sino debilitado o muerto. Su cogito sería: *deseo muerto, entonces existo*.

Esto no se aleja de Freud. Él encontró que las formas del síntoma en las neurosis existen en cuanto que una fuerza no sabida va en contra de la realización del deseo sexual inconsciente. En la anorexia a esta fuerza que se resiste a la realización del deseo la tenemos indicada en el goce del objeto *nada*. Nada de deseo, condición para sostener el vínculo con Otro. Así, la anoréxica hace pareja con un deseo muerto, satisfacción sustitutiva, proceso que inicia la construcción de una vía sintomática. Ella actualiza el descubrimiento freudiano en términos del signo de nuestra época: caída del deseo.

Sostener la nada tiene, al menos, una razón de trabajo. Si el Otro no mira, no escucha, la anoréxica va a hacer que ese Otro ponga algo de interés en ella. Para eso debe renunciar profundamente a la satisfacción de comer. En esto se parece a la histérica que renuncia a la satisfacción sexual para constituirse como objeto de deseo en cuanto que insatisfecha. Pero la anoréxica opera un nuevo giro, más que insatisfecha es muerta. Es un giro extremo que va del cuerpo al deseo. Paga un alto precio para un déficit de goce que le permita entrar en la vida amorosa con el Otro. Es un déficit de goce que por poco la expulsa del goce fálico. No es sujeto no dividido, de modalidad de goce autista, pero tampoco es un sujeto que haya encontrado una modalidad de goce funcional.

La muerte del deseo, dice Cosenza (2019), exime al sujeto de la responsabilidad de saber lo que quiere. La anorexia mental simboliza el horror que significa "el encuentro con el agujero en el saber, con la inexistencia del Otro" (p. 149). Su respuesta "es protegerse erigiendo una barrera con el síntoma" (p. 123). Es su forma de defenderse del excedente pulsional. Puede reconocer que tiene un problema, pero generalmente dice que lo va a resolver sola. Es la forma de congelar su relación al inconsciente.

Si la anorexia es una barrera ante el encuentro del sujeto con el corazón real de lo inconsciente, agujero de saber, entonces es un síntoma en su estatuto de defensa ante el trauma, pero no como retorno de lo reprimido, sino como metaforización de un goce opaco. Sostener *nada* es pasión por congelar la relación con el agujero del saber, es decir, por sostener un saber vacío. ¿Quién quiere saber eso?

Cosenza (2919) afirma que "no podemos definir la anorexia como un síntoma en el sentido clásico del término" (p. 209), es decir, en el sentido freudiano de retorno de lo reprimido, pero esto no significa que no pueda la anorexia comportarse como un síntoma en el sentido lacaniano, como respuesta ante lo real, como extensión de goce que ha pasado por un proceso de metáfora. Cosenza afirma que la anoréxica cierra el intervalo significante, holofrasea los significantes aboliendo el intervalo, depurando el enigma en el campo del saber e instalando en ese campo una certeza absoluta. En cambio, nuestra tesis sostiene que la anorexia no está fuera de significante, está en la dialéctica, es capaz de sentirse conmovida, aunque instala una petrificación de goce constituida por el *nada*.

La anorexia es maniobra del sujeto de lo inconsciente tendiente a abrir en el Otro una falta. Cosenza afirma que la anorexia es horror al saber inconsciente indicado en el comer nada, pero nuestra tesis ubica justamente que la anorexia no se horroriza ante ese agujero, al contrario, lo sostiene en el desear nada, muerte del deseo, que designa un trabajo de abrir una carencia en el Otro y saber cuál sería el lugar del sujeto.

Para el último Lacan comer nada es el rechazo al Otro, mientras que en la tesis del primer Lacan la anorexia mental es un modo de hacer una carencia en el Otro. El punto está en ubicar la manera en que la anoréxica interpreta que el Otro recibe su mensaje. Si ella interpreta que su Otro no acusa recibo del mensaje que enuncia y no busca solución a esto, entonces el agujero del saber inconsciente se afirmará de tal manera que se dejará morir antes de ponerlo a trabajar. En este sentido, sostenemos que comer nada no es un acto de clausura del espacio de la falta, sino su más ferviente apertura.

3.4. *Nada* CAPITALISTA

> En realidad, por lo general, en la anorexia mental el sujeto no tiene una intención suicida, no busca la muerte, la cual le es indiferente, aunque no pocas veces la encuentra. Es su pasión por el nada, el objeto que causa su goce y que aniquila su deseo, lo que la ciega hasta el punto de conducirla a morir por él. (Cosenza, 2019, p. 231).

Esta pasión por el objeto *nada*, que ubicamos como equivalente clínico en la desvitalización del deseo, es, según nuestra hipótesis, una respuesta sintomática de los sujetos agotados en la era hipermoderna. Sociedad del cansancio, como lo ubicó Byung-Chul Han (2022), donde la prevalencia del ideal de control hacia fines productivos produce un sujeto de pura competencia, sin inconsciente. Una vida donde la muerte no es parte. La anorexia es entonces una protesta al estilo de una verdad dicha: "nacemos para morir".

A partir de la segunda década del siglo veintiuno el objeto *nada* es el destinatario del circuito pulsional por el que los sujetos son hoy comandados. Marca un nuevo paradigma. El objeto *nada* perturba el vínculo entre significante uno y significante dos, se instala en la cadena discursiva desvitalizando su encadenamiento. No se produce el intervalo entre los significantes en donde se instala el sujeto dividido. La libido no cubre la cadena de los significantes. Es el objeto drenado de manera insuficiente por la función del falo. Por eso no debe confundirse con una histeria aunque tenga al cuerpo como sede del goce.

Ahí la solución anoréxica, pensando en una psicosis, no puede funcionar como un síntoma sino más bien como un arreglo del cuerpo fragmentado en la experiencia del espejo. Mientras que el síntoma anoréxico es un proceso neurótico que funciona como un velo. En el caso de una solución el trabajo analizante es que pueda sostenerla, mientras que en el caso de un síntoma es que logre subjetivar la anorexia, que pueda deslizarse hacia una pregunta que pueda abrir en el nivel de la enunciación, agarrándose del síntoma para que este le aproxime al sujeto del inconsciente, en un trabajo que pueda dar valor enigmático a sus producciones oníricas, lapsus, que pueda contar con un Otro con el cual reconocer que se le escapa el valor de las formaciones del inconsciente y transformarlas en conceptos, susceptibles de engancharse a un sentido subjetivo. Si puede hacer eso ya está trabajando en desarmar esa *nada* que come, en desarticularla en cuanto objeto de destino de toda su libido.

Comer nada es la manera en que el sujeto en la anorexia ha decidido oponerse a la demanda totalitaria de un Otro demandante no barrado. Al comer nada la anoréxica subraya que *el deseo no se reduce a la necesidad*. Que el goce de la privación de la histérica de dejarse insatisfecha en su deseo y así preservar el deseo puede ser llevado al extremo al separarse, en un acto de decisión, de los estribos de la mediación fálica.

Esto implica que la anorexia mental no puede reducirse a la estructura neurótica histérica, pero tampoco separar la anorexia de la neurosis. Su cuerpo en riesgo de muerte se presenta como una llamada al Otro para que este rectifique su posición y pueda entregar al sujeto anoréxico "su propia falta, el don de su amor" (Cosenza, 2019, p. 112).

El cuidado y el deseo se separan considerablemente, es la denuncia de la anoréxica en un mundo capitalista que quiere borrar las diferencias. La anorexia mental viene a pararse frente al amo capitalista que tapa con comida los huecos del dolor para enunciar que la alimentación, asumida como obvia y necesaria, puede ser ajena al ser humano. La anorexia viene a plantear que el instinto devorador es arrancado de su bestialidad salvaje para meterse en los desfiladeros del significante. Al contrario de la obesidad, la anoréxica pone fin al exceso pulsional devorador. En este punto es un aplastamiento del deseo, pero un deseo vivo de separar hambre y amor.

Estamos de acuerdo en que la anorexia es una clínica del exceso, pero no por el frente de la obesidad, sino por su anverso, la privación. La devoración es reemplazada por una forma muy compleja de relación con la comida que cuestiona de base la ley de comensalismo que vale para todos de la misma forma. Si el nutricionista, el psiquiatra, la escuela, la madre, pretenden reglamentar la relación de un sujeto, que padece anorexia mental, con la comida, el resultado será un profundo rechazo de lo inconsciente.

La anoréxica denuncia que el excedente de comida en circulación en los países capitalistas no está a disposición de la mayoría de la población, no toda la población está en condiciones de comprarla. Así, señala Cosenza (2019), la anorexia indica el "acceso del sujeto al campo de una experiencia alimentaria discursiva" (p. 41). Ahí nos hemos alejado del campo del goce puro y hemos entrado al campo del síntoma interpretable. La anoréxica cede organismo para crear una falta y libidinizar la relación con la comida dentro de un marco simbólico. No es que la relación con la comida en la anoréxica esté carente de libido, al contrario, está cargada de libido, bajo una forma sintomática que es lo que hace que se resista a ser corregida. La compulsión oral es tratada por esta operación anorexia, cuya regulación simbólica es su función primordial (Cosenza, 2019).

En la época capitalista la pérdida de goce queda negada y el sujeto está ilusionado con recuperar todo el goce que pierde a través del consumo de mercancías lo cual borra la importancia de lo simbólico en la tramitación de la pérdida (Cosenza, 2019). Esto convierte el acto humano, por ejemplo, el acto de comer, en desubjetivado, es decir, desprovisto de elaboración en su relación con el objeto comida. Ante este imperativo la anorexia viene a presentarse como resistencia, especie de elaboración simbólica ante el empuje al goce por el rechazo de lo inconsciente. Como dice Harris (1989), el momento de comer ya no es como antes, un momento de familia, de pausa, de detención, de charla, de encuentro, de placer, nada de eso se encuentra en el momento de comer del capitalismo. Por el contrario, el sujeto capitalista, si come, está atento al trabajo, o come solo, o peor, no come, porque es preciso que sirva a los ciclos de producción incesantes. El *fast food* es el prototipo de esto.

Cosenza (2019) subraya que esto se suma a la "crisis en curso del sistema familiar como agente primordial de reglamentación simbólica de la experiencia del sujeto y del momento de la comida" (p. 43). La pura nutrición no es ya como antes un valor suficiente para agarrar al sujeto en la vida. El momento de la comida se convierte en desubjetivado, carente de la mediación de la palabra del Otro entre el sujeto y el goce. A esto la anorexia mental viene a responder en cuanto síntoma de la época que metaforiza aquello que está siendo rechazado en lo simbólico.

La relación del sujeto con la comida no es natural, sino pulsional, y este es el gran descubrimiento de Freud, un órgano que sirve a dos amos: a la función de conservación de la vida y a la función erógena pulsional. Es lo que Lacan (2008) ha nombrado como plus de goce, es decir, una ganancia de goce que se asienta en los huecos del organismo que va más allá del placer que produce la cancelación de la necesidad fisiológica. Freud (2011b) enseña que la sustancia tóxica, embriagadora, quita-penas, procura al sujeto una satisfacción sustitutiva de aquellas porciones de su libido que han sido frustradas por la renuncia a la satisfacción a la que se ha sometido el neurótico. Nuestra tesis es que la anorexia mental nos propone un paradigma de esto, en cuanto modo de lazo al Otro que no es por la vía de adoptar formas sustitutivas, en reemplazo de la frustración originaria, sino por hacer presente de manera permanente el agujero simbólico. No es rechazo a la pérdida del objeto, sino la acepta-

ción, por parte del sujeto anoréxico, de la experiencia de incompletud. El deseo de nada revela que esta no proporción entre sujeto y objeto de la pulsión testimonia que en esta época abundan las opciones, la pluralidad del objeto.

Harris (1989) señala que el restaurante de comida rápida fue un descubrimiento comparable a la llegada del hombre a la luna, en el sentido de satisfacer las exigencias de consumo y de producción, que se han instalado como valores centrales del crecimiento, como dice Han (2022), por vía de la acumulación. La facilidad de comer en el automóvil o en espacios diferenciados y fragmentados significa el rechazo de la familia como valor central, algo que Lacan (2003) ya anticipaba en 1938.

La hamburguesa, carne picada, se instaló en las playas y en eventos festivos como la comida que viene a tapar el hueco que produce la ausencia de relación entre personas, pero, sobre todo, el vacío que produce la homogeneización. La palabra «hamburguesa» se originó entre los emigrantes alemanes que viajaban en la línea Hamburgo-América, "a los que se servía una mezcla de carne picada y cebolla" (Harris, 1989, p. 35). Esta asociación comer-viajar responde a las exigencias del capitalismo. Se trata de hacer ingresar el momento de la comida en una estandarización que le sustrae su valor creativo. La serie de comidas adapta al sujeto a una cadena de comidas iguales, borra las diferencias entre gustos de las personas y restringe la oportunidad de encontrar en el lazo con el Otro el propio modo de estar ahí.

> A un restaurante McDonald's las hamburguesas llegan ya prefabricadas y congeladas procedentes de los distribuidores centrales. Los empleados las fríen, las ponen en un bollo de pan con una loncha de queso o algún condimento, y las empaquetan en envases de espuma de estireno a un ritmo lo bastante rápido para tener existencias suficientes con que satisfacer inmediatamente el pedido de cualquier cliente. En teoría, en Burger King las hamburguesas deben servirse a los diez minutos de haberse cocinado. (Harris, 1989, p. 36).

La igualdad entre personas es la pretensión del mercado, pero produce mayores manifestaciones porque el sujeto en lo inconsciente no es igual a otro, no es comparable, a pesar de que consuma, por algún lado tiene que expresar que no acepta la igualación. El acto de no comer resis-

te al consumo para crear el valor inconsciente que tiene el alimento para el sujeto, que solo puede ser encontrado en el discurso. Por eso queremos acercar la anorexia mental al estatuto de síntoma. La construcción de un síntoma analítico es el paso en el cual el sujeto se hace responsable de su propia respuesta al enigma. Por esto sostenemos que la anorexia mental no elude la castración, no elude la carencia en el Otro y el encuentro con la propia división subjetiva, más bien intenta producirla en una época en la que eso está difuso. Así, la anorexia mental designa el rescate del Otro.

Conclusiones

Se ha sostenido la anorexia mental como respuesta al desorden en el deseo del Otro. Es fundamental en el tratamiento de la anorexia mental provocar que el sujeto pueda pedir algo y consentir a entrar en el circuito abierto del significante. De esta manera el dispositivo psicoanalítico se ofrece como función simbólica de la relación entre el sujeto y el goce opaco. Dicha función tiene el objetivo de atenuar la rigidez de tal relación para despegar al ser, vía la lectura de la anorexia en cuanto que síntoma, de los efectos mortales de la especularización narcisista y producir una vía de trabajo orientada por entregar lo que se requiere para realizar, o al menos hacer posible, el deseo del sujeto.

Freud nos enseñó que el fundamento del vínculo social, es decir, la base para que un sujeto pueda entrar en el vínculo con el Otro es perder una porción de goce. Pareciera que en la anorexia el sujeto no ha consentido a perder o a entregar esa porción de goce. Pero hemos demostrado que es el paradigma de la entrega de la propia libra de carne, es una renuncia de goce aunque condensado y carente de despliegue discursivo.

El título de este trabajo justamente brinda un saber extra al texto: anorexia mental, entre una cosa y otra, entre silencio del Otro y decir del inconsciente, borde del lenguaje, pero borde del síntoma, borde que diferencia, pero que anuda, vía hacia el síntoma más allá del rechazo, formulado en términos de pregunta sería anorexia mental: ¿rechazo del Otro o emergencia del inconsciente?

En la anorexia mental el Otro no está ausente. Constituye una forma de síntoma, quizás pueda ingresar en el impreciso conjunto de las "nuevas formas del síntoma", propias de la sociedad hipermoderna que

cuestionan la permanencia de los cuadros clásicos de la psicopatología. La base lógica de la nuevas patologías de la época es el rechazo de lo inconsciente (Balzarini, 2022; 2023). Goce fuera de discurso, ruptura del lazo social y goce adicto del sujeto solo, características que se revelan definitorias en el lazo del sujeto con los nuevos objetos propuestos por el mercado en los países de capitalismo avanzado. Según esta modalidad, es posible gozar del objeto de manera total, sin pasar por las redes del Otro. Sin embargo, hemos demostrado que la anorexia mental se refiere a las leyes del Otro para hacer de tal experiencia libidinal una experiencia no total, sino parcial a partir de la pasión por el objeto *nada*.

Si asumimos que la anorexia mental es una forma de síntoma entonces no podemos concluir que en ella prevalece modalidad de goce no regulada por la acción formadora del Otro, no podemos concluir que en ella prevalece una modalidad de goce sin Otro, fundada en ese goce pleno, no deficitario. La anorexia mental no se confunde con la histeria, pero el Otro está presente en el síntoma anoréxico. Nuestra propuesta es que el practicante se ofrezca como Otro, destinatario de una palabra que protesta en estado prematuro, de un espíritu de lucha apagado, de una decisión de renuncia a la capacidad de decisión en pos de una obediencia extrema al ideal de control de la conducta por vía de la cognición.

Referencias bibliográficas

Amadeo, D. (2015). *El adolescente actual*. Tyché-UNSAM.

Ansermet, A. (2011). L'anoressia del lattante. Oralità e costituzione soggettiva: sconforto del lattante e anoressia precoce. *La Psicoanalisi*, 97-113.

Balzarini, M. (2022). Clínica de los síntomas hipermodernos. *Escritos de Posgrado*, 2, 4. ISSN 2796-891X. https://escritosdeposgrado-fpsico.unr.edu.ar/?p=442

Balzarini, M. (2023a). *El rechazo de lo inconsciente en las neurociencias actuales*. Grama.

Balzarini, M. (2024a). ¿Cómo atemperar el goce del sujeto psicótico ordinario? La relación entre la compensación imaginaria como herramienta terapéutica y el método de la conversación psicoanalítica. *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, *24*, 39-47. ISSN 1515-3894. https://www.psi.uba.ar/publicaciones/psicoanalisis/trabajos_completos/revista24/balzarini.pdf

Balzarini, M. (2024b). Suppletion and Compensation in the Clinic of Ordinary Psychoses. *Clinical Neurology and Neuroscience, 8*, 3, 38-46. Doi: 10.11648/j.cnn.20240803.12. https://www.sciencepg.com/article/10.11648/j.cnn.20240803.12

Bassols, M. (2022). Presentación libro La diferencia de los sexos no existe en el inconsciente. https://www.youtube.com/watch?v=R-55bE4EjGuA

Coccoz, V. (2015). La clínica de las adolescencias: entradas y salidas del túnel. En F. Aduriz (comp.), *Adolescencias por venir* (pp. 85-97). Gredos.

Cosenza, D. (2018a). *El muro de la anorexia*. RBA.

Cosenza, D. (2018b). Cuerpo y lenguaje en los trastornos alimentarios. *Revista Europea de Psicoanálisis*, *4*, 1.

Cosenza, D. (2019). *La comida y el inconsciente. Psicoanálisis y trastornos alimentarios*. Ned.

Cottet, S. (1996). Estructura y novela familiar en la adolescencia. *Revista Registros: Tomo Verde*.

Fernández Blanco, M. (2004). Clínica de la anorexia y de la bulimia. *Psicoanálisis aplicado*, *40*, 113-134.

Freda, H. (2015). El adolescente freudiano. En F. Aduriz (comp.), *Adolescencias por venir* (pp. 23-30). Gredos.

Freud, S. (2011a). Tres ensayos de teoría sexual. En *Sigmund Freud: Obras Completas: Tomo VII*. Amorrortu.

Freud, S. (2011b). El malestar en la cultura. En *Sigmund Freud: Obras Completas: Tomo XXI*. Amorrortu.

García, G. (2011). La extrañeza extracurricular o la fuga de Eros. En M. Goldemberg (comp.), *Violencia en las escuelas* (pp. 67-73). Grama.

Grinbaum, G. (2022). El hijo adolescente de Harry Potter. En *Rayuela*, *9*. http://www.revistarayuela.com/es/009/template.php?file=notas/de-padres-e-hijos-en-el-mundo-de-la-inexistencia-del-otro.html

Han, B.-C. (2022). *Capitalismo y pulsión de muerte*. Herder.

Harris, M. (1989). *Bueno para comer. Enigmas de alimentación y cultura*. Alianza.

Lacan, J. (2003). *La familia*. Argonauta.

Lacan, J. (2007). Prefacio a El despertar de la primavera. En *Intervenciones y Textos 2* (pp. 109-114). Manantial.

Lacan, J. (2008). *El Seminario. Libro 17. El Reverso del Psicoanálisis*. Paidós.

Lacan, J. (2013). *El Seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós.

Laurent, E. (2016). *El reverso de la biopolític*a. Grama Navarín.

Miller, J.-A. (2015). Prólogo. En D. Amadeo, *El adolescente actual*. Tyché-UNSAM.

Miller, J.-A. (2020a). En dirección a la adolescencia. Intervención de clausura de la 3° 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 J.-A. Miller y otros, *De la infancia a la adolescencia* (pp. 37-50).Paidós.

Miller, J.-A. (2020b). Interpretar al niño. En J.-A. Miller y otros, *De la infancia a la adolescencia* (pp. 25-36). Paidós.

Racki, G., Berger, A., Karpel, P., & Lejbowicz, J. (2016). El banquete de las anoréxicas. *Anuario de Investigaciones, XXIII*, 171-177.

Recalcati, M. (2011). *La última cena: anorexia y bulimia*. Del Difrado.

Selvini Palazzoli, M., Cirillo, S., Selvini, M. y Sorrentino, A. (1999). *Muchachas anoréxicas y bulímicas. La terapia familiar*. Paidós.

Soria, N. (2000). *Psicoanálisis de la anorexia y bulimia*. Tres haches.

Stevens, A. (2012). *La clínica de la infancia y la adolescencia*. CIEC.

AUTOR
Ignacio Barés

NACIONALIDAD
Argentina

CORREO ELECTRÓNICO
psignaciobares@gmail.com

FILIACIÓN INSTITUCIONAL
Servicio Público Provincial de Defensa Penal (Rosario)

FORMACIÓN DE POSGRADO
Especialista en Psicodiagnóstico (UNR)

TÍTULO

El dibujo del monstruo

Una apuesta proyectiva para estudiar «lo Perturbador»

TITLE

The Monster Drawing

A projective proposal to study «the Disturbing»

AUTOR

Ignacio Barés

RESUMEN

El presente artículo constituye un recorte del Trabajo Final realizado en el marco de la Carrera de Especialización en Psicodiagnóstico (Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario). En dicho trabajo se abordó el análisis proyectivo de dos jóvenes universitarios a partir de una batería compuesta por el Test de Rorschach, el Cuestionario Desiderativo y una herramienta gráfica exploratoria denominada "Dibujo del Monstruo", propuesta por el autor. Esta publicación se concentra en el desarrollo teórico del concepto de "lo Perturbador" –formulado como un clúster que articula el Retorno de lo Reprimido, lo Ominoso, el Trauma y la Angustia– y en el análisis de dicha dimensión subjetiva a través del Dibujo del Monstruo. La propuesta se orienta a pensar "lo Perturbador" como un emergente proyectivo que permite visibilizar el modo en el que lo no simbolizado afecta la construcción subjetiva y el lazo con la comunidad. Se presentan y analizan los casos de María y Juan, cuyas producciones gráficas permiten explorar la inscripción de lo perturbador en la subjetividad de jóvenes en tránsito universitario.

PALABRAS CLAVE

lo perturbador – subjetividad – propuesta proyectiva – dibujo – psicodiagnóstico

SUMMARY

This article presents a selection from the Final Paper completed as part of the Specialization Program in Psychodiagnosis (Faculty of Psychology, National University of Rosario). The original work involved a projective analysis of two university students using a battery composed of the Rorschach Test, the Desiderative Questionnaire, and an exploratory graphic tool called the "Monster Drawing," proposed by the author. This publication focuses on the theoretical development of the concept of "the Disturbing" (lo Perturbador)—formulated as a cluster integrating the Return of the Repressed, the Uncanny, Trauma, and Anxiety—and on the analysis of this subjective dimension through the Monster Drawing. The proposal aims to conceive "the Disturbing" as a projective emergence that reveals how what remains unsymbolized affects the construction of subjectivity and the bond with the community. The cases of María and Juan are presented and analyzed, whose graphic productions allow for an exploration of the inscription of the disturbing in the subjectivity of young people navigating university life.

KEYWORDS

the disturbing – subjectivity – projective proposal – drawing – psychodiagnosis

Introducción

El presente artículo surge como una adaptación del Trabajo Final realizado en el marco de la Carrera de Especialización en Psicodiagnóstico de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario. En dicha producción se abordó el análisis proyectivo de dos jóvenes universitarios a partir de una batería compuesta por el Test de Rorschach, el Cuestionario Desiderativo y una herramienta gráfica exploratoria denominada "Dibujo del Monstruo". En esta publicación se presenta un recorte centrado en el desarrollo del concepto de "lo Perturbador" y en su abordaje a través de la mencionada propuesta gráfica.

El concepto de "lo Perturbador" se formula en este trabajo como un clúster teórico que articula nociones como el Retorno de lo Reprimido, lo Ominoso, el Trauma y la Angustia, con el objetivo de describir ciertas irrupciones en la percepción y experiencia subjetiva. Estas manifestaciones, cuando no encuentran una simbolización secundaria adecuada, afectan las funciones del Yo, generando una incomodidad difícil de nombrar. En este sentido, se considera que el nivel de simbolización alcanzado por el sujeto incide en el modo en que "lo Perturbador" se inscribe psíquicamente: mientras que en las estructuras neuróticas tiende a representarse y procesarse, en configuraciones más disociadas puede aparecer como un trauma sin elaboración.

Dado que "lo Perturbador" no siempre se limita al retorno de contenidos reprimidos o familiares, sino que puede implicar elementos ajenos o radicalmente disruptivos, su análisis requiere de herramientas que habiliten su emergencia en el discurso o la imagen. En este marco se presenta el "Dibujo del Monstruo", una propuesta proyectiva gráfica aún en fase exploratoria, orientada a indagar los miedos, defensas y modos de simbolización del sujeto. Esta herramienta permite acceder a escenas internas que no siempre encuentran expresión en otros registros, facilitando la visibilización de aquello que perturba al sujeto y el modo en que este intenta afrontarlo.

En el Trabajo Final original se detalló el análisis de una batería de técnicas administradas a un hombre de veintitrés años y a una mujer de veintiuno, seleccionados según los resultados obtenidos en una muestra mayor compuesta por seis hombres y seis mujeres, con edades entre veinte y veinticinco años, residentes en la ciudad de Rosario. Se garantizó la

confidencialidad de la información obtenida, y se elaboró un modelo de consentimiento informado que fue firmado por cada participante, quedando constancia del acuerdo. Al finalizar el estudio, se sostuvo una instancia de devolución verbal con cada uno de ellos, abordando los aspectos más relevantes de los resultados obtenidos.

Se analizan aquí las producciones de los casos seleccionados, María y Juan, cuyas trayectorias vitales permiten explorar las modalidades singulares en las que lo perturbador se inscribe en la subjetividad de jóvenes en tránsito universitario, en diálogo con los procesos de inscripción comunitaria.

«Lo Perturbador»

El concepto de "lo Perturbador" se compone de diferentes capas psicoanalíticas y fenomenológicas, siendo desarrollado con la intención de agrupar varios elementos que, de distintas formas, irrumpen de manera inesperada en la vida psíquica de un sujeto desafiando sus categorías normales de percepción y experiencia. Entre estos elementos, se incluyen el Retorno de lo Reprimido, lo Ominoso, el Trauma y la Angustia; fenómenos que se manifiestan de forma disruptiva, generando en el sujeto una incomodidad que, en mayor o en menor medida, le supone una dificultad para su definición. "Lo Perturbador" puede aparecer tanto desde lo familiar –algo que el individuo conoce, pero que se transforma en fuente de inquietud– como desde lo completamente desconocido, que resulta ajeno y produce un malestar profundo en la estructura psíquica. Su irrupción puede obstaculizar el desarrollo de un individuo en distintos grados, cuya interferencia afecta las funciones habituales del Yo así como la cohesión de la estructura psíquica, donde la magnitud de su impacto dependerá del nivel de simbolización que el sujeto haya desarrollado. Aquellos que cuentan con un mayor nivel de simbolización podrán representar y trabajar con esta experiencia en el plano de lo simbólico, lo que les permitirá procesar y elaborar el malestar que genera. En estos casos, "lo Perturbador" puede integrarse dentro de una narrativa que el sujeto utiliza para darle sentido a lo que ocurre y el impacto sobre su psiquismo será más manejable. En el contexto de este estudio, los casos analizados muestran una capacidad de simbolización adecuada en rela-

ción a "lo Perturbador", lo que permite que los sujetos integren esta experiencia dentro de una estructura neurótica, donde es posible elaborar lo inquietante. No obstante, cuando el grado de alienación o disociación en el sujeto es mayor, la falta de una simbolización precisa impide la elaboración de este concepto, lo que lo liga de manera más directa al Trauma. En estos casos, la irrupción no puede ser procesada de manera simbólica, lo que tiene como efecto un impacto más devastador en el psiquismo, ya que no hay un entramado simbólico que le permita al sujeto integrar lo sucedido dentro de su experiencia consciente.

Conceptos freudianos que componen el clúster de "lo Perturbador"

A los fines de desarrollar el concepto de "lo Perturbador", es menester comenzar con el "Retorno de lo Reprimido", proceso mediante el cual los deseos y recuerdos reprimidos intentan emerger a la conciencia, a menudo manifestándose en formas distorsionadas (Freud, 2016). Los contenidos inconscientes son indestructibles (Freud, 1979), es decir que los elementos reprimidos no sólo no desaparecen, sino que pujan por salir a la consciencia constantemente por formaciones derivadas y caminos más o menos difíciles de distinguir. Así, (como se recoge por primera vez en la carta a Ferenczi del 6 de diciembre de 1910) el Retorno de lo Reprimido constituye un mecanismo específico, un tercer tiempo independiente en la operación de la Represión, que puede suceder, por ejemplo, al sobrevenir acontecimientos actuales que evocan el material reprimido (Freud, 1997a).

Este concepto es trabajado por Freud en su obra de 1919 titulada "Lo ominoso" o "Lo siniestro" (1981), según la traducción, donde define a lo Ominoso del vivenciar como el resultado de la reanimación de complejos infantiles reprimidos por una impresión, o al reafirmarse convicciones primitivas superadas; dos variedades que no siempre pueden separarse con nitidez, según el autor, ya que las convicciones primitivas tienen su raíz en los complejos infantiles. Así, la realidad material es reemplazada por la realidad psíquica en una efectiva represión: desalojo de un contenido y Retorno de lo Reprimido. Chemama y Vandermersch (2016) refieren que "lo Ominoso" es provocado por la aparición en lo

real de algo que recordaría de una forma demasiado directa a lo más íntimo y reprimido.

El sujeto para el Psicoanálisis es el sujeto dividido y de allí que la noción de "Trauma" en la obra freudiana esté en relación directa con la causación misma del sujeto. Su vivencia generará un grupo psíquico separado, siendo este el primer antecedente de la noción del Inconsciente. De esta forma, posibilita dar cuenta del mecanismo que se pone en juego en las producciones psíquicas que se desprenden de "lo Perturbador" para el sujeto. A este concepto proveniente de la Medicina, el Psicoanálisis le aporta tres elementos: su naturaleza sexual, la estructura de repetición y su elaboración en dos tiempos (Andreu y Alcañiz, 1993).

En los albores de la obra freudiana puede leerse al Trauma en relación con un acontecimiento, un episodio denominado: "vivencia sexual prematura traumática" –situado en "Tres ensayos sobre teoría sexual" (Freud, 1905)–, que constituye lo externo y accidental a la estructura que marca al sujeto constitutivamente, dejando una marca permanente que dará lugar al armado del psiquismo en un doble tiempo de conformación. Una vez atravesado el período de latencia aparece un representante psíquico que entra en conexión asociativa con la marca que dejó el episodio traumático, transformando, de forma retroactiva, ese primer representante, provocando la condición del Trauma como irreductible. Delgado (2000) afirma que el episodio en sí mismo no genera ningún efecto, sino que este es posterior; queda un resto inasimilable por la cadena de representantes psíquicos. Es en la conexión de estos dos representantes psíquicos que va a operar la defensa original: la represión primaria, fundante de la estructura del sujeto que va a sostener las condiciones de la represión secundaria o propiamente dicha. Esta se articula en la relación con el Ideal del Yo, implicando un tratamiento por parte del sujeto de las modalidades de goce. La Represión-Retorno de lo Reprimido (que, en términos freudianos, implica la institución del síntoma) permite que el sujeto se sostenga en su síntoma (Delgado, 2000).

Sin embargo, la obra "Más allá del principio del placer" (1986) produce un cambio de paradigma: el Trauma ya no es solo un acontecimiento exterior a la estructura, sino interno, ubicado, asimismo, directamente en relación a la exigencia pulsional, vinculada a la pulsión de muerte. El autor describe aquí al momento traumático como una inundación económica, una emergencia pulsional no-ligada que atraviesa la

barrera anti-estímulo que mantiene los niveles de energía en relativa estabilidad (Freud, 1986). Ante esta irrupción el sujeto no puede responder como habitualmente lo hace, suspendiéndose sus recursos habituales. Se percibe, así, un peligro a nivel de la Angustia traumática, generado por el aumento de tensión, ante el cual solo queda la impotencia del sujeto frente al desvalimiento psíquico. Consiguientemente, en la situación traumática, frente a la cual se está indefenso, coinciden el peligro externo y el interno.

En esta situación hay un posible autotratamiento del sujeto respecto a lo traumático: se produce el delirio en la psicosis y el síntoma en la neurosis (Delgado, 2000), ya que la tarea que se le plantea al aparato psíquico es intentar ligar los volúmenes de estímulo. Un acontecimiento puede tener estatuto traumático para un sujeto o no, según las coordenadas de su historia. De esta forma, no hay una línea directa que una el hecho potencialmente traumático y su repercusión subjetiva. Sin embargo, en el momento en el que lo traumático acontece el psiquismo no puede sostenerse en un proceso secundario, apareciendo los mecanismos primitivos que no hacen nexo con los representantes que sostienen al sujeto, sino que se manifiestan directamente en la conducta; siendo posteriormente cuando aquello se elabora e inscribe en el psiquismo. Esto puede generar, en un sujeto, un instante de suspensión de desciframiento inconsciente, en otro, la producción de un síntoma, y, en un tercero, un desencadenamiento psicótico (Delgado, 2000).

Finalmente, en los últimos escritos de su obra –"Análisis terminable e Interminable"–, Freud (1996) va a ubicar un fragmento de agresión libre irreductible, dando existencia a los fragmentos donde hay una cicatriz en el Yo que se sostiene en los lugares de fijación traumática. Siguiendo los aportes de Lacan (2014), hay ciertos acontecimientos que producen una dimensión de fijación para el sujeto que tienen el estatuto de Real, cuestión que quedará siendo recubierta por sus posiciones fantasmáticas dando lugar a la posibilidad de su sostenimiento dentro de la cadena significante, siendo esto lo que arma la trama del sujeto. De allí es que Delgado (2000) utiliza la homofonía entre trama y Trauma, dado que el momento de Trauma se genera en el momento de suspensión de la trama significante que se nombra como "escena psíquica". El movimiento de apertura de operación para producir el entramado en la cadena de representaciones del sujeto en términos de "tiempo lógico"

y "tiempo para comprender", inicia el movimiento que va del "yo no pienso, soy" –propio del Pasaje al Acto– al "yo no soy, pienso", en tanto que el restablecimiento de la cadena significante abre la vía de la sintomatización. Sin embargo, a los fines que persigue el presente estudio se trabajará exclusivamente con los términos freudianos, nombrándose, en este apartado, las nociones lacanianas a modo de dar cuenta del recorrido histórico y teórico de estos conceptos en el Psicoanálisis.

Así, el Trauma en sí mismo constituye una falla en el saber del sujeto, de allí que este deba completar esos fragmentos que faltan. Cuando aquello no inscripto irrumpe en la conciencia, el sujeto buscará librarse mediante distintos procedimientos, generando diferentes tipos de afecciones (Freud, 1978). Freud introduce, así, los Mecanismos de Defensa –concepto que no será abordado de forma profunda dada la competencia de la presente publicación; introducido, sin embargo, en tanto constituye la contracara de "lo Perturbador"–. Para ello, deberá emplearse un tiempo de ver, momento en que se percibe aquello que invade, y un tiempo de elaborar las palabras y una nueva trama ficcional que le da sentido a lo que antes se percibió. Entre un tiempo y el otro se despliega el entramado que hace del Trauma un hecho singular.

Es a partir de la obra de Anna Freud (1984) que el estudio de los Mecanismos de Defensa se convierte en un tema de interés para el Psicoanálisis. Mediante la descripción de su variedad, complejidad y extensión, la autora demuestra que el fin defensivo emplea actividades heterogéneas. Asimismo, expresa que la defensa puede afectar a todo lo que suscita un desarrollo de Angustia (situaciones, emociones y exigencias del Superyó, por ejemplo) y no sólo a las exigencias pulsionales. Así, entre lo expuesto por Anna Freud y Klein (Laplanche y Pontalis, 2021), pueden listarse los siguientes mecanismos de defensa, en tanto se corresponden a los cuadros de las neurosis, como se evaluará en los casos analizados del presente Trabajo: represión, regresión, formación reactiva, aislamiento, anulación retroactiva, proyección, introyección, vuelta hacia la propia persona, transformación en lo contrario, sublimación, negación por la fantasía, idealización, identificación con el agresor, escisión del objeto, identificación proyectiva, negación de la realidad psíquica y control omnipotente del objeto, entre otros.

Sin embargo, ¿por qué se ponen en funcionamiento los Mecanismos de Defensa? Porque la aparición de un concepto incompatible con la consciencia puede generar Angustia en el sujeto. El término "Angustia" es introducido por Freud, quien plantea dos teorías de la *Angst* en el desarrollo de su pensamiento (Freud, 1956). El primer momento (1884-1925), como puede recogerse de la carta a Fliess de junio de 1894 (Freud, 1985), sostiene que la Angustia neurótica es una transformación de la libido sexual que no ha sido adecuadamente abreaccionada, fenómeno causante de los trastornos neuróticos. Sin embargo, en "Inhibición, síntoma y angustia" (Freud, 1997b), postula que la Angustia es una reacción a una situación traumática, una experiencia de desamparo ante una acumulación de excitación que no se puede descargar, constituyendo el segundo momento de su pensamiento en su teorización de este concepto. Así, el Trauma es precipitado por situaciones de peligro, que implican una pérdida de algún tipo (el nacimiento, la pérdida de la madre como objeto, la pérdida del amor del objeto y, principalmente, la castración). A su vez, Freud distingue entre la Angustia como señal (voluntaria y consciente), producida activamente por el Yo para alertar sobre una situación prevista de peligro que hay que intentar evitar, y la Angustia automática (involuntaria e inconsciente), resultante de una situación traumática análoga a la del nacimiento, que pone en riesgo la vida misma del sujeto. A esta última, Freud la calificará de originaria, ya que sería producida por el estado de desamparo psíquico del lactante separado de la madre «que satisfacía todas sus necesidades sin demoras». Así, en el desarrollo de Freud, la irrupción de la Angustia en un sujeto es siempre articulable a la pérdida de un objeto fuertemente investido, sea este la madre o el falo. Asimismo, en "Más allá del principio del placer" (1984) el autor propone diferenciar entre los términos "Angustia", "Miedo" y "Susto", dado que muchas veces son utilizados como sinónimos de manera equivocada, distinguiéndose los mismos, en realidad, por su relación con el peligro: la Angustia es el estado que se caracteriza por la espera del peligro y la preparación ante este, aunque sea desconocido; el Miedo supone un objeto definido, al cual se le teme; y el Susto es el estado que sobreviene cuando se entra, sin preparación, en una situación de peligro, recayendo el acento en el factor sorpresa (Freud, 1986).

Las técnicas proyectivas

En correlación, siguiendo lo trabajado por Laplanche y Pontalis (1921), en la teoría psicoanalítica de Freud, la Proyección aparece siempre como una operación mediante la cual el sujeto expulsa de sí y localiza en el otro –persona o cosa–, sentimientos, deseos o cualidades que el sujeto no reconoce o rechaza de sí mismo. De esta forma, en la paranoia, la proyección ocurre como una defensa primaria que busca en el exterior el origen de un displacer, proyectando sus representaciones intolerables que vuelven a él desde fuera en forma de reproches. En la construcción fóbica, el Yo se comporta como si el peligro de la Angustia no viniera de una moción pulsional, sino de una percepción, reaccionando frente al peligro exterior mediante las precauciones fóbicas (huida). En los celos proyectivos, el sujeto se defiende de sus propios deseos de ser infiel atribuyendo la infidelidad a su pareja. Así, desplaza su atención de su propio inconsciente, al inconsciente del otro y lo que gana en clarividencia sobre lo que concierne al otro, es equiparable a su ignorancia respecto de sí mismo (Laplanche y Pontalis, 2021).

A su vez, la proyección-introyección implica un papel esencial en la génesis de la oposición sujeto (Yo)–objeto (mundo exterior): el sujeto incorpora (introyecta) en su Yo a los objetos placenteros que se le presentan, mientras que expulsa de él (proyecta) lo que en su propio interior es motivo de displacer.

Sin embargo, en la Psicología, la proyección no implica necesariamente algo negativo, sino la percepción del sujeto del medio ambiente, respondiendo a éste en función de sus propios intereses, aptitudes, hábitos, estados afectivos duraderos o momentáneos, esperanzas y deseos, entre otros. "El hombre de buen humor tiende a ver la vida 'de color de rosa'" (Laplanche y Pontalis, 2021, p. 307). Así, las estructuras o rasgos esenciales de la personalidad pueden aparecer en el comportamiento manifiesto, lo que supone la base de las técnicas proyectivas –presentando al sujeto estímulos ambiguos que permiten leer ciertos rasgos de su carácter y sistemas de organización de su conducta y de sus emociones–. A esta consideración puede sumarse la definición de proyección de Freud, donde, así como el sujeto proyecta mostrando lo que él es, también muestra lo que no quiere ser. Siguiendo las postulaciones de Bell (1978), algunos rasgos de personalidad pueden ser observados (contenido manifiesto),

mientras que otros están ocultos, tanto para el observador como para la persona misma. Consiguientemente, la conducta debe ser entendida como un fenómeno profundo, no superficial, siendo beneficioso, a los fines de explorar lo inconsciente, lo estructural y el contenido latente de un sujeto, la administración de técnicas proyectivas. A su vez, Hammer (2004) postula que puede asegurarse que todo acto, respuesta o expresión de un sujeto (sus percepciones, elecciones, sentimientos, gestos, actos motores o verbalizaciones) llevan la impronta de su personalidad, dando el ejemplo de que hasta cómo los modos en que «una persona se ata las zapatillas, camina, clava un clavo o apoya el pie en un cordón» reflejan aspectos de sí mismo. Así, el dispositivo psicodiagnóstico, a los fines de investigar cómo se desarrollan los procesos de la subjetividad –haciendo uso de instrumentos proyectivos– analiza los trazados propios de cada sujeto, singulares y diferentes de los demás, para luego formar hipótesis (juicio clínico) de la matriz que subyace a los síntomas (Lunazzi, 1992), requiriendo, el profesional, formación clínica y teórica sobre las estructuras mentales, las organizaciones defensivas y cognoscitivas, y las relaciones objetales. De esta forma, las técnicas proyectivas son instrumentos mediatizadores que permiten conocer la forma de operar de los constructos teóricos, intangibles a cualquier otra metodología. El resultado de este proceso son productos del inconsciente y preconsciente que permiten un conocimiento directo de la subjetividad: cómo se expresan los deseos, afectos, temores, miedos, fantasías, ansiedades y defensas, entre otros (Sneiderman, 2012). Las técnicas proyectivas, además de permitir conocer el funcionamiento psíquico subjetivo, dan información sobre el pronóstico y la estrategia terapéutica, en caso de ser necesario. Asimismo, es necesario disminuir al mínimo la cantidad de instrumentos utilizados para el diagnóstico, aumentando al máximo las posibilidades informativas de cada instrumento (Sneiderman, 2012), para evitar la fatiga del sujeto durante el proceso.

Realizando una revisión histórica sobre estos conceptos, surge de la bibliografía que, en el siglo XIX, la Estética era una rama de la Psicología Científica, definida como "lo relacionado con la sensación o la percepción" (Searls, 2018). Así, había una tradición en Psicología Estética completamente alejada de la Psiquiatría de Bleuler o del Psicoanálisis de Freud, hasta que el psiquiatra y psicoanalista suizo, Rorschach, con su formación en Zúrich, sus pacientes alucinados y su interés en la expe-

riencia visual, las unió. La figura central en esta tradición fue el filósofo alemán Vischer, quien, en 1871, escribió una tesis de Filosofía que se proponía explicar cómo y por qué se reacciona ante las formas abstractas (Searls, 2018). La explicación que dio el filósofo es que un sujeto puede emocionarse con una cosa inanimada porque primero proyecta su emoción en ella. Con un investimento intuitivo de su parte lee, involuntariamente, sus emociones en estas formas inhumanas, y no solo sus emociones, sino también su propio Yo. Así, a lo que reacciona es a su Yo que se reencuentra en el mundo y siente las cosas externas como parte de sí mismo. La idea de Vischer de un "ir y venir entre proyectar el Yo e internalizar el mundo" influyó a generaciones de filósofos, psicólogos y teóricos de la Estética. Para describir este nuevo concepto usó la palabra alemana *Einfühlung* (o "sentir-en") que, al traducirse el término a otros idiomas, se inventó la palabra "empatía". Así, esta palabra no fue inventada para hablar del altruismo o de actos de bondad, sino para explicar cómo y por qué puede disfrutarse de una sonata o de una puesta de sol. La empatía (que puede vincularse con el concepto de proyección) para Vischer era "ver creativamente" y sentirse en lo percibido (Searls, 2018).

«Lo Perturbador» a través de las técnicas proyectivas

El concepto de "lo Perturbador" puede relacionarse con las técnicas proyectivas a través de la noción de que lo que se proyecta en estas técnicas no necesariamente es algo negativo o conflictivo. En las técnicas proyectivas aplicadas dentro del campo de la Psicología Clínica, el mecanismo de proyección se utiliza deliberadamente para explorar aspectos inconscientes de la personalidad del sujeto. Estas herramientas consisten en la presentación de estímulos ambiguos o indeterminados que permiten al sujeto proyectar sus propios deseos, temores y conflictos internos en la tarea interpretativa. Al hacerlo, el psicólogo puede acceder indirectamente a contenidos reprimidos o inconscientes que serían difíciles de abordar de manera directa en una entrevista estructurada, dando lugar a la manifestación de los elementos perturbadores que pueden no encontrarse integrados en la estructuración del psiquismo del sujeto.

En relación con "lo Perturbador", las técnicas proyectivas pueden ser especialmente útiles para identificar las manifestaciones de este con-

cepto en la vida psíquica de un individuo, dado que este clúster no necesariamente implica un contenido familiar que retorna desde lo reprimido, sino que puede surgir como algo radicalmente ajeno o disruptivo en la percepción consciente, permitiendo, estas técnicas, detectar esas formas fragmentadas o incompletas de procesamiento emocional o simbólico. Al interpretar el material proyectado, el evaluador puede identificar momentos en los que "lo Perturbador" emerge como una incomodidad difícil de definir para el entrevistado.

En conclusión, las técnicas proyectivas y "lo Perturbador" se relacionan en tanto estas herramientas abren un espacio para que lo incompleto o inasimilable se manifieste, sin necesariamente encontrar una solución narrativa o simbólica inmediata. Así, permiten acceder a esas zonas psíquicas menos integradas donde "lo Perturbador" puede emerger de forma inesperada, a menudo sin que el sujeto lo reconozca como propio, pero revelando al evaluador la existencia de esos elementos disruptivos que no se han asimilado en su estructura psíquica.

El Dibujo del Monstruo

Se presenta aquí un estudio exploratorio, a modo de primer esbozo o muestra piloto, que busca sentar las bases para la creación de una nueva técnica proyectiva, la que se denominará "Técnica del Monstruo" una vez concretada. El objetivo de la misma es poder analizar los miedos y defensas de un sujeto, en una cantidad de tiempo menor que el que emplean otras técnicas.

El Dibujo del Monstruo busca hacer surgir (mediante el mecanismo de la proyección) los miedos y conflictos del sujeto, mostrando, a su vez, los mecanismos de defensa que emplea, o, en los casos más graves, la ausencia de los mismos. Esto se evoca al solicitar el dibujo de un monstruo en relación con una persona, la posterior construcción de una historia con tres tiempos, y el pedido de asociaciones final.

El pedido de dibujar un monstruo que dé miedo busca hacer surgir los sentimientos rechazados y aspectos conflictivos de la persona, proyectados (en el sentido freudiano) en el mundo exterior. Se enuncia "un monstruo", dando libertad total a la forma que puede tomar el mismo, lo que permite, incluso, darle una forma definida a los miedos abstractos.

En las pruebas administradas para la preparación del Dibujo del Monstruo, los sujetos dibujaron monstruos antropomorfizados –con una forma delimitada y reconocible–, concretizando representaciones conceptuales. Este resultado permite lograr una puesta de mayor distancia entre el dibujo y el sujeto, lo que disminuye los mecanismos de control consciente sobre la propia producción, permitiendo una proyección mayor, inconsciente. Así, el Dibujo del Monstruo se diferencia del "Test del concepto más desagradable" de Harrower (Hammer, 2004), ya que allí se le pide al sujeto, directamente, que dibuje "la cosa más desagradable que se le ocurre", con una implicación consciente absoluta por parte del mismo.

Sólo una persona dibujó un monstruo en sentido abstracto, graficando un hígado con tumores representando el cáncer. En la entrevista previa había surgido que su marido había muerto hacía unos meses por esta enfermedad, por lo que, con esta producción gráfica, se interrumpió de inmediato la administración. Dado este resultado, el Dibujo del Monstruo no se recomienda a sujetos que han atravesado duelos recientemente, o patológicos.

A la primera parte de la consigna ("Dibujá un monstruo"), se le agrega "que dé miedo". Esto se aclara para evitar, en la medida de lo posible, que la persona entrevistada dibuje a un monstruo amigable e infantil (como cualquier personaje de la película "Monsters, Inc.", por ejemplo). De todas formas, si la persona entrevistada dibujara un monstruo con esas características, podría pensarse como una actitud oposicionista, o como un mecanismo de negación; no habiéndose observado esto durante las administraciones de prueba. Se dice "que dé miedo" y no "que te dé miedo" por no implicar al sujeto en su producción de manera consciente, poniendo una mayor distancia, para que haya una menor capacidad de control.

Consigna del Dibujo del Monstruo

1) Preparación del sujeto. Se le dice lo siguiente, esperando su respuesta –comportamental o verbal– a cada consigna:

a) *Te voy a pedir que cierres los ojos.*

b) *Imaginá un monstruo que dé miedo. Quedate con lo primero*

que se te cruzó por la mente. Visualizá su cuerpo y sus detalles.
c)*¿Listo?*
d) *Abrí los ojos.*

2) *Ahora te pido que, en esta hoja, dibujes, como te salga, al monstruo que imaginaste y a una persona* (si alega no saber dibujar: *No importa si dibujás bien o mal, lo importante es que dibujes, como puedas, lo que imaginaste*).

3) *Escribí una breve historia que cuente qué pasó primero, qué está pasando, qué pasará después y qué siente la persona.*

4) *Leé la historia, por favor* (se revisa que estén los tres tiempos y el sentimiento de la persona; se solicita que agregue lo omitido, si es necesario).

5) Pedido de asociaciones:

a) *Describí a este monstruo* (se le pregunta por todos los detalles dibujados, para entender su anatomía).
b) *¿Qué le hace este monstruo a la gente?* (en caso de no estar claro en la historia).
c) *Describí a la persona* (nombre, edad, sexo).
d) *¿Dónde se encuentran?* (en caso de no estar claro en la historia).
e) *¿Qué tendría que haber hecho la persona para defenderse de* (ganarle a) *este monstruo?* (en caso de que en el conflicto de la historia el monstruo venza a la persona).
f) *¿Qué tendría que haber hecho este monstruo para atacar* (ganarle) *a la persona?* (en caso de que en el conflicto de la historia la persona venza al monstruo).

Para el análisis del Dibujo del Monstruo se siguieron los postulados de Hammer (2004) de evaluación general de los gráficos, el estudio de ciertos símbolos del Cuestionario Desiderativo (Celener y Guinzbourg, 2012; Sneiderman, 2012) y el simbolismo en los test de dibujos de animales (Hammer, 2004).

Caso María

Consideraciones generales de María

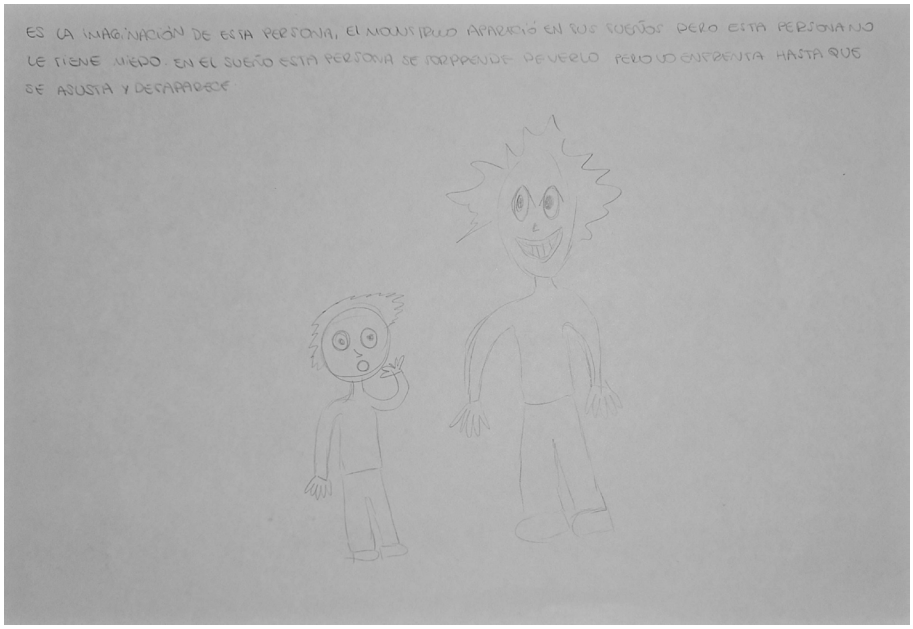
Al momento de la evaluación, María, de veintiún años de edad, era estudiante universitaria de primer año en Ingeniería en Tecnología de los Alimentos, tras dos experiencias académicas anteriores no concluidas: Nutrición y Fotografía. Vivía sola y no se encontraba trabajando, lo que asociaba a la necesidad de priorizar su formación. Refirió abiertamente experiencias significativas de malestar, asociadas principalmente a su historia familiar. Así, expresa haber sufrido considerable violencia física por parte de su madre, lo que generó un conflicto prolongado durante su infancia y adolescencia, atravesando, también, un proceso judicial entre sus padres por su tenencia, con un fuerte impacto subjetivo. Refiere que sus elecciones académicas se han vinculado a haber sufrido bulimia. Sus experiencias vinculares se han dado en relaciones heterosexuales, en las que señaló haber vivido situaciones de abuso.

Su relato evidenció un interés activo por la introspección, junto con mecanismos de evitación y aislamiento como formas de defensa ante situaciones perturbadoras. Su vínculo familiar en esta instancia aparece regulado por la distancia física, que le ha permitido sostener un lazo más estable. En su discurso emergen elementos vinculados a la búsqueda de un "espacio propio", tanto en términos materiales como simbólicos, asociados a una fantasía de salida o curación, representada en su deseo de radicarse en otro país.

Análisis del Dibujo del Monstruo de María

Al pedírsele que cierre los ojos, María expresa riéndose: *"Me da miedo esto. No tengo buena experiencia con los dibujos"*, lo que parece referirse a la administración de una técnica gráfica que habría sido determinante en el proceso judicial entre sus padres, habiendo descubierto luego que esa psicóloga había sido elegida por el abogado y pareja de su madre. De esta forma, se busca disminuir sus niveles de ansiedad al recordársele que lo importante es que ponga en juego su creatividad.

María comienza a describir el dibujo aclarando que se trata de la imaginación o un sueño del personaje, lo que indicaría un esfuerzo por



Dibujo del monstruo de María

extremar el distanciamiento entre este y el monstruo, en un mecanismo de evitación, ya que no es una situación «real». El referir: *"pero esta persona no le tiene miedo"* podría implicar un acto de oposicionismo, evitación y renegación, ya que la indicación es, efectivamente: "Imaginá un monstruo que dé miedo", siendo consciente de que se pidió algo, pero haciendo lo contrario, en un acto de transgresión de la consigna, y un rechazo de la representación a través de la afirmación de lo opuesto; lo que también puede verse representado en lo escueta que resulta su producción narrativa. Finalmente, el monstruo es vencido porque es asustado por el propio personaje.

En el pedido de asociaciones, respecto a la descripción del monstruo y el escenario, la entrevistada, en una recurrencia inter-test con el Test de Rorschach, destaca de gran manera el área de la cabeza y el cerebro: *"Es un payaso* [...] *tiene el cuerpo mucho más chico que la cabeza"* y *"Me imagino literalmente un cerebro por adentro, pero de caricaturas"*. La aclaración de que el cerebro sería de caricatura podría implicar, nuevamente, una necesidad de poner distancia entre el material y lo que podría estar proyectando en él; una atenuación para disminuir la agresión que

ese estímulo le provoca. Asimismo, que el tratamiento del contenido se caricaturice, puede relacionarse con el mecanismo de Disminución del Test de Rorschach, donde la agresión se intentaría reprimir tratando de mitigar sus efectos, lo que resulta en un gran monto de agresión encubierta, intentando aparentar lo contrario. Esto es asociado al fenómeno de formación reactiva y es frecuentemente encontrado en histéricos, fóbicos y personalidades infantiles e inmaduras. Continuando el análisis en correlación a la teoría del Test de Rorschach, se trataría de un contenido (H), característica de personalidades inmaduras e infantiles con predominio del pensamiento omnipotente y mágico, lo que puede resultar indicador de una tendencia al aislamiento y al evitar el contacto con sus propios temores o ansiedades. De igual manera, al ser preguntada qué tendría que haber hecho el monstruo para vencer al joven, refiere que tendría que haberle cortado la cabeza.

Expresa que el personaje es un chico de once años, aunque la hace acordar a ella misma cuando era chica, lo que podría hablar de problemas respecto a la propia imagen corporal y a la identidad sexual. Asimismo, esta edad puede correlacionarse con su propia historia de vida, siendo los once años el momento en el que comenzó el juicio por su tenencia, como se observa en la entrevista: *"Mi mamá pasa con su pareja y yo escucho cómo le empezaron a gritar a la psicóloga, que ellos en su carácter de abogados le iban a sacar la matrícula, que ya no iba a poder ejercer más si ella en el informe para el juez no decía que mi papá no estaba en condiciones de criarme. Cuando yo escuché eso, lo hablo con mi papá. Y ahí empezó un juicio, ya no era pedir la tenencia al juez de familia, sino que empezamos el juicio por la tenencia"*, *"Eda.: Yo empiezo a ir a la psicóloga a los diez* [...] *Ps.: Vos escuchás estos gritos que le dicen de sacarle la matrícula. ¿Cuánto tiempo pasó desde que vos iniciás el tratamiento con esta psicóloga hasta que pasa eso? Eda.: Y, habrá pasado un año"*.

Finalmente, resulta interesante relacionar la frase con su respuesta a la Lámina IV del Test de Rorschach, llamada la lámina de la autoridad o de la imagen paterna, que permite proyectar la imagen que cada uno tiene de su propio padre, del símbolo de poder y de autoridad inapelable. Allí, María observa: *"Un elefante, despatarrado, pero un elefante"*, lo que daría cuenta de una disminución de la omnipotencia de la imagen

del animal, lo que podría analizarse como un intento por ridiculizarlo, de la misma forma que se haría con el monstruo, el cual termina siendo asustado por el protagonista, huyendo.

Análisis de "lo Perturbador" de María

La administración del Dibujo del Monstruo en el caso de María presenta una rica variedad de capas emocionales y psíquicas que se interrelacionan con el concepto de "lo Perturbador". La expresión inicial de miedo de María al cerrar los ojos (*"Me da miedo esto. No tengo buena experiencia con los dibujos"*), junto con su risa nerviosa, haría referencia a la experiencia que tuvo con la psicóloga siendo niña, donde el dibujo se convirtió en un objeto de juicio, un lugar donde sus emociones fueron escrutadas, teniendo serias consecuencias en la realidad, según refiere.

Dentro de la producción gráfica, el hecho de que el monstruo sea un payaso evoca una ambivalencia cultural hacia estas figuras, portador de un simbolismo dual que puede desencadenar alegría, pero también miedo. Esta dicotomía puede reflejar la propia lucha interna de María al enfrentarse a su pasado: lo que debería ser un entorno seguro y de juego se convierte en un escenario de miedo y confusión, dando lugar a su propio contenido de "lo Perturbador". Así, el espacio infantil de risa se ha visto distorsionado por situaciones de violencia y tensión familiar, convirtiendo la figura materna en una fuente de temor en lugar de seguridad.

El describir un cerebro como el escenario de su dibujo puede ofrecer una visión adicional sobre su estado psíquico. El cerebro es un símbolo del pensamiento, el control y la racionalidad, pero también puede representar la confusión, el caos y el miedo a la pérdida de control. La imagen de un cerebro *"de caricatura"* puede sugerir un intento de infantilizar o trivializar estos temores al enfrentar situaciones emocionalmente desafiantes. Esta dualidad también puede verse como un intento de reconceptualizar su narrativa personal, en la que el caos emocional se presenta de forma más liviana, distanciándose de lo que le ha generado angustia.

Al referirse a su propia imagen infantil a través del personaje de *"Kevin"*, María podría estar expresando un deseo de reconectar con una parte de sí misma que siente perdida, dado el contexto de vulnerabilidad.

Esto sugiere que su identidad no es completamente madura, viéndose a sí misma como un niño asustado, en lugar de como una joven con el potencial de enfrentar sus miedos de una forma adaptativa.

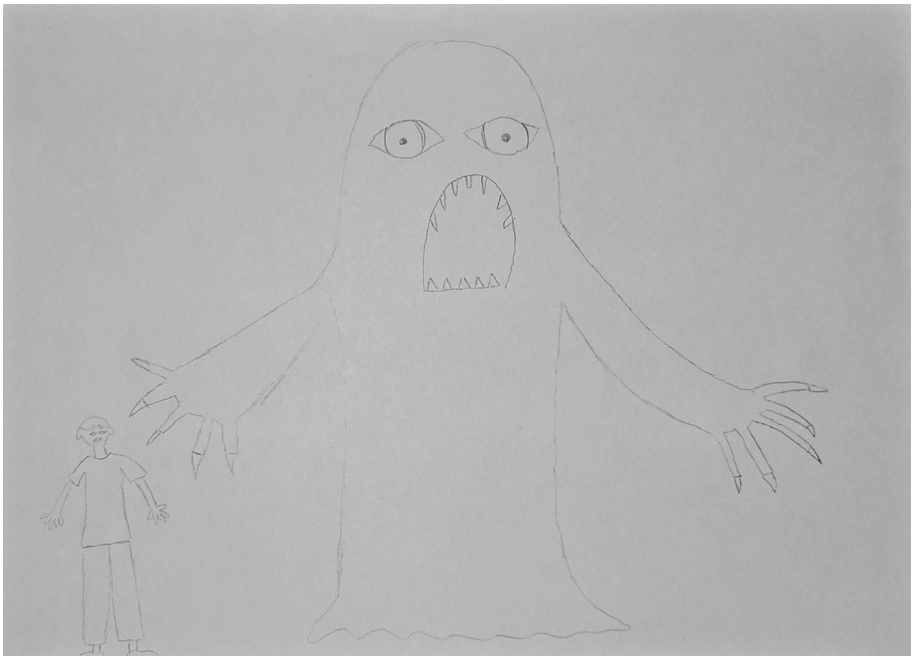
Finalmente, que María refiera que el monstruo debería «haberle cortado la cabeza» al niño para vencerlo, puede hacer referencia a sus modalidades de control yoico sobre sus impulsos, afectos y vínculos, pero, asimismo, podría evocar imágenes de violencia que subyacen en su entorno familiar, sugiriendo que la agresión, aunque oculta, sigue siendo una parte de su experiencia emocional.

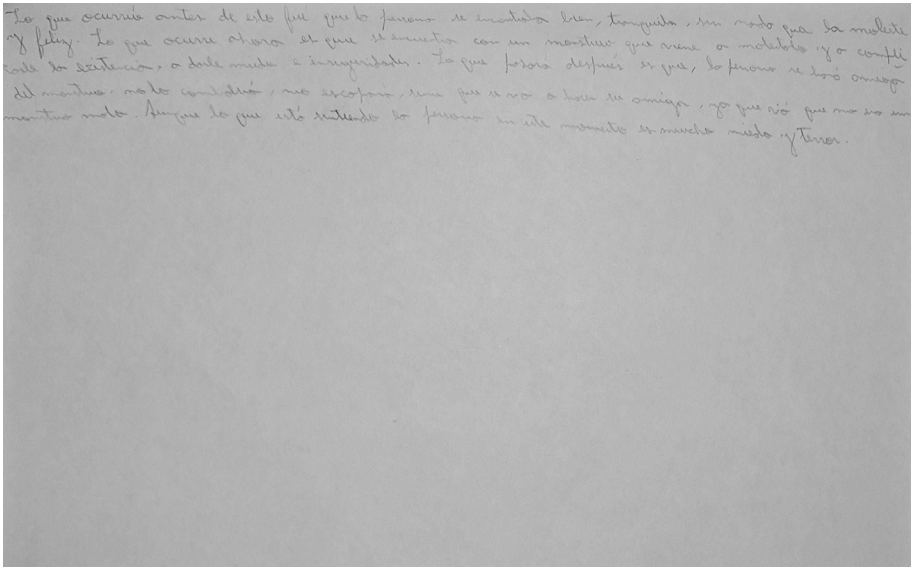
Caso Juan

Consideraciones generales de Juan

En la instancia de evaluación, Juan, de veintitrés años de edad, cursaba la carrera de Psicología, con una trayectoria académica marcada por pausas y dificultades para organizar tiempos de estudio y de preparación de exámenes, lo que había impactado en su avance curricular. No se encontraba trabajando, aunque manifestaba preocupación por esa situación, sintiéndose interpelado por ciertas exigencias familiares vinculadas a su inserción laboral. En su relato se observó malestar sostenido en relación con el "desaprovechamiento del tiempo", tema que abordaba en sus sesiones de análisis. Juan se identifica como homosexual, expresando conflictos a partir de situaciones afectivas que no lograban consolidarse y que dejaban entrever sentimientos de vergüenza, ambivalencia o inhibición. Una de esas experiencias implicaba un vínculo con un superior jerárquico en su ámbito laboral, vivenciado como clandestino y con cierto grado de incomodidad.

Juan hizo referencia a dos núcleos de gran impacto subjetivo: por un lado, la mudanza de su ciudad natal en la infancia, que asocia con un cambio negativo en su carácter; por otro, el diagnóstico de escoliosis a los nueve años, al que identifica como el origen de su mayor inseguridad personal, debido al efecto que tuvo sobre su imagen corporal. Ambas experiencias aparecen tempranamente ligadas a una sensación de desajuste, de estar siendo observado o juzgado, lo cual se refleja en su dificultad para exponerse, afrontar trámites o rendir exámenes. Su discurso muestra conciencia de estos obstáculos y cierta disposición a elaborar formas





Lo que ocurrió antes de esto fué que la persona se encontraba bien, tranquila, sin nada que la moleste y feliz. Lo que ocurre ahora es que se encuentra con un monstruo que viene a molestarla y a complicar toda la situación, a darle miedo e inseguridad. Lo que pasará después es que, la persona se hará amiga del monstruo, no lo considerará, no escapará, sino que se va a hacer su amiga, ya que vió que no es un monstruo malo. Aunque lo que está sintiendo la persona en este momento es mucho miedo y terror.

Dibujo del monstruo de Juan

posibles de reorganización subjetiva, asociadas al deseo de encontrar un modo más estructurado de habitar el tiempo, el estudio y el trabajo.

Análisis del Dibujo del Monstruo de Juan

Juan, al terminar de dibujar, refiere: *"No me siento tan orgulloso con mi dibujo, pero bueno* (se ríe)*"*. Esta leve autocrítica –que puede entenderse, también, como una advertencia para el entrevistador sobre lo que está por observar– podría implicar un intento de disminuir la ansiedad que le implicaría el «estar siendo juzgado» por sus habilidades gráficas, al igual que el no saber qué busca estudiar la consigna que le está siendo administrada.

El entrevistado refiere: *"la persona se encontraba bien, tranquila, sin nada que la moleste y feliz"*, lo que podría dar cuenta de un mecanismo defensivo de aislamiento, relacionándose, asimismo, con las respuestas del Cuestionario Desiderativo que hacen alusión al mismo escenario (*"[I+ 4"] Lobo"* y *"[III+ 30"] Dríades"*). Consiguientemente, la aparición del monstruo en la historia se destaca en relación a la perturbación de la paz que habría estado sintiendo esa persona, expresando que le da *"inseguridades"* –las que pueden rastrearse a lo expresado en la entrevista (*"La escoliosis* [...] *ha sido la mayor fuente de inseguridad de toda mi vida"*)– que «le complican la vida». La resolución de este conflicto podría ser un indicador de buen pronóstico, en caso de no recurrir al mecanismo defensivo de evitación (*"la persona se hará amiga del monstruo* [...] *no escapará"*).

En el pedido de asociaciones, al solicitársele que describa al monstruo, refiere que le agregó manos a un modelo original visto en una película, lo que podría interpretarse como una búsqueda de un sostén real para apartarse de su propio inconsciente. De esta forma, el dibujo muestra dientes puntiagudos y garras afiladas, lo que sería indicador de agresividad. Los *"ojos muy grandes"*, como los describe, podrían indicar una hipervigilancia paranoide, pudiendo hallarse en un estado elevado de ansiedad, sintiéndose observado o evaluado, percibiendo el entorno como lleno de amenazas potenciales. Se destaca el tamaño del monstruo como: *"muy, muy grande, gigante"*, como la forma en la que sentiría lo adjudicado a esta criatura.

Es notoria la forma en la que se identifica con la persona del dibujo, refiriendo que se trata de un chico joven, nombrándolo *"Martín"*, el cual es el segundo nombre de Juan, y asignándole su misma edad.

Al preguntársele en qué escenario se desarrolla la historia, refiere que se trata de la guarida del monstruo (*"una caverna súper gigante, oscura, fría, húmeda"*), lo que resulta llamativo ya que refiere, en un primer momento, que la persona se encontraba *"bien, tranquila, sin nada que la moleste y feliz"*. Esto, además de reforzar el análisis de que dicho estado se correspondería con un mecanismo de evitación y aislamiento, implicaría que el sujeto sería el responsable de crear las circunstancias que luego lo afectan (ya que no refiere que el monstruo lo hubiera llevado ahí, por ejemplo), siendo él mismo quien se expone a "lo Perturbador", en un mecanismo de renegación al evitar el reconocimiento de esta situación.

Sobre el desenlace, el entrevistado refiere haber imaginado, primero, *"cosas malas"*, y, luego, *"incertidumbre"*, decidiendo, finalmente, *"escribir algo positivo, muy positivo"*, final que racionaliza diciendo: *"porque en realidad el monstruo no es malo, y todos como que tienen como que es malo* [...] *no me gusta pensar que en realidad el monstruo lo quería atacar al chico. Simplemente el chico pensó que el monstruo lo iba a atacar"*. Esto podría facilitar un *insight* sobre su escoliosis (*"la mayor fuente de inseguridad de toda mi vida"*) ya que habría una idea, al menos inconsciente, de que esta no es negativa en sí misma, sino que sería su propia percepción –y su proyección– lo que generaría al «monstruo». Así, el primer final que se le había ocurrido refiere al verse aniquilado, o a escapar (evitación) durante toda su vida.

La frase: *"No me siento tan orgulloso con mi dibujo, pero bueno* (se ríe)*"*, analizado desde los parámetros del Test de Rorschach, resulta una Crítica de Sujeto. Este fenómeno especial es relacionado con un sentimiento de inseguridad subyacente, acompañado por niveles de autoexigencia, con tendencia a la ambivalencia y baja autoestima, esperable en estructuras obsesivas. De esta forma, habla de sí mismo, de cómo se presenta y de su autoimagen, donde "lo Perturbador" es la mirada del otro.

Análisis de "lo Perturbador" de Juan

El hecho de que Juan haya añadido manos a un modelo original sugiere un deseo de control o de sostén en un contexto donde se siente vulnerable. Los

dientes puntiagudos y las garras afiladas pueden reflejar su percepción de la agresividad que enfrenta en su entorno, mientras que los *"ojos muy grandes"* podrían indicar una sensación de hipervigilancia y ansiedad ante lo que le rodea. Estos rasgos, y el sentirse observado y evaluado, serían representativos de "lo Perturbador" de su experiencia interna, siendo coincidente con su historia personal y sus inseguridades.

Al nombrar al chico del dibujo como *"Martín"* (segundo nombre de Juan) y reflejar su propia edad, establece una conexión personal con el dibujo, lo que no solo revela su identificación con la vulnerabilidad del personaje, sino que también pone de manifiesto su propia lucha interna.

La elección de una *"caverna súper gigante, oscura, fría y húmeda"* como escenario del monstruo resulta perturbadora en sí misma, ya que contrasta con su afirmación inicial de que la persona está *"bien, tranquila, sin nada que la moleste y feliz"*. Este mecanismo de renegación es un intento de evitar la confrontación con la realidad de su angustia, indicando que su malestar puede ser autoinducido y reflejo de sus conflictos internos no resueltos.

El desenlace de su historia muestra una evolución interesante en el pensamiento de Juan: la transición de imaginar *"cosas malas"* a una conclusión *"muy positiva"* sugiere un proceso de reinterpretación de su propia percepción del monstruo –representante de sus inseguridades y de la percepción que, imagina, los otros tienen de él–. Al afirmar que el monstruo no es necesariamente malo, sino que es su percepción la que genera el miedo, puede implicar la apertura de un espacio para la reflexión y el *insight* respecto a su escoliosis y la inseguridad que lo acompañan.

Conclusiones

Se integran, a continuación, los principales hallazgos obtenidos a través del análisis de los casos estudiados. Se destaca cómo el clúster de "lo Perturbador" se manifiesta en cada uno de ellos y se exploran las posibilidades de desarrollo futuro de las herramientas y conceptos utilizados.

En el análisis del Dibujo del Monstruo de María, se observa una profunda conexión con el concepto de "lo Perturbador". La elección del payaso como figura central es significativa debido a su ambigüedad

simbólica, ya que puede evocar tanto alegría como miedo. Este doble significado refleja su tensión interna, cuya infancia (que debería haber sido un espacio de seguridad y juego) se ha visto distorsionada por las experiencias de violencia familiar. La figura materna, que debería representar protección, se convierte en una fuente de temor, manifestando "lo Perturbador" en la vida de María. El cerebro como escenario del dibujo añade otra capa de interpretación, representando tanto el control y la racionalidad como la confusión y el caos. Su representación caricaturesca parece indicar una estrategia para suavizar sus temores, utilizando el infantilismo como defensa frente al dolor emocional. Este recurso señala un intento de reconceptualizar sus vivencias violentas de manera más liviana, creando distancia ante aquello que le genera angustia, sin poder integrarlo del todo. Finalmente, la figura de *"Kevin"*, asociada a su propia imagen infantil, sugiere que María se percibe a sí misma como inmadura y vulnerable, aún atrapada en el miedo de su pasado. La referencia a que el monstruo debería «haberle cortado la cabeza» al protagonista puede implicar tanto una lucha con el control de sus impulsos y emociones, como la persistencia de imágenes de violencia vinculadas a su historia familiar, lo que subraya que estas experiencias perturbadoras siguen formando parte de su estructura emocional.

En el caso de Juan, los detalles añadidos, como las manos y los dientes afilados, sugieren su deseo de control en medio de una sensación de vulnerabilidad, además de reflejar la agresividad que percibe en su entorno. La hipervigilancia y ansiedad, manifestadas en los ojos notoriamente grandes, resaltan su estado de alerta constante. Estos rasgos pueden ser interpretados como una manifestación de "lo Perturbador", dado que capturan aspectos de su experiencia interna, especialmente relacionados con la sensación de ser observado y evaluado. La identificación de Juan con su personaje, al nombrarlo como *"Martín"* (el segundo nombre de Juan) y adjudicarle su misma edad, refuerza la conexión entre su producción gráfica y su propia vida. Esto simboliza su lucha con la vulnerabilidad, proyectando sus inseguridades en el protagonista. El escenario elegido, una caverna oscura y fría, contrasta drásticamente con su descripción inicial de bienestar, lo que denota un mecanismo de renegación frente a la angustia que trata de evadir. El desenlace de su historia, que evoluciona de lo negativo a lo positivo, sugiere que Juan está en un proceso de reinterpretación de sus miedos. El reconocimiento de

que el monstruo no es intrínsecamente malo, sino que es su percepción la que genera el temor, indica un posible avance en su capacidad para reflexionar sobre su escoliosis y la inseguridad emocional que conlleva –*insight* que abre una vía hacia una mayor aceptación de sus propias dificultades–.

Estas consideraciones permiten comprender al concepto de "lo Perturbador" como un clúster que agrupa todo aquello que representa una irrupción imprevista que altera las categorías habituales de percepción y experiencia, dentro del que se incluyen fenómenos como el Retorno de lo Reprimido, lo Ominoso, el Trauma y la Angustia. La aparición de "lo Perturbador" en la vida de una persona puede generar diferentes niveles de disrupción en el funcionamiento psíquico, afectando tanto al Yo como a su estructura interna. Su irrupción provoca una incomodidad difícil de definir, cuyo impacto varía según el grado de simbolización de cada individuo. Así, en sujetos que se encuentran dentro del campo de las neurosis, puede observarse cómo "lo Perturbador" es simbolizado y procesado, lo que permite su adecuada representación a través de la palabra. Por el contrario, en individuos con una mayor alienación o disociación, este fenómeno se vincula directamente con el Trauma, debido a la falta de una simbolización precisa que permita integrar lo irruptivo en una narrativa coherente. En estos casos, "lo Perturbador" puede obstaculizar el desarrollo personal, generando inquietud tanto por lo familiar como por lo completamente extraño.

Se considera que en vista de futuras investigaciones, el "Dibujo del Monstruo" –aquí explorado como una herramienta proyectiva preliminar– debe ser desarrollado para la obtención de baremos, criterios de análisis y estandarizaciones, con el fin de convertirlo en una técnica propiamente dicha, aplicable en la clínica y plausible de ser incorporada en baterías completas de Psicodiagnóstico a los fines de analizar miedos, defensas y otros elementos del mundo interno de los sujetos. Asimismo, estudios posteriores podrán profundizar el concepto de "lo Perturbador" para lograr un desarrollo teórico más exhaustivo que permita comprender mejor su impacto en la estructura psíquica, realizando análisis de cómo cada sujeto, en función de su capacidad de simbolización, responde ante la irrupción de lo extraño o familiar en su vida y sus procesos defensivos, más allá de su observación en estructuras neuróticas, como ha sido el foco de esta publicación.

Referencias bibliográficas

Andreu M. y Alcañiz J. M. (1993). Del trauma… ¿Qué sé? En *Saber y goce en la educación especial*. Sendai ediciones.

Bell, J. E. (1978). *Técnicas proyectivas. Exploración de la dinámica de la personalidad*. Paidós.

Celener de Nijamkin, G. y Guinzbourg de Braude, M. (2012). *El cuestionario desiderativo*. Lugar Editorial.

Chemama, R. y Vandermersch, B. (1996). *Diccionario del psicoanálisis*. Amorrortu.

Delgado, O. (2000). El acontecimiento traumático [texto de circulación interna]. Conferencia transcrita, dictada en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario.

Lunazzi, H. (1992). *Lectura del psicodiagnóstico*. Universidad de Belgrano.

Freud, A. (1984). *El yo y los mecanismos de defensa*. Planeta.

Freud, S. (1978). *Estudios sobre la histeria*. Amorrortu.

Freud, S. (1979). *La interpretación de los sueños*. Amorrortu.

Freud, S. (1981). *De la historia de una neurosis infantil (caso del "El hombre de los lobos"), y otras obras*. Amorrortu.

Freud, S. (1984). *Más allá del principio del placer*. Alianza Editorial Mexicana.

Freud, S. (1997a). *Obras completas*. Editorial Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1997b). *Inhibición, síntoma y angustia*. Biblioteca Nueva.

Freud, S. (2016). *El yo y el ello*. Amorrortu Editores.

Freud, S. (1956). *Los orígenes del psicoanálisis*. Santiago Rueda.

Freud, S. y Fliess, W. (1985). *Cartas completas de Sigmund Freud a Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Amorrortu.

Freud, S. (1986). *Más allá del principio del placer, Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras*. Amorrortu Editores.

Freud, S. (1996). Análisis terminable e interminable. En *Obras completas: Volumen 23*. Amorrortu Editores.

Hammer, E. (2004). *Tests proyectivos gráficos*. Paidós.

Lacan, J. (2014). *Seminario 14: La identificación*. *Los seminarios de Jacques Lacan* (Vol. 14). Ediciones Rayo Verde.

Laplanche, J. y Pontalis, J. B. (2021). *Diccionario del psicoanálisis*. Paidós.

Searls, D. (2018). *Las manchas de tinta*. Paidós.

Sneiderman, S. (2012). *El Cuestionario Desiderativo: Aportes para una actualización interpretativa*. Paidós.

AUTOR
Fernando Javier Gómez

NACIONALIDAD
Argentina

CORREO ELECTRÓNICO
drfernandojgomez@gmail.com

FILIACIÓN INSTITUCIONAL
Universidad Nacional de Rosario (UNR)

FORMACIÓN DE POSGRADO
Doctor en Psicología (UNR)

TÍTULO

Subjetividad y algoritmo

La Cuarta Revolución Industrial como régimen del lazo

TÍTLE

Subjectivity and algorithm:

The Fourth Industrial Revolution as a regime of the bond

AUTOR

Fernando Javier Gómez

RESUMEN

Este artículo indaga el impacto de la Cuarta Revolución Industrial en la configuración contemporánea de la subjetividad, con especial énfasis en el papel de los algoritmos, la inteligencia artificial (IA) generativa y la biotecnología. Desde una perspectiva psicoanalítica, se problematiza cómo estos dispositivos reconfiguran el lazo social, el deseo y la experiencia del Otro. A través de un cruce entre filosofía política, clínica psicoanalítica y crítica cultural, se propone una lectura de la singularidad tecnológica como nuevo régimen de producción de subjetividad. La pandemia de COVID-19 opera como catalizador de estas transformaciones, acelerando la digitalización de la vida y revelando tensiones entre la optimización algorítmica y la fragilidad humana. El texto analiza cómo la IA generativa introduce un Otro algorítmico que gestiona el deseo, mientras la biotecnología redefine los umbrales de lo corporal. Se concluye con una reflexión ética sobre la mercantilización de la vida en el capitalismo digital, destacando el valor persistente del psicoanálisis como escucha de lo que tropieza, y la potencia de lo singular como forma de resistencia.

PALABRAS CLAVE

Subjetividad – algoritmo – Cuarta Revolución Industrial – psicoanálisis – gestión algorítmica del deseo

SUMMARY

This article explores the impact of the Fourth Industrial Revolution on the contemporary configuration of subjectivity, focusing on the role of algorithms, generative artificial intelligence (AI), and biotechnology. From a psychoanalytic perspective, it examines how these devices reshape social bonds, desire, and the experience of the Other. Through an intersection of political philosophy, psychoanalytic clinic, and cultural critique, the text proposes a reading of technological singularity as a new regime for the production of subjectivity. The COVID-19 pandemic acts as a catalyst for these transformations, accelerating the digitalization of life and exposing tensions between algorithmic optimization and human fragility. The article analyzes how generative AI introduces an algorithmic Other that manages desire, while biotechnology redefines the boundaries of the body. It concludes with an ethical reflection on the commodification of life under digital capitalism, emphasizing the enduring role of psychoanalysis as an attentive listening to what resists capture, and the power of the singular as a form of resistance to technological homogenization.

KEYWORDS

Subjectivity – algorithm – Fourth Industrial Revolution – psychoanalysis – algorithmic management of desire

Parte 1. Cuarta revolución industrial: algoritmos y devenires del sujeto

La idea de una Cuarta Revolución Industrial no surge en el vacío. Desde hace más de una década, distintos enfoques han intentado situar este cambio como un umbral histórico, subrayando que no se trata únicamente de innovaciones tecnológicas, sino de una transformación estructural en la manera en que la sociedad se piensa a sí misma. En este trabajo proponemos leer esa transformación en su dimensión subjetiva: allí donde los algoritmos gestionan el deseo, donde lo biológico se abre a nuevas manipulaciones, y donde, sin embargo, persiste lo singular como forma de resistencia.

Como ha señalado Luis Bonilla-Molina (2021), en la Feria de Hannover de 2011 se anuncia el desembarco de la Cuarta Revolución Industrial. Este acontecimiento puede ser leído como un hito que marca la entrada de esta noción en la agenda global.

Años más tarde, sería Klaus Schwab (2016), fundador del Foro Económico Mundial, quien impulsaría la expansión planetaria del término, consolidándolo en su influyente libro *The Fourth Industrial Revolution*. Allí describe el momento actual como un punto de inflexión en la historia de la humanidad. Y es cierto que existe un umbral: todo indica que atravesamos una transformación de alcances potencialmente ilimitados. Schwab sostiene que esta revolución difiere de las anteriores porque ya no se trata únicamente de transformar el mundo físico mediante máquinas, sino de fundir lo físico, lo digital y lo biológico. El desenlace es incierto; todas las batallas están por librarse, y el Campo de Marte se extiende ahora hasta los dominios de la carne y el código. Cuerpo y dato parecen avanzar hacia una realidad en la que quedarán tejidos en una trama común.

Esta revolución no es solo una acumulación vertiginosa de tecnologías emergentes, ni la simple mutación de los engranajes que sostienen el pulso económico global. En algún punto del porvenir —o quizás en un pliegue inadvertido del presente— la continuidad de lo humano se torna incierta, como si un principio estructural estuviera a punto de agotarse. Podría gestarse así una última generación, entendida no en términos demográficos sino como el umbral final antes de una reconfiguración ontológica derivada de la integración creciente entre organismos biológicos,

sistemas maquínicos y arquitecturas algorítmicas. En lo que continúa consideraremos la hipótesis de que lo que está en juego, entonces, no es la eficiencia o la automatización de los procesos, sino la textura misma de la subjetividad. En un vértice siniestro de esta realidad, los deseos tropiezan con máquinas de cálculo y las decisiones se deslizan por una trayectoria prefigurada, entre la predictibilidad y la captura.

Pero incluso en esta transformación radical, donde organismos, máquinas y algoritmos parecen fundirse en un tejido común, persiste un espacio para lo irreductible: aquello que el cálculo no alcanza a captar y que constituye el núcleo de la experiencia humana. Así, esas fusiones, que el discurso algorítmico describe como promesas de prosperidad, también son arenas movedizas para el sujeto. Si algo singular se conserva en esa intersección de flujos, es allí donde el psicoanálisis debe aguzar el oído. Lo singular —ese resto irreductible que escapa a todo cálculo, que no se deja predecir— tal vez sea el verdadero corazón de la disputa. En ese latido indomesticable persiste algo de la condición humana que la Cuarta Revolución Industrial no ha logrado todavía descifrar.

1.1 La Cuarta Revolución Industrial y la pandemia: transformaciones aceleradas

La pandemia de COVID-19 ha actuado como un catalizador inesperado de esta revolución. Como señalan Schwab y Malleret en *COVID-19: El gran reinicio* (2020), la crisis sanitaria ha acelerado la digitalización de la vida, forzándonos a adoptar tecnologías que, hasta hace poco, parecían opcionales o lejanas. El teletrabajo, la educación en línea, las consultas médicas virtuales y las interacciones sociales mediadas por pantallas se han convertido en la norma, reconfigurando no solo nuestras rutinas, sino también nuestra experiencia de lo social y lo íntimo.

Esta crisis ha dejado al descubierto tanto las promesas como las sombras de la Cuarta Revolución Industrial. Por un lado, las tecnologías han permitido mantener cierta continuidad en medio del caos; por otro, han exacerbado problemas como el aislamiento, la ansiedad y la desconfianza. La pandemia, al igual que las revoluciones tecnológicas, nos ha recordado la fragilidad de lo humano. Pero también ha abierto una ventana para repensar nuestras prioridades: ¿qué significa ser humanos

en un mundo donde lo digital y lo biológico se entrelazan de manera irreversible?

1.2 Transformaciones aceleradas: oportunidades y desafíos

La pandemia no solo ha acelerado la adopción de tecnologías, sino que también ha intensificado las tensiones inherentes a esta revolución. Por ejemplo, mientras que la inteligencia artificial y la automatización han demostrado su utilidad para optimizar procesos y mantener la productividad en tiempos de crisis, también han planteado preguntas incómodas sobre el futuro del trabajo, la privacidad y la autonomía humana. ¿Cómo podemos garantizar que estas tecnologías no amplíen las desigualdades existentes, sino que contribuyan a un futuro más justo y sostenible?

Además, la pandemia ha puesto en evidencia la fragilidad de lo humano en un mundo cada vez más tecnificado. El distanciamiento social y la dependencia de las interacciones virtuales han dejado al descubierto nuestra necesidad fundamental de conexión y rituales compartidos. Como señalan Schwab y Malleret (2020), las catástrofes naturales suelen unir a las personas, pero las pandemias tienden a separarlas, alimentando el miedo y la desconfianza. En este contexto, la Cuarta Revolución Industrial no es solo una cuestión de avances tecnológicos, sino también un desafío ético y existencial: ¿cómo preservar lo humano en un mundo que se redefine a una velocidad vertiginosa?

1.3 Lo disruptivo y lo humano. El psicoanálisis en la era de los algoritmos

En el cruce de estas transformaciones aceleradas se revela la potencia de lo disruptivo. La pandemia no solo evidenció que las tecnologías emergentes son más que herramientas de eficiencia: son fuerzas capaces de reconfigurar la textura misma de la subjetividad. Como advierte Schwab, “es la fusión de estas tecnologías y su interacción a través de los dominios físico, digital y biológico lo que hace que la Cuarta Revolución Industrial sea fundamentalmente diferente” (Schwab, 2016, p. 13). Pero

esa fusión está atravesada por tensiones que la pandemia no hizo más que intensificar, funcionando como espejo y acelerador a la vez. Por un lado, expuso la capacidad adaptativa de la técnica en contextos extremos; por otro, visibilizó desigualdades estructurales y nuevas formas de vulnerabilidad en un mundo cada vez más digitalizado.

En el amanecer de este imperio sin fronteras, donde la expansión no es geográfica sino cognitiva, donde no hay territorios por conquistar sino circuitos neuronales y pulsiones por programar, el psicoanálisis asume su lugar como pregunta inagotable. ¿Qué lugar queda para lo inesperado cuando el algoritmo lo anticipa todo? Allí donde la trama parece cerrarse sobre sí misma, persiste un resto. En la singularidad de cada sujeto —en su opacidad, en su tropiezo irreductible— asoma la grieta. Es en esa grieta donde el psicoanálisis afina su oído y comienza este recorrido: una indagación en los fundamentos de esta revolución, en sus promesas y sus sombras, en sus impulsores y sus límites, allí donde la técnica y el deseo se rozan, sin confundirse del todo.

En esa inquietud, en esa fisura mínima donde la máquina no alcanza, sigue latiendo la posibilidad de un sujeto que no renuncia a ser, aunque sea como una falla. Pero fundamentalmente, por interesarnos en la perspectiva que atañe al psicoanálisis en este debate, que crece como el imperio de Alejandro, pero que a diferencia de aquél, aún no se ha mostrado en su máxima extensión, priorizamos ciertas incursiones en las ideas y los problemas analíticos, desde un interés apasionado. Nunca sabrá el autor si corresponde disculparse por ello.

Parte 2. ¿Qué están haciendo las máquinas?

En la era de la Cuarta Revolución Industrial, las máquinas no solo están procesando datos a una escala inalcanzable para los humanos, sino que están reconfigurando la vida misma. Desde la subjetividad hasta la biología, pasando por las estructuras de poder y la economía, las tecnologías emergentes están transformando lo que significa ser humano. Esta segunda parte explora cómo las máquinas, a través de la inteligencia artificial, la biotecnología y los algoritmos, están redefiniendo la vida en un sentido profundo y complejo. No se trata solo de lo que las máquinas hacen, sino de cómo están reescribiendo las reglas mismas de la existencia humana.

Hoy, en muchos campos, las inteligencias artificiales ya no se limitan a ejecutar instrucciones: participan en la toma de decisiones, razonan sobre datos y elaboran inferencias en terrenos que antes parecían exclusivos del ser humano. Esto es decisivo allí donde el material de trabajo es el lenguaje mismo —esa materia prima que también constituye el campo de la clínica psicoanalítica. Si aceptamos, con Lacan, que *el inconsciente está estructurado como un lenguaje*, y retomamos aquella definición precisa que ha marcado la transmisión del psicoanálisis —*el psicoanálisis como práctica del lenguaje*—, la irrupción de un pensamiento maquínico en ese terreno abre un desafío inédito: interrogar cómo se configuran la subjetividad, el deseo y el cuerpo en un mundo donde la técnica ya no solo acompaña, sino que produce y anticipa.

2.1 En el abismo de la era digital: La vida reconfigurada por las máquinas

La aparente simplicidad de la pregunta nos sumerge en un abismo dialéctico, un ejemplo de la tensión que define nuestro presente. Convivimos con máquinas más que cualquier generación previa, máquinas que siempre han representado mayor poder y eficiencia productiva. No solo en términos económicos y tecnológicos, sino también en ámbitos científicos, ofreciendo mayor sofisticación en investigaciones, modelos computarizados y capacidad de cálculo.

El *Big Data* no es solo un término técnico; es un fenómeno que redefine cómo entendemos la información y su valor en la sociedad contemporánea. Definirlo en pocas palabras es un desafío, dada su complejidad y su impacto transversal en incontables dominios, desde la economía hasta la ciencia o el entretenimiento. Sin embargo, es crucial intentar comprender su esencia, ya que estamos presenciando una transformación radical en la forma en que se toman decisiones, tanto a nivel individual como colectivo.

Como señaló el Foro Económico Mundial en su informe *Big Data, Big Impact* (2012), los datos se han convertido en un nuevo tipo de activo económico, comparable al oro o la moneda: "At the World Economic Forum last month in Davos, Switzerland, *Big Data* was a marquee topic. A report by the forum, *Big Data, Big Impact,* declared data a new class

of economic asset, like currency or gold." "En el Foro Económico Mundial del mes pasado en Davos, Suiza, los *macrodatos* fueron un tema central. Un informe del foro, *Big Data, Big Impact,* declaró que los datos constituyen una nueva clase de activo económico, como la moneda o el oro." (Lohr, 2012, traducción propia)

Este torrente incesante de datos, nutrido por la recolección constante de información en línea, crece de forma exponencial y reconfigura, capa a capa, nuestra relación con el saber. Como señala Magnani (2020), "la inteligencia artificial comienza a procesar y analizar estos datos en tiempo real, identificando patrones en el lenguaje natural y revelando una nueva forma de inteligencia colectiva distribuida" (p. 215).

Aquí, el lenguaje natural se vuelve materia prima para el reconocimiento automatizado de regularidades. Por lenguaje natural se entiende aquel lenguaje humano utilizado en la vida cotidiana, caracterizado por su ambigüedad, su flexibilidad contextual y su estructura abierta. A diferencia de los lenguajes formales o de programación, el lenguaje natural implica no sólo palabras o comandos, sino intenciones, afectos y sentidos múltiples que desafían toda codificación rígida.

Pierre Lévy (1997) acuñó el término *inteligencia colectiva* para describir una red humana colaborativa potenciada por las tecnologías digitales. Hoy, el concepto muta: ya no se organiza en torno a sujetos, sino a *arquitecturas algorítmicas*. Esta inteligencia, anclada en el procesamiento de flujos masivos de información, ya no parece depender de la conciencia individual ni de la colaboración entre sujetos humanos, sino que emerge como efecto de una articulación técnica en expansión, cuyo alcance y orientación aún no terminamos de comprender.

Este flujo incesante de información configura una constelación de datos en expansión, dentro de la cual la inteligencia artificial ha comenzado a discernir patrones propios de una entidad compleja y antigua, aunque recién traducida a su lógica: *el lenguaje natural*. Pensemos, por caso, en el modo en que los motores de búsqueda exploran y ordenan millones de páginas web a partir de regularidades lingüísticas: allí, capa por capa, la inteligencia artificial empieza —todavía de modo incipiente— a rozar la profundidad movediza del lenguaje humano, ese organismo vivo en perpetua mutación. Como señala Steve Lohr, periodista especializado en tecnología del *New York Times*, en un artículo sobre el impacto de los macrodatos en la economía global,

The story is similar in fields as varied as science and sports, advertising and public health—a drift toward data-driven discovery and decision-making. 'It's a revolution,' says Gary King, director of Harvard's Institute for Quantitative Social Science. 'We're really just getting under way. But the march of quantification, made possible by enormous new sources of data, will sweep through academia, business and government. There is no area that is going to be untouched.'

La historia es similar en campos tan diversos como la ciencia, el deporte, la publicidad y la salud pública: un desplazamiento hacia el descubrimiento y la toma de decisiones basados en datos. 'Es una revolución', afirma Gary King, director del Instituto de Ciencias Sociales Cuantitativas de Harvard. 'Apenas estamos comenzando. Pero el avance de la cuantificación, posibilitado por enormes nuevas fuentes de datos, arrasará con el mundo académico, los negocios y el gobierno. No habrá área que permanezca intacta'. (Lohr, 2012, traducción propia)

Respondiendo a la pregunta que proponemos más arriba, parece ser que las máquinas, los algoritmos, para ser más precisos, *están produciendo una lectura sobre el lenguaje*. La inteligencia artificial ha comenzado a leer y descifrar el lenguaje natural más allá de los límites de la cognición humana tradicional, abriendo un umbral inédito entre sintaxis y sentido. Esta inteligencia colectiva distribuida, facilitada por la interconexión de máquinas y datos, plantea cuestiones sobre la singularidad y la naturaleza del poder en este proceso. La IA roza lo humano en tanto logra *reconocer patrones* que antes eran patrimonio exclusivo de la sensibilidad, la escucha y la interpretación. ¿Esa lectura puede, eventualmente, sostenerse en un interés inherente al algoritmo, más o menos alejado de su condición teleológica, lo que se corresponde con aspectos de la singularidad?

En esta dirección, Ray Kurzweil —referente del pensamiento tecnofuturista y actual director de ingeniería en *Google*— ha señalado que el verdadero desafío no es ya acceder a la información, sino lograr que las máquinas comprendan las ideas que se expresan en el lenguaje natural. En una entrevista de 2013, reflexiona: "Todos ustedes tienen acceso a miles de millones de páginas de millones de libros, y un muy buen acceso a ellas, pero hay mucha información allí que está reflejada en las ideas del lenguaje natural. Y creo que las computadoras, ahora, pueden comenzar a comprender eso. Y en eso estoy trabajando" (Kurzweil, 2013, traducción propia). Esta afirmación marca un punto de inflexión:

no se trata sólo de procesar datos, sino de interpretar significaciones, intenciones y contextos —lo que hasta hace poco parecía un reducto exclusivo de la conciencia humana. Lo que sugiere algo que resulta por demás interesante: *si bien las máquinas están avanzando en su capacidad para interpretar el lenguaje, todavía hay aspectos intangibles y complejos que escapan a su comprensión*. La interacción entre las máquinas y el lenguaje, por lo tanto, se vuelve aún más fascinante y desafiante.

Este nuevo nivel de comprensión sugiere un cambio en la relación entre las máquinas y el lenguaje, un cambio que tiene implicaciones profundas en nuestra percepción de la inteligencia y la capacidad de las máquinas. Las máquinas están produciendo un nuevo valor, una nueva mercancía con materias primas que sólo ellas mismas están en condición de producir, de administrar, de utilizar. La esencia rizomática de esta mercancía la sitúa como un elemento disruptivo con aspectos previsibles y aspectos imprevisibles - ejemplo: fusión de mundos digital y físico.

2.2 De la singularidad tecnológica a la gestión algorítmica del deseo: Hacia un nuevo régimen subjetivo

La singularidad tecnológica, ese punto hipotético en el que las máquinas superan la inteligencia humana, no es solo un horizonte futurista, sino un fenómeno que ya está reconfigurando nuestra subjetividad. Una vez atravesado el umbral de la singularidad, las máquinas pueden superar en términos de capacidad cognitiva y creatividad a los seres humanos. En este apartado, exploramos cómo la inteligencia artificial ha pasado de ser una herramienta de optimización a convertirse en un agente que gestiona el deseo, dando lugar a un nuevo régimen subjetivo en el que los algoritmos prefiguran nuestras elecciones antes de que sean formuladas.

El avance de la inteligencia artificial y otras tecnologías ha permitido una optimización que redefine la forma en que entendemos la inteligencia. Entre un punto futuro hipotético y un punto teórico en el futuro, hay aspectos lógicos interesantes.

Se argumenta que, en un escenario de singularidad, habrá implicaciones que podrían ser positivas (Bostrom, 2014; Chalmers, 2010; Goertzel, 2006; Kurzweil, 2005), permitiendo avances científicos y tec-

nológicos sin precedentes que beneficien a la sociedad en diversos campos. Sin embargo, también surgen preocupaciones (Cave & Dignum, 2019; O'Neil, 2016; Tegmark, 2017; Zuboff, 2019) sobre el control y la ética de la inteligencia artificial superinteligente.

Por ejemplo, la gestión masiva de datos y el uso inadecuado de la información personal generan inquietudes sobre la privacidad y la autonomía. Durante la pandemia de COVID-19, las aplicaciones utilizadas para rastrear contactos evidenciaron la tensión entre control y libertad (Morley et al., 2022). Muchos países implementaron aplicaciones de rastreo de contactos, utilizando tecnologías como Bluetooth o GPS, para identificar y notificar posibles exposiciones al virus. Aunque útiles para controlar la propagación, estas herramientas generaron preocupaciones sobre la privacidad y el equilibrio entre seguridad pública y libertades individuales. El aumento del uso de datos sanitarios y tecnologías digitales demostró su potencial para mejorar la respuesta epidemiológica, pero también planteó riesgos éticos y de gobernanza. A medida que la IA se integra en la vida cotidiana, es necesario considerar cómo impacta en las relaciones humanas y en la autodeterminación subjetiva.

La transición tecnológica no es neutra: implica una disputa que reordena sectores económicos globales. Tecnologías como el *blockchain* han transformado las finanzas, mientras que la economía bajo demanda y las plataformas digitales cambiaron drásticamente la estructura del trabajo. Tras la pandemia, las aplicaciones (*apps*) y *startups* han irrumpido para dominar la escena, redefiniendo la organización del mercado y la relación entre trabajo y tecnología.

En este punto, la singularidad merece ser elucidada desde el psicoanálisis. Ese discurso, circunscrito por límites teóricos y éticos, se erige como trinchera del pensamiento en una época que pretende definirse por la liquidez y la fluidez. La optimización algorítmica que caracteriza la Cuarta Revolución Industrial no solo reconfigura la producción y el consumo, sino que penetra en la estructura misma de la subjetividad. Si en el pasado la inteligencia artificial era concebida como una herramienta destinada a incrementar la eficiencia en diversos ámbitos, hoy su influencia se extiende más allá de la esfera económica y técnica, modelando las condiciones mismas del deseo y la memoria. La relación del sujeto con el saber, el tiempo y la falta ya no se da solo en el orden simbólico, sino en un entramado de predicciones, sugerencias y automatizaciones que condicionan su experiencia del mundo.

La singularidad tecnológica ha sido concebida como un horizonte donde la inteligencia artificial supera la capacidad humana, redefiniendo el conocimiento, la creatividad y la autonomía. Sin embargo, este umbral no es solo una cuestión de desarrollo técnico, sino que impacta en la estructura misma de la subjetividad. Este cambio no implica una transformación radical de la conciencia, sino una reorganización del deseo bajo la lógica algorítmica. Si el inconsciente se articula en torno a la falta y la mediación del Otro, la inteligencia artificial no elimina esta estructura, pero sí la gestiona de un modo inédito: en lugar de abrir un espacio de incertidumbre, lo clausura con mecanismos de predicción y optimización.

La IA no solo anticipa nuestras elecciones, sino que prefigura los caminos posibles del deseo, organizando la subjetividad en función de patrones de consumo y comportamiento previos. No se trata de que sustituya al Otro estructurante del deseo —aquel que marca la falta en el campo simbólico—, sino que opera como su simulacro: un Otro algorítmico que administra, captura y modela, pero no funda. De este modo, la falta no desaparece, pero es administrada de manera tal que la incertidumbre se convierte en un error a corregir, en lugar de ser un espacio de apertura.

El choque de temporalidades entre el sujeto y la IA pone en tensión la estructura clásica del inconsciente. Mientras la experiencia humana está marcada por la repetición, el aplazamiento y la reformulación del pasado, el tiempo algorítmico impone una linealidad sin espera, un circuito de recomendación infinita donde cada elección es preconfigurada antes de ser siquiera formulada. Según Pariser (2011), los algoritmos de personalización extrema, al gestionar nuestro consumo cultural, la información que recibimos e incluso nuestras relaciones interpersonales, pueden atraparnos en un bucle cerrado donde el deseo ya no nace de la falta, sino de la previsibilidad, creando una burbuja que limita nuestra capacidad de explorar lo desconocido y desafiar nuestras propias perspectivas.

No se trata de un punto de inflexión donde la subjetividad deja de estar estructurada en la falta, sino de un nuevo régimen del deseo en el que la anticipación algorítmica condiciona la relación del sujeto con lo inesperado. Si el deseo ha sido históricamente un motor que emerge de la falta, en la era de la inteligencia artificial este movimiento se ve atrapado

en un bucle de personalización y cálculo. El sujeto no deja de desear, pero su deseo es gestionado y perfilado por el algoritmo, que prefigura sus elecciones antes de que sean formuladas. En este escenario, la pregunta crucial es: ¿qué sucede con la subjetividad cuando el lenguaje, la memoria y el deseo están mediados por sistemas que buscan reducir la incertidumbre y maximizar la previsibilidad?

Si el psicoanálisis ha encontrado en la falla del lenguaje y en la irrupción de lo inesperado las claves para comprender el síntoma, la IA promueve una subjetividad sin resto, sin extravío, sin tropiezos. En este punto, la optimización se revela no solo como un mecanismo técnico, sino como una nueva economía del deseo: una subjetividad que ya no se enfrenta a la falta, sino que es definida por la promesa de su eliminación.

2.3 El Otro algorítmico: La IA generativa y la producción de subjetividad

La evolución reciente de la IA generativa, con modelos como GPT-4, DALL·E y Gemini, no solo ha redefinido las capacidades técnicas de las máquinas, sino que ha replanteado las bases mismas de la subjetividad, la autoría y el poder en la era digital. Desde una perspectiva psicoanalítica, este salto cualitativo introduce una dimensión performativa en la relación entre humanos y máquinas: ya no se trata solo de que las máquinas interpreten datos, sino de que reescriben el mundo a través de la producción de lenguaje, imágenes y conocimiento. Este giro performativo no es meramente técnico; es ontológico, pues redefine lo que significa crear, interpretar y desear en un contexto donde la máquina no solo complementa, sino que suplanta la agencia humana en la producción cultural.

En términos lacanianos, la IA generativa introduce un Otro algorítmico que no solo estructura el deseo, sino que lo produce. Este Otro no tiene una subjetividad en el sentido tradicional, pero ejerce una influencia simbólica y material sobre la construcción de la realidad. La pregunta es: ¿cómo se configura el deseo en un mundo donde las máquinas no solo interpretan, sino que también generan los significantes que lo articulan? Esta cuestión no es solo teórica, sino clínica, pues afecta la manera en que entendemos la transferencia, la identidad y la cura en el psicoaná-

lisis. Si el inconsciente está estructurado como un lenguaje, ¿qué ocurre cuando ese lenguaje es modelado por algoritmos que operan bajo lógicas económicas y políticas? La gubernamentalidad algorítmica no solo regula el lenguaje, sino que lo produce, lo que tiene efectos concretos sobre el lazo social y la construcción de la realidad.

Cuando una máquina genera un texto o una imagen, ¿quién es el autor? ¿El programador, la empresa o la máquina misma? Desde el psicoanálisis, puede plantearse cómo esta pérdida de la firma única impacta en la construcción de la identidad. Si la identidad se construye a través de la narrativa y la autoría, ¿qué ocurre cuando esas narrativas son producidas por máquinas? Este fenómeno no solo afecta a los individuos, sino también a las dinámicas sociales y culturales, pues redefine el valor simbólico de la creación cultural.

La colonización algorítmica de la subjetividad es otro aspecto crucial. Las plataformas digitales no solo extraen datos, sino que preformatean deseos y expectativas, participando activamente en la producción de subjetividad. En términos de Byung-Chul Han (2019), vivimos en una sociedad del rendimiento donde la máquina no solo nos lee, sino que nos escribe, generando una alienación digital que refuerza la pérdida de agencia y autonomía. Esta dinámica no es neutral; está diseñada para maximizar el *engagement* y la atención, lo que tiene efectos concretos sobre la salud mental. Las aplicaciones de salud mental que utilizan IA para detectar emociones o diagnosticar condiciones psicológicas son un ejemplo de esta tendencia. Aunque pueden ofrecer apoyo básico, corren el riesgo de simplificar excesivamente la complejidad de los problemas psíquicos, deshumanizando la práctica clínica.

El desplazamiento del poder interpretativo es quizás el aspecto más disruptivo de esta evolución. La máquina ya no solo ordena información; ahora interpreta y decide. La automatización de la lectura del síntoma, aunque eficiente en términos de diagnóstico, carece de la dimensión intersubjetiva que es fundamental en el psicoanálisis. Esto no solo limita la capacidad de la IA para comprender la complejidad del sufrimiento humano, sino que también plantea preguntas sobre el futuro de la práctica clínica. ¿Cómo se reformula la relación terapéutica en un mundo donde el Otro puede ser un algoritmo?

La evolución reciente de la IA generativa nos obliga a repensar las bases mismas de la subjetividad. Desde una perspectiva psicoanalítica,

esto implica no solo comprender los mecanismos mediante los cuales la IA modela nuestra subjetividad, sino también encontrar formas de resistir y reconfigurar esta influencia para preservar la autonomía y creatividad humanas. En un mundo donde las máquinas no solo nos leen, sino que también nos escriben, la tarea del psicoanálisis es más urgente que nunca.

2.4 Poder, biopolítica y diseño tecnológico de la vida

"Las partes del cuerpo se extraen como minerales, se cosechan como cultivos, o se explotan como un recurso" (Rose, 2012, p. 95). En la era digital, la intersección entre poder y tecnología ha configurado una biopolítica renovada, en la cual la vida se convierte en un recurso susceptible de diseño y explotación. Nikolas Rose (2012) plantea que en las prácticas del biopoder contemporáneo se encuentran las nuevas formas de autoridad y control. Desde la gestión algorítmica de datos hasta la intervención en la biología humana, las tecnologías emergentes están redefiniendo lo que significa existir en un mundo donde el poder se ejerce a través de la mercantilización de la vida misma. Rose también señala que el poder en la era neoliberal ya no se ejerce primordialmente mediante la coacción directa, sino a través de una gobernanza que opera sobre los sujetos como empresarios de sí mismos, convocándolos a gestionarse y optimizarse.

Este proceso no solo afecta la subjetividad, transformando el deseo y la memoria bajo una lógica de anticipación y optimización, sino que también redefine la materialidad misma del cuerpo y la vida. Para comprender esta transformación, es necesario retomar la mirada de Michel Foucault, quien hacia fines de la década del setenta delineó el pasaje de un poder centrado en la ley a uno orientado por la gestión de la vida. Aunque no abordó directamente la biotecnología, sus análisis sobre biopolítica y neoliberalismo anticiparon un régimen de poder en el que los cuerpos son concebidos como capital humano, recursos vivos susceptibles de ser gestionados, optimizados e intervenidos. Lo que entonces se vislumbraba como una tendencia incipiente, hoy se corporiza en tecnologías como CRISPR-Cas9 (Infante, 2022; Mojica et al., 2016), que permiten modificar el ADN y habilitan una nueva economía política

de lo viviente, en la que la vida se convierte en objeto de diseño, cálculo y control.

Este cruce entre biopolítica y tecnología ha sido llevado aún más lejos por visionarios como Neri Oxman, cuya obra transdisciplinaria redefine los límites entre la biología, el diseño y la tecnología (Wright, 2011). Oxman concibe la biología no como un campo estático, sino como un material de diseño dinámico y maleable, abriendo la posibilidad de intervenir activamente en la constitución del cuerpo y el entorno. Su audacia la lleva a considerar una nueva era, una era de *evolución por diseño*. A través de su enfoque pionero en *material ecology* (ecología de materiales), Oxman explora cómo los sistemas biológicos pueden ser diseñados y optimizados mediante tecnologías avanzadas, como la inteligencia artificial y la fabricación digital. Este enfoque transdisciplinario, que conjuga biología, ingeniería y estética, redefine los materiales —especialmente los vivos— como co-creadores activos del diseño. Este enfoque trasciende el poder disciplinario foucaultiano para adentrarse en nuevas formas de gobernanza de la vida y del diseño tecnológico, donde lo biológico y lo artificial se entrelazan en una dinámica de co-creación y control. Así, promueve una simbiosis entre organismos y entornos construidos, generando estructuras híbridas entre lo natural y lo artificial. En su charla TED, Neri Oxman afirmó: "En lugar de ensamblar elementos, imaginamos que las estructuras crecen, como organismos" (Oxman, 2015), proyectando una visión en la que el diseño se convierte en un acto vital, capaz de incorporar procesos naturales a la creación técnica. ¿Esto nos acerca a un paradigma en el que la subjetividad ya no es solo gestionada por datos, sino que su misma materialidad puede ser intervenida y rediseñada?

2.5 Inteligencia artificial, poder corporativo y la mercantilización digital de la vida

Tanto la biotecnología como la inteligencia artificial representan hoy formas convergentes de optimización de lo viviente: una, sobre el cuerpo biológico; otra, sobre el cuerpo social, lingüístico y afectivo. Si la inteligencia artificial ha permitido la automatización del deseo, la biotec-

nología mediada por IA introduce una pregunta aún más radical: ¿qué sucede cuando la vida misma se vuelve predecible, optimizable y modificable según patrones algorítmicos? En este punto, Foucault vuelve a ser imprescindible para pensar la intersección entre poder, tecnología y subjetividad. En el corazón de la Cuarta Revolución Industrial yace una paradoja: mientras la tecnología promete liberar al ser humano de limitaciones físicas y cognitivas, también lo convierte en un recurso explotable. Si bien el filósofo francés hablaba en la prehistoria técnica, su pensamiento, sus ramificaciones micropolíticas para producir sentido, permiten amalgamar distintos conceptos: la transformación del sujeto en empresa (capital humano) y la comercialización general de la vida por parte del neoliberalismo. "Desde esta perspectiva, el interés primordial de la actual aplicación genética en poblaciones humanas radica en la capacidad de anticipar riesgos individuales y su naturaleza a lo largo de la vida" (Foucault, 2007, p. 267).

En este contexto, la genética no solo sirve para identificar riesgos individuales, sino también para moldear el capital humano. Las buenas constituciones genéticas se convierten en un recurso escaso y valioso, integrado en circuitos económicos que priorizan la eficiencia y la productividad. Así, la vida misma es sometida a una lógica de mercado, donde incluso la procreación se ve influenciada por consideraciones económicas. "La dinámica económica y social relacionada con la producción de individuos, es decir, la procreación, se ve afectada por la escasez de buenas constituciones genéticas, planteando problemas considerables en términos económicos y sociales" (Foucault, 2007, p. 268).

Este enfoque nos lleva a la conclusión de que las constituciones favorables, aquellas que generan individuos con un riesgo mínimo o no perjudicial para ellos mismos, su entorno y la sociedad en general, se volverán escasas. En consecuencia, esta escasez les permitirá formar parte de manera decidida y lógica en circuitos de cálculos económicos, lo que se traduce en decisiones alternativas (Foucault, 2007, pp. 267-268). "De manera consecuente, la cuestión política en torno a la manipulación genética se formula en términos de la formación, el crecimiento, la acumulación y la mejora del capital humano" (Foucault, 2007, p. 268).

La visión de Foucault, a pesar de haber sido expuesta en 1979, proyecta una lente que permite enfoques actuales sobre dilemas éticos pro-

fundos y su influencia es de largo alcance. Requerirá un análisis profundo sobre la persistencia de estos mecanismos y su integración en el vasto arsenal de estrategias. Si el poder se manifiesta en una serie de estrategias, destacando elementos específicos en esta interpretación, el psicoanálisis puede ofrecer vías para explorar los aspectos teóricos y epistemológicos de los discursos interesados en construcciones disruptivas.

El poder de la inteligencia artificial, especialmente en áreas como el aprendizaje profundo y el procesamiento del lenguaje natural, se evidencia mediante el análisis de la influencia y la transformación que ejercen ciertas empresas líderes en la industria tecnológica. Hoy, la biopolítica no sólo se ejerce sobre el cuerpo biológico, sino también sobre el cuerpo de datos. Los algoritmos, lejos de ser neutrales, reproducen y exacerban los sesgos y las desigualdades ya presentes en la sociedad (O'Neil, 2016). Google ha estado a la vanguardia de la investigación en inteligencia artificial y ha revolucionado la forma en que interactuamos con la información. Su motor de búsqueda utiliza algoritmos de procesamiento de lenguaje natural para comprender las consultas de los usuarios y proporcionar resultados relevantes. Además, Google ha implementado técnicas de aprendizaje profundo en áreas como el reconocimiento de voz y la traducción automática, logrando avances significativos en la capacidad de las máquinas para entender y generar lenguaje humano.

Respecto al tipo específico de inteligencia artificial que el proyecto liderado por Kurzweil buscará desarrollar, afirmó: "Sabrá, a un nivel semántico profundo, qué te interesa, no solo el tema… [sino] tus preguntas e inquietudes específicas". Añadió: "Preveo que dentro de unos años la mayoría de las búsquedas se responderán sin que tengas que preguntar. Simplemente sabrá que es algo que querrás ver". Si bien el desarrollo de esta tecnología podría llevar algunos años, Kurzweil añadió que, personalmente, cree que se integrará en la oferta actual de Google, en lugar de ser necesariamente un producto independiente (Hill, 2013).

En este horizonte donde el lenguaje deviene mercancía y el deseo, variable de cálculo, el desafío no es solo técnico, sino profundamente político: se trata de imaginar nuevas formas de habitar la palabra, allí donde el algoritmo pretende anticiparla.

2.6 Inteligencia artificial, oscurantismo digital y el surgimiento del tecnofeudalismo

El poder de la inteligencia artificial se encuentra en su capacidad de procesar y comprender grandes volúmenes de datos en tiempo real. Su influencia en la toma de decisiones, la manipulación de la información y la transformación de industrias enteras plantea cuestiones éticas y sociales importantes sobre quién tiene el control y la responsabilidad en este nuevo paradigma tecnológico.

Las empresas tecnológicas ejercen su poder a través del control de la información y la capacidad de influir en el comportamiento humano, operando con escasa transparencia y sin mecanismos claros de rendición de cuentas (Pasquale, 2015). En última instancia, el ejemplo de estas empresas innovadoras ilustra cómo la inteligencia artificial está redefiniendo el poder en la era digital y cómo su impacto se extiende mucho más allá de la tecnología misma.

La falta de transparencia y responsabilidad en las prácticas de las empresas tecnológicas, como señala Bridle (2018), está dando lugar a un nuevo oscurantismo digital, en el que el poder se concentra en manos de unas pocas corporaciones que controlan la información y el conocimiento. El oscurantismo digital, entonces, no alude solo a la concentración de poder, sino también a la opacidad que impide un debate público transparente.

Este fenómeno refleja las dinámicas del tecnofeudalismo, un concepto desarrollado por teóricos como Varoufakis (2020) y Morozov (2013). Se trata de un enfoque crítico que describe un régimen económico emergente donde el acceso a datos, infraestructuras digitales y plataformas sustituye a la propiedad de la tierra como fuente de poder, pero reproduce formas de dependencia y subordinación propias del vasallaje feudal.

El análisis de las dinámicas de poder en la era de la Cuarta Revolución Industrial nos lleva a reflexionar sobre cómo los discursos y las prácticas moldean nuestras vidas y sociedades. La singularidad provee formas de mutación para el cuerpo y para ciertas fronteras que se ciernen sobre horizontes económicos, sociales, tecnológicos y subjetivos.

En este contexto, la mercantilización de la vida no es un destino inevitable, sino un desafío ético y político que exige respuestas urgentes y colectivas. ¿Cómo podemos resistir la lógica de la mercantilización y

construir un futuro en el que la tecnología esté al servicio de la vida, y no al revés?

Parte 3. El psicoanálisis en la Cuarta Revolución Industrial: malestar, ley y virtualidad

Si los algoritmos producen un Otro que administra el deseo y la biotecnología reescribe los bordes del cuerpo, entonces el malestar —eco irreductible de la falta— ya no puede ser pensado del mismo modo. La Cuarta Revolución Industrial no sólo reconfigura la experiencia del mundo, sino que trastoca las coordenadas desde las cuales los sujetos narran su padecer, su goce, su singularidad. En ese contexto, el psicoanálisis se ve convocado a repensar sus fundamentos: ¿cómo alojar hoy el síntoma, cuando la ley simbólica se diluye y lo virtual se impone como escenario privilegiado del lazo?

Quizás podamos decir que dos polos fundamentales organizan esta interrogación: por un lado, los modos actuales de aparición del síntoma; por otro, la transformación de la ley en su dimensión simbólica. Desde la perspectiva clínica, lo que se presenta no es sólo un cambio en la fenomenología del sufrimiento —con síntomas más marcados por el exceso, la acción, la literalidad—, sino también un debilitamiento de los marcos que ordenaban la experiencia subjetiva. En palabras de Conía (2021), *el exceso se vuelve un problema recurrente en diversas obras culturales, literarias y filosóficas, interpelando nuestras formas de pensar la subjetividad y sus desbordes* (p. 107). Esta observación resalta que el exceso no es únicamente un fenómeno clínico, sino un signo de época, que atraviesa tanto la producción cultural como los modos en que los sujetos configuran su malestar.

3.1 El debilitamiento de la ley simbólica

Este exceso se entrelaza con una creciente dificultad para anudarse a referentes simbólicos estables. Freud y Lacan subrayaron que el síntoma cobra sentido en la inscripción del sujeto dentro de un campo de significación compartido; sin embargo, hoy esa inscripción se muestra frágil.

La regulación simbólica ha cedido terreno a la acción como expresión directa del malestar, desplazando la palabra y su espera. En esta transformación se debilita lo que María del Rosario Ramírez denomina la Ley simbólica, no como un orden impuesto desde afuera, sino como la estructura interna del deseo. Como afirma Ramírez (Clase, 21.05.2022): "es fundamental una cierta relación al nombre del padre, porque si no estaríamos todos bastante desquiciados".

En el presente, las instituciones que garantizaban esta inscripción simbólica —familia, escuela, ley, lenguaje— parecen tambalear (Lucchelli, 2021) o volverse simulacros vacíos, incapaces de contener el desborde pulsional. Ya no se trata solo de una crisis de autoridad, sino de una erosión más profunda del lazo simbólico que sostiene la experiencia subjetiva. Por ello, numerosos síntomas se presentan como actos sin mediación, pasajes al acto, reacciones intempestivas carentes de representación y sentido. Ramírez (2022) sostiene que "en nuestra época asistimos a un debilitamiento de la ley que hace problemática la construcción del síntoma" (p. 45). La presencia de una subjetividad se da por el ingreso del sujeto en el lenguaje ¿y más allá de él? en *lalengua*. Es la relación a la pérdida que ello supone, lo que permite vislumbrar, eventualmente, una posición subjetiva. Ésta no dejará de tener relación con la inscripción del *objeto a,* ya que una de las formas en las que éste se inscribe es como pérdida. El malestar contemporáneo ya no se expresa como en el pasado: hoy predominan las crisis identitarias y nuevas formas de síntoma. La autoridad sagrada ha cedido su lugar al exceso como nuevo orden dominante, en lo que Lacan denominó —siguiendo a Ramírez (2022) — "el ascenso al Cenit social del objeto a" (p. 46).

3.2 El exceso y el malestar en la cultura contemporánea

Lacan (2008) insiste en Aun (Seminario 20) en que la Ley simbólica ya no organiza ni regula eficazmente el goce en nuestra civilización, lo cual queda articulado con su célebre fórmula *no hay relación sexual*. En el mundo contemporáneo, caracterizado por la fluidez y la fragmentación, hemos presenciado un debilitamiento de las normas y prohibiciones tradicionales.

En este contexto dirá Cosenza: "El paciente no experimenta el síntoma como vehículo de posibles descubrimientos de sentido, sino como encarnación de un goce que éste posee" (2021, p. 75). Esto implica que este giro en la experiencia subjetiva ha sido leído, desde la clínica, como una transformación en la lógica del síntoma, que ya no aparece como formación de compromiso o enigma a descifrar, sino como manifestación desbordada del goce. En esta línea, la llamada clínica del exceso (Cosenza, 2024) no alude a un tipo clínico ni a una categoría nosográfica definida, sino a un hilo común que atraviesa los llamados síntomas actuales, donde lo pulsional irrumpe sin mediación ni límite, lo que lleva a Cosenza a hablar de patologías del exceso.

La experiencia trascendental y discursiva de este siglo XXI se realiza, en parte, mediante el acceso a los bienes de consumo: "Lo social contemporáneo puede entenderse como una aglutinación de individuos encapsulados en sí mismos que comparten un tiempo y espacio determinados, y participan de forma activa o pasiva (radical o matizada) de una cultura del hiperconsumo" (Valencia, 2010, p. 32). El mundo del hiperconsumo concentra la pregnancia del ideal, y por lo tanto, del imperativo de goce que, desde Lacan, resulta ser el superyó. Todas las lecturas confluyen hacia el planteo de que el debilitamiento de la Ley está relacionado con episodios en los que el capitalismo y la técnica se entrecruzan.

El psicoanálisis, lejos de replegarse, ofrece imágenes metodológicas que permiten leer esos desplazamientos. El inconsciente, la transferencia, el síntoma, la estructura: cada uno de estos conceptos —fronteras movedizas entre lo clínico y lo político— sigue ofreciendo un marco para interrogar lo que en la cultura se vuelve opaco o ilegible. Muchas de las señales del malestar actual se orientan hacia el consumo, la repetición, la degradación del cuerpo y de la palabra. Podría decirse que lo definitivo ha perdido lugar; tal vez por eso los cuerpos se cubren de tinta, como si en esa escritura sobre la piel se buscara una marca indeleble en un tiempo donde todo se vuelve efímero. Y quizás, también, el interés por el psicoanálisis —cuando lo hay— anote algo sobre esto. O no.

La orientación en el acto analítico siempre se dirige hacia la relación del sujeto con el significante, considerando al sujeto como aquel que habla (Lacan, 2007, p. 14). Este texto es el resultado de correlacionar elementos conceptuales para construir una idea sobre las transformaciones actuales en la subjetividad, estableciendo un diálogo imaginado

entre territorios diversos y una discusión epistemológica dentro de ellos.

En las discusiones sobre los nuevos rostros del malestar en la cultura contemporánea, Miller (2016) señala que es importante considerar cómo las nuevas tecnologías impactan la constitución de la identidad. Estos fenómenos contemporáneos plantean preguntas cruciales sobre la demarcación del terreno analítico y la aplicabilidad de las ideas fundacionales. Las identidades virtuales se proponen como una parte significativa de la vida de los sujetos: una paradójica salida hacia el encierro, proezas de lo imaginario. Son características de estas formaciones la huida, la edición y lo que pueda ofrecer una versión mejorada (de la imagen) que será arrojada al mundo virtual.

El ingreso del sujeto al lenguaje implica ciertos modos de gozar que serán performativos. Performativos en tanto se supone que se ordena una serie, tanto como que excluye ciertos objetos y tratamientos del mismo —incluido el *a* (semejante).

Cabe considerarse que hay nuevos debates epistemológicos a los que el psicoanálisis puede aportar, en el sentido de sacar de un mutismo catastrófico a ciertas series o a ciertas categorías que se ordenan en el centro de los debates actuales. Esto impone pensar sobre la formación de los analistas y los diálogos a los que pueda acceder el psicoanálisis con su tiempo. El análisis de la relación del sujeto con el significante, como destaca Lacan, ofrece una perspectiva valiosa en el contexto actual. La disminución de la regulación simbólica y el aumento de la dimensión de la acción en la representación del sufrimiento humano indican un cambio en la configuración de los síntomas contemporáneos. La identificación de nuevos síntomas y malestares culturales es esencial para comprender la transformación cultural en curso.

3.4 Reconstrucción ficcional de una experiencia analítica

Lo que se presenta a continuación es una reconstrucción ficcional basada en una experiencia clínica efectivamente trabajada. Todos los datos han sido modificados o anonimizados con fines exclusivamente analíticos. La paciente A. ha manifestado desde hace tiempo dificultades en el plano de la socialización, percepción que se confirma reiteradamente en su experiencia cotidiana. Estas inquietudes han dado lugar a una serie de

intentos de comprensión, entre los que se cuenta una consulta reciente a una institución médica con orientación neurocientífica. A. solicitó una serie de estudios diagnósticos —entre ellos, una resonancia magnética— motivada por una búsqueda sostenida a través de internet, en sitios especializados y en la página web de la clínica. Este recorrido respondía a un régimen discursivo centrado en el paradigma neurocientífico y en la lógica del autodiagnóstico, sostenido en una idea de verdad tecnomédica.

A. es una persona con formación académica sólida: posee más de un título universitario, maneja varios idiomas —entre ellos inglés en nivel avanzado— y tiene conocimientos profundos en programación. Sin embargo, atravesaba una situación laboral caracterizada por tareas rutinarias y mal remuneradas en el ámbito del telemarketing, desempeñándose en turnos rotativos de ocho horas. En este trabajo debía atender, en ocasiones en inglés, demandas urgentes de usuarios insatisfechos de una empresa multinacional.

Fuera del ámbito laboral, A. pasaba muchas horas en redes sociales, donde desarrollaba comportamientos de vigilancia sobre figuras significativas de su pasado, en un circuito marcado por la compulsividad y la comparación desfavorable de su propia imagen virtual respecto de aquellas. Este circuito se asociaba a manifestaciones de impulsividad, ambivalencia en el plano del deseo, trastornos en la conducta alimentaria e intensos afectos como la ira. En este contexto, el recurso al espacio virtual operaba como un modo de aislamiento, profundizando sus dificultades de socialización.

A partir del relato en sesión sobre su iniciativa de someterse a estudios en una clínica neurocientífica, se le propuso una lectura crítica respecto del sentido de ese tipo de abordajes, señalando su incompatibilidad con la orientación del trabajo analítico. Se le planteó la necesidad de no disociar el cuerpo ni el discurso neurocientífico de la interrogación subjetiva que había comenzado a formular. En ese movimiento, se orientó la transferencia hacia una elaboración singular de la pregunta, evitando su delegación a un saber externo.

Tras algunas sesiones, A. suspendió su decisión de realizar los estudios médicos y se implicó progresivamente en un trabajo sostenido en torno a dicha pregunta. En el transcurso de este proceso, logró restablecer ciertos lazos afectivos, retomando vínculos con amigos y con su familia. También resolvió un conflicto laboral mediante un acuerdo

voluntario de desvinculación, lo cual le permitió evitar un litigio judicial. Posteriormente, consiguió un nuevo empleo en relación directa con su formación, al tiempo que comenzó a desarrollar proyectos personales en el ámbito de la programación, con resultados favorables.

Estos movimientos dieron lugar a un proceso de reanudación del lazo social, sostenido en una posición subjetiva articulada al deseo. En ese contexto, *A. decidió concluir el tramo de trabajo analítico*, acompañando ese cierre con una manifestación explícita de interés en profundizar su acercamiento a los conceptos del psicoanálisis.

3.5 El psicoanálisis y el decir

Entender al psicoanálisis como discurso implica reconocer que permite decir, algunas veces, no siempre. Pero el psicoanálisis, el invento freudiano, permite sobre todo decir. Aunque se diga casi nada. Y no sólo al sujeto. Freud permite que las enfermedades hablen. Freud, por ejemplo, hizo hablar a la histeria: la arrancó de su mutismo y, en ese gesto fundacional, abrió un camino para que lo inefable del sufrimiento humano pudiera encontrar una vía de expresión.

El psicoanálisis no solo interpreta; también crea las condiciones para que el sujeto pueda nombrar lo innombrable, aquello que yace en los márgenes de lo simbólico. En este sentido, el acto analítico no es sólo una técnica, sino un espacio donde lo real puede emerger a través de la palabra, donde el sujeto puede confrontar su división y, en ese movimiento, encontrar una nueva manera de habitar su deseo.

En el contexto de la Cuarta Revolución Industrial, donde las identidades virtuales y los algoritmos parecen dictar las reglas del juego, el psicoanálisis se erige como un discurso que resiste la homogenización. Frente a la lógica del consumo y la instantaneidad, el psicoanálisis propone una temporalidad diferente, una que respeta el ritmo singular de cada sujeto. La relación del sujeto con el significante es fundamental para comprender cómo se construye la subjetividad en un mundo cada vez más mediado por la tecnología.

En este escenario, el psicoanálisis no sólo permite decir, sino que también cuestiona los discursos dominantes. Frente a la promesa de plenitud que ofrece la cultura del hiperconsumo, el psicoanálisis recuerda

que el sujeto está marcado por una falta constitutiva, por un deseo que nunca puede ser completamente satisfecho.

El debilitamiento de la ley simbólica y el auge de la virtualidad han transformado los síntomas contemporáneos. Frente a este panorama, el psicoanálisis ofrece una brújula para navegar el malestar de la época. No se trata de adaptar al sujeto a las demandas del mercado o de la tecnología, sino de ayudarlo a encontrar su propia voz, su propio camino en el laberinto de lo simbólico.

Finalmente, el psicoanálisis es un discurso que permite decir. Pero no cualquier decir: un decir que confronta lo real, que interroga lo establecido y que abre la posibilidad de lo nuevo. En un mundo donde las palabras parecen perder su peso, el psicoanálisis las devuelve a su lugar central, recordándonos que, en el fondo, somos seres de lenguaje, y que es a través de él que podemos reinventarnos una y otra vez.

Conclusión

La Cuarta Revolución Industrial no es solo una mutación técnica, sino un régimen simbólico que transforma el lazo, redefine el deseo y reconfigura el modo de habitar la subjetividad. Si en otros tiempos las máquinas prolongaban el cuerpo, hoy los algoritmos se infiltran en el lenguaje, anticipan elecciones, organizan vínculos. La subjetividad ya no está únicamente atrapada en estructuras simbólicas heredadas, sino moldeada por arquitecturas invisibles que convierten el deseo en dato y lo devuelven como predicción.

En este escenario, el psicoanálisis no retrocede: se instala como escucha del resto, como apuesta por lo incalculable. Allí donde la técnica ofrece una plenitud sin fisuras, el síntoma irrumpe como grieta, trazo de lo singular. La escena analítica no se ofrece como solución, sino como territorio donde la pregunta persiste y el decir aún puede abrir lo que la máquina tiende a clausurar.

Este texto, como el psicoanálisis mismo, no concluye. Se retira. El decir que lo recorre no busca cerrar, sino alojar la inquietud, dejarla vibrar. En una época en que el algoritmo se adelanta al enunciado, el psicoanálisis insiste en escuchar lo que no encaja, lo que tropieza, lo que falla. Si el Otro se vuelve código, se hace urgente sostener espacios donde

el lenguaje despliegue toda su potencia como umbral de invención del sujeto y del deseo.

Lo que se sostiene en estas páginas es una certeza: hay un resto –una opacidad irreductible al cálculo– que sigue produciendo sentido. Tal vez no se trate de oponer resistencia al avance técnico, sino de inventar modos de habitarlo sin perder la pregunta. Frente a la promesa de una existencia optimizada, sin demora ni fallas, el psicoanálisis recuerda que el deseo no obedece. Y que incluso la palabra mínima, aun fallida, puede fundar un lazo.

Es en este umbral incierto de las palabras cotidianas, donde los algoritmos modelan vínculos y la biotecnología reescribe cuerpos, que el desafío ya no es restaurar lo perdido, sino sostener un tiempo para decir. El psicoanálisis no ofrece respuestas inmediatas, pero preserva el intervalo donde el sujeto aún puede inventarse distinto a su programación. Quizás su función ética hoy consista en alojar lo improgramable, cuidar lo fallido, insistir en el resto. Porque el porvenir no será sin máquinas, pero tampoco sin grietas. Y en esas grietas, allí donde la técnica se detiene, el síntoma puede aún decir lo que la historia no sabe escribir.

Referencias bibliográficas

Bonilla-Molina, L. (2021, diciembre 12). El estallido de la burbuja educativa: La madre de las batallas en defensa de la educación presencial. Ingreso. https://luisbonillamolina.wordpress.com/2021/12/12/el-estallido-de-la-burbuja-educativa-la-madre-de-las-batallas-en-defensa-de-la-educacion-presencial/

Bostrom, N. (2014). *Superintelligence: Paths, dangers, strategies*. Oxford University Press.

Bridle, J. (2018). *New dark age: Technology and the end of the future*. Verso Books.

Cave, S., & Dignum, V. (2019). Overcoming barriers to a beneficial AI: A review of existing governance and regulation. *AI & Society, 35*(3), 611–628. https://doi.org/10.1007/s00146-019-00851-0

Chalmers, D. J. (2010). The singularity: A philosophical analysis. *Journal of Consciousness Studies, 17*(9–10), 7–65.

Conía, S. (2021). Lujuria, luxus, luxado. *Revista ABC. La cultura del psicoanálisis. Exceso. Variaciones sobre el síntoma, 5*(1), 107–114. Buenos Aires: Ediciones RSI.

Cosenza, D. (2021). Hacia una clínica del exceso: síntomas contemporáneos y la orientación analítica a lo real. *Revista ABC. La cultura del psicoanálisis. Exceso. Variaciones sobre el síntoma, 5*(1), 71–83. Buenos Aires: Ediciones RSI.

Cosenza, D. (2024). *Clínica del exceso: Derivas pulsionales y soluciones sintomáticas en la psicopatología contemporánea*. Barcelona: Xoroi Edicions.

Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978–1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Goertzel, B. (2006). *The hidden pattern: A patternist philosophy of mind*. Brown Walker Press.

Han, B.-C. (2019). *En el enjambre*. Lanús: Herder Editorial.

Hill, D. J. (2013, enero 10). Exclusive interview with Ray Kurzweil on future AI project at Google [Entrevista]. *Singularity Hub*. https://singularityhub.com/2013/01/10/exclusive-interview-with-ray-kurzweil-on-future-ai-project-at-google/

Infante-López, D. V., Céspedes-Galvis, M. F., & Wilches-Flórez, Á. M. (2021). CRISPR-Cas9: El debate bioético más allá de la línea germinal. *Persona y Bioética, 25*(2), e2529. https://doi.org/10.5294/pebi.2021.25.2.9

Kurzweil, R. (2005). *The singularity is near: When humans transcend biology*. Viking Press.

Kurzweil, R. (2013, enero 12). Ray Kurzweil explains his new AI job at Google [Entrevista]. *Wired*. https://www.wired.com/2013/01/ray-kurzweil-explains-his-new-ai-job-at-google/

Lacan, J. (2008). *Aun. El Seminario, Libro 20 (1972–1973)* (J.-A. Miller,

Ed.; T. Brodsky, Trad.). Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2012). Discurso de Roma. En J. Lacan, *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1953).

Lohr, S. (2012, febrero 11). The age of big data. *The New York Times*. https://www.nytimes.com/2012/02/12/sunday-review/big-datas-impact-in-the-world.html

Lucchelli, J. (2021). Lacan y la escuela de Frankfurt. *Revista ABC. La cultura del psicoanálisis. Exceso. Variaciones sobre el síntoma, 5*(1), 45–61. Buenos Aires: Ediciones RSI.

Lévy, P. (1997). *La inteligencia colectiva: Por una antropología del ciberespacio*. Barcelona: Gedisa.

Magnani, E. (2020). Acumulación por despojo 2.0: Nuevas formas de cercamiento de bienes comunes intangibles por medio de plataformas digitales. En S. Murillo & J. Seoane (Coords.), *La potencia de la vida frente a la producción de muerte: El proyecto neoliberal y las resistencias* (pp. 201–223). Buenos Aires: Batalla de ideas.

Miller, J.-A. (2016). *Desarraigados*. Buenos Aires: Paidós.

Mojica, F., Díez-Villaseñor, C., García-Martínez, J., & Almendros, C. (2016). Sobre el origen de la tecnología CRISPR-Cas: De los procariotas a los mamíferos. *Tendencias en Microbiología, 24*(10), 811–820. https://doi.org/10.1016/j.tim.2016.07.005

Morley, J., Cowls, J., Taddeo, M., & Floridi, L. (2022). Ethical guidelines for COVID-19 tracing apps. *Health and Technology, 12*(4), 567–581. https://doi.org/10.1016/j.hlpt.2022.100092

Morozov, E. (2013). *To save everything, click here: The folly of technological solutionism*. PublicAffairs.

O'Neil, C. (2016). *Weapons of math destruction: How big data increases inequality and threatens democracy*. Crown Publishing Group.

Oxman, N. (2015, marzo). Design at the intersection of technology and biology [Video]. *TED Conferences*. https://www.youtube.com/watch?v=CVa_IZVzUoc

Pariser, E. (2011, mayo). Beware online "filter bubbles" [Archivo de video]. *TED Conferences*. https://www.ted.com/talks/eli_pariser_beware_online_filter_bubbles

Pasquale, F. (2015). *The black box society: The secret algorithms that control money and information*. Harvard University Press.

Ramírez, M. del R. (2022). Micelio de un mundo indexado en software. *Revista ABC. La cultura del psicoanálisis, 6*(1), 37–48. Buenos Aires: Ediciones RSI.

Rose, N. (2012). *Políticas de la vida: Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. Buenos Aires: UNIPE: Editorial Universitaria.

Schwab, K. (2016). *La cuarta revolución industrial*. World Economic Forum – Editorial Debate. http://40.70.207.114/documentosV2/La%20cuarta%20revolucion%20industrial-Klaus%20Schwab%20(1).pdf

Schwab, K., & Malleret, T. (2020). *COVID-19: El gran reinicio. El relámpago antes del trueno*. Colonia/Ginebra: Forum Publishing.

Tegmark, M. (2017). *Life 3.0: Being human in the age of artificial intelligence*. Alfred A. Knopf.

Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*. Melusina.

Varoufakis, Y. (2020). *Another now: Dispatches from an alternative present*. Bodley Head.

World Economic Forum. (2012, enero 22). *Big data, big impact: New possibilities for international development*. http://www3.weforum.org/docs/WEF_TC_MFS_BigDataBigImpact_Briefing_2012.pdf

Wright, S. (2011). Material ecology. *MIT for a Better World*. https://betterworld.mit.edu/spectrum/issues/spring-2011/material-ecology

Zuboff, S. (2019). *La era del capitalismo de la vigilancia: La lucha por un futuro humano en la nueva frontera del poder*. Buenos Aires: Paidós.

AUTOR
Guillermo E Theotocas

NACIONALIDAD
Argentina

CORREO ELECTRÓNICO
guillermotheotocas@hotmail.com

FILIACIÓN INSTITUCIONAL
Universidad Nacional de Rosario

FORMACIÓN DE POSGRADO
Especialista en Psicología Forense (UNR)

TÍTULO

¿La psicología en el campo de la ciencia? ¿O la psicología como ciencia?

Problemáticas epistemológicas en la producción de conocimiento en el campo de la Psicología forense

TÍTLE

Psychology in the field of science?

Epistemological problems in the production of knowledge in the field of forensic psychology

AUTOR

Guillermo E. Theotocas

RESUMEN

En la intersección entre Psicología y Derecho emergen tensiones que afectan tanto la práctica profesional como los marcos teóricos que la fundamentan. Este cruce implica no solo un diálogo entre disciplinas, sino también entre lógicas diversas: la jurídica, centrada en la verdad formal y procedimientos normativos, y la psicológica, orientada a la subjetividad, la escucha y los interrogantes ético-clínicos. Lejos de una integración armónica, esta articulación exige una lectura crítica que reconozca las complejidades inherentes a cada campo, especialmente cuando se interviene en contextos de alta conflictividad subjetiva y social. Este trabajo se propone revisar los supuestos epistemológicos que configuran la praxis psicológica en el ámbito forense, en particular la persistencia de una epistemología positivista que aún estructura buena parte del aparato judicial. Se cuestiona su eficacia para abordar la dimensión subjetiva del conflicto, proponiendo una mirada que asuma la práctica profesional como un posicionamiento ético y político. En esta línea, se advierte sobre el riesgo de reducir al psicólogo a un mero "auxiliar técnico" del sistema

penal, lo que implicaría despojar su intervención de los aportes críticos, éticos y clínicos propios de su campo disciplinar.

PALABRAS CLAVE

Epistemología – juris – psicología – subjetividad

SUMMARY

At the intersection of Psychology and Law, tensions arise that challenge both professional practice and the theoretical frameworks that sustain it. This encounter involves not only a dialogue between disciplines but also a clash of distinct logics: the legal field, grounded in formal truth and normative procedures, and psychology, rooted in subjectivity, listening, and ethical-clinical inquiry. Far from a harmonious integration, this relationship demands a critical perspective that acknowledges the complexities inherent to each field, especially in contexts of high social and subjective conflict. This article explores the epistemological assumptions underlying psychological practice in forensic settings, particularly the enduring influence of positivist paradigms within legal and technical systems. It questions the adequacy of such frameworks in addressing the subjective dimensions of conflict and proposes an alternative approach that considers professional action as both an ethical and political stance. In doing so, it warns against reducing the psychologist's role to that of a mere "technical assistant" to the justice system, a move that risks stripping the discipline of its critical, ethical, and clinical contributions.

KEYWORDS

Epistemology – juris – psychology – subjectivity

Introducción

En el cruce entre la Psicología y el Derecho se despliega un terreno fértil pero tenso, donde se entrelazan marcos epistémicos disímiles, lógicas institucionales heterogéneas y demandas frecuentemente contradictorias. La práctica del psicólogo en el ámbito jurídico, particularmente en el campo forense, no transcurre en un espacio neutro ni exento de disputas: se sitúa en un territorio donde la subjetividad se ve convocada a traducirse en categorías normativas, y donde el saber psicológico es interpelado por exigencias de cientificidad y objetividad que muchas veces tensionan sus fundamentos éticos y clínicos.

Este trabajo se propone revisar críticamente las condiciones de posibilidad de la producción de conocimiento en la Psicología Forense, interrogando los supuestos epistemológicos que sustentan dicha práctica y sus implicancias en la constitución del sujeto como objeto de saber.

Desde una perspectiva situada, se analizan los efectos de una epistemología positivista aún dominante, y se plantean alternativas que habiliten una praxis ética, crítica y comprometida con la complejidad del padecimiento subjetivo en contextos de intervención judicial.

Más que ofrecer respuestas cerradas, el presente escrito invita a sostener una pregunta viva: ¿qué implica hacer Psicología en un campo que tiende a neutralizar la subjetividad en nombre de la verdad jurídica?

En ese gesto se abre un espacio de reflexión sobre el lugar del psicólogo, su responsabilidad profesional y la potencia transformadora de una lectura clínica que no abdica de su dimensión política.

Una cuestión epistemológica

La Psicología, como disciplina científica y profesional, enfrenta múltiples desafíos al responder a las demandas de campos de acción ajenos, particularmente el jurídico. Esta integración plantea tensiones epistemológicas y éticas que pueden afectar su práctica y su identidad disciplinar.

El ámbito jurídico, caracterizado por su énfasis en la normatividad y la búsqueda de certezas objetivas, entra en conflicto con la Psicología, cuya esencia radica en abordar la singularidad y subjetividad inherente al ser humano. En este sentido, la discusión sobre la influencia del

cientificismo positivista y sus efectos en las disciplinas y sus objetos no resulta un tema novedoso. El positivismo científico, como paradigma dominante en el desarrollo de las ciencias modernas (el positivismo jurídico comenzó a establecerse como paradigma dominante en la teoría del derecho a lo largo del siglo XIX), se basó en la aspiración a construir conocimientos objetivos, universales y verificables empíricamente.

Este modelo epistemológico, si bien permitió grandes avances en ciertas disciplinas, también promovió una visión reduccionista del sujeto, especialmente en el campo de las ciencias humanas. En psicología, su influencia se tradujo en una tendencia a la cuantificación de la experiencia subjetiva, a la generalización de comportamientos, y a la búsqueda de leyes aplicables más allá de los contextos. Las críticas actuales, especialmente desde enfoques contextualizados, cuestionan esa herencia al proponer formas de conocimiento que consideran los contextos históricos, institucionales y políticos en los que se desarrolla la práctica psicológica. Sin embargo, lo que consideramos relevante es mantener en tensión estos posicionamientos, ya que ello permite revitalizar las problemáticas inherentes a cada disciplina, así como las de su tiempo, sus instituciones y sus prácticas.

Este ejercicio crítico contribuye a evitar la adopción acrítica de cosmovisiones dominantes, que pueden inhibir el pensamiento y la capacidad de abordar problemáticas desde perspectivas originales. El diálogo entre diversos especialistas y pensadores, con sus estilos y perspectivas particulares, enriquece esta reflexión al evitar la obediencia disciplinaria que a menudo limita la producción de conocimiento y la comprensión del mundo. En este contexto, nos proponemos analizar las contingencias y determinaciones que condicionan la práctica psicológica en campos ajenos, específicamente en el ámbito jurídico.

Este análisis pone de relieve las dificultades inherentes al ejercicio de la Psicología en el campo forense, estableciendo así una base para definir un posicionamiento ético y profesional sobre el quehacer del psicólogo en este contexto. Acompañados por las palabras y reflexiones de destacados representantes en la materia, esta propuesta busca contribuir a una comprensión más profunda y crítica de los desafíos que enfrenta la Psicología en su interacción con el sistema jurídico.

El análisis de los espacios de intervención de la psicología en el campo forense nos lleva necesariamente al campo de la epistemología, donde

se exploran los fundamentos éticos y políticos que orientan las disciplinas. Cappelletti (2017) reflexiona sobre los determinismos epistemológicos que afectan al estatuto de la Psicología, cuestionando las pretensiones técnico-cientificistas que se exigen a las disciplinas que producen conocimiento. En este contexto, se plantea una pregunta clave: ¿cuáles son las demandas de cientificidad que las instituciones requieren en el accionar de la Psicología? Cappelletti identifica cómo la ciencia, en su intento de delimitar la verdad, desacredita saberes que no cumplen con los criterios de cientificidad dominante, como ocurre frecuentemente con las ciencias sociales. Sin embargo, este mandato técnico-científico no es esencial ni necesario, pues la ciencia debe ser entendida como un sistema de producción de conocimientos que considera dimensiones históricas, políticas, económicas, culturales y subjetivas.

La reducción de la ciencia a lo meramente lógico y metodológico, según Cappelletti (2017), no es ingenua: busca imponer jerarquías entre los tipos de conocimiento y perpetuar estructuras de poder disciplinar. Como señala Cappelletti, la persistencia del paradigma positivista en Psicología ha generado una visión reduccionista del sujeto, en tanto objeto de observación y control, promoviendo prácticas científicas que tienden a abstraerlo de su contexto social e histórico. Desde esta perspectiva, la Psicología corre el riesgo de reproducir una racionalidad técnica que invisibiliza las tramas de poder en las que se encuentra inscripta.

Superar este sesgo implica abrirse a una comprensión epistemológicamente crítica y situada, que reconozca la dimensión política de las prácticas psicológicas y su incidencia en la producción de subjetividad. Este debate adquiere relevancia particular en la Psicología, cuya diversidad disciplinar y fragmentación epistemológica la convierten en un campo heterogéneo y plural. Aunque esta diversidad es una fortaleza, está amenazada por el cientificismo, que promueve la normalización y el control, reduciendo a la Psicología a metodologías experimentales; y desvinculándola de enfoques subjetivos. En palabras de Cappelletti, el mandato positivista ha configurado una red epistemológica que privilegia enfoques como la psicobiología y el conductismo, en detrimento de otras corrientes que abordan la subjetividad y la singularidad del ser humano.

En esta misma línea de reflexión crítica, Emmanuelle (2002b) advierte sobre cómo la Psicología, al responder a las demandas institucio-

nales, puede adoptar discursos ajenos y perder su diversidad inherente. Este fenómeno puede desarrollarse en campos como el de intersección entre el ámbito judicial y las disciplinas psicológicas, donde el profesional "psi" puede ser reducido a roles técnicos que replican las lógicas de las instituciones. Emmanuelle sugiere superar esta problemática mediante una praxis institucional que recupere la inmanencia del sujeto, postulando un modo de pensamiento que interpele modelos hegemónicos sin perder la singularidad disciplinar.

En su obra *Cartografía del campo psi*, Emmanuele (2022a) sostiene que las prácticas psicológicas no pueden desligarse de los dispositivos institucionales que las legitiman y orientan, y que configuran el campo profesional desde un entramado histórico-discursivo. Desde tal perspectiva la Psicología no puede pensarse como un saber unificado ni autónomo, sino como un campo conformado por una red de discursos heterogéneos —médico, pedagógico, jurídico— que operan sobre los sujetos en tanto objetos de intervención. Su cartografía del campo psi propone una lectura situada de las prácticas psicológicas, entendidas como dispositivos que, lejos de la neutralidad, participan activamente en la producción de subjetividades a partir de su inscripción institucional y política.

Desde una perspectiva epistemológica no positivista, el conocimiento producido en la práctica de la psicología en el campo forense no puede entenderse como una mera representación objetiva de hechos clínicos, sino como una construcción situada, mediada por marcos teóricos, posicionamientos del evaluador y condiciones institucionales. Siguiendo el concepto de epistemología situada se reconoce que todo acto de conocimiento está atravesado por relaciones de poder, por las tecnologías utilizadas, y por la posición del sujeto que conoce. Esta postura crítica se distancia del ideal de neutralidad valorativa y propone una lectura reflexiva del lugar que ocupa el psicólogo en la producción de saber dentro del campo jurídico (Haraway, 1988).

Haraway desafía las nociones dominantes de la ciencia como una práctica objetiva e imparcial. En lugar de alejarse de la subjetividad, su enfoque invita a los científicos a reconocerla y utilizarla de manera productiva; "el conocimiento no es nunca neutral; está situado en la historia, en el contexto y en el cuerpo. El cuerpo y los discursos que construyen el conocimiento siempre están comprometidos, son nunca libres de subjetividad" (Haraway, 1991, p. 183). Esto tiene un impacto directo en

disciplinas como la Psicología, donde las intervenciones y evaluaciones deben tener en cuenta no solo el conocimiento técnico, sino también las dimensiones sociales y culturales que configuran las experiencias de los individuos.

La práctica profesional no consiste en la aplicación automática de técnicas, sino en una intervención que interpreta, significa y produce sentido en contextos específicos. Estas reflexiones nos invitan a repensar la universalidad de la cientificidad como único método válido, permitiendo cuestionar las delimitaciones de la Psicología en campos de intervención específicos. Particularmente, en el ámbito jurídico, se requiere un enfoque que no solo responda a las exigencias normativas, sino que también respete la complejidad de la subjetividad. Siguiendo las reflexiones de Cappelletti (2017) y Emmanuele (2002b), resulta necesario cuestionar la pretendida universalidad de la cientificidad como único modo legítimo de producción de conocimiento en psicología.

Ambos autores coinciden en advertir los riesgos de una mirada positivista que reduce la complejidad subjetiva a variables objetivables y desvinculadas de sus contextos históricos e institucionales. Este ejercicio crítico permite revisar las fronteras disciplinarias que delimitan los campos de intervención, particularmente en el ámbito jurídico, donde la práctica psicológica no puede limitarse a satisfacer requerimientos normativos. Por el contrario, exige una aproximación situada, que reconozca las condiciones institucionales y simbólicas que configuran la subjetividad y que inciden en la producción de verdad en cada caso.

Desde la perspectiva de Silvia Bleichmar (2005), la subjetividad no es un atributo esencial del individuo, sino un proceso en permanente construcción, atravesado por coordenadas simbólicas, sociales e históricas. Esta concepción permite complejizar la intervención psicológica en el ámbito jurídico, en tanto interpela las formas normativas de comprender al sujeto como portador de verdad. Lejos de concebirlo como un ente autónomo y transparente a sí mismo, se propone pensar al sujeto como efecto de relaciones de poder, de inscripción institucional y de procesos de subjetivación situados.

El campo jurídico abarca un conjunto de prácticas dedicadas a resolver interferencias intersubjetivas, lo que genera múltiples efectos en los individuos que participan en estos procesos. En este contexto, la Psicología, y en particular la psicología en el ámbito forense juega un papel

fundamental al ofrecer intervenciones que ayudan a interpretar y comprender las situaciones que concurren en el ámbito jurídico (Degano, 2005). La Psicología en el campo forense se define como la lectura y praxis psicológica orientada a proporcionar respuestas útiles desde su experticia al territorio del Derecho, integrando diversas perspectivas que enriquecen las concepciones jurídicas predominantes. Lejos de limitarse a un aporte técnico, la psicología en campo forense implica una lectura situada de los sujetos y de los hechos, orientada a ofrecer herramientas comprensivas desde su campo disciplinar, sin perder de vista las tensiones que surgen al articular el lenguaje del Derecho con el de la subjetividad.

Desde esta perspectiva, su praxis no solo enriquece las concepciones jurídicas predominantes, sino que también introduce una problematización crítica de los modos en que se producen y regulan las subjetividades en el entramado judicial. El psicólogo en la praxis forense no se limita a aplicar normas y técnicas; ha de incorporar también la dimensión subjetiva de las personas evaluadas, ofreciendo así una lectura más rica y profunda del contexto jurídico. Degano propone que la Psicología en el ámbito forense tiene el potencial de establecer un "espacio de subjetividad" que desafía la lógica de objetivación típica del Derecho, cuestionando la insuficiencia del enfoque tradicional que a menudo ignora al sujeto durante los procedimientos jurídicos (Degano, 2012).

Un aspecto crucial en este vínculo entre Psicología y Derecho es la búsqueda de la verdad, entendida como la representación de lo ocurrido, un objetivo que busca resolver conflictos y que estructura el marco epistemológico de las Ciencias Jurídicas. En el ámbito de la administración de justicia, concebido como un sistema para la resolución de diferencias interpersonales, se espera que la Psicología actúe como ciencia auxiliar y complemente la determinación de la "verdad jurídica". No obstante, esta expectativa da lugar a tensiones significativas, sobre todo al cuestionar los métodos y conceptos empleados en la construcción de dicha verdad (Degano, 2005). Sin embargo, esta demanda no está exenta de tensiones. Por un lado, presupone una concepción instrumental del saber psicológico, reduciendo su intervención a una función validante. Por otro, desconoce que la verdad no es un dato neutro ni objetivo, sino una construcción situada, atravesada por relaciones de poder, marcos normativos y procesos de subjetivación.

Tal como sugieren autores como Foucault (1998), la verdad no es

ajena a las condiciones históricas e institucionales que la producen. En consecuencia, la psicología en territorio forense se encuentra interpelada a revisar críticamente los modos en que se inserta en estas lógicas, reconociendo que su participación no está exenta de efectos subjetivantes ni de responsabilidades éticas. Así, la intersección entre la Psicología y el campo jurídico no solo es una oportunidad para enriquecer la práctica judicial, sino que también abre un espacio para reflexionar críticamente sobre las prácticas normativas y su relación con la subjetividad de las personas implicadas en procesos legales.

En el marco de la psicología en campo forense, la búsqueda de objetividad y cientificidad plantea riesgos significativos. Algunos textos reconocidos en el campo sostienen que métodos como la Entrevista Clínica carecen de validez científica por no ajustarse a criterios objetivos de medición (Zenequelli, 2003). No obstante, esta mirada puede reducir la práctica psicológica a una enumeración de síntomas y síndromes descontextualizados, excluyendo la historia vivencial y relacional del sujeto.

Este posicionamiento se mantiene dentro de un paradigma técnico que concibe al diagnóstico como una aproximación neutral y universal. La pretendida objetividad en contextos jurídico-forenses suele invisibilizar los condicionamientos históricos, sociales y políticos de la subjetividad. En este sentido, reducir la Entrevista Clínica a una técnica de recolección de datos puede empobrecer su potencia como espacio de escucha situada, donde se ponen en juego no solo síntomas, sino historias, sentidos y experiencias marcadas por el sufrimiento y la exclusión.

Desde la lectura promovida en el presente se busca instalar la idea tal como señala Foucault todo conocimiento es una construcción situada, atravesada por relaciones de poder y condicionada por contextos históricos e institucionales (Foucault, 1998). Adoptar un posicionamiento estrictamente cientificista en la praxis de la psicología en el campo forense no solo limita la comprensión de lo humano, sino que también puede derivar en abordajes deshumanizantes, especialmente problemáticos cuando el conflicto jurídico involucra dimensiones subjetivas complejas. En este sentido, Ciafardini advierte que la impredecibilidad del ser humano es precisamente lo que funda su libertad y su singularidad, y es tarea de la Psicología preservar esa dimensión frente a los dispositivos de control y normalización que promueve el cientificismo (Ciafardini, 1997).

El campo de la psicología de praxis forense debe entenderse como un espacio de encuentro entre discursos disímiles: el jurídico y el clínico. Aunque ambos comparten algunas temáticas, difieren radicalmente en su abordaje y en la concepción del sujeto. El reto para el psicólogo en este ámbito radica en articular estas perspectivas sin perder de vista la singularidad de su objeto de estudio. Salomone resalta la importancia de que el profesional forense mantenga un posicionamiento ético que no se limite a ser un auxiliar técnico de la justicia, sino que también promueva la implicación del sujeto en su acto. Este enfoque requiere reflexionar constantemente sobre las implicancias clínicas y normativas de las decisiones tomadas, entendiendo que ambas dimensiones están íntimamente relacionadas y no deben considerarse por separado (Salomone, 2007).

La psicología en campo forense enfrenta el desafío de equilibrar las exigencias de cientificidad y objetividad del sistema judicial con la necesidad de preservar la subjetividad y singularidad del sujeto. Este equilibrio requiere un compromiso ético-político que permita al profesional "psi" reivindicar su campo de acción como un espacio de resistencia frente a las lógicas normativas dominantes. En su trabajo "Lo jurídico y lo judicial: avatares de la relación sujeto-ley", Salomone (2011) señala:

> Es éticamente esperable que el psicólogo no restrinja su función a la de mero asistente de las instancias judiciales, ya que su responsabilidad profesional no se agota en el trecho entre los derechos y las obligaciones del sujeto jurídico. Su función, fundada en una lectura clínica, supone un trabajo tendiente a propiciar la implicación del sujeto en su acto como operación suplementaria al cumplimiento de la consigna jurídica. (pp. 78–85)

El concepto de "campo psi-jurídico" no puede ser comprendido como un campo disciplinar cerrado ni formalizado del saber, sino como un espacio transdisciplinario donde convergen, y a veces colisionan, prácticas, lenguajes y marcos epistémicos diversos. Tal como lo plantea Dobón; este campo se configura como efecto del entrecruzamiento entre la Psicología y el Derecho. Este encuentro no da lugar a un territorio homogéneo ni estabilizado, sino que expone zonas de fricción donde se disputan sentidos sobre el sujeto, se cuestiona la pertinencia de las categorías diagnósticas y se reconfiguran los límites tradicionales de cada

disciplina (Dobón, 2001).

En este cruce, las certezas técnicas ceden ante la necesidad de una lectura compleja y situada de las intervenciones, que considere tanto las condiciones institucionales como la historicidad del conflicto. En esta compleja articulación entre Psicología y Derecho, resulta necesario considerar que los conceptos que ambos discursos comparten —como ley, responsabilidad o culpa— no significan lo mismo. Como señala Salomone (2008), el campo jurídico se rige por la legalidad social, mientras que la práctica psicológica se inscribe en la legalidad simbólica, aquella que estructura el deseo y la subjetividad. Esta diferencia no es menor, ya que plantea una tensión estructural entre el sujeto del Derecho y el sujeto del inconsciente. La función del psicólogo forense, en este marco, no se reduce a aportar un saber técnico conclusivo, sino a introducir lectura, interrogación y apertura a la complejidad.

Lejos de portar una verdad, la intervención psi debe habilitar otros sentidos posibles, resistiendo a la captura del sujeto por parte del discurso jurídico. Según Salomone, la tarea del profesional de la psicología no consiste en brindar certezas, sino en generar condiciones que habiliten nuevas formas de significación e interpretación del conflicto subjetivo. Esta perspectiva se alinea con una concepción de la intervención como acto que no clausura sentidos, sino que habilita preguntas y desplazamientos subjetivos (Salomone, 2022).

En el ámbito forense, esta posición resulta especialmente relevante, ya que permite interrogar críticamente el lugar asignado al psicólogo como perito proveedor de certezas. Como también sostiene Dobón, es en ese entrecruce entre disciplinas donde se producen efectos de subjetivación que no pueden ser pensados desde una única racionalidad. Más allá de las tensiones inherentes, el campo psi-jurídico ofrece una oportunidad única para enriquecer tanto la práctica psicológica como los procesos judiciales, promoviendo una comprensión más integral y humanizada del conflicto humano (Dobón, 2001).

El sistema judicial, fundamentado en normas y procedimientos, tiende a objetivar las problemáticas humanas, dejando de lado la dimensión subjetiva de los sujetos implicados. Degano explica que los conflictos judiciales suelen presentarse como “versiones lavadas” de las problemáticas de vida de las personas, donde los contenidos subjetivos son sistemáticamente invalidados. En el marco de la articulación entre

Psicología y Derecho, resulta fundamental reflexionar sobre el modo en que la práctica psicológica puede verse instrumentalizada por lógicas de control social (Degano, 2012).

En este sentido, Mollo advierte que los discursos médico, jurídico y psicológico tienden a construir al "delincuente" como un sujeto patológico, legitimando así el poder punitivo del Estado. Esta lectura pone en evidencia el riesgo de que la intervención psicológica, especialmente en el campo forense, se reduzca a un instrumento de corrección o normalización del comportamiento desviado, en detrimento de la escucha de la singularidad subjetiva. Mollo señala que el discurso psicológico, al patologizar a los sujetos, puede contribuir a desresponsabilizarlos subjetivamente y a encerrarlos en identidades fijas y estigmatizantes (Mollo, 2015).

Desde esta perspectiva, el psicólogo en la praxis forense puede verse transformado en un operador de seguridad, cuya función se orienta más a la evaluación de riesgos sociales que a la comprensión de la conflictiva subjetiva. Los dispositivos de tratamiento y rehabilitación muchas veces operan sobre criterios de "normalidad" funcional, invisibilizando la historia del sujeto y reforzando mecanismos de exclusión. Incluir estas reflexiones permite advertir que la práctica forense no está exenta de tensiones ético-políticas, y que es necesario un posicionamiento crítico frente a las exigencias del sistema jurídico. La intervención del profesional "psi" debe preservar la dimensión clínica y subjetiva, resistiendo la lógica disciplinaria que pretende objetivar, clasificar y corregir.

Este enfoque genera una brecha entre la intervención jurídica, centrada en la positivización de las demandas, y la intervención clínica, orientada a subjetivarlas. La falta de reconocimiento de la subjetividad impacta no solo en los sujetos involucrados en los litigios, sino también en los operadores del sistema jurídico. En este marco, la función del psicólogo en el ámbito forense se complejiza: ya no se trata de responder únicamente a las exigencias de objetividad del Derecho, sino de sostener una lectura que habilite la emergencia del sujeto, abriendo así un espacio de resistencia frente a la lógica normalizadora del sistema jurídico. En este contexto, la Psicología tiene la capacidad de revelar aspectos de la vida subjetiva que permanecen ocultos o silenciados en las relaciones judiciales.

Degano destaca que la escucha, entendida como una práctica que habilita la circulación de la palabra, constituye un acto de hospitalidad frente al sufrimiento subjetivo. La palabra que se pone en juego no solo denuncia, sino que también interroga, demandando ser reconocida en su singularidad. Sin embargo, esta posibilidad de subjetivación se enfrenta a las lógicas del sistema judicial, donde prima la exigencia de objetividad y estandarización.

> Es tarea del operador psi en el marco de las intervenciones jurídico-institucionales inquirir al Sujeto que habita en la Persona de quien es objeto de esas intervenciones, suscitando su palabra, única manera de realizar la tarea de reconocer la dimensión "psicológica" como encargo de su intervención (Degano, 2005, p. 237)

En este marco, el posicionamiento del psicólogo en el ámbito jurídico no puede reducirse a una función técnica o auxiliar: implica un acto ético y político. Salomone subraya que las instituciones jurídicas estructuran condiciones de posibilidad para la práctica, pero también imponen tensiones entre los marcos normativos (deontológicos y legales) y las exigencias institucionales (Salomone, 2007).

Estas tensiones obligan al profesional "psi" a revisar constantemente su lugar de enunciación, considerando las implicancias clínicas y jurídicas de cada intervención. Como advierte la autora, el desafío no es solo cumplir con una demanda judicial, sino también interpelarla desde un lugar que no renuncie a la escucha del sujeto. Según se sostiene la interacción entre la psicología y el ámbito jurídico plantea una confrontación entre el sujeto desde el punto de vista legal y el sujeto desde la perspectiva clínica, lo que requiere reflexionar sobre cómo se pueden articular y cuáles son las diferencias clave entre ambos enfoques (Salomone, 2008).

Las disciplinas psicológicas que abordan la subjetividad desempeñan un papel fundamental al cuestionar las prácticas jurídicas desde una perspectiva subjetiva. Tal como lo indica Mollo (2011), el Psicoanálisis, como para mencionar algunas de ellas, no se encuentra vinculado al control social ni al orden público, lo que le permite desempeñar un rol crítico en los ámbitos relacionados con la administración de justicia. Así,

la integración de la Psicología en el ámbito jurídico no solo busca enriquecer la comprensión de los conflictos humanos, sino también desafiar y reflexionar sobre las normas que rigen el sistema judicial, ayudando a desarrollar un enfoque más humanizado y comprensivo hacia los sujetos involucrados.

Frente al predominio de una epistemología positivista en el campo de la Psicología, esta concepción promovió una tendencia a reducir los fenómenos psíquicos a variables observables, estandarizables y categorizables. Desde una mirada crítica como la de Cappelletti, esto implicó una pérdida del sentido complejo de lo humano, ya que "el sujeto quedó desplazado por el dato, y la experiencia por el protocolo" (2017, pp. 189-204). En el ámbito jurídico, la dimensión clínica se presenta como una herramienta clave para preservar la singularidad del sujeto. Esta perspectiva, que toma en cuenta la situación individual y contextual de cada caso, permite que la Psicología aporte una lectura única y necesaria en los procesos judiciales.

Según Salomone (2006) esta dimensión clínica no solo aborda el sufrimiento psíquico, sino que también desafía la lógica normativa al centrar su enfoque en lo singular y subjetivo. La dimensión clínica no refiere exclusivamente a la psicoterapia ni al tratamiento, sino a una forma de leer y abordar el sufrimiento psíquico desde una perspectiva situada, singular y ética. Es decir, implica una escucha que no se limita a aplicar protocolos, sino que se pregunta por el sentido de lo que ese sujeto dice, calla o actúa en un contexto determinado.

En el campo forense, esta dimensión clínica es lo que permite sostener una intervención que no quede capturada por la lógica judicial de la prueba, el diagnóstico o la clasificación, y que en cambio pueda preservar la subjetividad, reconociendo que el sujeto no es transparente ni plenamente aprehensible. Salomone destaca que la dimensión clínica es inseparable de la responsabilidad ética del profesional, incluso —y especialmente— cuando este trabaja en contextos normativos como el judicial. Ella señala que: "La clínica tiene como eje la singularidad del sujeto, y por ello resulta en muchos casos inconmensurable con las lógicas de control y normalización que pretenden sistematizar la conducta" (Salomone, 2006, pp. 159-160). Esta perspectiva advierte que, cuando la práctica psicológica se subsume al rol de auxiliar técnico, corre el riesgo de vaciarse de implicación subjetiva y perder su especificidad disciplinar.

En esta línea, Márquez (2006) subraya la importancia de no deslindar la responsabilidad ética de la técnica forense, ya que el descuido de la dimensión clínica puede derivar en intervenciones que ignoren la complejidad del sufrimiento subjetivo y sus determinaciones contextuales. En su análisis de casos, muestra cómo ciertas pericias que priorizan el cumplimiento normativo sin atender al contexto subjetivo pueden generar efectos graves, como la estigmatización, la cronificación del sufrimiento o incluso decisiones judiciales injustas.

El informe pericial como espacio de inscripción subjetiva

A partir de todo lo expuesto, se hace evidente que la intervención del psicólogo en el ámbito jurídico no puede ser comprendida únicamente como una tarea técnico-evaluativa ajustada a los parámetros del sistema judicial. Muy por el contrario, se trata de una praxis compleja que articula dimensiones clínicas, institucionales y normativas, y que incide directamente en la producción de verdad jurídica. Esta tensión entre el lenguaje del Derecho y el saber psicológico no es solamente epistemológica, sino también política, ya que condiciona la manera en que se construyen las subjetividades, mediante el trabajo de decodificación que realiza el profesional Psi en su labor mediante sus lecturas y la materialidad de estas en la construcción de un informe.

Donde se legitiman ciertas formas de exclusión o de reconocimiento. En este marco, resulta indispensable pensar la Pericia Psicológica no como un procedimiento neutro, sino como un campo de intervención sociopolítica, donde el profesional se encuentra implicado en disputas simbólicas que exceden el plano técnico y que requieren ser abordadas desde una perspectiva situada, crítica y ética. Esta perspectiva implica también una redefinición del sujeto del conocimiento. Mientras el discurso jurídico tiende a suponer un sujeto universal, racional y transparente para sí —capaz de comprender sus actos, relatar los hechos y asumir responsabilidades—, desde una epistemología situada se concibe al sujeto como múltiple, atravesado por su historia, sus condiciones materiales de existencia, y por estructuras inconscientes que exceden la voluntad consciente.

En el ámbito forense, es fundamental reconocer que el evaluado no

es una fuente neutral de información, sino que se expresa desde un lugar marcado por el sufrimiento, la coacción institucional, el trauma o la exclusión social. De igual forma, el profesional encargado de la evaluación no está exento de implicarse en este proceso, ya que también participa activamente en la construcción del conocimiento, y no ocupa un rol de neutralidad absoluta. Así, la práctica forense se convierte en un espacio relacional de producción de conocimiento, en el que tanto el evaluado como el evaluador son sujetos epistémicos situados, influenciados por su contexto y sus experiencias.

La pericia como campo de intervención sociopolítica lejos de tratarse de una función exclusivamente técnica, la práctica pericial debe ser comprendida como un acto situado, atravesado por coordenadas éticas, institucionales y políticas. La figura del perito, aunque jurídicamente definida como auxiliar de la justicia, se configura en la práctica como un operador central en la producción de sentido sobre los sujetos involucrados en procesos judiciales. Desde esta perspectiva, la pericia no es un acto neutro, sino una intervención con efectos concretos en la vida de las personas.

Tal como sostiene el equipo de salud mental del Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS), la práctica pericial adquiere una dimensión sociopolítica cuando se realiza desde una mirada que articula saberes jurídicos, clínicos y sociales en un dispositivo de abordaje psicojurídico interdisciplinario. En este marco, la figura del perito no se reduce a quien produce informes a demanda del sistema, sino que "adviene perito cuando lo demandan causas que comprometen derechos" (Rodríguez G., 2021, p. 6), enfatizando la inscripción ética del acto profesional. Uno de los ejes centrales de esta perspectiva es la ética de lo simbólico, propuesta por Gutiérrez, Fariña y Salomone, que sostiene que toda intervención debe partir del reconocimiento del sujeto como ser simbólico (Rodríguez G., 2021).

Este reconocimiento exige no tratar al peritado como un objeto del proceso judicial, sino como un sujeto hablante, cuya palabra, historia y deseo deben ser escuchados. La ética de lo simbólico reside en el reconocimiento de esa condición y en sus actos lleva implícita la intención del desarrollo simbólico del sujeto, afirman los autores. Así, toda intervención que ignore o silencie esta dimensión puede considerarse no ética, aun cuando se enmarque formalmente en el procedimiento judicial. En

este sentido, el campo pericial se constituye como un espacio donde se dirime qué estatuto se le otorga a la subjetividad: si se la reduce a un código diagnóstico, o si se le otorga lugar a la palabra, al contexto y a la experiencia.

Como advierten quienes integran el CELS, son frecuentes los informes escuetos, preformateados, centrados en categorías diagnósticas descontextualizadas, muchas veces no requeridas expresamente por la justicia, y sin elaboración interdisciplinaria. Estas producciones no solo empobrecen la práctica profesional, sino que pueden generar consecuencias lesivas para las personas implicadas, al legitimar decisiones judiciales restrictivas de derechos. La tensión ética fundamental radica, entonces, en el corrimiento desde una ética centrada en el alivio del sufrimiento subjetivo —propia del ámbito clínico— hacia una ética subordinada a los fines del Estado, cuyo interés primario es el orden y la administración de justicia. Este desplazamiento se evidencia cuando se solicita al profesional peritar a personas que no han requerido voluntariamente esa evaluación, y cuyos intereses pueden no coincidir con los de la causa. El riesgo es que el sujeto sea desdibujado, convertido en objeto de dictamen, sin que su subjetividad haya sido efectivamente escuchada.

Por eso, se plantea que el peritaje debe asumir una doble responsabilidad: responder al encargo judicial con criterios técnicos y disciplinares rigurosos, y al mismo tiempo, garantizar que dicha respuesta no vulnera derechos fundamentales ni se convierta en un acto de violencia simbólica. Esto exige un posicionamiento ético que considere tanto el impacto de la pericia sobre la persona evaluada como el contexto social, histórico y político en el que se produce. En definitiva, la intervención pericial es, en sí misma, un acto político. No en el sentido partidario, sino en tanto forma parte de un campo de poder donde se disputan sentidos sobre el sujeto, la ley, la justicia y el sufrimiento.

Sostener esta lectura implica asumir que cada dictamen no solo informa a un juez: también produce efectos de verdad, subjetividad y legitimación institucional. Por ello, se torna imprescindible que la práctica pericial se inscriba en una ética respetuosa de los derechos humanos, atenta a las desigualdades estructurales y conscientes de su capacidad de incidir sobre la vida de las personas. La práctica pericial expone al profesional a una serie de tensiones no solo epistémicas y éticas, sino también subjetivas. En particular, cuando se trata de intervenir en situaciones

que involucran hechos graves —como violencia de género, abuso sexual, maltrato infantil o violaciones a los derechos humanos—, el acto de evaluar, escuchar y producir un informe pericial implica necesariamente una afectación emocional, simbólica y ética, aun cuando la función se ejerza desde una posición profesional y técnica.

Como señala Rodríguez G., el perito no solo produce conocimiento experto también testimonia ante la justicia sobre el padecimiento de otros. Esta condición lo sitúa en una posición de enunciación compleja, en la que se espera que brinde información objetiva, confiable y útil para la toma de decisiones judiciales, sin por ello quedar ajeno al impacto que los relatos, los contextos y las decisiones producidas generan en su propia subjetividad. La exigencia de brindar dictamen sobre hechos de alta carga traumática no es neutral en términos emocionales ni éticos: "trabajar en aspectos límites de la condición humana, signados por la crueldad, no deja indemne a ningún psiquismo" (Rodríguez G., 2021, p. 11).

Este carácter afectante se complejiza aún más por el estatuto legal que asume la palabra del perito su testimonio se reviste de autoridad técnico-jurídica y puede incidir significativamente en el curso de una causa. La experiencia forense, en este punto, se aproxima a la del testigo, en tanto el perito habla sobre otro, en su nombre, y construye un relato sobre su subjetividad, muchas veces con implicancias institucionales y jurídicas determinantes. Este acto, que implica la traducción del decir del sujeto a un lenguaje operativo para el sistema jurídico, conlleva una responsabilidad ética profunda.

La escritura del informe forense, en tanto producción de saber sobre un sujeto en situación, es una forma de intervención que condensa no solo lo observado, sino también la posición del profesional frente al padecimiento, a la demanda institucional y al lazo social. Esto supone que el informe no debe ser entendido como una verdad cerrada ni como una conclusión irrefutable, sino como una escritura situada, capaz de sostener la tensión entre el orden jurídico —que demanda claridad, certeza y categorización— y el campo clínico —que introduce la ambigüedad, la singularidad y el conflicto subjetivo.

Desde esta perspectiva, escribir un informe no es una tarea neutra ni transparente: es una práctica que construye sentidos, que recorta ciertos aspectos de lo dicho y que silencia otros, que nombra, interpreta y clasi-

fica. Implica una decisión sobre qué se vuelve visible y qué queda fuera del relato pericial. Por eso, el informe forense debe ser considerado un acto ético en sí mismo, en tanto encarna una toma de posición frente al sujeto evaluado, frente al poder que lo interpela y frente al saber que se produce. La subjetividad, entonces, no es solo aquello sobre lo cual se escribe, sino también aquello que se pone en juego en la escritura misma: la del evaluado, pero también la del perito.

En esta operación se configura una ética de la responsabilidad, donde el profesional no puede escudarse en la técnica ni en la objetividad ilusoria, sino que debe asumir que todo acto de escritura es también un acto de lectura, una interpretación situada que lo compromete en su función. Así, la articulación entre ética, subjetividad y escritura no es un agregado a la práctica pericial, sino su núcleo mismo allí donde se conjuga el saber clínico, el mandato institucional y la escucha del sufrimiento humano. Sobre ello Wikinski (2009), en el caso de las víctimas, señala que el proceso de construir un testimonio enfrenta desafíos significativos, tales como validar su propia voz, revivir lo experimentado y el esfuerzo por relatar una verdad objetiva basada en una experiencia personal y subjetiva. En el decir de la autora; el perito no solo informa, sino que también interpreta y da sentido a la experiencia del evaluado, construyendo un relato que debe ser fiel a la complejidad de la subjetividad humana y al contexto histórico-social en el que se inscribe.

Algunos de estos desafíos también aparecen en la función pericial, donde el profesional debe articular lo observado con una narrativa que tenga valor probatorio y legitimidad institucional. Además, esta función se ejerce en condiciones de trabajo muchas veces exigentes: múltiples casos a atender, tiempos ajustados, estructuras institucionales rígidas, y escaso reconocimiento de los espacios de cuidado de quienes cuidan. Esta situación genera un tipo de desgaste específico, que no puede ser pensado simplemente como “estrés laboral”, sino como una forma particular de tensión entre el lugar profesional y la subjetividad implicada en la escena pericial.

Cuando el profesional debe evaluar a personas que no solicitaron voluntariamente ser evaluadas, y cuyo testimonio será leído desde marcos normativos que priorizan otras lógicas (la legalidad, la imputabilidad, el riesgo), el desafío ético se intensifica. Cuando el profesional interviene en contextos donde la evaluación no ha sido solicitada volun-

tariamente por la persona evaluada —como sucede frecuentemente en la práctica pericial forense— se instala una tensión ética y metodológica fundamental. A diferencia de la clínica tradicional, en la que existe una demanda explícita de atención o ayuda, en el ámbito forense el encuentro está mediado por una orden judicial o una solicitud institucional. Esto implica que el vínculo entre el evaluador y el evaluado está atravesado por una asimetría estructural, donde el consentimiento pleno puede verse condicionado o incluso ausente.

Esta situación impone al psicólogo en el campo forense un especial cuidado en la escucha, en la construcción del encuadre y en la transmisión clara de los alcances y límites de su intervención. No se trata solo de aplicar técnicas o recoger información, sino de establecer condiciones mínimas de dignidad subjetiva, reconociendo que incluso en contextos de no voluntariedad, el sujeto tiene derecho a ser escuchado y respetado en su singularidad.

Desde esta perspectiva, el acto de evaluar se convierte en una práctica que debe sostenerse éticamente, no solo en términos de respeto por los procedimientos, sino por la subjetividad implicada. En palabras de Wikinski (2009), el informe pericial es un dispositivo que implica hablar por otro, construir una narrativa sobre su experiencia, y, por tanto, conlleva una enorme responsabilidad: no solo frente al sistema judicial, sino ante la vida y la historia de esa persona cuya voz —aunque mediatizada— atraviesa el texto del informe.

Por todo esto, resulta indispensable que el campo psicológico/forense asuma la dimensión subjetiva del rol profesional como parte constitutiva de su praxis, y no como un efecto colateral. Ello implica no solo propiciar espacios de supervisión, reflexión y cuidado, sino también revisar críticamente el lugar que ocupa la palabra del perito en el entramado jurídico. Reconocer esta exigencia subjetiva permite sostener una práctica más ética, más humana, y también más rigurosa, en tanto considera no solo lo que se dice del otro, sino cómo y desde dónde se lo dice. La redacción del informe pericial constituye un acto ético que refleja la posición del profesional, su interpretación del caso, la articulación de los saberes implicados y la forma en que responde a las demandas del dispositivo judicial.

Conclusión

A lo largo de este trabajo se ha intentado problematizar el modo en que la Psicología, y en particular la práctica forense, se inscriben en un entramado institucional dominado por exigencias de cientificidad, objetividad y funcionalidad jurídica. Lejos de una posición neutral, el accionar del psicólogo en este campo supone un involucramiento ético, epistémico y político que no puede eludirse.

El análisis permitió advertir que la epistemología positivista, aún hegemónica en muchos dispositivos judiciales, tiende a reducir la complejidad subjetiva a variables mensurables y controlables, desconociendo las condiciones históricas, sociales e institucionales que configuran tanto al sujeto evaluado como al evaluador. En contraposición, se sostuvo una lectura crítica que recupera la dimensión situada del conocimiento, la inscripción institucional del discurso psicológico y la necesidad de preservar la singularidad en la intervención.

La figura del perito, por tanto, no puede entenderse como un mero auxiliar técnico del sistema judicial, sino como un operador que produce sentido interpreta la palabra del otro, y escribe desde un lugar siempre implicado. En este sentido, el informe forense se presenta como un acto de lectura y escritura que impacta sobre vidas concretas, y que por ello exige un posicionamiento ético que resista la lógica normalizadora y habilite otras formas de verdad.

Reconocer estas tensiones y asumirlas como parte constitutiva de la praxis psicológico-forense es, quizás, una de las formas más fecundas de habitar el campo jurídico sin renunciar a los principios fundamentales de la disciplina. En definitiva, se trata de sostener una práctica que, lejos de adaptarse acríticamente a las demandas institucionales, preserve la posibilidad de una escucha que subjetive, una lectura que interrogue y una escritura que no clausure.

Referencias bibliográficas

Bleichmar, S. (2005). Límites y excesos del concepto de subjetividad en psicoanálisis. En *La subjetividad en riesgo*. Topía.

Cappelletti, A. (2017). Problemas epistemológicos de la Psicología contemporánea. *Revista de Psicología, Universidad de Antioquia, 9*(2), 189–204.

Ciafardini, M., & Toté, S. (1997). La peligrosidad en el campo jurídico / La peligrosidad en el campo clínico. En S. Linietsky (Comp.), *Psicoanálisis de los derechos de las personas* (pp. 69–77). Tres Haches.

Degano, J. (2005). Campo de las prácticas psicológicas en el ámbito de la justicia: Introducción histórico-conceptual. *Lecturas en subjetividad y derecho, 1*(1).

Degano, J. A. (2005). Sujeto y Persona. La raigambre ética de las intervenciones institucionales. *Anuario de Investigaciones*, *Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires*, (24), 235–238.

Degano, J. (2006). Las prácticas psicológicas y las prácticas penales: Historia y ficciones sobre el sujeto y la operación penal [Ponencia / documento de trabajo en línea]. https://www.scribd.com/document/862833456/Degano-Las-Psicologi-as-y-las-Pra-cticas-Penales

Degano, J. A. (2012). Problemáticas subjetivas del contexto jurídico forense. IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XIX Jornadas de Investigación / VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. https://www.aacademica.org/000-072/577

Dobón, J. (2001). *Lo público, lo privado, lo íntimo: Consecuencias de la ley en el sujeto*. Letra Viva.

Entelman, R. (1982). Aportes a la formación de una epistemología jurídica en base a algunos análisis del funcionamiento del discurso. En P. Legendre et al., *El discurso jurídico: Perspectiva psicoanalítica y otros abordajes epistemológicos* (pp. 83-109). Hachette.

Emmanuelle, E. S. (2002a). *Cartografía del campo psi: La trama salud-educación*. Buenos Aires: Lugar Editorial. ISBN 978-9508921376.

Emmanuelle, E. (2002b). Reflexiones sobre la suplementación nominal de la Psicología en instituciones. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. Manuscrito no publicado. Texto de circulación interna en la Cátedra de Psicología Institucional (UBA).

Gerez Ambertín, M. (2006). Representaciones sobre Psicología y Psicoanálisis de los agentes judiciales. En *Paradigmas, métodos y técnicas. Memorias XIII Jornadas de Investigación* (Facultad de Psicología, UBA). https://23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/informacion_adicional/practicas_de_investigacion/775/textos_y_articulos/Representaciones_psicologia_psicoanalisis_Gerez_Ambertin.pdf

Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Routledge.

Márquez, A. (2006). Algunas consideraciones en torno a las pericias penales: Análisis de un caso. *Lecturas en subjetividad y derecho, 2*(2).

Mollo, J. P. (2015). Entrevista: El psicoanálisis y el control social. *Pharmakon Digital*, 1. https://pharmakondigital.com/old/ed001/adolescencia/es/entrevista_juan_pablo_mollo_es.html

Salomone, G. Z. (2006). Responsabilidad profesional: Clínica y campo deontológico-jurídico. En *Memorias XIII Jornadas de Investigación. Paradigmas, métodos y técnicas* (Facultad de Psicología, UBA). Recuperado de https://23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/informacion_adicional/practicas_de_investigacion/775/textos_y_articulos/responsabilidad_profesional_salomone.pdf

Salomone, G. Z. (2007). Variables jurídicas en la práctica psicológica: Las problemáticas éticas del diálogo disciplinar. XIV Jornadas de Investigación: Tercer Encuentro de Investigadores del MERCOSUR. Facultad de Psicología, UBA. Recuperado de https://www.aacademica.org/000-073/395.pdf

Salomone, G. Z. (2008). El sujeto y la ley: Algunos comentarios sobre la función psi. XV Jornadas de Investigación y Cuarto Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Instituto de Investigaciones, Facultad de Psicología, UBA. https://proyectoetica.org/

wp-content/uploads/2018/02/sujeto_ley_salomone1.pdf

Salomone, G. (s.f.). La Psicología en el contexto jurídico y las variables jurídicas en la práctica psicológica. *Proyecto Ética*. https://proyectoetica.org/wp-content/uploads/2018/02/variables_juridicas_salomone1.pdf

Zenequelli, E. (2003). *Psicodiagnóstico*. Ediciones Culturales Universitarias Argentinas.

Rodríguez G., V. M. (2020). Reflexiones sobre la labor pericial desde la experiencia del movimiento de derechos humanos. Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS). https://www.cels.org.ar/web/wpcontent/uploads/2020/08/cels_reflexiones_sobre_la_labor_pericial_v02.pdf

Wikinski, M. (2016). *El trabajo del testigo: Testimonio y experiencia traumática*. La Cebra.

AUTOR
Juan Manuel Ferraro

NACIONALIDAD
Argentina

CORREO ELECTRÓNICO
jmsdferraro@hotmail.com

FILIACIÓN INSTITUCIONAL
Univ. Nacional de Rosario (UNR)
Instituto Nacional del Cáncer (INC)

FORMACIÓN DE POSGRADO
Mágister en Psicoanálisis (UNR)

TÍTULO

Comentario y juicio de un dispositivo de acompañamiento en duelo

TÍTLE

Commentary and judgement of a mourning support device

AUTOR

Juan Manuel Ferraro

RESUMEN

El escrito es resultado de una beca otorgada por el Instituto Nacional del Cáncer (Argentina), habiendo tomado parte en su curso de un dispositivo de acompañamiento en duelo a supérstites atendidos por parte de un equipo de Cuidados Paliativos. Se propone como objetivos el comentar la experiencia, servir así de plataforma para replicaciones del mismo en otras geografías, y cumplimentar con la exigencia lacaniana de pagar con un juicio en lo concerniente a nuestra acción. A tal fin, se vale de conceptos tales como el duelo, su trabajo y también la parte que juega en todo su proceso la identificación; pero más fundamentalmente, ubicamos vertebrando toda la experiencia a la importancia de hacer circular la palabra como modo de elaboración de una pérdida y su inscripción en una red significante. El texto se interroga también sobre la dirección a imprimirle al dispositivo cuando quien coordine se oriente en la enseñanza freudiana y los posibles usos que pueden darle los asistentes al espacio, sin descartar la chance de que, *après–coup*, pueda cobrar valor de preliminar

PALABRAS CLAVE

duelo – cuidados paliativo – oncología – psicoanálisis

SUMMARY

This paper is the result of a scholarship provided by the Instituto Nacional del Cáncer (Argentina), having taken part in its course of a mourning support device for survivors attended by a Palliative Care team. The aim is to comment on the experience, to serve as a platform for replicating it in other geographies, and to comply with the Lacanian requirement of paying with a judgement concerning our action. For that purpose, it makes use of concepts such as mourning, its work and also the part that identification plays in the whole process; but more fundamentally, we place the importance of circulating the word as a way of elaborating a loss and its inscription in a signifying network at the heart of the whole experience. The text also questions the direction to be given to the device when the coordinator is oriented towards Freudian teaching and the possible uses that the participants can make of the space, without discarding the possibility that, *après–coup*, it may take on a preliminary value.

KEYWORDS

mourning – oncology – palliative care – psychoanalysis

Introducción

Los objetivos del presente escrito son los siguientes: en primer lugar, el comentar la experiencia vivida en un dispositivo implementado para el acompañamiento en duelo de supérstites por parte del Departamento de Cuidados Paliativos del Instituto de Investigaciones Médicas Dr. Alfredo Lanari, para poder así dar testimonio de la misma. Tal propósito no puede ser de otra manera, sino mediante el hacer circular la palabra, lo cual –tal como se verá– no dejará de tener hondas resonancias en el desarrollo ulterior de lo reflexionado. De esto, se desprende el segundo objetivo que tiene que ver con el servir de plataforma para replicaciones de este dispositivo en otras geografías, teniéndose el personal propósito de hacerlo en la institución donde ejercemos la clínica. En tercer lugar, el cumplimentar –teniendo en cuenta la orientación que tomamos para nuestra práctica y para este desarrollo– con todo esto aquella indicación lacaniana según la cual una exigencia mínima acorde a la ética que nos comanda es la de pagar con un juicio en lo concerniente a nuestra acción (Lacan, 2013d).

Menester es para comenzar el destacar que el presente artículo solo es posible gracias al financiamiento obtenido en concurso público de antecedentes y oposición por parte del Instituto Nacional del Cáncer, el cual a través de su programa de becarios dio la oportunidad de la experiencia, y con ella, causó la reflexión que efectuamos al momento. Menester es, también, comenzar por situar la experiencia en el mencionado Instituto Lanari.

El Instituto de Investigaciones Médicas Dr. Alfredo Lanari

El Instituto de Investigaciones Médicas (IDIM) es un efector sito en el barrio porteño de Parque Chas y que forma parte de la red de hospitales de la Universidad de Buenos Aires (UBA) (Editorial, 2007). Fundado el 31 de julio de 1957, lleva el nombre en homenaje a su primer director, Alfredo Lanari, quien asume sus funciones con la idea de utilizarlo como plataforma para llevar adelante una serie de reformas que impactarían fundamentalmente en tres frentes: en la educación médica, en la práctica asistencial y en la investigación (Romero, 2012).

Respecto a la primera, instituye reformas en la formación de grado –con la Experiencia Pedagógica Curricular, más conocida como "La Escuelita", donde aproximadamente unos 300 alumnos de la Facultad de Medicina de la UBA cursaron a tiempo completo los tres primeros años de la carrera desde 1968 a 1978 (Editorial, 2007)– y en el posgrado –introduciendo por primera vez en la historia del país, y tal como se las conoce ahora, el sistema de residencias–. En cuanto a lo segundo y a lo tercero, las articula imponiéndole su impronta de investigador clínico; perfil que conjugó el estilo de laboratorio propio de la medicina experimental –aprendida de Bernardo Houssay, de quien fue ayudante en la Cátedra de Fisiología– con el de practicantes de la clínica médica –adquirida en su trabajo con Mariano Castex y Raul Vaccarezza– (Romero, 2012). Este plan que se proponía llevar adelante en el IDIM, se justificaba en que Lanari

> no sólo estimaba que las actividades asistenciales eran relevantes en sí mismas sino siempre que fueran utilizadas como insumos insustituibles para realizar investigación clínica, es decir, producir conocimiento original orientado a la resolución de (o inspirados en) problemas de la salud humana (p. 77).

Su organigrama inicial fue el de hospital de Clínica Médica con derivación a otros servicios, los cuales se fueron progresivamente ampliando en la medida en que surgieron nuevas temáticas (Editorial, 2007). Así, por ejemplo y para destacar, entre sus muros se realizó en 1958 la primera diálisis extra–corpórea, en 1961 el primer trasplante renal y, con la incorporación de Blas Zingale a su *staff*, se convirtió en un efector referente a nivel nacional de enfermedades auto–inmunes.

De todos los departamentos profesionales con los que cuenta actualmente el IDIM, el que convoca la presente escritura es el de Cuidados Paliativos, dado que en éste realizamos nuestra capacitación en servicio a través de la beca otorgada por el Instituto Nacional del Cáncer. El mismo brinda asistencia a pacientes ingresados en Sala, a ambulatorios en Consultorios Externos, y cuenta también con un dispositivo grupal de acompañamiento en duelo a supérstites. Al respecto de este último se motiva nuestro comentario y juicio.

Comentario sobre el dispositivo grupal de acompañamiento en duelo a supérstites

El dispositivo en cuestión se destina a los supérstites de pacientes fallecidos y que fueran atendidos por el equipo tratante del IDIM. La oferta a su participación se da al cabo de un tiempo transcurrido desde la fecha de defunción, acompañado de un mensaje de condolencias –que otrora se enviaba por correo postal, y en el último tiempo se lo hace vía aplicaciones de mensajería instantánea– y habiéndose mencionado su existencia en momentos previos a ella; puntualmente, en ocasión de activarse el plan de atención en el final de vida (Garrigue & Jury, 2014). Dicho movimiento no solo deja traslucir la propuesta previamente anticipada, sino también el compromiso que entraña al sostenerse y renovarse la oferta de escucha, aun cuando Cronos ya se haya impuesto entre la situación actual del supérstite y el momento en que Thánatos se presentara. Pero sin más… puesto que su carácter esencial es, tal cual, el de la oferta y no el de la conminación, por lo que en esto se conserva desde esta primera instancia el lugar de un sujeto capaz de tomar decisión por sí –en el mover las negras del asistir al espacio luego de que se haya propuesto iniciar la partida de ajedrez con el movimiento de las blancas (Ferraro, 2021b)– y el lazo que comienza a plantearse principia en despegarse de aquel que establece el Amo (Lacan, 2013h).

En caso de aceptarse la propuesta, el sujeto habrá de comenzar por dar algo de sí: en primer lugar, con su presencia que se requiere; en segundo, con su palabra para la que se lo convoca y se le ofrece espacio para su expresión y despliegue. Y lo hará siendo inscripto en uno de los dos grupos que son convocados de manera quincenal y no superan las diez personas cada uno.

Dicho espacio brindará las condiciones para el desarrollo de una serie de fenómenos que, en el juicio que emprenderemos a continuación, mostrarán la vigencia de la enseñanza freudiana como método de interrogación, y será al mismo tiempo causa abierta de posibilidades diversas. Pero vayamos anticipando y para ir ya marcando un hito en la reflexión que de lo que trata principalmente es en que se adopte una posición de oyente y que con ello circule la palabra.

El juicio exigido

Si tal como nos enuncia Jacques Lacan cuando dice que "teoría y práctica no son separables" (Lacan, 2013b, p. 12) y que el psicoanálisis son los conceptos en que se funda, la deuda contraída al momento de indicar que nuestra orientación es la psicoanalítica, es la de comenzar a abordar nuestro juicio desde sus conceptos.

Así, el juicio que nos proponemos tiende a consentir su propia etimología en *judĭcāre* (Corominas, 1987) y ser una facultad en cuya virtud se pueda distinguir y comparar entre dos ideas (Sopena, 1962) y de esta forma ser justos con la revolución copernicana que hace que el psicoanálisis sea psicoanálisis y no otra cosa (Lacan, 1954 – 1955) – por caso puntual: psicología general aplicada a la dinámica de grupos – y también a lo indispensable de que el analista sea al menos dos (Lacan, 1974 – 1975): aquel que a los efectos de su práctica los teorice; por supuesto, el modo de comenzar a teorizarlos es a través del texto que Sigmund Freud en 1917 dedica al asunto en el que se ven sumergidos los participantes del dispositivo: *Duelo y melancolía*. Allí da la definición por la cual "El duelo es, por regla general, la reacción frente a la perdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un idea, etc." (Freud, 2012c, p. 241), y nos describe sus características a través de lo siguiente:

> Talante dolido, la pérdida del interés por el mundo exterior –en todo lo que no recuerde al muerto–, la perdida de la capacidad de escoger algún nuevo objeto de amor –en reemplazo, se diría, del llorado–, el extrañamiento respecto de cualquier trabajo productivo que no tenga relación con la memoria del muerto (p. 242).

Pero en la argumentación freudiana esta cuestión no se agota ni en su definición ni en su descripción, sino que algo que ya se preanunciara con la palabra "reacción" propele a una empresa que Freud con suma fineza define en los siguientes términos: trabajo del duelo.

Detengámonos a palpar la espesura que tienen tales nominaciones. Si consideramos que Freud califica de "pesaroso" (p. 242) al duelo y que es una operación que "resulta tan extraordinariamente dolorosa" (p. 243), es coherente que hablemos de empresa cuando ésta hace referencia

a "alguna cosa, generalmente difícil o arriesgada" (Alemany y Bolufer, 1962, p. 1194); del mismo modo que para hablar del duelo, Freud anime mencionar su trabajo, cuando éste proviene del latín *trĭ palĭ are*: tortura, sufrimiento, dolor (Corominas, 1987). Ahora bien, ¿en qué consiste este tortuoso y doloroso trabajo del duelo? Freud lo define como un proceso de desasimiento libidinal, hecho al encargo del examen de realidad y al que se le opone a su tendencia una comprensible renuencia a que se consume, puesto que "el hombre no abandona de buen grado una posición libidinal, ni aun cuando su sustituto ya asoma" (Freud, 2012c, p. 242). El punto controversial de esta argumentación es que la exhortación a tal trabajo dimane del examen de realidad, que muestra que "el objeto amado ya no existe más" (p. 242). ¿Por qué la aseveración tajante en ese punto de Freud de que el objeto ya no existe, cuando unos renglones más abajo en su propio escrito nos asegura –y creemos más acertadamente– que "entretanto la existencia del objeto perdido continua en lo psíquico" (p. 243)? Al mismo tiempo, la pregunta en este sentido se agudiza cuando reparamos que lo que es pasible de ser duelado no es solo el muerto, sino también el llorado –lo cual amplía a un mayor número de objetos, incluso pudiendo ser así aquellos que enumera como ejemplos en su definición anteriormente dada: una persona amada o una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc.–. Y más aún, cuando a esta reflexión se la auxilia con otro de los conceptos que hacen al psicoanálisis, como es en el caso de la identificación, la interrogación se sostiene y se vigoriza.

En el capítulo que le dedica a ella en *Psicología de las masas y análisis del Yo*, Freud destaca el lugar que ocupa en el complejo de Edipo (Freud, 2012d) y en la inserción de un sujeto en una comunidad –como el caso de las muchachas del pensionado y su punto de coincidencia entre dos yo–, como así también su sentido de metáfora en la formación de síntoma y su aspecto de propiciante o de destino de una elección de objeto. *Hic et nunc*, este último punto es el que más importa a nuestra argumentación.

Efectivamente, la letra freudiana allí advierte el caso en que la identificación reemplaza a la elección de objeto, "o sea, que el yo tome sobre sí las propiedades del objeto" (p. 100), hecho que justifica el mensaje adscripto provenir del yo en un proceso que intenta facilitar un desasimiento libidinal mediante una identificación: "¡Mira! Puedes amarme a

mí también; soy tan parecido al objeto" (Freud, 2012e, p. 32). De esto, Freud concluye que "Quizás esta identificación sea en general la condición bajo la cual el ello resigna sus objetos" (p. 31).

El hacer nuestro juicio partiendo del duelo, se habrá podido apreciar, nos ha partido la reflexión en dos cuestiones con intimas relaciones entre sí y que queremos destacar porque son las boyas de nuestra ruta. Por un lado, la exhortación del –inexacto, no pudiendo ser de otra manera cuando es pretendido– examen de realidad a iniciar el desasimiento libidinal que Freud llama como trabajo del duelo. Por el otro, su resultado que puede consumarse con una identificación cuando ésta es destino de una elección de objeto, caso en el cual, "vale decir, una investidura de objeto es relevada por una identificación" (p. 30). El interrogante más inmediato que se impone es el de dar respuesta a en qué consiste la identificación, y se halla sin mayores dificultades también en la misma obra freudiana: consta de una erección del objeto que se resigna –o que el sujeto se resigna a duelar (Ferraro, 2021a)– en el yo (Freud, 2012e), y da lugar a esta otra concepción: "el carácter del yo es una sedimentación de las investiduras de objeto resignadas, contiene la historia de estas elecciones de objeto" (p. 31); el otro interrogante asociado es el de cómo se produce esta erección, lo cual es algo de la mayor importancia para nuestro desarrollo.

Freud en algunos pasajes nos habla de saldos de investiduras de objeto, que lo que toma son apenas propiedades (Freud, 2012d). Estas calificaciones demuestran, por un lado, el establecimiento de una diferencia estructural entre lo que acontece en el duelo y lo que sucede en la melancolía –omnímoda, donde "La sombra del objeto cayó sobre el yo" (Freud, 2012c, p. 246)–; y por el otro nos hablan de lo fragmentario de esta operatoria. Al fin, dirá que: "la identificación es parcial, limitada en grado sumo, pues toma prestado un único rasgo de la persona objeto" (Freud, 2012d, p. 101). No obstante, el tema no se agota aquí. Este desmonte del objeto es una batalla que se produce en el sistema inconsciente (Freud, 2012c) y "Se ejecuta pieza por pieza con un gran gasto de tiempo y de energía" (pp. 242-243); tal como rescata Freud de Hamlet: "No arte ni ciencia solas; ¡paciencia pide la obra!" (Freud, 2012a, p. 16).

Los trabajos y sus días

Al iniciarse el trabajo con un grupo, lo que se les propone a los asistentes es el ir tomando alternadamente la palabra para presentarse, y más aún, para nombrar cada uno su perdida. De esta sucesión, se presenta quien arguye que en su relación con quien hoy llora le faltó algo por dar, lo cual nos reconduce al vínculo existente entre el amor y la falta –por la cual "el amor es dar lo que no se tiene" (Lacan, 2013f, p. 122)– y que Jacques Lacan presenta introduciéndonos la siguiente pregunta: "¿Nunca les ha sobrecogido pensar en cierto momento que, en aquello que les dieron a quienes les son más cercanos, algo faltó?" (Lacan, 2013e, pp. 47-48); también quien, al nombrarla, nos enseña que "Solo hay hecho por el hecho de que el *parlêtre* lo diga. No hay otros hechos más que los que el *parlêtre* reconoce como tales diciéndolos" (Lacan, 2013a, p. 64), y hasta percibe él mismo que al hacerlo lo va creando al objeto, dándole forma, haciéndolo presente ante todos, tal como Lacan hizo entrar elefantes a Sainte–Anne en su seminario de 1953-1954, valiéndose de "que la palabra tiene una función creadora, y que es ella la que hace surgir la cosa misma" (Lacan, 2013a p. 351).

Pero así como Lacan los hace presentes mediante la palabra, también es cierto que lo culmina haciéndolos entrar mediante imágenes de elefantes que reparte al final de su última clase, y esto nos depara otra reflexión por algún otro encuentro contingente con un decir. Entre los participantes, no se puede descontar a quien aún oye estar o escucha llamar a quien duela. Incluso a quien cree verla en lo que descubre ser después una pila de almohadas o de abrigos, en lo que la psiquiatría discutiría si se trata de una ilusión o si es preciso elevarlo al fenómeno a la categoría de alucinación (Kaplan & Sadock, 1995) –en nombre del hecho, manifiesto, que provoque la *perceptum* (Lacan, 2015b)–. Provistos como estamos de la obra de Lacan, la que nos enseña los tres registros de la *dit–maison* (Lacan, s.f.) que habita el hombre, y de su topología de superficies, podemos situar la cuestión en un otro nivel, para emplazarlo en una proliferación de lo Imaginario como rebote dialéctico producido por el agujero en lo Real que el duelo suscita (Lacan, 2013c).

Al mismo tiempo y en tal caso, considerando que cada uno de los tres registros encuentra un freno en los otros dos restantes (Lacan, 2013i) –y que así el recurso del sujeto a lo Imaginario puede ser la apelación

que hace a lo que tiene a mano para intentar con esto velar lo Real de la muerte, la que no puede ni siquiera ser pensada por no haber nada de lo que ella pueda dar cuenta (Freud, 2012f)–, la acción que emprendamos, ¿debe ir por rechazarlo? ¿Por situar al sujeto en relación con la pretendida realidad y rectificar sus relaciones diciéndole "No. Es imposible eso; ya está muerta. Reconózcalo" (Lacan, 2013g, p. 148), o por darle lugar a que lo exprese y lo despliegue para así permitir que se vaya consumando el desmonte rasgo a rasgo del objeto? En este caso es tanto más notable en cuanto lo que se desprende en las mencionadas situaciones es, del objeto, su ruido, su voz, su silueta. ¿Acaso no vemos en esto un desarrollo de lo fragmentario que consuma el trabajo del duelo?

Ya con el pasar de los días y con la dinámica instalada, se da la oportunidad de que surjan nuevos fenómenos también dignos de comentar y en los que reparar. Hemos llamado la atención ya sobre el vínculo existente entre la identificación y el lazo; en su momento, *a fortiori*, llamamos la atención también sobre el lugar que ocupa la identificación en la inserción de un sujeto en una comunidad. Es la hora de indagar un poco más en este asunto.

Cuando Sigmund Freud aborda el paradigmático caso de las muchachas del pensionado (Freud, 2012d), percibe en casos semejantes, en ocasiones llamados de "infección psíquica", que "el mecanismo es el de la identificación sobre la base de poder o querer ponerse en la misma situación" (p. 101). Descontando la cuestión del querer ponerse en la misma situación –que es, según Freud, el caso de las muchachas que, tras recibir la primera una carta de su amor, "las otras querrían tener también una relación secreta" (p. 101)–, ¿no es acaso, cuanto menos, pensable que un fenómeno semejante pueda llegar a darse en un espacio donde los convocados son personas que están atravesando una pérdida? Esto nos habilita a comenzar a sopesar el hecho de que se vaya formando entre los asistentes una comunidad a partir de una identificación donde "Uno de los dos yo ha percibido en el otro una importante analogía en un punto" (p. 101), una coincidencia: si no por el síntoma, como el caso que plantea Freud en su análisis, al menos por el dolor –legitimando su presencia cuando consideramos que en su forma latina *dŏlus* (Corominas, 1987), es la raíz etimológica del duelo que nos convoca–.

Si es el caso en que se forme entre los asistentes una comunidad, nos

aventuramos a formular, aprovechando la distinción que hace Jacques Lacan en su *Discurso en la Escuela Freudiana de Paris* entre "estar solo" [*être seul*] y "ser el único" [*être le seul*] (Lacan, 2012, p. 280), que a pesar de la soledad inherente al *parlêtre* en su *dasein* (Heidegger, 1927), en su *Hilflosigkeit* que es "la realidad de la condición humana" (Lacan, 2013d, p. 362), ni es el único que la atraviesa, ni tampoco por ello no tenga un modo único de hacerlo; ni que en caso de darse esto hasta el último punto de nuestra proposición, que luego y en efecto no busque *eine anderer Schauplatz* para hacerse por ello alguna pregunta ya en tanto sujeto.

Un hecho nos motiva a sostener esta conjetura de la posibilidad de formarse una comunidad del espacio. Con el pasar de los días, al trabajo se le va sumando quien trae algo para ingerir y para compartir con el resto. La escena nos provoca evocaciones y nos impulsa a interrogarla. Por un lado, ¿no es coherente su presencia cuando Freud ubica a la ingesta como tributaria de la muerte del padre de la horda primordial en el banquete totémico (Freud, 2012b)? Por el otro, ¿no es más coherente aún cuando tenemos en cuenta que los hermanos, unidos, "en el acto de la devoración, consumaban la identificación con él [el padre muerto], cada uno se apropiaba de una parte de su fuerza" (pp. 143-144)? Tras un deceso, la ingesta que plantea una identificación como apropiación de partes del llorado; y con esta punta de interrogación, se nos abre algo que nos motiva a sostener la conjetura de la posibilidad de que se forme una comunidad del espacio. Deslizamos en nuestra escritura que los hermanos estaban unidos, y esto tan sólo en virtud de que Freud rescata en el banquete "un acto de socialidad, una comunión" (p. 135):

> Comer y beber con otro era al mismo tiempo un símbolo y una corroboración de la comunidad social (…). Usos todavía hoy vigentes entre los árabes del desierto prueban que lo ligador en el banquete común no es un factor religioso, sino el acto mismo de comer. Quien haya compartido apenas un bocado con uno de estos beduinos, o tomado un sorbo de leche, no ha de temerle más como su enemigo, sino que puede estar seguro de su protección y su ayuda (pp. 136-137).

Conclusión estableciendo lazos con lo dicho

Si es válida nuestra hipótesis del posible establecimiento de una comunidad en la asistencia al dispositivo –y que en nuestra consideración, se verá, es uno de las cuestiones que lo justifican en su existencia–, podemos empezar a concluir las siguientes reflexiones. Es interesante el hecho de que en un espacio que parte de una ruptura en el lazo de cada uno de los asistentes, lo que se terminen creando son otros nuevos lazos diversos. En primer lugar, el interrogado lazo entre los asistentes mismos, que puede ser que se reduzca sólo al compartir un tiempo y espacio determinado en los trabajos y los días que se van discurriendo en el dispositivo, pero también que excedan sus fronteras y se conserven fuera de él; en cualquiera de los dos casos, no se puede descartar que no sean a la vez remiendos –aunque sin querer dejar inferir con esto que los nuevos lazos puedan subsanar la pérdida ni mucho menos el "superarla"–, ni tampoco que el sujeto encuentre por sus medios una salida –teniendo en cuenta que Sigmund Freud hace también mención a la enfermedad misma como salida, huida o refugio posible (Freud, 2012a)– que sea con otros –tal como la alcanzan los tres detenidos con discos blancos en sus espaldas (Lacan, 2015a)–.

Su interrogación nos motiva un nuevo comentario que muestra cómo se van atando puntos de nuestro argumento: la escena del compartir –tanto una comida y una bebida, como el irse compartiendo las respectivas pérdidas mediante el hacer circular la palabra– nos evoca a la que cuenta Raymond Carver en *A small, good thing* (Carver, 1983). Allí y finalmente, luego de múltiples desencuentros y hostilidades recíprocas, Ann, Howard y el pastelero obtienen un punto de encuentro al dar cada uno de ellos lo que no tienen: en el compartir entre ellos bollos de canela recién horneados y café, Ann y Howard se encuentran hablando de la muerte de su hijo Scotty, y el restante, de su falta de descendencia y de cualquier otra cosa que habite su existencia, más allá de la pastelería misma.

Y si algo del encuentro y del lazo acontece, lo que nos despunta es un movimiento libidinal, el cual ya es para el doliente un colocarse en otra posición que aquella en la que se encontraba antes. Tomando nota de que en el duelo Sigmund Freud destaca una pérdida en la capacidad de amar (Freud, 2012c), que no es otra cosa que una imposibilidad de

establecer un lazo –trátese del objeto del que se trate, haciendo que su impacto resuene desde el no–poder tomar a un sustituto ni aun cuando éste ya asoma, hasta la inhibición de toda productividad y la cancelación del interés por el mundo exterior–, es destacable que identificaciones de yo a yo en un punto de contacto se vayan estableciendo, en lo que puede propiciar el establecimiento de nuevos lazos, y que a nivel de la metapsicología no es otra cosa que un movimiento libidinal. Y esto, y en segundo lugar, nos reconduce al otro punto también a enlazar, que es el de la cuestión del trabajo.

Freud nos advierte el impedimento en que se encuentra quien duela respecto a ella, salvo el caso en que la tarea sea atinente al objeto perdido; situación en la que el doliente se encuentra capaz e incluso proclive a efectuarla. Teniendo en cuenta esto, el dispositivo se muestra fértil para que en él se vaya haciendo su trabajo: la memoria del llorado, justo aquel que el asistente en esa posición capaz de hacer.

El medio ofrecido para que esto se vaya llevando a cabo es la disposición de una escucha y el despliegue de un espacio temporal para que el doliente vaya tomando la palabra y así evocando con ella al objeto, dándole forma, creándolo. La oferta es que si no quiere hablar de lo que duele en Gat, ni tampoco divulgarlo en Ascalón (Samuel, 1999), al menos pueda ir haciéndolo allí; quizás así halle acceso al trabajo que el duelo comporta.

Ya para ir finalizando, hacemos las siguientes anotaciones. En nuestro desarrollo seguimos la observación freudiana de que al duelo "nunca se nos ocurre considerarlo un estado patológico ni remitirlo al médico para su tratamiento" (Freud, 2012c, p. 242), lo que no excluye que el espacio, en sus modestas intenciones, no pueda tener efectos benéficos. Lo que se propone es que el doliente hable, y con eso se conforma por el acceso a la palabra que le confiere; siendo que el dispositivo no es un psicoanálisis –para el que, tal como advierte Jacques Alain Miller, no basta con pasar a la dimensión del dicho para que se inscriba (Miller, 2006)–, incluso cuando en nuestra práctica clínica, como para la coordinación y juicio del espacio, uno se oriente en el descubrimiento freudiano. Esto tampoco excluye que en el hablar se pueda llegar a escuchar una palabra que se manifieste aún a pesar del que la prorrumpe (Lacan, 2013a), y que en caso de intervención acertada del coordinador que resulte en que el profiriente, a su vez, la escuche, dese cuenta así del efecto de la

palabra sobre él –siquiera por la sorpresa que le provoque el triunfo de un fallido–, se abra a la interrogación y el espacio entonces cobre efecto *après–coup* de preliminar.

Por último, que así como al dispositivo que hemos comentado y juzgado le situamos como columna vertebral a la palabra y su circulación, este mismo escrito –queremos remarcar– asume sus mismas intenciones y lo que se ha propuesto es eso: compartir la experiencia y las reflexiones consecuentes mediante el hacer circular palabras, esperando que luego, lo que provoquen, sea también trabajo.

Referencias bibliográficas

Alemany y Bolufer, J. (1962). *Diccionario Enciclopédico Ilustrado de la Lengua Española, Vol. 2*. Ramón Sopena.

Carver, R. (1983). *Cathedral*. Alfred A. Knopf, Inc.

Corominas, J. (1987). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Gredos.

Editorial (2007). El Instituto de Investigaciones Médicas Alfredo Lanari cumple 50 años. *Medicina (Buenos Aires)*, *67*, 758-762.

Ferraro, J. M. (2021a). Reflexiones acerca del duelo y la melancolía a partir de la identificación. *Revista Escritos de Posgrado*, *3* (3), 49-55.

Ferraro, J. M. (2021b). Sobre el posible lugar del psicoanálisis en Cuidados Paliativos. *Revista Psicoanálisis en la Universidad*, *6*, 139-146

Freud, S. [1905] (2012a). Fragmento de análisis de un caso de histeria. *Obras Completas, Vol. 7* (pp. 1-108). Amorrortu.

Freud, S. [1913] (2012b). Tótem y tabú. *Obras Completas, Vol. 13* (pp. 1-164). Amorrortu (pp. 1-164).

Freud, S. [1917] (2012c). Duelo y melancolía. *Obras Completas, Vol. 14* (pp. 235-255). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. [1921] (2012d). Psicología de las masas y análisis del yo. *Obras Completas, Vol. 18* (pp. 63-136). Amorrortu.

Freud, S. [1923] (2012e). El yo y el ello. *Obras Completas, Vol. 19* (pp. 1-66). Amorrortu.

Freud, S. [1926] (2012f). Inhibición, síntoma y angustia. *Obras Completas, Vol. 20* (pp. 71-164). Amorrortu.

Garrigue, N.& Jury, G. (2014). Plan de atención en el final de vida. *Manual de cuidados paliativos para la atención primaria de la salud* (pp. 235-250). Instituto Nacional del Cáncer.

Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag.

Kaplan, H. & Sadock, B. (1995). *Tratado de psiquiatría, Vol. 1*. Intermédica.

Lacan, J. [1945] (2015a). El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma. *Escritos 1* (pp. 193-208). Siglo XXI.

Lacan, J. [1953-1954] (2013a). *El Seminario: Libro 1. Los escritos técnicos de Freud*. Paidos.

Lacan, J. [1954-1955] (2013b). *El Seminario: Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Paidos.

Lacan, J. [1958] (2015b). De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. *Escritos 2* (pp. 509-558). Siglo XXI .

Lacan, J. [1958-1959] (2013c). *El Seminario: Libro 6. El deseo y su interpretación*. Paidos.

Lacan, J. [1959-1960] (2013d). *El Seminario: Libro 7. La ética del psicoanálisis*. Paidos.

Lacan, J. [1960-1961] (2013e). *El Seminario: Libro 8. La transferencia*. Paidos.

Lacan, J. [1962-1963] (2013f). *El Seminario: Libro 10. La angustia*. Paidos.

Lacan, J. [1964] (2013g). *El Seminario: Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidos.

Lacan, J. [1969-1970] (2013h). *El Seminario: Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Paidos.

Lacan, J. [1970] (2012). Discurso en la Escuela Freudiana de Paris. *Otros Escritos* (pp. 279-300). Paidos.

Lacan, J. (1974-1975) (s.f.). *El Seminario: Libro 22. RSI* [Inédito].

Lacan, J. [1975-1976] (2013i). *El Seminario: Libro 23. El sinthome*. Paidos.

Miller, J. A. (2006). *Introducción al método psicoanalítico*. Paidos.

Romero, L. (2012). Alfredo Lanari, un estilo de investigación clínica. *Salud Colectiva, 8*(1), 69-80

Samuel. (1999). Libro Segundo de Samuel. *Nueva Biblia de Jerusalén* (pp. 338-367). Desclée de Brouwer.

Sopena, R. (1962). *Diccionario Enciclopédico Ilustrado de la Lengua Española*. Editorial Ramón Sopena.

AUTOR
Rubén Caligaris

NACIONALIDAD
Argentina

CORREO ELECTRÓNICO
rubencaligaris1@gmail.com

FILIACIÓN INSTITUCIONAL
Universidad Nacional de Rosario

FORMACIÓN DE POSGRADO
Cursante de la Maestría en Psicoanálisis (UNR)
Especialista en Psicología Clínica, Institucional y Comunitaria (UNR)

TÍTULO

La lectura en los fundamentos del psicoanálisis

TÍTLE

Reading at the foundations of psychoanalysis

AUTOR

Rubén Caligaris

RESUMEN

Freud inaugura una nueva discursividad a partir de la práctica de escucha, una escucha que se constituye a su vez como lectura. A partir de la operatoria de lectura se construye la categoría de lo inconsciente como concepto nuclear del psicoanálisis. El presente escrito pretende indagar la operatoria de lectura en los fundamentos del psicoanálisis, al analizar la noción de descifrado utilizada por Sigmund Freud, la concepción de texto ligado a la travesía de Roland Barthes y la idea de lectura del detalle que recuperamos de Oscar Masotta. El recorrido bibliográfico propuesto se sostiene en interrogantes inherentes a la práctica analítica.

PALABRAS CLAVE

psicoanálisis – lectura – fundamentos – inconsciente – práctica

SUMMARY

Freud inaugurates a new discursivity based on the practice of listening, a listening that simultaneously constitutes itself as reading. It is through this reading operation that the category of the unconscious is constructed as a nuclear concept of psychoanalysis. This paper aims to investigate the operative of reading in the foundations of psychoanalysis, analysing the notion of decoding used by Sigmund Freud, the conception of text linked to the journey of Roland Barthes and the idea of reading the detail that we will recover from Oscar Masotta. The proposed bilbiographical journey is based on questions inherent to analytical practice.

KEYWORDS

psychoanalysis – reading – foundations – unconscious – practice

Introducción

El presente artículo parte de un trabajo realizado para un seminario de la Maestría en Psicoanálisis de la Universidad Nacional de Rosario[1]. Las indagaciones aquí desarrolladas encontrarán en aquel recorrido su punto de partida.

La utilización en psicoanálisis de frases establecidas, al modo de contraseñas, está por demás extendido. Nos encontramos con enunciados descontextualizados que pierden de vista su momento de producción y los debates de época. Proponemos, en el presente escrito, interpelar ese modo de transmisión interrogando, principalmente, la operatoria de lectura en el psicoanálisis.

Freud produce un giro copernicano (al decir de Lacan) a partir de una escucha que se constituye como lectura. Sin la operatoria de lectura no es posible concebir lo inconsciente que, a su vez, funda la lectura de un cuerpo. El cuerpo del psicoanálisis no es el cuerpo de la biología, es un cuerpo erótico entramado con el lenguaje, que se constituye en esa articulación.

Trabajaremos la idea de lectura desde distintas aristas (que no pretenden conformar unidad): la noción de descifrado que utiliza Sigmund Freud en *La interpretación de los sueños* (2009b), la concepción de texto ligado a la travesía de Roland Barthes (1971) y la lectura del detalle que concibe Oscar Masotta (1977).

Lectura y descifrado

En el capítulo 2 de *La interpretación de los sueños*, Freud (2009b) contrapone el saber de los profanos con el de la ciencia. Los científicos remitían el acto anímico del sueño a su actividad somática, sin concebir allí ningún sentido interpretable; en cambio, los profanos le otorgaban un sentido oculto y posible de develar. Con ese fin constituyeron dos métodos diversos: uno, el de la interpretación simbólica de los sueños, toma en consideración el contenido onírico como un todo en el que se busca sustituirlo por otro contenido comprensible (en algunos aspectos análogo); el otro método, el de descifrado, "trata al sueño como una especie de escritura cifrada en que cada signo ha de traducirse, merced a una

clave fija, en otro de significado conocido" (Freud, 2009b, p. 119). En este último caso, el trabajo de interpretación no se dirige a la totalidad del sueño sino a cada uno de sus *fragmentos*, traduciéndose sobre la base de claves establecidas.

Freud recupera y pone en valor el método de descifrado, al abordar el relato de los sueños en sus fragmentos y asociaciones, no desde una clave establecida, como lo hacían los profanos, sino en una operatoria de lectura que parte del discurso del sujeto y que se liga al modo de descifrado de las escrituras jeroglíficas. Resulta relevante que, no solo desde el sentido común sino en la obra de autores contemporáneos a Freud como Jung y Stekel, así como en producciones actuales, observamos intentos de encontrar el sentido de los sueños en la traducción que parte de ciertos simbolismos ya establecidos. Freud en reiteradas ocasiones volvió sobre la escritura de *La interpretación de los sueños* (2009b) con el agregado de comentarios y notas al pie de página, con la introducción y quita de algunos apartados[2]. Podríamos señalar que el creador del psicoanálisis necesitaba volver sobre las conceptualizaciones fundamentales de su teoría y técnica para no correrse del eje de su propia invención.

En este sentido, vale resaltar dos notas al pie de página del capítulo 2 de *La interpretación de los sueños* (Freud, 2009b): la nota número 3 indica que el método psicoanalítico, a diferencia de los profanos, da lugar a la palabra del soñante, a partir de la cual se realiza el trabajo de interpretación. En la nota número 4 apunta la importancia de la homofonía, de los retruécanos, de los juegos de palabras, que aluden a los sueños en su dependencia de la expresión lingüística y refiere su coincidencia con Sándor Ferenczi quien había señalado, nos dice Freud, que toda lengua tiene su propio lenguaje onírico, que un sueño es intraducible a otras lenguas. Siguiendo estas concepciones, podemos articular otros textos de Freud como *Psicopatología de la vida cotidiana* (2009c) y *El chiste y su relación con lo inconsciente* (2009d), que ponen en valor al lenguaje y sus operatorias. Lacan, por su parte, retornará sobre estas producciones que le permitirán teorizar los tres registros —imaginario, simbólico y real—, fundamentalmente, de acuerdo a nuestro eje, el segundo de ellos.

Anteriormente, mencionamos que Freud produce una lectura del sueño como lectura de un jeroglífico, esto es, una lectura a la letra que se despega de su figuración en imágenes, una lectura de la condensación y de los desplazamientos, de los *indicios*. Esos indicios los encontramos

en lugares donde el discurso tropieza, en sus lagunas, en los olvidos, en esos puntos borrosos del relato de los sueños. Allí se pone de manifiesto lo inconsciente, el deseo. Carlo Ginzburg, en *Morelli, Freud y Sherlock Holmes* (como se citó en Basquin, 2009) denomina "paradigma indiciario" a una particular metodología desde la cual los hechos que pasan generalmente inadvertidos cobran un lugar preponderante para dar cuenta, como leemos en la obra de Freud, del deseo inconsciente. Una operatoria de lectura que acentuará palabras, silencios, olvidos, escrituras, historias, fábulas, el jugar en los niños, escuchando lo que insiste en el discurso, posibilitando resignificaciones y movimientos subjetivos, que serán posibles a partir del lazo transferencial.

Desde *Estudios sobre la histeria* (Freud, 2009a), Freud toma distancia de la tradición psiquiátrica en su técnica y en sus teorizaciones. Podemos enlazar, parafraseando a Carlos Kuri (1992), los métodos clínicos a concepciones del aparato psíquico: en la catarsis breueriana, la estructuración del aparato psíquico es lineal y se llega al punto del trauma desde la práctica de hipnosis, logrando una abreacción; en el método de Bernheim dicha estructuración es por capas que rodean el núcleo patógeno y se llega al núcleo a partir de la sugestión, operando allí la resistencia; y, por último, lo que describe como un diseño más bien como una red, se vincula con el método analítico, dado que, si bien no es el texto fundante del psicoanálisis, que podríamos situarlo más precisamente con *La interpretación de los sueños* (2009b), en esta lectura no lineal que proponemos, encontramos pasajes que pueden corresponderse a este, por ejemplo, en momentos del trabajo realizado con Emmy Von R. en los que se da lugar a la asociación libre.

En relación con el lugar de la palabra en la asociación libre, Oscar Masotta (1986) expresa que

> las palabras revelan su capacidad de remitir no a lo que quieren decir sino a otra cosa. Operador tero, este pajarraco que pone el grito en un lado y los huevos en otro lugar; esto para dar cuenta que en un discurso lo importante es lo no importante, no hay que buscar en las palabras lo que ellas significan sino otra cosa. …Por ejemplo el lugar de la palabra, del significante, *niederkommen*, que significa en alemán tirarse abajo y parir, entonces la paciente que se ¨tira debajo de las ruedas del tranvía¨ no hace sino realizar su deseo de parir un

> hijo. Como se ve, el operador tero nos conduce a consecuencias que pueden ser duras (…) Del mismo modo que la pulsión no conduce al objeto, la palabra no conduce a lo que significa. Es con las palabras que el sujeto puede decir lo que casualmente no quiere en absoluto decir, abriendo el campo de la relación del sujeto al deseo. (p. 46).

En el análisis del sueño paradigmático de la inyección de Irma, Freud (2009b) primeramente descompone el contenido manifiesto del sueño en sus distintos fragmentos y hace un relato del contenido latente de cada uno de ellos. En ese proceso, cobra preponderancia la palabra *trimetilamina*, que emerge a partir de la condensación y del desplazamiento y que se representa en una fórmula. En ese *detalle* se detiene Freud y luego Lacan en su relectura. Un detalle que abre el sentido de ese sueño, que conecta con la sexualidad, desde una escritura del inconsciente de Freud, que podríamos conjeturar que va más allá de Freud como "Yo".

Si retomamos *Psicopatología de la vida cotidiana* (2009c), el olvido del nombre propio Signorelli tiene una multiplicidad de determinaciones simbólicas, de operatorias del orden del significante, que se asocian a la sexualidad y a la muerte, que remiten a lo no simbolizado y que Freud nombra en *La interpretación de los sueños* (2009b) como el ombligo de los sueños, aquello que conecta con lo no conocido.

La operación de la palabra, del significante, está en la base de la producción del sueño, del síntoma, del acto fallido, del chiste. En la lectura de los detalles, a modo de descrifrado, no de lo oculto en las profundidades sino de la superficie discursiva, emerge esa verdad de lo inconsciente, una verdad que sólo puede decirse a medias.

El texto como travesía

Michel Foucault (1984) dictó una conferencia en torno a la pregunta *¿Qué es un autor?*, en la que ubica a Freud como fundador de una nueva discursividad (del mismo modo que a Marx), y expresa que hay una operatoria de retorno a partir de la lectura de su obra:

> El reexamen del texto de Galileo es posible que cambie el conocimiento que tenemos de la historia de la mecánica, pero nunca cambiará

> la mecánica misma. En cambio, el reexamen de los textos de Freud modifica el psicoanálisis mismo y los de Marx el marxismo (p.101)

La teoría freudiana está hecha del mismo material con el que trabaja, es decir, los olvidos, los fallidos. A propósito de ello, el pensador francés refiere que

> este retorno se dirige a lo que está presente en el texto, más precisamente, se regresa al texto mismo, al texto en su desnudez, y, a la vez, sin embargo, se regresa a lo que está marcado en hueco, en ausencia, como laguna en el texto. Se regresa a un cierto vacío que el olvido ha esquivado o enmascarado, que ha recubierto con una falsa o una mala plenitud y el retorno debe redescubrir esta laguna y esa carencia (p. 103)

Lacan, presente en la conferencia dictada por Foucault (1984), intervino manifestando su coincidencia con la idea de retorno al texto freudiano, que implica una lectura con acentuaciones y olvidos.

Deteniéndonos en la noción de *texto*, nos remitimos a un artículo de Roland Barthes (1971) en el que elabora un contrapunto con lo que concibe como *obra*: "la obra se sostiene en la mano, el texto se sostiene en el lenguaje" (p. 30), por lo tanto, "se deduce de ello que el Texto no puede pararse (por ejemplo en un estante de biblioteca); su movimiento constitutivo es la travesía (puede especialmente atravesar la obra, varias obras)" (p. 30). En el término *travesía*, que entendemos como un viaje que nos transporta a otro lugar, sobrevuela la posibilidad de una sorpresa e incluso de un retorno: luego de esa aventura, se vuelve de un modo diferente al que se partió.

Barthes (1971) expresa que "el Texto intenta situarse muy exactamente detrás del límite de la doxa (la opinión corriente, constitutiva de nuestras sociedades democráticas, ayudada fuertemente por las comunicaciones de masas, ¿no está definida por sus límites, su energía de exclusión, su censura?)" (p. 30). En este punto establece una diferenciación con la *doxa*. Y distingue, además, el texto de la *hermenéutica*:

> La obra como un objeto de la ciencia, se establece una apuesta a buscar un sentido oculto, secreto, guardado, es en ese sentido que la

> obra depende de una hermenéutica, de una interpretación. El Texto, por el contrario, practica un retroceso infinito del significado, el texto es dilatorio; su campo es el del significante; el significante no debe ser imaginado como "la primera parte del sentido", su vestíbulo material, sino, muy al contrario, como su demasiado tarde; igualmente, el infinito del significante no remite a idea alguna inefable (de significado innombrable), sino a la de juego; el engendramiento del significante perpetuo (a la manera de un calendario del mismo nombre) en el campo del texto (o, mejor: cuyo texto es el campo) no se produce según una vía orgánica de maduración, o según una vía hermenéutica de profundización, sino mejor según un movimiento serial de desenganchamientos, de encabalgamientos, de variaciones (p. 32)

Estas distinciones nos conducen al alejamiento de las concepciones acerca de lo inconsciente como esa oscuridad o profundidad del alma que hay que sacar a la luz con nuestras "luminosas" interpretaciones, y a concebir lo inconsciente ligado al lazo transferencial y a una lectura que será siempre singular, novedosa, en cada encuentro.

Juan Bautista Ritvo (2017), al referirse a la cátedra Teoría de la Lectura que formó en la carrera de Filosofía de la Universidad Nacional de Rosario, sostiene que

> todas las teorías de la lectura son insuficientes, si bien necesarias institucionalmente para su formulación, obviamente lo que tengo que hacer es trabajar en la lectura de textos ejemplares, los que sean, porque lo que importa no es el contenido mismo, sino chocar con la lectura como obstáculo (p. 14)

Es interesante el modo en el que sitúa el obstáculo como intrínseco a la lectura. De hecho, el filósofo y psicoanalista denota que:

> si hay una teoría del texto, es decir, una teoría de la lectura del texto, no es lectura. Si tuviéramos una teoría de la lectura ya no habría lectura, bastaría aplicar un código universal que, obviamente, es una fantasía obsesiva. Así que la lectura supone siempre un plus, ¿no es cierto? Está más allá de la totalidad, es la singularidad que se impone más allá de la totalidad. (p. 9)

En la práctica de lectura, ligada a la noción de texto que nos propone Barthes (1971), nos distanciamos de una hermenéutica. Barthes en su idea de travesía usa la metáfora de la explosión, una especie de diseminación de sentidos. Además, remite a la etimología de la palabra texto como un tejido, que nos recuerda a su vez al aparato psíquico freudiano como retícula (que encontramos ya en *Estudios sobre la histeria*).

Siguiendo la propuesta de Barthes (1971), en articulación a los postulados de Foucault (1984) respecto a la discursividad psicoanalítica, consideramos fundamental vincular la noción de texto con la de discursividad en la operatoria de lectura, en contraposición a una hermenéutica y a cualquier intento de sistematizar la escritura y teoría psicoanalítica

> la escritura instaura sentido sin cesar, pero siempre acaba por evaporarlo: precede a una exención sistemática del sentido. Por eso mismo, la literatura (sería mejor decir la *escritura*, de ahora en adelante), al rehusar la asignación al texto (y al mundo como texto) de un "secreto", es decir, un sentido último, se entrega a una actividad que se podría llamar contrateológíca, revolucionaria en sentido propio, pues rehusar la detención del sentido, es, en definitiva, rechazar a Dios y a sus hipóstasis, la razón, la ciencia, la ley. (Barthes, 1984, p.70)

Vemos el modo en que se entrelaza la noción de lectura, de texto, de discursividad, con el de escritura, así como el modo en que se funde la escritura con la literatura. Barthes (1984) continúa:

> De esta manera se desvela el sentido total de la escritura: un texto está formado por escrituras múltiples, procedentes de varias culturas y que, unas con otras, establecen un diálogo, una parodia, un cuestionamiento; pero existe un lugar en el que se recoge toda esa multiplicidad, y ese lugar no es el autor, como hasta hoy se ha dicho, sino el lector: el lector es el espacio mismo en que se inscriben, sin que se pierda ni una, todas las citas que constituyen una escritura; la unidad del texto no está en su origen, sino en su destino, pero este destino ya no puede seguir siendo personal. (p.71)

Esa posición del lector tan lejana a la hermenéutica nos permite sostenernos en los fundamentos del psicoanálisis, lo que en términos de

la *Conferencia 1* de Freud (2009e) podemos concebir como las dos tesis que se articulan y que son pilares conceptuales del psicoanálisis (y que tanto rechazo han generado y generan aún): los procesos psíquicos son *en sí* y *por sí* inconscientes y las mociones pulsionales sexuales desempeñan un papel en la causación de los síntomas.

Lectura del detalle

Según Oscar Masotta (1977), Freud aborda en sus textos la relación entre psicoanálisis y las obras de arte hasta el punto en el que se disuelve el campo de relación. Un punto de articulación posible que encuentra el psicoanalista argentino se vincula a la pregunta por el deseo. En la literatura, como en el sueño, hay una realización del deseo. Al respecto, refiere:

> que el deseo se realice no significa que el objeto del deseo se proyecte sobre la pantalla de la alucinación y que el sueño se vea mezclado o se apropie mezclado lo que se sustrae de lo real en la vida real. Significa, en cambio, algo un poco distinto; que en el sueño, como en la novela, el deseo se articula en capítulos donde se cuentan experiencias del pasado que se elaboran; que en la obra literaria, el deseo se da tiempo o quiere sus objetos por mediaciones y mediante procuraciones, nunca directamente (p.27)

Es decir, Masotta ubica el deseo como denominador común y el sueño como la inscripción de la letra, "la marca siempre articulada del significante" (p.27). Sobre esa base de relaciones, podemos pensar el modo en el que se asocia el arte con la realización del deseo, lo que ha elaborado Freud sobre el arte como mediador entre la realidad y la fantasía. Según Masotta, Freud por momentos ambiciona explicarlo todo y al mismo tiempo, declara que no lo explica todo, siendo esta característica fundamental.

Hay un aporte novedoso en este escrito de Masotta que Carlos Kuri (2015) destaca en su libro *La estética de lo pulsional*[3], en el que decidimos detenernos. Masotta (1977) refiere que "la lectura que Freud hace de la obra de Miguel Angel es meticulosa, pero de una meticulosidad

sui generis porque parece ceñirse a un detalle, pero la interpretación se abre de inmediato hacia una zona de registros múltiples" (p.29). Más adelante, expresa:

> [el] principio metodológico consiste en recomendar el abandono de la fascinación por el todo de la imagen y reemplazarla por una observación meticulosa de la parte. Se conoce el resultado, la parte, el complejo (en el Moises de Migue Ángel) mano derecha/presión sobre la barba/inversión de las tablas bajo la presión del brazo (p. 30).

Es decir, Freud realiza una lectura de los fragmentos de la escultura. Las partes están articuladas con distintos registros y una lectura muy compleja que lleva a puntos de análisis en los que la ley se entrelaza y tensiona con la transgresión. Esa lectura por "trozos", nos remite, nuevamente, a lo que Freud concibe como la modalidad psicoanalítica de la interpretación de los sueños, de los síntomas, de los actos fallidos, de los chistes.

Respecto a ello, Masotta (1977) indica:

> tal vez esta tabla caída… tenga que ver con el deseo de Freud, una interrogación, seguramente, sobre las condiciones de transmisión del saber y en aquella época sobre las condiciones de continuidad del movimiento psicoanalítico. Este deseo particular en cambio no sería ajeno al esbozo de una estética determinada. Estética de la disolución de la obra de arte en un discurso donde nada engloba a nada y donde la estética entera es arrastrada a una rara analogía…con la histeria. El destino de una desaparición del saber para que haya incrustaciones, sujeto del inconsciente, por donde el objeto, causa del deseo, se articula en el soma (p.36) .

Leemos en este último pasaje una articulación y tensión entre el psicoanálisis y el arte. Observamos, a su vez, cómo Freud del mismo modo que leía los sueños, los síntomas, los actos fallidos, produce lecturas de las obras de arte. Se trata de un decir que se constituye como tal a partir de esa lectura, y que pone en escena un texto que es, a su vez, cuerpo en su escritura.

Reflexiones finales

Las aristas o ejes desarrollados, nos remiten a un pasaje del libro que escribieron Liliana Baños e Isabel Steinberg intitulado *Dificultades de la práctica del psicoanálisis* (2012). En su prólogo, Sara Glasman determina que desde Freud y Lacan el psicoanálisis "nos exige buscar la dificultad, el tropiezo, desafiar el apetito de sentido para soportar un vaciamiento que vaya más allá del principio del placer, aquel que hacemos de nuestros cómodos hábitos" (p. 9).

La *praxis* psicoanalítica entrelaza teoría y práctica. La práctica como apremio constante que ahueca, interpela y obliga a reformular nuestras conceptualizaciones. Necesitamos soportar ese vacío constitutivo. Se trata, justamente, de una *praxis* en cuyo fundamento encontramos la operatoria de lectura que se liga, a su vez, a la práctica psicoanalítica, a los textos freudianos y al retorno que producimos al volver incansablemente sobre ellos. Los fundamentos del psicoanálisis nos remiten a esas operatorias y conceptos en los que hacemos pie y nos sostenemos aunque tengamos que revisitarlos en la incomodidad de su movimiento. En eso consiste nuestra aventura y nuestro deseo.

Notas

[1] Seminario titulado "Lecturas del cuerpo: psicoanálisis y literatura", dictado por la Magíster Alexandra Kohan.

[2] Se puede leer un estudio pormenorizado de las discusiones de Freud con sus discípulos respecto a la interpretación de los sueños, en el libro *Soñar con Freud* escrito por Lydia Marinelli y Andreas Mayer (2011).

[3] "Es probable que haya sido Oscar Masotta el primero en reparar sobre el valor que Freud hallaba al analizar las obras como un compuesto de fragmentos. No ignoro que tal apreciación involucra también una consideración por lo que sería el detalle significante, los rasgos que permiten la lectura de una obra (aunque no ya como obra); pero hay otro problema del detalle que hace que la atención por la parte no se consuma en la inercia de la significación" (Kuri, 2015, p. 58).

Referencias bibliográficas

Baños, L. y Steinberg, I. (2012) *Dificultades de la práctica del psicoanálisis*. Homo Sapiens Ediciones.

Barthes, R. (1971) De la obra al texto. *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias humanas*, Vol. 9, No. 4 (52) (pp. 5-8). El Colegio de México.

Barthes, R. (1984) *El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y la escritura*. Ediciones Paidós.

Basquin, H. M. (2009) El paradigma indiciario y la metodología en la psicología y el psicoanálisis, En A. Gentili, S. Cottone, C. Greca (Comp.), *La psicología en el diván: Ensayos críticos sobre el saber psicológico*. UNR Editora.

Foucault, M. (1984) Qué es un autor. *Revista Conjetural* (N° 4). (pp. 87-111) Ed. Sitio.

Freud, S. (2009a) Estudios sobre la histeria. En *Obras Completas: Sigmund Freud Vol. II*. Amorrortu Editores.

Freud, S. (2009b) La interpretación de los sueños. En *Obras Completas: Sigmund Freud Vol. IV y V*. Amorrortu Editores.

Freud, S. (2009c) Psicopatología de la vida cotidiana En *Obras Completas: Sigmund Freud Vol. VII*. Amorrortu Editores.

Freud, S. (2009d) El chiste y su relación con lo inconciente. En *Obras Completas: Sigmund Freud Vol. VIII*. Amorrortu Editores.

Freud, S. (2009e) Conferencias de introducción al psicoanálisis. En *Obras Completas: Sigmund Freud Vol. XV*. Amorrortu Editores.

Kuri, C. (1992) *Introducción al psicoanálisis*. Homo Sapiens.

Kuri, C. (2015) *Estética de lo pulsional: Lazo y exclusión entre psicoanálisis y arte*. Letra Viva.

Marinelli L., Mayer A. (2011) *Soñar con Freud*. Cuenco de Plata.

Masotta, O. (1977) Freud y la estética. *Cuadernos de Crítica e Investigación*, *2*, 23-36.

Masotta, O. (1986) *Lecciones de introducción al psicoanálisis*. Gedisa.

Ritvo, J. B. (2017). Reportaje a Juan B. Ritvo. En VV.AA., *No hay teoría de la lectura* (pp. 9-15). Universidad Nacional de Rosario.

AUTOR
Alejandra S. Sirtori

NACIONALIDAD
Argentina

CORREO ELECTRÓNICO
sirtoriales@gmail.com

FILIACIÓN INSTITUCIONAL
Hospital Materno Infantil San Roque (Paraná, ER)

FORMACIÓN DE POSGRADO
Médica especialista en Psiquiatría. Cursante de la Especialidad en Medicina Legal (UNL)

AUTOR
Vanesa V. Restano

NACIONALIDAD
Argentina

CORREO ELECTRÓNICO
vanesarestano@gmail.com

FILIACIÓN INSTITUCIONAL
Hospital Materno Infantil San Roque (Paraná, ER) y Universidad Autónoma de Entre Ríos

FORMACIÓN DE POSGRADO
Magíster en Clínica psicoanalítica con niños (UNR)

TÍTULO

Adolescencias y urgencias subjetivas

TÍTLE

Adolescence and subjective emergencies

AUTOR

Alejandra S. Sirtori
y Vanesa V. Restano

RESUMEN

En el presente ensayo psicoanalítico nos proponemos articular urgencias subjetivas y lazo transferencial en adolescentes que ingresan por urgencia subjetiva en un Hospital público. Tomamos pequeñas viñetas extraídas de situaciones clínicas abordadas por el dispositivo de guardias en salud mental y cómo ello queda articulado a la clínica con sujetos y comunidad donde la trama se encuentra enlazada a la urgencia subjetiva en adolescentes.

PALABRAS CLAVE

Adolescencias – urgencias subjetivas – producción de subjetividad – hospital

SUMMARY

In this psychoanalytic essay, we propose to articulate subjective emergencies and transference bonds in adolescents admitted to the Child Hospital for subjective emergencies. We use short vignettes taken from clinical situations addressed by the mental health on-call team and how

this is articulated in clinical practice with individuals and communities, where the plot is linked to subjective emergencies in adolescents.

KEYWORDS

Adolescence - subjective emergencies - production of subjectivity - hospital

Introducción

Este ensayo surge de las inquietudes, preguntas y análisis sobre la práctica profesional interdisciplinaria en Guardias de Salud Mental Infanto Juvenil en un hospital de la región centro del país, donde nos encontramos con el aumento constante de demandas al dispositivo de guardias en salud mental, con presentaciones actuales de adolescentes que se han ido complejizando. Sujetos que despliegan diversas sintomatologías y manifestaciones que nos interpelan la praxis y que son leídas como solicitud de lazos que sostengan aquello desgarrador de las vivencias relatadas.

Observándose que la consulta al hospital aparece en algunas oportunidades como un aliciente a la falta de estos, lo que requiere interrogarnos como profesionales dentro del hospital público, sosteniendo y resguardando la ética. Siguiendo a Sotelo (2009) la urgencia en salud mental se aleja de una lógica asistencialista y se inscribe en una ética psicoanalítica, es decir apunta a sostener su posibilidad de subjetivación.

En la institución hospitalaria surgen múltiples demandas: la del sujeto que consulta, el hospitalario, área de niñez, justicia, escuela. Y el desafío consiste en sostener una ética del deseo y de la escucha, sin quedar absorbidas por la lógica del saber institucional.

Resulta difícil, de a momentos, mantener neutralidad en el posicionamiento, donde la demanda de lazos y los montos de angustia se desanudan de manera constante. El no saber tampoco resulta posible de ser tolerado por los pacientes; exigen palabras, cuerpo, construir su propio sentido. Aquello que luego puede irse construyendo en el transcurso del análisis en los próximos meses, si ello es posible. Escenario que puede verse en la intervención en urgencia, aquello que debería poder construirse en el contexto de un lazo transferencial, muchas veces imposible cuando lo actual irrumpe y desarticula.

Se opera con intervenciones que apuntan a la escucha flotante, esa atención libre, sin centrarse en una idea preconcebida. Tomando sus palabras, puntualizando, señalando. Devolviendo preguntas. Pero estos adolescentes que están llegando en los últimos meses exigen una lectura aún más fina de la posición del analista dentro de una institución hospitalaria y una ética aún más rigurosa en relación con el deseo del analista. Dado que por sus tiempos subjetivos se encuentran en proceso de constitución de su posición deseante.

Ello implica acompañar a un sujeto en constitución que se encuentra atravesando los desafíos del desarrollo psíquico y subjetivo epocal, donde se observa que los modos de producción de subjetividades han cambiado, reflejo de la sociedad donde estos adolescentes están inmersos, la cual les devuelve, en su mayoría, vivencias disruptivas.

Nos preguntamos sobre el abordaje y la posición del equipo de salud mental, analizando pequeñas viñetas extraídas de situaciones clínicas abordadas en el dispositivo de guardias en salud mental del Hospital y cómo ello queda articulado a la clínica con sujetos y comunidad donde la trama se encuentra enlazada a la urgencia subjetiva en adolescentes. De este modo, la intervención queda enmarcada en acompañar a un sujeto en constitución, que se encuentran atravesando los desafíos del desarrollo psíquico y subjetivo epocal, junto al impacto de vivencias disruptivas.

Desarrollo

Puntos de partida

La práctica de la clínica psicoanalítica dentro de una institución de salud tiene sus particularidades, y al momento actual, cada vez más articulada a problemáticas sociales complejas. De este modo la clínica con sujetos que consultan aparece afectada por vivencias traumáticas que irrumpen en el sujeto, impactan en la subjetividad de tal modo que afectan el despliegue de los recursos simbólicos del mismo y colocan al analista frente a desafíos que exceden los encuadres y marcos tradicionales de intervención.

En su tesis de Maestría, Restano (2023) señala que esta institución hospitalaria es polivalente y las guardias en salud mental son pasivas. Por ello son los médicos pediatras del servicio de guardia médica central quienes reciben las demandas de atención, realizan las primeras valoraciones y derivación pertinente de intervención. La autora señala que en los inicios del dispositivo (2015), ante las complejidades de los ingresos de niños y adolescentes, las solicitudes de los médicos de abordajes por salud mental se encontraban signados por significación denigratorias y moralistas.

Tomando de referencia dicha tesis, encontramos que en la actuali-

dad las demandas de intervención por guardias en salud mental infanto juvenil se han acrecentado y es aún mayor en complejidad, en relación al momento de la investigación antes mencionada. Si bien se ha logrado mayor articulación y trabajo interdisciplinario dentro del hospital, continuamos pesquisando que persisten y resisten resabios, por lo cual continúan convocando al dispositivo de guardias en salud mental con significaciones psicopatológicas tales como: excitación psicomotriz, intento de suicidio, auto y heteroagresividad, entre otros. De este modo dando lugar a nombrar al adolescente por su manifestación sintomática, es decir, un circuito con características de patologización protocolizada y medicalización.

Sin desconocer los cuadros antes mencionados, podríamos significar que la situación de urgencia estaría del lado de contextos sociales complejos que impactarían en la constitución subjetiva, e imposibilitan otros modos de significar el padecimiento. Donde estos adolescentes que al parecer no responden a las expectativas sociales, definidos como peligrosos, violentos y diagnosticados con cuadros aplastantes, que denotan prejuicios, desconocimiento y de algún modo patologización de la infancia.

Las viñetas

Situación J.

En las viñetas que presentamos emergen discursos fragmentados, silencios densos que interrumpen el curso del relato, imágenes, cuerpos marcados por el sufrimiento, y un contexto social con dificultades para posibilitar espacios donde tramitar algo de aquello que irrumpió en la subjetividad de estos pacientes.

J. ingresa para valoración por salud mental con 12 años de edad. La solicitud viene de la institución socioeducativa de una localidad del interior de la provincia. Contábamos como datos que desde sus dos años de edad estuvo a cargo de la abuela materna, momento en que el adulto responsable de la niña “desapareció” desconociendo, aún hoy, su paradero. Y que hace pocos días se encontraba institucionalizada.

Semanas anteriores a conocer a J., un familiar hace una presentación en el Juzgado de Familia, donde refiere preocupación ya que habría

sido agredida física y verbalmente por su nieta. Momento en que interviene minoridad de personal policial y la guardia de Consejo provincial de niñez en el domicilio. En esa oportunidad J. insulta al personal, rompe objetos, los expulsa del domicilio. Se decide su ingreso a una Residencia Socioeducativa luego de evaluarse que no habría otro adulto que pudiera hacerse cargo de su cuidado.

Desde la residencia donde se alojaba J., en ese momento, se solicita la valoración de la niña al equipo de Guardia Interdisciplinaria en Salud Mental, por presunto episodio de excitación psicomotriz. Cursó unos pocos días de internación. Durante esta intervención pudo referir: sentirse culpable por el fallecimiento de familiar, quién se suicidó luego de que ella narrara una situación de abuso que sufría por parte del mismo. Manifiesta habérselo dicho a su cuidadora quien en primera instancia no le habría creído, pero luego expulsó a este hombre de la casa que compartían. Posteriormente el señor se quitó la vida (situación que se reconstruye luego).

En las primeras entrevistas que se sostuvieron con el único familiar referente de J., la describe con frases y significaciones tales como: "una niña rara", "desde la escuela siempre me pedían psicólogos", "decían que se había puesto muy agresiva", "una vez quiso agredir a una compañera con una tijera (a los 7 años aproximadamente)", "una chica de carácter fuerte, le gusta estar sola". Manifestó que la adolescente no aceptaba la presencia de la pareja de esta. La adolescente se encontraba tranquila durante este tiempo en el hospital, pudo dar lugar a la palabra y no presentaba criterios de continuidad de internación, por ello se articuló con el equipo tratante de su ciudad de origen la continuidad del abordaje en la comunidad.

Aquí comenzó un largo camino donde cada uno de los intentos por alojarla en la Residencia fueron fallidos y finalizaban con la llegada de la joven, a la guardia del hospital y su reingreso constante a la internación. Al indagar qué causaba esos fallos en el intento de alojarla, nos encontramos que la institución expresaba: "imposibilitada para sostener a una joven con padecimiento subjetivo".

Ante la repetición circular, es que el Equipo de Salud Mental, decide sostener esta internación, hasta poder garantizar algún "otro" lugar de egreso, que pueda ofrecer cuidado y que aloje el desvalimiento de esta adolescente. Desvalimiento, que hasta el momento solo encontraba similares y/o distintos modos de expulsión.

Situación B.

B. ingresa por guardia en reiteradas oportunidades, frente a diversas situaciones, algunas marcadas por entredicho con su adulto adoptivo, otras con despliegues de agresiones verbales o físicas.

La adulta adoptante se presenta como una profesional desplegando saberes y posicionamientos algo rígidos, su discurso da cuenta de dificultades de movimientos filiatorios, donde sus modos de estar y palabras parecieran hacer estallar a B. Manifiesta imposibilidad de contención y significa las conductas de la adolescente como "violentas". Suele recurrir a llamar a personal policial o ella misma la ingresa al Hospital.

Desde la guardia pediátrica se convoca a salud mental, no por excitación psicomotriz, sino que expresando la siguiente frase: "acá esta B. de nuevo…"., refiriendo demandas diversas y constantes de la adolescente. Quien al parecer quisiera llenar un hueco, encontrar un borde. Discurso que se repite desde las salas de internación donde queda internada, y a veces no siempre "alojada".

Al ingresar a la sala, la joven demanda con palabras y cuerpo, solicita diversos objetos y situaciones, pareciera que no cesa su demanda. Su historia da cuenta de desprotección y desvalimiento, atravesada por situaciones del orden de lo traumático desde muy pequeña con su familia de origen. Estuvo alojada en residencias socioeducativas hasta su adopción en tiempos de latencia.

B. pregunta: *"¿Quién sos?* Una joven que las internaciones son el hospital público, pero su abordaje terapéutico, o sobre abordajes transcurren en el ámbito privado: cuenta con un equipo interdisciplinario privado de profesionales compuesto por: 2 Psiquiatras (una en esta ciudad y otra en otra cuidad con quien realiza sesiones virtuales), 2 Psicólogos (uno hace abordaje individual y otro vincular junto a su madre adoptiva), 3 Acompañantes terapéuticos, Psicopedagogía, Terapista Ocupacional. Se le suman terapias alternativas, abordaje holístico, constelaciones familiares, entre otras. Sumado a los distintos profesionales que nos encontrábamos de guardia.

Situación A.

A. ingresa traída por personal de minoridad de la policía, en la valoración médica se constata hematoma la zona de las escapulas, refiere abuso sexual por parte de familiar de manera sistemática que habría

comenzado hace alrededor de un año y continúa al momento actual. Además, refiere amenazas y maltrato físico por parte del mismo. Como datos relevantes surge que la adolescente vivía con el Sr. S. y hermanos menores. En relación a sus progenitores puede expresar que cuando era pequeña se fue a otra provincia, dejándola a ella y sus hermanos al cuidado de un Sr.

En el primer contacto con A., se encontraba acompañada por una referente Comunitaria (ONG), la misma puede referir que conoce a A. hace unos meses, a través de la fundación donde la adolescente acudía en horarios nocturnos a retirar bandeja de alimentos. Refiere que, a partir de entonces, establecen un vínculo, lo cual permitió a A. relatar las situaciones que vivía en su domicilio.

Momentos previos al ingreso de A. al hospital, la adolescente le pide ayuda vía mensaje de texto donde denunciaba que su abusador le habría revisado el celular donde encontró mensajes anteriores pidiendo ayuda por los abusos reiterados de éste, él la golpea en la zona de las escapular (el hematoma que presentó en el ingreso al hospital) y la encierra en su dormitorio. Esta situación motivó a la referente de ONG a radicar la denuncia en la comisaría de su localidad quien articula con otros organismos. En paralelo A. logra escapar por la ventana de su habitación y encontrarse en una plaza donde se trasladan posteriormente a la institución hospitalaria.

A. se presenta con cierta desconfianza al diálogo, con monto elevado de angustia, manifestando no querer ver a sus convivientes actuales y temer por ser "llevada por su vivienda"; se le devuelve que las personas allí presentes y las instituciones, estamos para cuidarla y defender sus derechos, expresión que logra mermar su angustia, posibilitando la expresión de su situación actual.

Los primeros tiempos de A. tanto en internación como luego en la institución para menores donde es alojada se caracterizan por dificultades en pronunciar palabras, relatos entrecortados, montos de angustias altos. Refiere que los recuerdos la invaden, la atormentan, no logra conciliar el sueño. Comienza a realizarse cortes en sus brazos, surgen episodios de salidas repentinas e impulsivas de la residencia, caracterizados por avisar y regresar a las pocas horas. Se pone en riesgo: Caminar sola por la noche en zonas peligrosas, hablar vía mensajes con desconocidos exponiendo su cuerpo, entre otras y deja evidencias para que los adultos

referentes de la institución y su terapeuta lo sepan. Aparecen momentos de dificultades en el control de impulsos, pero no podría pensarse como un franco cuadros de excitación psicomotriz.

Las diversas manifestaciones de A. aparecen a modo de acting out, como una demanda constante. Aparece monto pulsional a modo de expulsión del afecto, desenlazado que de algún modo puja, a través de la demanda constante, en enlazarse a algo.

Indicación de internación

En B. se evalúa que, si bien no había criterios de internación, la misma era necesario indicar para que opere a modo de instaurar una pausa, entendiendo que algo del dispositivo ambulatorio no estaría funcionando, buscando interrumpir una dinámica de sufrimiento psíquico que no estaría pudiendo sostenerse en el entorno habitual. Entendiendo la internación no como encierro, sino como interrupción de un curso subjetivo que se encuentra desbordado, y como tiempo lógico y clínico para la reconfiguración psíquica.

En A. se evalúa la internación como una intervención necesaria en un circuito de sufrimiento. Los primeros elementos con los que contábamos, que no eran las palabras de la adolescente, daban cuenta que se encontraba capturada en una secuencia de repetición, violencias, desbordes, desolación y negligencias que requería ser interrumpidas. Pensando en la internación como una suspensión momentánea del lazo con ese afuera disruptivo y traumatizante.

En J. la indicación de internación se consideró cuidadosamente. Sabíamos como equipo de salud mental que la internación no debe utilizarse como solución habitacional, sino como respuesta a una urgencia subjetiva. Sin embargo, nos encontrábamos con una adolescente que no contaba con referentes adultos que estuvieran dispuestos a cuidarla, ni instituciones del área de menores que se encontraban en condiciones de alojarla.

Es decir, estábamos frente a un contexto de vulnerabilidad social que debíamos articular y trabajar interinstitucionalmente para generar el espacio que pueda sostener y alojar a J. No sabíamos cuánto tiempo nos iba a llevar. Solo teníamos a la paciente en el hospital, sin lugar que la re-

cibiera; y la falta de alojamiento constituye una vulneración de derechos. Y ella solo nos tenía a nosotros, el Equipo de salud mental.

En estas situaciones se pensó en un tiempo para que algo pueda devenir. Crear un espacio donde se recupere algo del orden de lo simbólico: del decir, del lazo, de la posibilidad de un tratamiento. En términos institucionales, se pensó en un lugar de protección y puesta en pausa. Que el acto pueda ser escuchado, alojado, inscripto.

Y sobre todo un lugar donde reordenar, configurar redes: referentes familiares si los hay, escuela, comunidad, justicia, instituciones de infancias. Pensar estrategias de intervención, articulación institucional y sostén.

Urgencias subjetivas

La urgencia subjetiva no siempre coincide con una urgencia médica. Desde el psicoanálisis, se define como una irrupción en el aparato psíquico que desborda los recursos del sujeto para tramitar un exceso de goce, angustia o realidad. Se manifiesta como pasaje al acto (intento de suicidio, autolesiones, violencias), acting out (conductas impulsivas, sexualización precoz, fugas), desorganización del pensamiento o del lenguaje, irrupción delirante o alucinatoria.

Siguiendo a Sotelo (2009), la urgencia subjetiva se define por la ruptura de una escena psíquica donde el sujeto queda afuera de los lazos que lo sostenían. No se trata de una urgencia del cuerpo, sino de una urgencia del lazo. Y la particularidad es que no siempre hay demanda de análisis. Sino que actúa: aparece el acting out, el pasaje al acto, la inhibición extrema, el silencio.

En J., A. y B. puede leerse que lo urgente es la ruptura con el lazo, una irrupción que desestabilizó a las mismas. De este modo en la presentación clínica lo que irrumpe no es solo un síntoma, sino una crisis del lazo con el otro, una fractura en la consistencia subjetiva del sujeto.

El lazo transferencial

Al ver llegar al equipo de guardia, B. refiere: *"quién sos"*, y frente a la

suma de profesionales que intervienen nos preguntábamos sobre la noción de lazo transferencial. En el capítulo "Subjetividad en riesgo", Bleichmar (2014) trabaja la función del terapeuta como tercero que permite bordear el exceso de goce. Y señala la importancia del lazo transferencial como central en la práctica psicoanalítica y en cualquier dispositivo clínico que trabaje con el sufrimiento psíquico.

Estas palabras de B. nos indicaban que en la numeración de profesionales intervinientes posiblemente no se había constituido, hasta ese momento, un terapeuta en función del tercero. Entendiendo el lazo transferencial como sostén subjetivante en adolescencias con desestructuración psíquica, donde el análisis del síntoma por sí solo es insuficiente, es necesario la función del sostén del lazo clínico.

Siguiendo a Bleichmar (2014), este lazo puede ser la única vía de acceso a la subjetividad cuando otros vínculos simbólicos están fracturados, es el eje del trabajo clínico. Para ello resultó necesario reorganizar las intervenciones y que alguien opere como ese otro.

A. había atravesado experiencias de violencias, abusos, abandonos, el lazo con el otro estaba marcado por la desconfianza, vivencias traumáticas. Para trabajar con A. se apostó a establecer el vínculo transferencial, con presencia diaria y constante, respondiendo a cada demanda. Entendiendo que sin transferencia no hay discurso subjetivado, solo demanda médica o institucional. El lazo transferencial permitió que la adolescente diga algo de sí, incluso sin saberlo.

Siguiendo a Bleichmar (2014) este lazo, en contextos de gran fragilidad o traumáticos, puede ser la única función de sostén subjetivo. De este modo, en la práctica institucional fue necesario operar como tercero que permita delimitar el exceso de goce, angustia o impulsividad. Ofreciendo un espacio de tiempo, escucha y vínculo confiable que posibilite en A. reinscripciones simbólicas.

Es decir, alojar a A. sin invadir, pero tampoco abandonar. Esta función del lazo transferencial permitió abrir al discurso, siendo el impacto clínico de acceso al inconsciente. Operando como sostén subjetivo, funcionando como apuntalamiento. Observándose en la clínica que permite encauzar el acting out hacia la palabra, como reinscripción simbólica.

J. se encontraba en un estado de alta vulnerabilidad subjetiva y social. Había ausencia de vínculos familiares significativos o contenedores, falta de pertenencia a grupo sociales, escolares o comunitarios, historia

de abandono, ruptura de lazos, negligencia, violencia. Desconfianza hacia adultos y las instituciones.

Con J. la construcción del lazo transferencial resultó ser crucial, pensado como la vía para construir subjetividad allí donde había desamparo. Implicó una ética del cuidado y la presencia.

En las situaciones expuestas puede observarse que la instauración de un lazo clínico resultó ser el primer efecto terapéutico. En crisis las jóvenes no podían simbolizar; necesitaron otro que no interprete de inmediato, sino que aloje, sostenga y escuche sin invasión.

Se operó desde el sostén cotidiano: estar, escuchar, nombrar, alojar. No abandonar, pero tampoco invadir. Ofreciendo un marco simbólico y estable, posibilitando que lo simbólico produzca anudamiento de lo subjetivo con lo social. Poner palabras a lo vivido. Nombrarlas en la institución como sujetos, no como problemáticas.

En estas adolescentes la transferencia se construyó a partir del acto clínico de una presencia sostenida, capaz de alojar lo que no tiene forma, lo que está fragmentado. Resultó ser el primer eslabón de lo que, al momento de la internación, no existía en el afuera.

Mientras se iban tejiendo lazos interinstitucionales, un dispositivo de sostén clínico y comunitario que funcione como alternativa a la internación. Cada una de las situaciones requirió distintos tiempos lógicos hasta que pudieran brindarse las condiciones necesarias de externación y continuidad de tratamiento ambulatorio en el hospital con el mismo Equipo de salud mental que venían trabajando desde los inicios.

Articulación urgencias subjetivas lazo transferencial

Nombrar rápidamente como psicosis, border, suicida, excitación psicomotriz, entre otros, puede cristalizar posiciones que anulan la posibilidad del devenir subjetivo. Por ello resulta necesario establecer el lazo transferencial, lo que posibilitará el despliegue de la palabra antes de catalogar en un diagnóstico.

Encontramos necesario la articulación del lazo transferencial en urgencias subjetivas, desde una perspectiva de clínica situada, donde estas adolescencias surgen atravesadas por lo traumático, la exclusión social y la desorganización psíquica.

Bleichmar (2009) trabaja la idea de que el analista en la urgencia, no se alía ni con la pulsión ni con el mandato social, sino que introduce una función de corte, de mediación. de este modo la transferencia en la urgencia no es neutralidad absoluta: es una posición activa que sostiene la subjetividad sin empujar a la acción. Y lo articula con su idea de terapeuta como tercero que puede bordear lo traumático sin invadir ni re- traumatizar.

Por su parte Sotelo (2009) plantea que la urgencia no remite solo a un diagnóstico psiquiátrico, sino a un sujeto que irrumpe en escena porque no puede tramitar lo que lo habita. Subraya que en la urgencia el analista debe funcionar como un operador de subjetivación, incluso si no se trata de un tratamiento analítico clásico.

Para ambas autoras la instauración del lazo transferencial en la urgencia es una intervención clínica en sí misma, muchas veces más eficaz que una interpretación clásica. De este modo la intervención consiste en alojar el sufrimiento sin devolverlo como un diagnóstico.

Podríamos articular que las intervenciones del equipo de salud mental habrían estado marcadas por una presencia reguladora, no impulsiva ni invasiva, capaz de cortar el circuito del acting out y crear las condiciones de posibilidad para un trabajo posterior.

B. demandaba presencia, sus modos de manifestación daban cuenta de un psiquismo endeble, frágil, con modos de funcionamiento psicóticos y develando verdades con su discurso. Una de las expresiones refiere: "*mi mama y compañeros de escuela se me meten en la cabeza como dándome besos*". *"No quiero vivir más con mi mamá"*. *"La voy a matar a mi mama"*. Pide *"apuntes bonitos de la facultad"*. Se interviene significando su demanda como un modo de entender lo que le sucede.

En B. esos modos de manifestación aparecen desenlazados, divididos en afecto y representación y de a momentos se enlazan en ideas que quedan fijadas y vinculadas pensamientos intrusivos, ideas perturbadoras al control (ej. "Quiero que escribas esto acá", "quiero que me hagas apuntes", "quiero que llames a otros") que sugieren ciertas características que permitirían pensar que en ese momento de la internación operaba al modo de neurosis obsesiva que posiblemente aparece como reacción frente a la angustia que le generan situaciones vivenciadas que desconocemos o que dan cuenta de conflictos inconscientes relacionados a la angustia que le genera su propia agresión.

En términos de Bleichmar (2014), la adolescencia es un momento estructurante del psiquismo, donde se reconfigura la posición del sujeto frente al deseo, al cuerpo, al Otro y al goce. Actualizándose cuestiones edípicas y narcisistas no resueltas. La autora introduce la idea de desestructuraciones del aparato psíquico, lo llama "síndrome de borde": situaciones en las que, sin llegar a una psicosis estructural, se desarman funciones yoicas, como la prueba de la realidad, el juicio crítico o el control pulsional.

En B. podríamos inferir que nos encontrábamos con desestructuración del aparato psíquico que se expresan a través de confusión, fragmentación del pensamiento, delirios transitorios, ideas fijas. Fue necesario insistir en evitar encasillar rápidamente a la adolescente en una estructura, dar lugar a la importancia de reconocer el lugar de lo traumático, acompañar en la reinscripción simbólica del cuerpo, del deseo, del Otro.

En A. fue necesario sostener la presencia, la función de terceridad, una función que posibilitó mediar y dar lugar a la palabra. Es decir, crear condiciones de simbolización. En cuanto a las intervenciones no apuntaron a interpretar el trauma desde un saber exterior, sino que se dejó afectar por el lazo transferencial, permitiendo que emerja algo del sujeto más allá del significante del Otro.

De este modo, podríamos señalar que cuando el lazo transferencial con A. se instaló, las intervenciones posibilitaron ligar esas sensaciones, imágenes, que surgían de la situación traumática, poner palabras, armar trama y también ubicar lo vivenciado dentro de la prohibición.

Es decir, siguiendo a Lacan, la posición del analista no como una función técnica ni como un mero rol profesional, sino como una ubicación ética, estructural y clínica, que se articula con el deseo que orienta su práctica. Entendiendo que esta posición es una implicación subjetiva que trasciende la aplicación de la técnica, y que se sostiene en una ética del acto analítico.

Probablemente estas adolescentes estuvieron privadas de la posibilidad de interrogarse el porqué de ciertos modos de manifestación, apareciendo explicaciones que obstruyen la curiosidad y recubrieron el vacío de cualquier vínculo operando como obstáculo para el descubrimiento de nuevas posibilidades. Esto no constituye determinismo, sino que la

posibilidad que aparezcan instituciones y adultos que puedan ofrecer lo que Puget (2002) llamó "el nuevo evento", presente en cualquier configuración vincular. De este modo en A. la situación de la ONG, la institución hospitalaria y las intervenciones analíticas operaron como el "nuevo evento".

En B. podría pensarse que el "nuevo evento" podría estar situado en la institución hospitalaria que operó marcando un corte a lo desorganizador de las intervenciones múltiples con las que llegó. En J. su situación se inscribe en el campo de la urgencia subjetiva, entendida no solo como un momento de irrupción sintomática sino, como lo expresa Sotelo (2012), el colapso de las coordenadas que permiten a un sujeto sostenerse en el lazo con el Otro. En esta situación el padecimiento psíquico no puede pensarse escindido de su contexto social. Es decir, nos encontrábamos con una subjetividad fracturada por la ausencia de vínculos estables, la pérdida de referentes afectivos y la falta de un lugar simbólico donde inscribirse.

La escucha analítica, en estas situaciones, no se reduce a una escucha pasiva, sino que implica una presencia activa, una ética del "bien-decir", al modo de Lacan, que se diferencia radicalmente del diagnóstico o la interpretación desde el sentido común. Como advierte Freud (2012), no se trata de precipitar el recuerdo o de forzar su enunciación, sino de propiciar un contexto donde el sujeto pueda recordar, repetir y reelaborar en los tiempos que su subjetividad lo permita.

Conclusión

En el análisis de las situaciones que conforman este ensayo psicoanalítico emergió algo en común en las solicitudes de intervención por Salud Mental: las consultas de las adolescentes fueron una urgencia subjetiva en tanto irrumpió la emergencia de la angustia en las manifestaciones de estos, lo cual dio cuenta del sufrimiento psíquico y desorganización de los procesos intrapsíquicos.

En las situaciones planteadas, nos encontramos, en un primer momento, que se encontraban en situación de vulnerabilidad psicosocial con manifestaciones que dan cuenta de sufrimiento psíquico, de urgencia

subjetiva. Aparece el fenómeno de acting out y verbalizaciones que lo significaban como desborde pulsional donde las presentaciones actuales vienen más por el lado del goce y no tanto por el lado del inconsciente. Es decir, podríamos puntualizar que en las situaciones que ingresan por urgencia aparece la pulsión en juego, pero con falta de significantes que limite, que agujeree, que permita la falta. Estas adolescentes aparecen en (ego)sintonía con las manifestaciones comportamentales.

Esto nos interpela, observando las prácticas dentro de la institución, con atención al momento histórico y al campo de la salud mental, atravesado por las teorías psicoanalíticas que permiten puntuar en la subjetividad de cada sujeto e incluye una perspectiva de derechos que procura no vulnerar los mismos y el posicionamiento ético.

Más allá de la singularidad de J., B. y A., se observa que las manifestaciones posiblemente surgen cuando colapsa el monto de angustia o energía psíquica y aparecen a modo observable como montos pulsionales con dificultades en la tramitación. La situación de J. pone de manifiesto cómo los adolescentes caen, cuando las instituciones se ven dificultadas para constituirse como otro capaz de sostener el malestar, más allá de la internación. Es decir, la falta de lugar físico que las aloje se entrelaza con la falta de lugar en el deseo del Otro, lo que intensifica su estado de desamparo.

Podría pensarse que los modos de sus manifestaciones se articulan como fenómeno de acting out en un entramado de situaciones subjetivas, familiares y sociales desfavorables. En B. posiblemente los adultos referentes no pudieron, en ese momento, contener, pautar y ayudar a tramitar, ligar el remanente excitatorio, tanto pulsionales como externos, inundando la capacidad metabolizadora del adolescente. Y en A. las conductas disruptivas de autolesión, acting out, situaciones de exposición y ponerse en riesgo, son signos de un sufrimiento que exigían ser alojados.

Esto da cuenta de inscripciones, aspectos subjetivos, que permiten vislumbrar el contrato narcisista de cada niño dentro del ámbito familiar en que el sujeto se encuentra. Donde la construcción de legalidades presenta fragilidades. Según afirma Bleichmar, es fundamental rescatarla como cuestión central de la infancia, porque la derrota de la impunidad es lo que brindará garantías de la construcción de un recontrato intersubjetivo en la sociedad actual.

Podríamos decir que estas manifestaciones observables aparecen en el Hospital como nuevos modos de producción de subjetividad en las infancias, con la ruptura del lazo social y la fragilidad en los vínculos siendo el denominador común. En sus manifestaciones repiten en actos (como conducta actual, no como representación) y este material que llega vía puesta en acto. Dirigida a otros que lo signifique. De este modo en el abordaje de las adolescencias en contexto de urgencias subjetivas, la internación pensada como pausa se revela como un recurso clínico necesario y éticamente comprometido.

En J., A. y B. aparece el desborde pulsional, el acting out, el sufrimiento que irrumpe sin mediación simbólica. Entonces en la urgencia de ambas fue necesario responderla como un llamado a alojar al sujeto en su fractura, especialmente atentos a los tiempos subjetivos de la adolescencia.

La internación se configura aquí como una interrupción subjetivamente situada, una pausa que habilita la posibilidad de poner en palabras lo que se pone en actos. Instaurar un tiempo clínico que permita desplegar una escucha orientada por el deseo, sostener la transferencia, construir red y reintegrar a las adolescentes en un entramado simbólico que aparecía debilitado o ausente.

De este modo el Hospital se constituye como un dispositivo clínico-institucional que operó como "nuevo evento" que pueda alojar lo insoportable y abrir una vía de tratamiento posible. Es decir, la práctica en salud mental, desde una perspectiva psicoanalítica, se inscribe entonces como la posibilidad de crear condiciones para que el sujeto pueda ser incluido en su singularidad, sin ser invadido ni abandonado.

El lazo transferencial constituye el eje central de la práctica clínica en salud mental. Es lo que permite que algo del sufrimiento pueda ser tramitado, sostiene la posibilidad de tratamiento y restituye al sujeto un lugar desde donde hablar, es decir, un lugar como sujeto del inconsciente.

En contextos institucionales como el Hospital, sostener la transferencia exige una posición clínica sensible, ética que no se limite a la contención, sino que, apuesta a alojar al deseo, aun cuando éste esté silenciado o enmascarado por el acting out o el síntoma. El lazo transferencial como una apuesta política por la subjetividad: implica reconocer que hay alguien ahí que puede ser escuchado, incluso en medio del caos o la urgencia.

Referencias bibliográficas

Bleichmar, S. (2009). *La construcción del sujeto ético*. Paidós.

Bleichmar, S. (2014). *Violencia social – violencia escolar. De la puesta de límites a la construcción de legalidades*. Noveduc.

Freud, S. (1914/2012). Recordar, repetir y reelaborar. En *Obras completas, Tomo XII*. Amorrortu.

Puget, J. (2002). Sobre la función del testigo y la corrupción "radiactiva". Página 12. Recuperado:https://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-10059-2002-09 12.html

Restano, V. (2023). Malestar psíquico en niños de 6 a 10 años derivados a la Guardia en Salud Mental. Un estudio en el Hospital Materno Infantil "San Roque" de Paraná, Entre Ríos (Inédito). Tesis de Maestría en Clínica psicoanalítica con niños y niñas. Facultad de Psicología. Universidad Nacional de Rosario.

Sotelo, I (2009). El sufrimiento psíquico en la urgencia. En G. Dueñas (Ed), *La urgencia en salud mental. Psicoanálisis en lo institucional* (pp. 147- 162). Topia.

Sotelo, I. (2012). Clínica de la urgencia. JCE ediciones.

AUTOR
Maximiliano Érmoli

NACIONALIDAD
Argentina

CORREO ELECTRÓNICO
maxiermoli@gmail.com

FILIACIÓN INSTITUCIONAL
Universidad Nacional de Córdoba (UNC)

FORMACIÓN DE POSGRADO
Especialista en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica (UBA)

TÍTULO

Puntuaciones sobre el fantasma

TÍTLE

Notes on fantasy

AUTOR

Maximiliano Ermoli

RESUMEN

El siguiente escrito pretende realizar una introducción al concepto de fantasma en la enseñanza de Lacan, tomando puntualmente los desarrollos del seminario *El deseo y su interpretación*. Para esto se tomaron algunos ordenadores conceptuales, partiendo del deseo, el lugar del falo en el fantasma y con él, la incidencia de la castración. Por último se abordaron los problemas e imbricaciones de la dependencia inherente de la demanda y la escena que constituye ahí el fantasma.

PALABRAS CLAVE

fantasma – deseo – falo – demanda – Otro

SUMMARY

The following article aims to make an introduction to the concept of ghost in Lacan's teaching, specifically taking the developments of the seminar Desire and its interpretation. For this, some conceptual com-

puters were taken, starting from desire, the place of the phallus in the phantasm and with it, the incidence of castration. Finally, the discussion turned to the problems and intricate entanglements stemming from the inherent dependence of demand and the scene through which fantasy is constituted.

KEYWORDS

Keywords: phantom – desire – phallus – demand – Other

Introducción

El siguiente escrito pretende abordar la primera construcción del concepto de fantasma en la enseñanza de Jacques Lacan, recorriendo principalmente los desarrollos de la década del 50´, y se enmarca en el proyecto de investigación "La construcción del concepto de fantasma en las elaboraciones de Jacques Lacan. Algunas implicancias teóricas y clínicas" (SECyT).

Inicialmente Lacan ubicó el lugar de las fantasías en el eje a-a', eje imaginario de la experiencia analítica, pero será en sus desarrollos posteriores, con la influencia del estructuralismo, donde se propone postular al fantasma como concepto de relevancia en la consideración de la experiencia analítica y en la dirección de la cura. Es así que interrogar la noción de fantasma y su lugar en la enseñanza de Lacan conlleva introducirse en el centro mismo de la experiencia analítica.

Este trabajo se propone ubicar estos trazos iniciales y elaboraciones respecto al fantasma en el primer abordaje sistemático que realiza Lacan en su construcción conceptual, ubicable en su seminario del período 1958-1959 a partir de la dialéctica del deseo. Se trata de un recorrido interroga la caótica relación del sujeto con el deseo en los desfiladeros del significante, la noción de su objeto y el papel esencial del falo. Por otro lado, en su seminario acerca de la ética y en el dedicado a la transferencia, las cuestiones relativas al fantasma fueron desplegadas al compás de los problemas de la demanda, cuestión que será retomada al final de este trabajo.

Aquel primer trazo…

Lacan habla por primera vez de fantasma en el seminario acerca de la relación de objeto en su exploración del texto freudiano "Pegan un niño", más específicamente respecto la segunda fase en las que se conjugan la problemáticas del masoquismo y la gramática pulsional. En el mismo seminario, introduce una lectura exhaustiva respecto a las construcciones del caso "Juanito", sus permutaciones y sus transformaciones, ubicando su valor significante y la lógica de la cura a partir del estudio estructural de los mitos.

Bajo la misma línea, un año más adelante explorará las formaciones del inconsciente, situando las problemáticas relaciones entre el deseo y el significante. Aquí el fantasma es localizado dentro de la clínica de las neurosis, vinculado a la sintomatología histérica –en su armazón identificatorio y las desventuras de su deseo–, pero también en las inflaciones de la obsesión, sus laberintos sintomáticos y las escenas de su agresividad, batalla propia de su dialéctica del deseo y la demanda.

Remolinos del deseo

El trabajo de Lacan respecto a las formaciones del inconsciente lo condujo a una noción de deseo como efecto de la captura del sujeto en la cadena significante, situándose en la hiancia de la demanda: su dimensión de imposición de la necesidad bajo el código del Otro, por un lado, y su carácter incondicionado como demanda de amor, por otro (Lacan, 2015).

Lejos de una posición armónica del deseo, un romanticismo ideal, Lacan introduce la relación del sujeto y el objeto del deseo en ruptura con los paradigmas del pensamiento clásico, siendo el sujeto, por su lado, radicalmente diferente al sujeto del conocimiento y su relación de objeto un punto ambiguo donde, por acción del significante, deviene un objeto que, en sus resonancias, remite a su estatuto como falta (Lacan, 2010). Por tanto, la dimensión significante del deseo instalará una falla-en-ser, tanto en el ser del objeto como en el ser del sujeto.

Por su lado, el objeto del deseo se ubica como una "nada", no localizable en los significantes de la demanda pero posibilitado por ellos, por tanto, implica la demanda del Otro. Se trata de un deseo que posee un carácter ambiguo y que, cuando se le quiere asignar un objeto vía la interpretación, se produce un desconocimiento de su naturaleza (Lacan, 2010).

Así, Lacan inscribirá un deseo que resulta deseo de la falta que, en el campo del Otro, designa otro deseo (Lacan, 2015). Punto que abre su rasgo relacional, un deseo de deseo, una estructura que señala la excentricidad del deseo respecto al objeto y la satisfacción simultáneamente. Tal naturaleza significante marca su volátil "metonimización" que, paradójicamente, es donde se sostiene en un frágil equilibrio.

Allí, el deseo deja su fundamento respecto al reconocimiento hegeliano y comienza a definirse a partir de su identidad en el mecanismo de metonimia, la cual implica

> la elisión por la cual el significante instala la falta en ser en la relación de objeto utilizando el valor de la remisión de la significación para llenarlo con el deseo que apunta hacia esa falta a la que sostiene (Lacan, 2009, p. 495).

La dimensión del deseo así planteada entonces implica una volatilización del objeto como posibilidad inscrita que coloca una nada, falla-en-ser del objeto, que circula por todos lados y que paradójicamente no es localizable en ninguna parte.

Retomando el carácter bilocado de la falla-en-ser, el ser del sujeto frente a la dimensión significante se desvanece, tanto a nivel de la demanda o el deseo inconsciente. Lacan (2015) indicará que el sujeto sufre un *fading*, en cuanto que ahí "donde eso habla dentro de la cadena inconsciente, el sujeto no puede situarse en su lugar, articularse como yo [*Je*]. No puede indicarse más que como desapareciendo de su posición de sujeto" (p. 471).

Una formalización interesante por parte de Lacan (2015) es realizada en el seminario acerca del deseo y su interpretación donde aborda la sincronía de la dialéctica del deseo, ubicando este efecto de *fading* subjetivo por el significante. Este esquema, no siempre retomado, es el primer cociente formalizado que Lacan introduce y que luego dejará lugar, ante nuevos desafíos, necesidades y mutaciones respecto a la teoría del objeto, al cociente de división subjetiva en el seminario de la angustia.

A	D
S_r	$\not{D}$
$\not{A}$	S
a	$\not{S}$
A'	
A''	
A'''	

En un primer nivel de la dialéctica del deseo, Lacan situará la ideal imposición de la demanda en el lugar del Otro, seguida de la aparición primera, del lado del Otro, de este como sujeto real (Sr), mientras que, del lado de la demanda, que "inicialmente es demanda de satisfacción de una necesidad, resulta adquirir otro alcance al convertirse en demanda de amor" (Lacan, 2015, p. 410), designada como D mayúscula revestida, en ese nivel, con una barra, inaugurando para el sujeto las innumerables respuestas del Otro a nivel de frustración dentro del juego de la ausencia/presencia. Dentro de esta relación, se pregunta Lacan (2015),

> cualquiera que sea el funcionamiento del Otro en lo real, ¿qué garantía puede hallar él –el sujeto– de que responda a la demanda? (...) ¿en qué cabe contar con el Otro? Eso es lo que está en juego cuando les digo que no hay Otro del Otro. ¿Qué significa esto, sino justamente que no existe ningún significante que garantice la secuencia concreta de ninguna manifestación de significantes? Aquí se introduce ese término, la A mayúscula tachada[1] (p. 411).

Por consiguiente, en el recorrido del esquema de Lacan, resulta en un cuarto nivel dos efectos, *a* como objeto y el sujeto en cuanto atravesado por la barra, $, efecto de *fading* antes mencionado. El *objeto a* minúscula resulta expresión de

> la tensión última del sujeto, la que constituye el resto, la que constituye el residuo, la que está al margen de todas esas demandas y que ninguna de esas demandas puede agotar. Está destinada como tal a representar una falta, y a representarla con una tensión real del sujeto (Lacan, 2015, p.412).

Se trata de la tensión resultante e implicada en la cuestión de cómo el Otro puede ser abordado a nivel del deseo como tal y este es el punto central que ordenará la sistematización del concepto de fantasma en el seminario del año 1958-1959.

Posición del fantasma como soporte imaginario

El estado de desvanecimiento que implica el deseo para el sujeto a partir de la interpelación del Otro, con su carencia significante y con esto la apertura de su dimensión del deseo del Otro, sitúa la inminencia que deja al sujeto frente al desamparo.

¿Cómo sitúa Lacan la problemática del deseo respecto a las relaciones del sujeto y el Otro? "La implicación del sujeto en el deseo siempre hace surgir esa estructura, que con derecho es prevalente. Decirle a alguien Yo te deseo es, muy precisamente, decirle Yo te implico en mi fantasma fundamental" (Lacan, 2015, p. 50).

La noción de fantasma implica el matema ($\$ \lozenge a$) que, a la altura del seminario sobre el deseo y su interpretación, consiste en la fórmula simbólica del fantasma fundamental, forma verdadera de la relación de objeto en psicoanálisis y, puntualmente en la perspectiva sincrónica, la estructura que garantiza el "soporte del deseo en su estructura mínima" (Lacan, 2015, p. 405) y mostrando cómo el sujeto se constituye como deseo en el fantasma y su relación de confrontación.

Lacan (2015) explicita que el sujeto frente a las peripecias del deseo construye algo flexible con el otro, elemento cuya función da al deseo un nivel de acomodación, de situación, dejando a este la propiedad de estar fijado, no a un objeto como tal, sino a un fantasma. La construcción viene gracias al recurso de lo imaginario, el objeto imaginario que sirve consistentemente de sostén, soporte del sujeto en tanto que flaquea su certeza, su designación significante, que Lacan ubica como la marca de la castración en la relación de objeto.

> Un elemento circunstancial puede adquirir el valor representativo de lo que es el término de la enunciación subjetiva, del objeto hacia el cual el sujeto se dirige(...) se presenta algo que revaloriza esa especie de deslizamiento infinito, el elemento disolutivo que aporta por sí misma en el sujeto la fragmentación significante, eso toma valor de objeto privilegiado, que detiene este deslizamiento infinito (Lacan, 2008b, p. 198)

Lacan indica que la detención está dada por el privilegio de un objeto, cuestión que será tomada en cuenta más adelante, pero es una deten-

ción que constituye el fantasma en la medida en que el sujeto se identifica con él y por ello el deseo en cuanto tal adquiere consistencia, y puede ser designado y arraigado como deseo del Otro. Por tal vía, la designación del deseo adquiere forma en la mixtura simbólica e imaginaria de la que el fantasma está dotada, en tanto es un compuesto imaginario, sus objetos, imágenes, escenas pero capturado en la función significante (Lacan, 2010).

Sin embargo, el punto de sostén que señala Lacan por ahora radica en lo imaginario. Se trata de una artimaña posible respecto al *a minúscula*, objeto que señala el compromiso del deseo con la imagen narcisista del objeto humano. Cabe aclarar que, lejos de la captura ortopédica de lo imaginario especular, Lacan (2015) afirma que el fantasma transfiere el afecto del deseo al objeto narcisista[2], quedando en un segundo plano el desvanecimiento del sujeto, otorgando un equilibrio, un punto de sostén.

El valor de la identificación en el fantasma se torna fundamental para el sostén posible en el deseo que teoriza Lacan pero es un sostén que implica particularidades. Al respecto, retomando el fantasma de "pegan un niño" entre la segunda y la tercera fase, refiere como acontece el roce de la realización significante al mismo tiempo que su anulación donde, pasando al tercer tiempo, se sitúa una oscilación entre el desvanecimiento precedente ($) y la identificación (a) con la serie de niños, un equilibrio del fantasma sádico ligado al otro.

Respecto a la estructura significante del fantasma, Lacan retoma el sueño de Ella Sharpe, respecto al paciente que presenta la escena donde, por estar en un lugar donde él no debía estar, ladraba: "Eso disimularía mi presencia. *The 'someone'* diría entonces '¡Oh!, allí dentro solo hay un perro'" (Lacan, 2015, p. 181). La estructura que revelaba este fantasma, el significante del Otro en el sujeto y la pregunta por él, implica que el sujeto se convierta en otro gracias a un significante del "ladrido", un significante que él no es, que marca la elisión del sujeto, mientras que el objeto a permite localizar la escena fantasmática.

Ahora bien ¿qué permite localizar el objeto allí? ¿Qué orden posible permite que un objeto pueda ocupar lugar como objeto fantasmático? El nuevo interrogante que explora Lacan, siguiendo las coordenadas clínicas del deseo y su interpretación, nos obliga a explorar el privilegio del objeto al que antes se aludió.

El orden significante del fantasma: lógica de la castración y sus fanías

El falo será el mediatizador del deseo ya que participa en la construcción del fantasma reglando las relaciones imaginarias del deseo, entre $ y *a* (Lacan, 2015). Así, la entrada del falo en la construcción del concepto de fantasma se inscribe en aquel carácter caótico del deseo.

Desde el seminario de la relación de objeto, Lacan (2008a) aborda la cuestión del objeto a partir de algo inédito para el psicoanálisis de su época: la falta. Siendo el objeto una falta, propondrá formas en las que la falta toma lugar en el hablante en sus relaciones con el Otro.

Con esto, dos años más adelante, afirmará que el falo toma lugar en el fantasma a partir de aquello de lo que el sujeto está privado, colocando la cuestión a nivel de la privación (Lacan, 2015). Es decir, la relación entre el sujeto y el Otro a nivel del deseo está mediatizada por aquella carencia que marca la privación como modo de abordar la problemática del deseo del Otro.

A nivel de la privación se trata de la falta de un objeto simbólico pero ¿qué lugar tiene este objeto simbólico que es el Falo, como significante Φ (y con mayúsculas), en el fantasma, el cual como se indicó, implica un objeto imaginario?

Lacan afirma que el Falo como significante realmente no está en ningún lado, resulta una producción de su *Aufhebung* como significante desde su lugar como falo imaginario y, como tal, opera velado. Esta operación implica darle al objeto del fantasma su función de señuelo del ser, es decir, permite situar un *a minúscula*, ubicar los distintos modos posibles del objeto que intervienen en el fantasma en la diacronía, la "serie, punto de origen, hacia atrás y adelante" (Lacan, 2008b, p. 420) en cuanto a las versiones oral, anal, fálicos o hasta la voz que han de situarse en la serie pulsional ubicable en ($ ◊ D).

Ahora bien, el sujeto en este nivel de la privación, dirá Lacan (2015), aparece en *fanías,* dentro del marco de la escena fantasmática que sostiene el deseo, apariciones relampagueantes del reflejo fálico a nivel del objeto a través de la operatoria imaginaria del falo imaginario (φ). Son escenas fantasmáticas de las *falofanías*.

El aporte significante del Falo además está sujeto a la consideración de su valor atributivo entre el ser/tener. Lacan afirma que el lugar del

Falo y su operatoria implicará una disociación: O bien el sujeto no lo es… O bien el sujeto no lo tiene; posición común de la neurosis en el intento de sostenerse frente al deseo del Otro, modo de sostén que requiere aquel elemento tercero, el Falo, para hacer soportable la relación aspirante entre $ y *a*.

Respecto a la pregunta antes mencionada, ¿cómo es para el sujeto abordable el campo del Otro a nivel del deseo? Aquí situamos que se trata de una relación tercera con el Falo. Esto involucra que, a nivel de lo enigmático de la relación sexual,

> la hiancia de este enigma confirma lo que lo determina, en la fórmula más simple para hacerlo patente, a saber: que el sujeto, lo mismo que el Otro, para cada uno de los participantes en la relación, no pueden bastarse por ser sujetos de la necesidad, ni objetos del amor, sino que deben ocupar el lugar de causa del deseo (Lacan, 2009, p. 659).

La causa, en este contexto y este desarrollo de Lacan, está situada a nivel significante: el Falo, como significante del deseo[3]. Mientras tanto, Sujeto y el Otro, cada sexo apunta al otro en su fantasma, en un baile que resulta tragicómico.

Por otro lado, el valor atributivo puede verificarse en los desarrollos de Lacan respecto al valor del instrumento en el fantasma en cuanto elemento significante ordenador de la escena. Retomando lo que se enunció recién respecto al fantasma "pegan un niño", en su secuenciación de escenas, Lacan (2010) afirma que frente a la serie de elementos imaginarios propias de todo fantasma, el mismo no se reduce a eso.

> Hay también un elemento que es preciso aislar bien, a saber, aquello con lo que se opera, el *instrumento*. El carácter fundamental del fantasma masoquista tal como existe efectivamente en el sujeto –y no en no sé qué reconstrucción modelo, ideal, de la evolución de los instintos– es la existencia del látigo. Es algo que en sí merece ser destacado por nuestra parte. Ahí tenemos un significante que merece ocupar un lugar privilegiado en la serie de nuestros jeroglíficos (p. 250).

Este valor instrumental del significante, ubicable en la incidencia del valor fálico, sitúa un lugar del sujeto, una afectación del sujeto como deseo, por el significante (Lacan, 2010). La escena de la segunda fase muestra como él resulta abolido por el látigo significante pero en cuanto al deseo, eso lo consagra y lo valoriza profanando. Es un lado degradante y profanatorio propio de la elisión del sujeto por el significante que implica, simultáneamente, la dimensión del reconocimiento del deseo.

En este punto, ¿es posible situar aquellas fantásticas elaboraciones míticas de Juanito bajo esta perspectiva? Es necesario recordar el arduo trabajo de Lacan (2008a) al situar la estructura de ficción propia de las escenas míticas que el joven Juanito construye en sus diversas producciones. Aquellos personajes que acudían al hogar, que operaban con sus herramientas, introducían lógicas en la deriva edípica del joven muchacho.

> El tercer término que encuentra Juanito (...) Es un instrumento lógico que él introduce en su pasaje mítico, y junto con lo agarrado y el agujero abierto de lo perforado que deja un vacío, constituye el tercer vértice de un triángulo. Si el pene no está agarrado, entonces ya no hay nada más, y por eso hace falta una mediación que permita ponerlo, quitarlo y volverlo a poner. En resumen, ha de ser amovible. ¿Para qué le sirve todo esto al niño? Para introducir el tornillo. (...) La introducción de este instrumento lógico, de este tema tomado de su pequeña experiencia de niño, de este elemento mítico, conduce a la verdadera solución del problema, a través de la noción de que el falo es también algo incluido en el juego simbólico. (Lacan, 2008a, p. 266).

Ese orden imaginario y simbólico de la escena que el fantasma sostiene se nuclea en el valor instrumental que, en serie, ordena "lo agarrado, lo perforado y atornillado", formas lógicas de operatoria fálica que permiten la mediatización con el Deseo de la Madre. En la escena también Juanito aparece como otro mientras que la identificación al significante "atornillado", a la que se "pasiviza" el sujeto, permite un sostén de su deseo.

Así la pasivización nos remite a la otra cara del fantasma.

Demanda de pasivización del fantasma

La presentación del fantasma involucra el sostén del sujeto como deseo, como afirma Lacan, pero tal asunción subjetiva por los efectos del lenguaje no radica en algo semejante a la asunción jubilosa del niño frente a su imagen especular. La constelación del fantasma precisa e involucra, por el contrario, los embrollos mismos de la dialéctica del deseo y la demanda.

La relación con la demanda inconsciente es implicada en la raíz misma de la relaciones del sujeto con el Otro donde Lacan (2008b) introduce que la respuesta a la demanda al Otro involucra siempre otra demanda (la demanda de alimentación que es respondida con "déjate alimentar"), puntapié neurótico donde se inscribe la demanda de ser demandado.

La relación del sujeto con esta cadena inconsciente donde la demanda entra en juego, desde el campo del Otro, encuentra un punto de partida en el reclamo del sujeto respecto a su ser donde Lacan ubica la "pregunta", aquel borde donde la implicación subjetiva encuentra la falta del significante. Allí Lacan indica: "Para el '¿Qué soy yo?' no hay ninguna otra respuesta en el plano del Otro que el déjate ser" (2008b, p. 276).

¿Qué lugar puede implicar el "dejate ser" a nivel de la demanda inconsciente? En principio no otra cosa que la sujeción a los efectos del significante. Si recién se enfatizó el valor de la identificación, como una detención posible del sujeto gracias al significante, ahora el lugar de la demanda agrega que tal relación con la cadena significante conlleva la demanda de pasivización.

Así, la noción de fantasma se torna inseparable de la demanda. Al no ser reducido a un significante, el sujeto se ofrece a la demanda a condición que, frente a la espera de la respuesta, se dé lugar al rehusamiento, un ofrecerse a medias, mientras que en la completa sumisión amenaza la posible emergencia fantasmática del goce del Otro.

Sin embargo, la relación con la cadena significante involucra al mismo tiempo aquel borde que sitúa la ausencia de significante. Al no reducirse el sujeto a la demanda, su pasivización y en el ofrecimiento a condición de que sea a medias, se introduce aquél "¿Qué quieres?" de la

interpelación del Otro (donde se conserva la potencia del genitivo) donde radicará el aspecto nuclear del fantasma (Ritvo, 2020).

Se trata de una escena que responde, estructura que enmarca, reticente de construirse en claridad manteniendo su margen de ambigüedad que también conlleva la posición de objeto que el fantasma instituye para el sujeto (carácter sacrificial pero esencialmente perverso del fantasma en la neurosis) camuflada en transformaciones y oscilaciones.

Entonces si antes se remitió al deseo, en cuanto Lacan lo sitúa articulado pero no articulable, ¿es el fantasma una articulación posible frente al deseo del Otro? Si es fantasma implica una articulación, se trata de su escena misma pero que carece de cualquier garantía de perdurabilidad y consistencia. Y ante el Otro, Ritvo (2020) aclara que no hay paralelismos, siempre se apunta al Otro en su fantasma pero nunca en él se produce una reducción a sus presupuestos identificatorios. Se trata más bien del roce del fantasma, proyección al otro del complemento que suplementa a su propio fantasma; y el otro, presenta aquel elemento que permite el enganche al tiempo que presenta un aspecto distinto que se rehúsa. Se trata de una consistencia inconsistente, tal es así su equilibrio posible.

Conclusiones

Se ha situado en este trabajo aquel primer abordaje del fantasma que realiza Lacan sirviéndose de aquellos aportes de la lingüística estructural. Así el fantasma comprenderá aquel montaje que, vía mediatización imaginaria, implica al Otro en función del deseo.

El carácter excéntrico y tormentoso del deseo para Lacan abre el camino a situar esta estructura del fantasma, en su orden significante, que permite al sujeto cierta fijación del sujeto vinculando el campo de la identificación con el del deseo, al tiempo que remarca las marcas de la privación ineludibles de la problemática del deseo del Otro y la eterna pasividad del sujeto respecto a su naturaleza lenguajera.

Así, desear al Otro será vía el fantasma en sus consistencias inconsistentes, en las transformaciones oscilantes que solo dejarán de este Otro sus sombras y pequeñas marcas.

Notas

1. Al mismo tiempo, Lacan afirma que en este juego de la demanda donde el sujeto busca un garante y donde lo que se realiza en el Otro es primordialmente algo de esa falta respecto de la cual el sujeto habrá de situarse, nada de ese lado podrá compensarla, a no ser ciertas adiciones (ubicables en A', A", A"'...) que se relanzarán nunca agotándose. Se trata del encuentro siempre presente con el lugar del Otro preexistente en la repetición del sujeto en su relación con el aparato del lenguaje.

2. Cabe aquí la cuestión que implicará cuando Lacan introduce el objeto a, en cuanto real y causa del deseo, lo que abrirá una diferencia fundamental respecto al campo imaginario narcisista y especular y otro imaginario que no se reduce a él, en tanto no especularizable y, por la acción del objeto, un imaginario fantasmático.

3. La noción de causa será situada más adelante en otro plano a partir de la introducción del objeto a como causa del deseo, no ya en lo simbólico, sino en lo real.

Referencias bibliográficas

Lacan, J. (2008a). *El Seminario. Libro 4: La relación de objeto*. Paidós.

Lacan, J. (2008b). *El Seminario. Libro 8: La transferencia*. Paidós.

Lacan, J. (2009). La instancia de la letra o la razón de Freud en el inconsciente. En *Escritos 2*. Siglo XXI.

Lacan, J. (2010). *El Seminario. Libro 5: Las formaciones del inconsciente*. Paidós.

Lacan, J. (2015). *El Seminario. Libro 6: El deseo y su interpretación*. Paidós.

Ritvo, J. (2020). *Enigmas y transformaciones del fantasma: fantasma y diagnóstico*. Del Dock.

AUTOR
Juan Pablo Hetzer

NACIONALIDAD
Argentina

CORREO ELECTRÓNICO
juanpablohetz@gmail.com

FILIACIÓN INSTITUCIONAL
Universidad Nacional de Rosario (UNR)

FORMACIÓN DE POSGRADO
Magíster en Clínica psicoanalítica con niños (UNR)

TÍTULO

Cerrar los oídos

Recomposiciones de la historia política en la fantasía originaria de escena primaria

TÍTLE

Close your ears

Recompositions of political history in the primal scene fantasy

AUTOR

Juan Pablo Hetzer

RESUMEN

Este texto gira en torno a un caso clínico y se orienta a señalar el carácter eficiente de la fantasía primordial de escena primaria, su valor como organización (o desorganización) significante y su localización histórica en la vida de un sujeto. Intenta ubicar el carácter traumático que asume lo escuchado desencadenando el levantamiento parcial de la represión originaria, y cómo la irrupción de la fantasía de escena primaria produce el estallido del ordenamiento simbólico de la filiación. Por otra parte, se aproxima a explorar cómo los acontecimientos políticos oídos -más allá del decir parental- adquieren la misma legitimidad que los sexuales en la elaboración de las fantasías originarias que ofician de base a la actividad del fantasear posterior.

PALABRAS CLAVE

huella acústica - fantasía originaria - filiación - historia política

SUMMARY

This text revolves around a clinical case and aims to highlight the role of the primal fantasy of the "primal scene," its power to shape (or disrupt) meaningful organization, and its place in the personal history of a subject. It examines the traumatic quality that certain heard experiences can acquire—capable of partially lifting the veil of original repression—and how the eruption of this fantasy can shatter the symbolic structure underpinning kinship. It also considers how political events that one hears—beyond parental discourse—can come to hold the same weight as sexual content in the formation of primal fantasies, which in turn serve as the foundation for later imaginative activity.

KEYWORDS

acoustic imprint - original fantasy - filiation - political history

> Cuando más procuramos aventurarnos hacia la singularidad del caso, cuanto más nos esforzamos por encontrar rasgos que no pertenezcan a ninguna clase, tanto más salimos de todo saber comunicable.
>
> (Le Gaufey, 2021, p. 123)

> El caso no es el paciente, es la puesta en relato de un sesgo.
>
> (Fernández Miranda, 2021, p. 72).

La batalla se libra en la zona donde podría existir la posibilidad de transformar lo indestructible. A esa zona de posibilidad ingresa un/a analista para acompañar a un/a analizante en la tarea de efectuar el pasaje del pasado al presente, de hacer habitable el territorio donde hubo un estallido enloquecedor, estallido que inmovilizó el tiempo y produjo una forma de lazo trágico. ¿Cómo poner en marcha el tiempo para permitir la conjugación del futuro? "Si tuviera que hablarle a mi alter ego de 8 años le diría: cerrá los oídos, hacé oídos sordos" –dice Laura, ya avanzado su análisis. "Lo que en aquel momento me dijeron ellos –sus padres- sobre su historia fue como un misil que me convirtió en Hiroshima". "Bueno, -digo- ¿cómo hacer habitable Hiroshima? Después de la bomba, poco a poco, esa ciudad fue reconstruyéndose. A lo mejor se trate de esto. Para esto puede ser que estés acá".

Lo que trae al espacio analítico a Laura, de 13 años, fue planteado por ella así: "Imagino lo más pervertido y morboso de una escena, hasta llevarla a un extremo, y lo loco es que eso me calma, esas escenas violentas me calman". Por ejemplo, si su madre no responde inmediatamente un mensaje, imagina que fue secuestrada, que la buscan y no la encuentran, que fue secuestrada para trata de personas y que la abusaron. O que tuvo un accidente en el que su cuerpo quedó mutilado, contusionado, muerto. Con el padre le sucede lo mismo: imagina el cuerpo fracturado, cortado, ensangrentado y muerto de su padre. Y si mira una serie donde ocurre un femicidio, por las noches imagina que le ocurre a

ella, que la secuestran y la cortan en pedazos. En ese instante, entonces, se levanta de su cama para corroborar que las ventanas de su habitación estén cerradas. Si antes de dormir *oye algún ruido* extraño, interpreta que alguien puede entrar a su casa y acribillar a toda su familia, "como los bolcheviques hicieron con los Romanov" -dice Laura. Estos pensamientos comprometen su cuerpo: siente escalofríos, se contractura, sufre bruxismo. Lo que la calma es imaginar que ella da muerte a su padre lentamente y luego lo hace desaparecer, o que solamente ella es acribillada.

Impresiona una púber hiperadaptada, de inteligencia superior a la media y correcta en demasía. Luce prendas grises y negras. "Soy incapaz de consolar a nadie. Me repugna la situación. Y me critican por lo frío y amargo de mi trato a las personas. No sé qué hacer si alguien se pone a llorar. Detesto que llegue a pasar algo así. Mis padres me dicen que no es normal que yo no quiera tener amigos. Me parece absolutamente innecesario. Les odio cuando me plantean esto. Pero más les odio, especialmente a mi padre, cuando se victimizan. Me parece patético que mi padre exponga todo el tiempo su condición de víctima del terrorismo de estado. Me da vergüenza ajena, siento asco. Le cuenta a todo el mundo, incluso a quien apenas conoce, su historia trágica. Parece que llevara puesto un cartelito que dice: soy víctima del terrorismo de Estado. Yo me voy o me encierro en mi pieza cada vez que él hace esto. En mi casa todo el tiempo se habla de política". "No entiendo qué me pasa, hay semanas donde lloro todo el día y otras donde no siento nada, como si fuera a estar anestesiada. Yo diría que es como un bloqueo emocional". "Si, me he cortado varias veces. El corte es como desinflar un globo que está a punto de explotar. Y si no me mato es porque no sé qué hay después de la muerte".

A los 9 años Laura fue a consultar a una psicóloga porque estaba muy pendiente de sus padres, no podía separarse de ellos, especialmente de su madre. Dormía todas las noches con ellos. Sentía un temor incomprensible a que a su madre le pasase algo y muriese. "La pérdida de un padre para un *hijo* puede ser terrible" –afirma. Pero también, el motivo por el cual fue a esa psicóloga, era que tenía una fuerte sospecha de haber sido adoptada.

Hay una serie de fantasías recurrentes en las que se escenifican tragedias:

:: Si deja un vaso de agua sobre la mesa de luz y ocurre un

microsismo, el vaso va a derramarse sobre el enchufe y eso va a provocar el incendio de la casa y la posterior explosión.

:: Si está en el patio escuchando música, pero entre canción y canción *oye un ruido* que proviene del interior de su casa, imagina que alguno de sus padres se suicidó y entonces fantasea con su condición de huérfana y con quién iría a vivir en ese caso.

:: Si un día acompaña a su madre a hacer compras y se queda en el vehículo, y mira por el espejo retrovisor que avanza un colectivo color naranja, cree que se trata de una bola de fuego que incendiará y hará explotar la camioneta con ella y su hermanito adentro.

:: Teme que pueda existir en la Argentina un Holocausto comparable al de la segunda guerra mundial.

:: Antes de dormir siente miedo de que su padre se despierte por la noche y asesine a su madre, a su hermanito y a ella misma: "esto es improbable, pero no imposible" –aclara. O de que un escape de gas mate a su familia de asfixia, incluida ella.

"La inocencia, me preguntaba qué es eso el otro día. La inocencia existe sólo antes de que alguien tome contacto con el daño de otro, o antes de que sea capaz de dañar a alguien. Es decir, sólo cabe para los primeros años de vida" –expone.

Laura vive con su padre, su madre y un hermano menor, en una ciudad de una provincia vecina. Durante la pandemia se mantuvo encerrada en su habitación sin contacto con pares. Lee con fervor relatos del género policial, escucha música y mira series y películas. Se interesa sobremanera en la segunda guerra mundial, conoce detalles sobre batallas, ejércitos, fechas decisivas. Le atrae la criminología y ha indagado en la historia de asesinatos que alcanzaron repercusión mundial.

El padre de Laura, hijo de militantes de una organización armada, nació en cautiverio en la década de los 70. A la madre del padre de Laura la liberaron algunos meses después del parto. Al padre lo secuestraron y al día de hoy permanece desaparecido. El padre de Laura reivindica la figura de su padre desaparecido en cada gesto de su vida, y cuando se entera del embarazo de su pareja, madre de Laura, se hallaba a punto

de partir en una milicia a Venezuela para colaborar con el gobierno de Hugo Chávez, misión de la cual desiste para esperar a su hija.

La madre de Laura recibe la noticia por parte de sus propios padres de que fue adoptada y que ellos no son sus padres biológicos, una semana antes del nacimiento de Laura. Cuando nace Laura se aferra a ella de modo que la niña recién nacida se convierte en "sostén" de su propia madre. "Me di cuenta que Laura era para mí todo lo que tenía, fue siempre mi guardiana".

"Nosotros sabemos que no tuvimos ni tenemos filtro con ella, le decimos las cosas como son: que mis viejos fueron militantes y los milicos metieron presa a mi madre, secuestraron y desaparecieron a mi padre. Y que los padres de ella –refiriéndose a su pareja- son apropiadores" –sentencia el padre de Laura. La madre dice no decidirse aún a indagar sobre su verdadera identidad a pesar de tener numerosos indicios que señalan lo que asegura su marido. "Tampoco hacemos nada para disimular nuestras peleas" –agrega la madre con cierta resignación.

¿Qué campo de interrogación se le configura a Laura? ¿Hay enigma posible cuando todo es mostrado?

El padre de Laura añade que su padre fue muy importante en la organización armada y que quienes lo chuparon hace 40 años aún están activos y vienen por él y su familia. Reconoce que está armado, siempre preparado para repeler un ataque. Asegura que lo siguen y que él no va a dejarse intimidar, que conoce cómo operan y que él tiene los contactos suficientes para proteger a su familia. "Mi hermano se suicidó hace poco porque se volvió loco y mi miedo es que Laura herede eso, que sea de familia" –remata el padre.

"En la escuela me ven como una lunática, y mis padres también" –dice Laura. Cuando indago en esto dice que quizá sea porque ella responde en voz alta a preguntas que muchas voces le formulan desde adentro su cabeza: ¿y si revisás este cálculo? ¿Y si le pegamos (a tal chico que la burla)? ¿Cerraste bien la canilla? Algunas veces son voces que la llaman por su nombre y ella responde: ¿qué? Otras, las voces que oye tienen el estatuto de una orden. Por ejemplo, mientras está jugando al tenis, escucha: "tenés que hacer como que tus padres están aquí mirándote". En otras ocasiones oye: "Tenés ganas de morirte, te tenés que morir". "Aprovechá ahora este almuerzo con tu familia porque van a morirse".

Relata dos sueños que tuvo en una misma noche: "Olvido el cumpleaños de mi mamá y ella se re-ofende". "Le digo que no me gusta ir al cine con ella, y ella se angustia y se enoja conmigo". Cuando a la mañana su madre va a despertarla, Laura le dice que la perdone, que no se va a olvidar más de su cumpleaños y que sí le gusta ir al cine con ella. Su madre no entiende de qué le habla. El perdón de Laura ¿no se sostiene en la creencia de que su madre conoce hasta sus sueños? Por otro lado: ¿quién sabe la fecha cierta del nacimiento de la madre? Por otro: en el *no* del sueño ¿no nace Laura como sujeto?

Durante varios meses el análisis gira en torno al "misil" que le arrojaron sus padres un día, cuando ella tenía 8 años, luego de ver un informe en un programa de noticias que brindaba datos precisos sobre niños/as apropiados/as durante la última dictadura cívico-miliar-eclesial-empresarial. Laura empieza a ubicar que lo que le pasa está asociado a los traumas que sus padres le transmitieron. Sus hábitos de "control emocional", su frialdad con las personas, tenía que ver con anticiparse al desborde de sus padres, atajar "el misil" que le arrojaron y que no dejó de caer una y otra vez desde sus 8 años, prepararse ante la ausencia de filtros.

"La presencia de la conciencia del papá de mi papá se respira, flota en el aire, todo el tiempo mi papá habla de su propio padre desaparecido. Ese tema es el centro de mesa. Él quedó detenido en el tiempo. Estoy harta de que esto me arrastre. ¿Cómo hacer para que no me afecte?". "Yo creo que fui el cimiento de mi padre" -expresa. Apuntemos que los sinónimos para el sustantivo cimiento son: principio, origen, base, sostén, fundamento, causa.

Revela sentir pánico a vomitar. Lleva un antiemético a donde vaya. El misil a Hiroshima fue indigerible -le digo. "No quiero digerirlo yo" -afirma.

"Pasan cosas *random* desde la última sesión: empecé a tener visiones. Es una presencia, una sombra que se arrastra o pasa corriendo, y tengo que ir a ver. Parecido a la voz". "Y me siento observada, en cualquier parte: en la escuela, en la plaza. El fin de semana vino de visita un pariente de mi papá. Ese hombre no estaba bien. Recorrió mi casa y yo estaba segura que había colocado micrófonos y cámaras en mi habitación. Cuando se fue no podía entrar a mi pieza, me re-perseguí. Después se me pasó un poco".

Indico sesiones presenciales. La distancia entre la ciudad donde vive y mi consultorio fue haciendo más infrecuentes las sesiones cara a cara. Vernos, el cuerpo, los cuerpos presentes hace a lo imaginario. Lo imaginario no sólo ordena, es necesario, si no, lo simbólico se desamarra.

¿Cómo desmarcarla de la identificación al padre (paranoico) si por algún lado tuvo que constituirse? ¿Acaso no vive en el tiempo coagulado del padre? Ambos padres le heredan (le lanzan) un trabajo inconcluso. Se trata de una tarea detenida en el tiempo, sacada de la trama de la historia, que sitúa a Laura en un itinerario cercano a la figura de Antígona en la tragedia de Sófocles (ca. 441 a. C./1989) intentando enterrar a los muertos: el cuerpo insepulto del abuelo paterno y los cuerpos desaparecidos de sus abuelos maternos.

Un día, relata un sueño transferencial: Junto a Cristina Fernández de Kirchner tiene que sacar a una persona de una antigua casa blanca. Luego aparecen sus padres y ella en el comedor hablando de comida. Ella sale para recibir mi llamada (para tener la sesión telefónica) y esta llamada se corta y en su teléfono le aparece un video donde estoy yo casándome. Entonces ella me escribe Felicitaciones. Asocia con una película que miró esa noche: Dumbo, cuya trama gira en torno a la separación de una madre de su hijo. ¿Cómo poner en marcha su propia temporalidad? El analista constituye una salida al exterior.

"No quiero quedarme estancada como mi padre y mi abuela". Se resiste a que la historia de sus padres sea su propio destino. Comienza a escribir relatos donde la protagonista viaja al pasado a resolver crímenes. Ceden los fenómenos perceptivos. Conquista el espacio extrafamiliar: elije iniciar teatro, hace varias amigas y da lugar al erotismo. Después de tres años de análisis habla cada vez menos de sus padres y decide dejar el espacio.

El papel decisivo de lo escuchado

"Ese ruidito", ese clic de la cámara fotográfica en el caso de paranoia que Freud (2000) comenta en 1915, eso oído que remite a la fantasía originaria de escena primaria ¿podríamos suponerlo también en el caso de Laura? ¿Será sobre este elemento sexual que se montan las fantasías recurrentes de una masacre y que también remiten a la explosión, al

secuestro, la tortura y la muerte? ¿Tenemos derecho a concebir estos guiones -desplazados a los hechos de la revolución rusa o del Holocausto- como articulados a un fantasma originario? Voy a detenerme en este punto para dar lugar a estas preguntas, porque el sesgo de este texto se orienta a señalar el carácter eficiente de las fantasías primordiales, su valor como organización (o desorganización) significante y su localización histórica en la vida de Laura. Es posible ingresar al caso desde otros lugares, de los que me ocuparé en otro ensayo. Posiblemente el dispositivo analítico habilitó a decir a Laura más de lo que he podido escuchar.

Cuando Freud (1897/1998) se plantea indagar en la naturaleza de las fantasías otorga un papel decisivo a lo escuchado. Las fantasías se establecen por medio de cosas oídas (la historia de los padres y antepasados) que se valoran con posterioridad y se combinan con lo vivenciado y visto por uno mismo. El texto en el que Freud (2000) menciona por primera vez la noción de fantasía originaria es "Un caso de paranoia que contradice la teoría psicoanalítica", de 1915. Allí Freud destaca nuevamente la importancia de lo oído en la formación de la fantasía y señala cómo en la base del delirio paranoico de la mujer está la escena primaria. Freud refiere que la mujer expresa haber sido espiada y fotografiada cuando se encontraba en la cama con su amante. En esa circunstancia habría escuchado un repentino ruido que la atemorizó, como un latido o tic tac, que más tarde interpretará como el de un disparo de una cámara fotográfica. La fantasía de la escena primaria aparece de fondo: el ruido es el que ocasionan los padres y que despierta al/a hijo/a y es también el ruido que éste/a teme hacer porque se pondría en evidencia que los está espiando. El ruido al que alude la mujer activa en lo actual la escena primaria, es el elemento a partir del cual se moviliza la fantasía del espionaje con las orejas, sobre la cual se monta toda la elaboración del delirio posterior. "Por tanto, ese ruido contingente sólo desempeña el papel de una provocación que activa la fantasía del espionaje con las orejas, fantasía típica contenida en el complejo parental". Sin embargo, agrega Freud: "es discutible que pueda designárselo como contingente, (…) es más bien un requisito necesario de esta fantasía" (Freud, 1915/2000, p. 269).

Con lo cual, el papel de lo escuchado adquiere un valor privilegiado tanto para el activamiento como para la formación de las fantasías primordiales. Freud señala que a la vez que el sujeto hereda ese guion temá-

tico del pasado prehistórico requiere de algo en lo actual que lo active. Este *elemento actual* (que en última instancia Freud (1915/2000) en este texto reconduce a la excitación genital que pulsa o golpea produciendo un ruido que se proyecta al exterior y es percibido como proviniendo de afuera) es *contingente,* pero fue necesario.

Laplanche y Pontalis (1986) destacan este elemento que se vincula a lo escuchado. Que sea tan importante para Freud tiene que ver con dos motivos, afirman los autores. Uno con el registro sensorial: cuando irrumpe lo escuchado –pensemos en Laura durante los años de co-lecho y actualmente por las noches, en su cuarto, antes de dormir- se fractura la continuidad de un campo perceptivo y esta señal la coloca en la posición de interpelada. El prototipo del significante es sin duda la huella acústica. Pero también hay otro motivo: los autores sostienen que lo escuchado –y esto puede resultar interesante para nosotros- remite

> a la historia o leyenda de los padres, abuelos o antepasados: el decir o el ruido familiar, discurso enunciado o tácito, anterior al sujeto, al que este debe llegar y en el que se debe situar. El ruido, o cualquier otro moderado elemento sensorial apto para funcionar como señal, adquiere valor en la medida en que pueda servir retroactivamente para invocar ese "discurso" (p. 61).

Es posible ubicar aquí lo que conocemos como estructura edípica de partida, la de la pareja parental; esa estructura discursiva -y traumática- en la que debe situarse Laura. Lo que también podríamos llamar con Piera Aulagnier (2005), el espacio simbólico al que el nuevo sujeto adviene. Espacio simbólico que no se reduce al espacio familiar y abarca también la esfera pública, el coro de voces del conjunto social.

Lo que Laplanche y Pontalis (1986) plantean es que las fantasías primordiales son construcciones de un sujeto histórico, recomposiciones que la psique opera *a partir de lo oído* de una leyenda familiar trastocada, silenciada o malinterpretada cuya localización –y aquí reconocemos el esfuerzo por no desentenderse de la metapsicología- es el inconsciente tópico reprimido primariamente. Por su contenido y su temática (escena primaria, castración, seducción) las fantasías originarias se refieren justamente a los orígenes. Del mismo modo que el mito, esa *historia de la prehistoria* de los pueblos (Freud, 1910/1999) en la cual la verdad

histórica aparece representada bajo desfiguraciones y malentendidos, estas fantasías ofrecen una representación. Procuran una respuesta con un cierto marco escénico para la pregunta por la concepción y el nacimiento de una historia y ocupan el lugar de una suerte de teorización sobre los enigmas fundamentales que atraviesan a los/as niños/as.

Los autores de *Fantasía Originaria, Fantasía de los orígenes, Orígenes de la Fantasía* (1986) sostienen que la fantasía original es una estructura en la que está inscripta claramente la configuración edípica: en la escena primaria lo representado es el origen del sujeto. En la escena de seducción se dramatiza el origen o surgimiento de la sexualidad. Y en las fantasías originarias de castración, se presenta ante el sujeto el origen de la diferencia de los sexos. Se trata de enigmas prototípicos para los cuales la fantasía trama una teoría. Si los fantasmas originarios adquieren cierta universalidad tal vez ello se deba a que las variables a ser teorizadas por el cachorro humano en los primeros tiempos de constitución psíquica no son tantas y no han tenido variaciones marcadas a lo largo de la historia de la humanidad. El enigma del engendramiento y que los cuidados a los cuales es sometido sean originariamente pasivizantes, seductores, y que el/la niño/a deba recorrer un largo trayecto entre el parto biológico y el parto simbólico que lo/a separa del objeto primordial materno, es decir, de la alienación a la separación, son vicisitudes universales en la historia de la especie humana -al menos hasta ahora. Y es en este punto donde podemos ubicar toda la problemática que hace a la relación entre enigma estructurante y fantasma de ligazón, de simbolización.

¿Qué papel juega en lo que le ocurre a Laura esa leyenda familiar que es también una parte de la historia de nuestro pueblo? El esfuerzo de contrainvestimiento para emplazar en los fondos del inconsciente los restos oídos de esa leyenda queda desmantelado con la comunicación que sus padres le hacen cuando Laura tenía 8 años. Lo que estaba destinado a permanecer en lo reprimido primariamente es convocado. Pero también, esos restos reprimidos son los que le otorgan consistencia al "misil" de lo comunicado cuyo poder de fuego hace estallar sus orígenes, el hecho simbólico de la filiación que la escena primaria representa. Laura sufre una conmoción del ordenamiento simbólico por la vía del ataque a las relaciones de filiación: es ella la "adoptada" (apropiada), es ella el sostén de su madre, es ella el *hijo* de su abuelo, es ella su pa-

dre, su "cimiento" (origen, fundamento, causa). Se desarticula la tríada madre-hija-padre que la escena primaria ordena. Las fantasías de los orígenes

> no sólo [...] están enraizadas en lo simbólico, sino que reflejan, [...] cómo lo simbólico más radicalmente fundacional se inserta en la realidad del cuerpo. ¿Qué representa para nosotros la escena primaria? La unión entre el hecho biológico de la concepción (y del nacimiento) y el hecho simbólico de la filiación, entre el "acto salvaje" del coito y la existencia de una tríada madre-hijo-padre (Laplanche y Pontalis, 1986, p. 62).

Este estallido de lo simbólico que ella registra en lo manifiesto, pero de lo cual no es consciente a sus 8 años (algo podría ser manifiesto sin ser consciente), puede rastrearse cuando dice ahora que hubiera querido hacer oídos sordos, que si le pudiera hablar a su alter ego de ese tiempo le hubiera ordenado *cerrar los oídos*. Esta expresión podría figurar un modo de nombrar la *Verwerfung* freudiana, es decir, un rechazo radical de una representación o un juicio insoportable. El papel de lo oído es decisivo y la leyenda revelada le toma la cabeza, queda enloquecida en un campo de batalla que corresponde a otro tiempo de la historia. La lucha transita entre desplazamientos y rechazos de ese pedazo de historia, que le retornan como recomposiciones fantasmáticas y también desde lo real como fenómenos perceptivos. Los desplazamientos apenas desfiguran el contenido del "misil", cuyo texto remite al terrorismo de Estado, a la persecución, a la lucha, a la detención y desaparición/aparición, al asesinato, a la apropiación de bebes. Los acontecimientos relacionados con la segunda guerra, el Holocausto que teme que se repita, el gas que mata a toda una familia, la bomba sobre Hiroshima, la explosión de casas y vehículos, constituyen deslizamientos que figuran intentos defensivos y esfuerzos de metábola. Resuena aquí la caracterización que hace Freud (1897/1998) de las fantasías como *poetizaciones protectoras*, como parapetos psíquicos edificados para bloquear el acceso a recuerdos, fantasías que se conforman de manera análoga a la descomposición de un cuerpo químico que se combina con otro. La primera forma de desfiguración es la falsificación del recuerdo por fragmentación, en la cual se desestiman

las relaciones de tiempo. No obstante, podríamos reconocer que el éxito de la función protectora es relativo. Por momentos no alcanza a ponerla a resguardo del miedo y la desesperación. Otras veces fantasear la alivia ("esas escenas violentas me calman").

La crueldad presente en sus fantasías recurrentes hunde sus raíces en el fantasma originario de escena primaria: ese "acto salvaje" del coito, el sadismo entre los cuerpos de su madre y su padre que -tendríamos derecho a suponer- Laura vio, oyó e interpretó. La crueldad también recoge las marcas del sadismo que dejaron los torturadores en los fantasmas parentales.

Tomemos una de sus fantasías frecuentes: si está en el patio escuchando música, pero entre canción y canción *oye un ruido* que proviene del interior de su casa, imagina que alguno de sus padres se suicidó y entonces fantasea con su condición de huérfana y con quiénes viviría (¿reanuda aquí el enigma acerca de la identidad que su madre posterga resolver?). Oír un ruido, para Laura, no sólo remite al ruido que ocasionan los padres en el coito y a la excitación que pulsa en su cuerpo, proyectada y que retorna como proviniendo del exterior. Oír un ruido es también para ella el ruido de la historia familiar -fuertemente atravesada por la historia política de nuestro país- asociado al ataque a la filiación y a la muerte.

Pero eso no es todo: si lo que configura la fantasía originaria tiene que ver con los decires sobre la prehistoria del sujeto ¿qué escuchó ella sobre la historia de su madre y su padre en los primeros tiempos de la vida? Laura se interroga sobre la inocencia y la crueldad, ¿recuerdan? Cabe suponer que la fantasía originaria del espiar con las orejas -como dice Freud (1915/2000)- se elabora tomando también lo escuchado sobre el terrorismo de Estado, ejercido sobre sus abuelos paternos y maternos. El secuestro, la tortura, la desaparición, la adopción/apropiación que se escenifican en su fantasear diurno revelan el nexo con el fantasma originario reprimido primariamente que también incluye estos elementos asociados a los orígenes de sus padres en el marco histórico de la dictadura. Si el origen de la fantasía se halla enlazado a la estructura de la fantasía originaria, esta fantasía primordial no contiene únicamente la configuración edípica. Los componentes políticos provenientes de la esfera pública vinculados en el caso de Laura a los crímenes de Estado,

gozan del mismo derecho de ciudadanía que los componentes sexuales. Los acontecimientos políticos oídos -más allá, incluso, del decir parental- adquieren la misma legitimidad que los sexuales en la elaboración de las fantasías originarias que ofician de base a la actividad del fantasear posterior.

El "misil" provoca el levantamiento parcial de la represión primaria que recayó sobre la leyenda familiar -y de un país- silenciada, oída y anudada a la escena primaria. La irrupción del fantasma originario en el pensar consciente enloquece a Laura, impregna su vida de fantasía, y la obliga a emprender oleadas defensivas que asumen el carácter de transformaciones en lo contrario (de pasivo a activo: es ella la que da muerte y hace desaparecer) y de formaciones reactivas. De haber estado literalmente pegada a sus padres (co-lecho hasta los 10 años), viviendo en una angustia de separación permanente, pasa al odio manifiesto, pasa a sentir una bronca hacia ellos al punto de causarle asco, vergüenza y repulsión casi todo lo que ellos digan. No quiere saber más nada…porque ya sabe demasiado.

Variantes de los sueños beradtianos

Los dos sueños de Laura relacionados con su madre no tienen un contenido político, pero pareciera que el régimen materno "sabe todo" (o debería, para Laura, saberlo todo… tan siquiera sobre sí misma en cuanto a su propio origen). Durante el sueño Laura niega ese régimen materno supuesto, pero al despertar se somete a él. ¿Podría ser tomado como una variante de los sueños de totalitarismo compilados por Charlotte Beradt en *El Tercer Reich de los sueños* (2019)? Los sueños beradtianos provienen de una amenazante situación colectiva, la del período de consolidación del nazismo en Alemania, entre los años 1933-1939. El mundo onírico de los ciudadanos alemanes pone en escena el avance de leyes raciales, persecuciones, nuevos estigmas sociales, una estricta vigilancia, un miedo generalizado y una intrusión creciente en la intimidad. ¿Acaso Laura no se encuentra bajo una amenaza constante de persecución, de apropiación, de asesinato o secuestro, sumergida en conflictos propios del espacio público (¡de otro tiempo!)?

Locura o enloquecimiento

El cuerpo desaparecido, torturado y asesinado que ella figura en su fantasear consciente es el cuerpo de su abuelo que su padre no ha podido sepultar. Una parte de su cabeza intenta tramitar aquello que excede a su padre en relación con la desaparición y las muertes (la de su padre y la de su hermano). Laura le oficia de soporte para metabolizar algo que su padre no puede por sí mismo. Buena parte de su vida de fantasía le presta un escenario a la tragedia que su padre tiene en la boca todo el tiempo. "Vos tenés todo el tiempo en la cabeza, la tragedia que tu padre tiene todo el tiempo en la boca" –le señalo. Empieza a reírse. La risa le permite separarse del pasado, la corre de la tragedia y del hiperinvestimiento del pensar.

¿Y los fenómenos perceptivos? ¿Cabría distinguir, para este caso, locura de enloquecimiento? Si fuera locura ¿debería entenderse como lo plantean Davoine y Gaudillière (2011), como una forma de lazo social en una situación extrema que no designa una estructura psíquica? Nuestra lectura viene orientada metapsicológicamente y se inclina a pensar la situación de Laura como un proceso de enloquecimiento marcado por el valor libidinal de acontecimientos vistos y oídos en diferentes momentos de su estructuración psíquica, cuya evolución hubiera alcanzado, ¿quién sabe? una estabilización en la psicosis paranoica de no haber mediado el análisis. El proceso de irrupción de la fantasía originaria de escena primaria que la comunicación de sus padres (el misil/bomba atómica) desencadena levantando parcialmente la represión primordial, produce al mismo tiempo el estallido del ordenamiento simbólico de la filiación. Como respuesta a esa comunicación en la que queda interpelada aparecen fenómenos de retorno en lo real. En lugar de levantar una represión, el dispositivo analítico fue haciéndola posible, fue haciendo Hiroshima habitable.

Referencias bibliográficas

Aulagnier, P. (2004). *La violencia de la interpretación*. Amorrortu.

Beradt, C. (2019). *El Tercer Reich de los sueños*. LOM.

Davoine, F., & Gaudillière, M. (2011). *Historia y trauma*. Fondo de Cultura Económica.

Fernández Miranda, J. (2021). La investigación y la práctica del psicoanálisis. *Revista Psicoanálisis en la Universidad, 5*, 63-83. https://psicoanalisisenlauniversidad.unr.edu.ar/index.php/RPU/article/view/95/75

Freud, S. (1897/1998). Manuscrito L. En *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad.; Vol. 1, pp. 289-292). Amorrortu.

Freud, S. (1897/1998). Manuscrito M. En *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad.; Vol. 1, pp. 292-295). Amorrortu.

Freud, S. (1910/1999). Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci. En *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad.; Vol. 11, pp. 53-127). Amorrortu.

Freud, S. (1915/2000). Un caso de paranoia que contradice la teoría psicoanalítica. En *Obras Completas,* (J. L. Etcheverry, Trad.; Vol. 14, pp. 259-272). Amorrortu.

Laplanche, J., & Pontalis, J. B. (1986). *Fantasía originaria, fantasía de los orígenes, orígenes de la fantasía*. Gedisa.

Le Gaufey, G. (2021). *El caso en psicoanálisis*. Literales.

Sófocles. (ca. 441 a. C./1989). *Antígona* (J. Pallí Bonet, Trad.). En *Tragedias completas* (pp. 139-179). Ediciones B.

AUTOR
Julieta Vila Ortiz

NACIONALIDAD
Argentina

CORREO ELECTRÓNICO
julietavilaortiz@hotmail.com

FILIACIÓN INSTITUCIONAL
Universidad Nacional de Rosario (UNR)

FORMACIÓN DE POSGRADO
Magister en Psicoanálisis (UNR)

AUTOR
Pablo Galeazzo

NACIONALIDAD
Argentina

CORREO ELECTRÓNICO
pablogaleazzo@hotmail.com

FILIACIÓN INSTITUCIONAL
Universidad Nacional de Rosario (UNR)

FORMACIÓN DE POSGRADO
Doctorando en Ciencias Biomédicas (IUNIR)

TÍTULO

Psiconálisis e Identidad de género autopercibida

Hacia una ética que no obstaculice la práctica de derechos

TÍTLE

Psychoanalysis and self-perceived gender identity:

Towards an ethics that does not hinder the practice of rights

AUTORES

Julieta Vila Ortiz y Pablo Galeazzo

RESUMEN

Este ensayo intenta explorar críticamente los vínculos entre el Psicoanálisis y las problemáticas contemporáneas del género, en particular la noción de identidad de género autopercibida. Se examinan las tensiones emergentes de las posibles posiciones del discurso psicoanalítico frente a casos paradigmáticos como las infancias transgénero o la nominación no binaria, destacando los riesgos de aplicar una lógica binaria entre elección y determinación. A partir de conceptos clave como sujeto dividido, contingencia, causa y responsabilidad, se propone una lectura que escape al voluntarismo simplista y al determinismo fatalista, situando el acto y la elección como efectos éticos de la práctica analítica. Se defiende un Psicoanálisis que no se convierta en una práctica moralizante ni profiláctica, sino que pueda dialogar críticamente con los discursos contemporáneos sobre derechos sin perder la radicalidad de su ética.

PALABRAS CLAVE

Sujeto dividido – contingencia – identidad de género autopercibida – responsabilidad – ética psicoanalítica

SUMMARY

This essay attempts to critically explore the links between Psychoanalysis and contemporary gender issues, in particular the notion of self-perceived gender identity. It examines the tensions emerging from the possible positions of psychoanalytic discourse in the face of paradigmatic cases such as transgender childhoods or non-binary nomination, highlighting the risks of applying a binary logic between choice and determination. From key concepts such as divided subject, contingency, cause and responsibility, we propose a reading that escapes from simplistic voluntarism and fatalistic determinism, placing the act and the choice as ethical effects of analytical practice. It defends a Psychoanalysis that does not become a moralizing or prophylactic practice, but one that can critically dialogue with contemporary discourses on rights without losing the radicality of its ethics.

KEYWORDS

Divided subject – contingency – self-perceived gender identity – responsibility – psychoanalytic ethics

Introducción

En las últimas décadas, el surgimiento del discurso de género ha tenido implicancias sociales, jurídicas y políticas, interpelando numerosos campos del saber. El Psicoanálisis no ha salido indemne de esta conmoción. El debate sobre la identidad de género —y en particular, la noción de *identidad de género autopercibida*— lejos de tratarse de una preocupación pasajera, ha supuesto un desafío tanto para la teoría como para la praxis psicoanalítica.

Tal como sostiene De Casas (2020) en específico fenómenos como la proliferación de nuevas categorías de nominación de la diversidad sexual, así como también los movimientos colectivos que las promulgan y defienden, las modificaciones jurídicas en materia de derechos civiles y por último los avances en la ciencia que permiten intervenciones sobre los cuerpos en términos de genitalidad, produjeron en el campo psicoanalítico una alteración.

Este ensayo se propone abordar la incómoda intersección entre el Psicoanálisis y la problemática del género desde una perspectiva crítica. En particular, con el objetivo de señalar los posibles conflictos que emergen cuando los discurso psicoanalíticos se posicionan frente a casos paradigmáticos como el de las infancias transgénero o los emergentes paradigmas de la nominación no binaria de las infancias. En estos posicionamientos, muchas veces se apela a una lógica binaria que opone elección y determinación, yo y sujeto de deseo. Este breve ensayo cuestiona el valor de una lectura simplificada del inconsciente que tiene como consecuencia una práctica analítica que soslaya la ética del deseo.

A partir de las nociones de sujeto dividido, causalidad, contingencia y responsabilidad, este ensayo revisa los fundamentos freudianos y lacanianos para pensar la elección sexual en las antípodas de la ilusión voluntarista, pero también lejos de un fatalismo determinista. Se trata de sostener la tensión entre lo que nos determina y aquello respecto de lo cual tomamos posición, sin recaer en facilismos tópicos.

El Psicoanálisis es un discurso valioso a la hora de abordar las discusiones contemporáneas sobre el género, pero solo en la medida en que no se repliegue sobre fórmulas estancas ni se erija como una práctica profiláctica y moralista. Se propone pensar un Psicoanálisis que, sin re-

nunciar a la radicalidad de su ética, sea capaz de abrirse al diálogo con los debates actuales sobre los derechos.

Desarrollo

El discurso sobre el género es sin dudas uno de los problemas protagónicos de la actualidad. Sin necesidad de especificar si hablamos de problema político, teórico, jurídico, filosófico, o personal, su atravesamiento no discrimina ni deja por fuera a ninguna de estas dimensiones. No es sencillamente un problema de moda o un estribillo vacío: ha complejizado sistemas teóricos y filosóficos consolidados, ha desafiado arraigadas prácticas jurídicas, ha conmovido el curso de lo cotidiano, ha amenazado la integridad de esquemas de valores completos.

Intentando no determinar precipitadamente cuál ha sido el caso para el Psicoanálisis, es decir, si este problema ha afectado a su sistema teórico, amenazado su legitimidad, o atormentado alguna suerte de interés o de valor fundamental, lo cierto es que la problemática de género ha inquietado a la comunidad psicoanalítica. Lejos de considerarse esto como una desventaja o un signo de fragilidad, la inquietud –la cualidad de no quedarse quieto, de no reposar– ha salvado (al menos por el momento) a la teoría y a la praxis psicoanalítica de perpetuarse inconmoviblemente como un dogma.

Afortunadamente las discusiones sobre el género (no siempre, pero lo suficiente como para hacer algunas generalizaciones) han disparado otra serie de discusiones en el seno de las comunidades psicoanalíticas. Estas discusiones, por supuesto, no han sido siempre profundas ni honestas. En algunos casos los psicoanalistas no estuvieron dispuestos a inquietarse con nuevas preguntas, incluso hicieron grandes esfuerzos por reposar en los cómodos aposentos de la ortodoxia. En otros casos las discusiones fueron un tanto más superficiales, en otros descomprometidas e incluso en algunos fuertemente condescendientes con las luchas políticas que se gestaban en torno a este problema.

Como reflexiona De Casas (2020), quizás en muchos casos el Psicoanálisis adquirió una posición defensiva en respuesta a explícitos ataques a su metapsicología proveniente de las teorías de género. En otros casos, los psicoanalistas objetaban estas teorías como si desconocieran

el carácter subversivo y revulsivo de la noción de pulsión sexual como propuesta del Psicoanálisis mismo.

De cualquier forma, en todos esos casos la problemática del género hizo su efecto (aparente o genuino) poniendo en escena valiosos interrogantes como el de si el Psicoanálisis debería reformular su teoría más medular ante las problemáticas "actuales" y señalando nociones centrales y a la vez problemáticas de la metapsicología.

Como afirma Carlos Kuri (2010), "la metapsicología es una argumentación apremiada; una argumentación construida a partir del asedio de las dificultades clínicas; un modo de argumentar conceptualmente en Psicoanálisis y no un diccionario de conceptos" (p. 15). En este sentido, puede decirse que la clínica psicoanalítica no es la experiencia cruda de la atención a pacientes, ni tampoco su marco conceptual, sino una conjunción de ambas: un "redoblamiento de la experiencia a través del concepto" (Lutereau y Muñoz, 2017, p. 9).

Entre todas aquellas preguntas que se abrieron en el campo psicoanalítico, hay una en particular que apunta a la posición del Psicoanálisis en relación a la lucha de género y es la que interesa a este ensayo: ¿Qué *puede* o *debe* decir el Psicoanálisis sobre esto?

Una de las discusiones más actuales sobre el género, quizás también la más pertinente para este ensayo, es aquella que remite al problema de la identidad de género autopercibido. En Mayo del año 2012, con posterioridad a la puja política llevada adelante por las comunidades LGBTIQ+ (lesbiana, gay, bisexual, transgénero, intersexual, queer, y a otras identidades), se sancionó y promulgó en Argentina la Ley 26.743 de Identidad de Género. Esta Ley supuso una modificación jurídica en dirección al reconocimiento legal de las identidades transgénero. Así, por ejemplo, en el Artículo 3° se admite la rectificación de los datos registrales identitarios (como el Documento Nacional de Identidad, así como su imagen) en los casos en que estos datos no se correspondan con la autopercepción de género de la persona. En otras palabras, se procura el derecho a la identidad de género autopercibida (Litardo, 2013).

Por otro lado, en el Artículo 11° se sostiene que las personas mayores a 18 años podrán desarrollarse personalmente accediendo a intervenciones quirúrgicas y hormonales a los fines de modificar su genitalidad a su identidad de género autopercibida sin necesidad de solicitar autorización judicial o administrativa. Pero también, en el Artículo 5°,

los menores, niños, niñas y adolescentes transgénero son incluidos en el reconocimiento de la identidad de género, en lo que respecta al nombre y al acceso a la salud integral, en pos de la autonomía corporal (Litardo, 2013).

En 2013, hace ya 12 años, y exactamente un año después de la promulgación de la Ley de Identidad de Género, se hizo muy popular el *caso Luana,* de la primera niña transgénero de seis años de edad a la que se le otorgó un Documento Nacional de Identidad que coincidía con su género "autopercibido". Este hecho se consagró como un emblema de la conquista de derechos transgénero, pero en el ámbito del Psicoanálisis generó intensos y acalorados debates que desnudaron algunos conflictos del campo. Así también sucedió cuando comenzaron a ponerse en escena debates en torno a casos de padres y madres que cada vez con más frecuencia elegían nombres "unisex" para sus hijos y se referían a ellos con lenguaje inclusivo suponiendo que era posible no determinar su género antes de que estos puedan elegirlo "a voluntad".

Las citas aquí utilizadas provienen tanto de textos académicos como de intervenciones públicas de psicoanalistas dadas en el ámbito académico, recopiladas a propósito del popularizado *caso Luana*. No es la finalidad debatir con la totalidad de la obra de los autores citados, sino discutir con ciertos argumentos que se han presentado con recurrencia.

Algunos analistas, frente a los casos mencionados, tomaron posición rápidamente, y tanto en artículos como en las discusiones dadas en la escena pública, se promulgaron radicalmente en contra de lo que suponían no era una "adquisición de derechos" sino una negligencia o incluso algún tipo de violencia institucional y/o parental. Se apeló a la idea en extremo simplificada de que, por ejemplo, en el caso de la niña transgénero, no era la menor la que estaba *eligiendo* porque *aún* no podía decidir y que su madre *hablaba por ella o en ella*.

En esa línea, Joseph Knobel Freud (2020) afirmó que cuando se permite que un niño sostenga una fantasmática de tipo trans, y eso además se festeja y se televiza, "se está siendo cómplice de un verdadero ataque a la infancia. Un acto violento que el adulto está cometiendo sobre el niño" ("Políticamente incorrecto…", párr. 12).

Y continúa:

> Considero que favorecer ese discurso adultificado sobre la identidad

> de género en los niños no hace más que provocar verdaderos colapsos mentales en la futura identidad sexual y genérica que, si hacemos una lectura más profunda de las teorías de género más representativas, debería estar en constante evolución y movimiento y no atrapados en una única identidad que vuelve a ser binaria y no múltiple y que coloca sobre el cuerpo (y no sobre el inconsciente) su más pesada carga. (Knobel Freud, 2020, párr. 12)

Si bien Knobel Freud (2020) señala audazmente que el binarismo criticado por las teorías de género retorna muchas veces en el transexualismo, al mismo tiempo considera que una infancia trans es indefectiblemente una infancia violentada.

En términos cercanos, Bermudez, Casali, Meli, Careaga, Crivelli, Giachetti, Santocono, Vilamowski, Claramunt (2017) sostienen, en referencia al *caso de Luana*, que la niña se encontraba en posición de objeto y sin referente fálico, habiendo siendo *nombrada* por la palabra materna. Asimismo, Raznoszczyk de Schejtman y May (2015) afirmaron que es preciso tener cuidado con la sexualización *precoz* que obliga al niño a dar cuenta de una sexualidad que *aún no ha madurado* y que es consecuencia de la seducción excesiva del adulto. Surgen de este modo anticipaciones del goce, resultando todo esto en verdaderos trastornos de género y elección de objeto sexual.

Dichos razonamientos traen a colación una idea de temporalidad lineal y progresiva como argumento central, y por otro lado reducen la cuestión de la determinación y la libertad a un binarismo tópico inconveniente. También dejan entrever una forma de concebir la *causa* que la homologa a un *motivo,* suponiendo así que hay *una razón* para que la niña se auto-defina como mujer, e incluso que dicha razón se puede ubicar en su historia familiar y que las cosas son como son por culpa de la madr*e*. Pero afortunadamente otras críticas se dedicaron en cambio a complejizar la ingenua idea de libertad, elección sexual y autodeterminación que subyacía a los discursos sostenidos en torno a estos problemas. ¿Está la niña o niño *eligiendo* su posición sexual? ¿Es posible tal cosa como la *autodeterminación*? Se sitúa con esto un encadenamiento de nociones problemáticas en Psicoanálisis que se arrastran unas a otras: determinación, libertad, elección, responsabilidad, causalidad, tiempo y contingencia.

¿Qué tipo de relación se sostiene entre determinismo y libertad en Psicoanálisis? Existe una idea vulgarizada que sitúa al determinismo inconsciente en oposición a la elección yoica, como si fuera posible binarizar el problema que precisamente se encuentra en el corazón de la propuesta freudiana y del concepto de inconsciente. Bajo esta lógica se ha permitido pensar una suerte de dirección de la cura en torno a la remoción de las determinaciones parentales. Bajo este paradigma es posible sostener ideas como "eso no es lo que el sujeto desea, es lo que esperan de él/ella", o "tiene que vislumbrar su deseo más allá del deseo de sus padres", etc. No es que esto carezca completamente de sentido, ya que capta algo de la esencia del conflicto que tiene lugar en la práctica analítica y la pregunta que es necesario instalar: ¿qué lugar tiene la libertad en la práctica analítica? Pero organizar esa polarización Yo-elección vs. Inconsciente-determinación, implica soslayar la constitución moebiana del sujeto lacaniano. Muñoz nos dice:

> Freud nos presenta un sujeto que no puede considerarse amo y señor de sí mismo, de sus discursos y sus actos, pero que tiene que tomar posición -o mejor dicho: que es el efecto de esa toma de posición- frente a aquello que lo determina como algo que también es suyo. Pero ese propio es de una propiedad impropia, pues para el sujeto del inconsciente lo propio y lo impropio se continúan en una relación que cabe designar como moebiana. (Muñoz, 2013, p. 507)

En otras palabras, Muñoz (2013) señala la continuidad moebiana de lo propio y lo impropio, de lo auto y lo hetero, haciendo imposible oponer binariamente la elección "propia" a la determinación del Otro. "El Psicoanálisis nos ha advertido que debemos resignar la infecunda oposición entre momentos externos e internos" (Freud, 1998, p. 245).

También Acciardi (2017) sostiene:

> En la praxis analítica es preciso distanciarse tanto de las concepciones fatalistas de la determinación absoluta como las ilusorias de la libertad como decisión de una voluntad, alejarse de esta falsa dicotomía es esencial para pensar las formaciones del inconsciente y la neurosis misma de manera adecuada (p. 28)

Entonces ¿quién elige en la sexualidad? ¿Quién es responsable? Y aún más importante ¿qué decimos cuando decimos responsabilidad? Sin dudas responder que ser responsable es "hacerse cargo" o "asumir" tal o cual cosa, sería insinuar que hay un lugar en el cuál se elige, se decide, se es responsable. Tal cosa implicaría además homologar sujeto a individuo o a persona. De este modo hay un lugar que determina y otro lugar en donde se elige y allí la responsabilidad se ubica de un lado o del otro. Esto significa, en otras palabras, pensar el problema tópicamente y aplastar la esencia del conflicto freudiano. No podemos hablar de un sujeto dividido si no dividimos a la vez la noción de responsabilidad.

En lo que respecta a la causa es una obviedad necesaria recordar que Lacan propone una desustancialización de la misma y que pone en su lugar un vacío estructurante. Acciardi (2017) lee en Kuri:

> La contingencia de la que habla Kuri, tiene una cierta densidad que la acerca a la nada Sartriana. Una vez que se produce lo fortuito, la contingencia adquiere su dimensión en el sujeto, produciendo una tensión residual que la decisión no desactiva (Kuri C. 2016, 172). Es por eso que la temporalidad tiene un valor fundamental para pensar la contingencia de esta nada que no es mero vacío, sino que tiene una incidencia causal incuestionable. (p. 30)

Pensar entonces la causa de la elección sexual debe empujarnos a admitir que *nada* determina una elección. Decir *nada* quiere decir que no hay *algo* en el sentido de un motivo o razón que se conecte naturalmente con nuestros actos. Pero definitivamente esto no quiere decir que no estamos empujados al acto o a la decisión, es mejor afirmar que *nada* nos empuja a decidir, siendo *nada* aquello que "irrumpe y produce un residuo denso y eficiente que no cesa" (Acciardi, 2017, p. 30).

Sara Vassallo (2014) se pregunta:

> ¿el analista debe orientar la cura insistiendo en una causa que sea ella misma del orden fenoménico e interna a la serie temporal (o sea, la palabra de una madre histérica e insatisfecha, tal vez perversa), o debe intentar remontarse a lo que en esos decires oculta otro tipo de causa (o a-causa)? (p. 81).

Y responde:

> El psicoanalista debe mantenerse en el filo entre la causa fenoménica y la otra. Debe aceptar que hay efectos producidos por causas fenoménicas (su práctica carecería de todo valor si no lo hiciera) pero en algún momento debe hacer emerger, aunque sea indirectamente, la a-causa no fenoménica. (…) Toda la clínica del traumatismo y del duelo transcurre y se nutre de la paradoja irresoluble surgida de la coexistencia de los dos tipos de causa.

Siguiendo a Vassallo (2014), este ensayo no pretende desestimar la causa fenoménica ni negar el valor que puede tener cierta historia familiar, la actitud o personalidad de una madre —por ejemplificar un argumento utilizado en los debates sobre las infancias trans— en la constitución subjetiva. El problema es que sin la clínica, con sólo la mera referencia a la fenomenología de un caso, el analista no puede preservar su práctica, no mantiene su equilibrio sobre ese filo que divide dos tipos de causa, no puede llevar el fenómeno a un más allá que haga de su quehacer algo diferente de una psicología o un ejercicio del sentido común.

Siempre que el análisis se dedique a confirmar sospechas causales y explicativas sobre los síntomas, es porque al mismo tiempo se encontrará soslayando el sentido de lo que se propone con la idea de la a-causa, que es aquella que a su vez permite pensar la libertad del sujeto. Se trata de aquello que no puede decirse, señalarse, explicarse y que por lo tanto permite que el sujeto no quede reducido al objeto de Otro. La dirección podría resumirse en no entregarse demasiado pronto a la evidencia de la causa y fijar un sentido donde debe quizás permanecer un vacío, y gracias a ese vacío quizás también un acto.

El problema de la causa está en íntima relación con el de la contingencia. Siguiendo nuevamente a Kuri, Acciardi (2017) afirma:

> Consideramos la contingencia desde el punto de vista del accidente, de un accidente en donde, tal como lo planteaba Freud en la cita más arriba, es imposible distinguir qué parte corresponde a lo "endógeno" (fijación, icc, etc) y qué parte a lo exógeno (trauma, accidente), No es posible dirimir en ello lo que compete al "destino" y a la "constitución" -para mencionarlo en términos freudianos que se encuentran en continuidad con la clínica psiquiátrica de su épo-

> ca-. Debemos detenernos en que la contingencia no es meramente lo fortuito externo, sino que, partiendo de la propia indeterminación del accidente, obtiene el valor de lo ineludible en el punto en el que produce un valor causal. (p. 29)

En otras palabras, la contingencia pone en cuestión la dicotomía interno-externo, y no se piensa como un accidente externo, como aquello que desde afuera nos determina. No es tampoco el azar como aquello que no elegimos (haber nacido en determinado país, ser genéticamente un hombre o una mujer, estar sufriendo una enfermedad, etc.) sino que es es "lo que tiñe de incertidumbre, de inquietud al acto" (Accardi, 2017, p. 30) y no deja nunca de operar y de hacer su efecto.

Kuri (2016) insiste en que la contingencia es el modo en que el accidente opera, no perdiendo por ello su carácter de contingencia, no transformándose en un hito de determinación externa sino haciendo su efecto continuo como tensión residual, como incertidumbre del acto. Se expresa incluso en los analizantes que sostienen "si no hubiera ocurrido el accidente", o "si hubiera nacido en otro lugar, con otra familia", etc. Ser rompe así con la idea de la causa como determinante.

De esta manera, el acto, la decisión, no desactiva a la contingencia. Eso sería suponer que luego de que lo externo nos ha determinado en un primer momento, en un segundo momento nos hacemos cargo, nos hacemos responsables, nos posicionamos respecto de esa determinación y el conflicto se aplaca con la elección en la que nos erigimos. Nuevamente subyace a esto una idea de temporalidad lineal. "la niña *todavía* no puede elegir su sexualidad" o "*todavía* es la madre que habla en ella".

¿Cómo pensar el sujeto del inconsciente? "Como inconsciente pre-ontológico, con su carácter esencialmente no-realizado" (Acciardi, 2017, p. 31). Esto quiere decir, el sujeto del inconsciente no es una esencia o una entidad que espera en lo profundo, oculto debajo de la superficie esperando a realizarse, o una masa de determinaciones guardadas esperando para ser desactivadas por la intervención analítica. Es un efecto singular de la cadena significante. Como en aquella cita de Borges: "Yo diría que siempre sentimos esa antigua perplejidad, esa que sintió mortalmente Heráclito en aquel ejemplo al que vuelvo siempre: nadie baja dos veces al mismo río" (1979, p. 204).

No podemos suponerle una continuidad al sujeto, mucho menos

disolver el problema de la división en una cómoda tópica. Borges dice:

> ¿Por qué nadie baja dos veces al mismo río? En primer término, porque las aguas del río fluyen. En segundo término —esto es algo que ya nos toca metafísicamente, que nos da como un principio de horror sagrado—, porque nosotros mismos somos también un río. (1979, p. 204)

Acciardi (2017) continúa: "el sujeto para el Psicoanálisis no es sino división, se encuentra dividido del acto que lo constituye como tal" (p. 30). Y esto nos obliga a pensar que no puede justificarse ninguna elección, ningún acto a partir de ninguna determinación anterior, ni en ninguna causa como motivo. El sujeto se realiza éticamente, pero nunca de forma completa, precisamente en aquel lugar de vacío, en ese eslabón perdido que se ubica entre los motivos y la elección, en otras palabras es el eslabón perdido. Además nos dice:

> La praxis analítica no debe conducirse sino a la interpretación del deseo, a precisamente esos intersticios en donde el yo desfallece, pierde sus referencias identificatorias y eventualmente un acto se produce, dividiendo y constituyendo en ese mismo acto un sujeto en donde un accidente fortuito ha pasado al estatuto de una contingencia, en donde podría, efectivamente podría haber sido de otro modo pero sin embargo eso se torna temporalmente inevitable. Es allí que la responsabilidad otorga a aquello el estatuto de elección (Acciardi, 2017, p. 31)

De esto podemos concluir algunos puntos fundamentales: primero, que la responsabilidad no puede desembarazarse del problema de la división siempre y cuando queramos sostener la noción del sujeto dividido. Si no hay vacío o eslabón perdido que evite una conexión natural entre los motivos y las decisiones, entonces tampoco hay sujeto. Allí, en ese eslabón perdido se encarna también la responsabilidad, y su terreno no es otro que la contingencia. El sujeto se realiza en un acto como salto ético, no como conclusión o síntesis de la división, pero además el acto que lo realiza siempre lo excede.

En este sentido, el Psicoanálisis encuentra su valor en pensar la posibilidad de emergencia del sujeto en el discurso del analizante, y tam-

bién, es cierto, en reflexionar sobre las condiciones de emergencia en la construcción de su metapsicología, pero de ningún modo en establecer criterios ni previsiones sobre el devenir del sujeto en términos sociales. El sujeto, tal como lo entiende el Psicoanálisis, no es una entidad previa ni un núcleo de verdad que espera ser develado, sino un efecto singular de la cadena significante. Lo que llamamos "sujeto" es inseparable del modo en que emerge, de su carácter de irrupción allí donde el discurso del Otro deja un vacío. Si el Psicoanálisis cediera a la tentación de volverse preventivo o profiláctico, estaría asumiendo que es posible anticipar o programar al sujeto, como si su verdad pudiera determinarse de antemano.

La ética del Psicoanálisis, como ha sostenido Lacan (2013b), no es una moral del bien, ni mucho menos una procuración del bienestar del sujeto en un sentido normalizante. Es por esto que para el análisis nunca se trata de conducir al analizante hacia lo que se considera una mejor vida, como podría estar implícito en la idea de evitar la asunción de una posición transexual.

Ahora bien, intentar hacer dialogar dos discursos como lo son el jurídico y el psicoanalítico sólo puede producir tensiones e incomodidades. La concepción del sujeto jurídico no se corresponde con la del sujeto del inconsciente, y es por eso que lo que en el discurso jurídico o en la comunidad puede celebrarse como una adquisición de derechos, en la clínica no significa la garantía ni la condena del sujeto del deseo. De este modo, oponerse al discurso de género, así como también promulgarlo con argumentaciones psicoanalíticas, no puede leerse más que como una posición moral.

El análisis de Emiliano Litardo (2013) es de gran interés en tanto el autor identifica que el debate sobre la identidad de género pone en evidencia que el Derecho es un discurso con límites simbólicos, teóricos y materiales. En su crítica a las perspectivas positivistas y iusnaturalistas, sostiene que el Derecho no es una verdad incuestionable a donde remitirse cuando se piensa la diferencia sexual entre hombre y mujeres. Este es en la causa pero también el efecto de las normas reguladoras del género binario (Litardo 2013).

Si se admite que el Derecho no es la verdad incuestionable a la cual consultar cuando se duda respecto de lo real de las cosas, tampoco es el destino del debate psicoanalítico en torno al problema de la identidad y

la elección. Litardo (2013) sostiene que: "la categoría de sujeto de derecho opera como un dispositivo del discurso jurídico para universalizar aquello que es consecuencia de una sociedad en permanente conflicto, fragmentada en la constitución y formación de subjetividades" (p. 235). Recordando la *función del velo* (Lacan, 2013a), podríamos decir que el Derecho es la ficción de suponernos libres e iguales, que a su vez nos señala que no somos libres ni iguales.

La ficción del Derecho sostiene entonces un universalismo y un esencialismo, el de la identidad ciudadana fundada en una clase, un sexo, un género, y a su vez una ilusión de justicia y de protección frente a aquello que pueda atentar contra esa identidad común (Litardo, 2013).

Es posible decir, retomando a Litardo (2013), que tanto el Derecho como la identidad son ficciones. En este sentido, la identidad trans-género es una ficción tanto como la ficción *muje*r y *hombre* heterosexual, pero en la teoría de género, estas "ficciones represivas" (Zambroni, 2014, p. 52) pueden ser también concebidas como estrategias políticas en la construcción de derechos y en el proceso de transformación social (Ochy Curiel, 2009). En Psicoanálisis, los esencialismos y universalismos también son puestos en cuestión. El sujeto es entendido como pre-ontológico y no-realizado (Accardi, 2017).

El Psicoanálisis propone en este sentido algo que es sin dudas material provechoso para esta discusión: la clínica psicoanalítica trabaja con el sujeto del inconsciente que en tanto tal no es la identidad yoica. Precisamente la praxis se dirige a "aquellos intersticios en donde el yo desfallece, pierde sus referencias identificatorias y eventualmente un acto se produce" (Acciardi, 2017, p. 31).

De este modo, retomando la pregunta inicial, *¿qué puede o debe decir el psicoanálisis respecto a las problemáticas de género contemporáneas*?, quizás lo primero sea pensar qué no debería hacer: transformarse, en tanto discurso, en una instancia moralizante y profiláctica de las problemáticas sociales, en un indicador de riesgos subjetivos, en un empuje a la normalización. ¿Qué puede hacer? Sostener su ética del desgarramiento: aquella que no busca totalizaciones y que no rechaza las incomodidades.

Hallamos al menos dos paradojas que es preciso no desdibujar. La primera, aquella que impide desanudar por completo la causa fenoménica de la a-causa. La segunda, la tensión entre la identidad yoica

y el sujeto del inconsciente. Estas oposiciones que como ya se ha dicho, no pueden reducirse a un binarismo, hacen del Psicoanálisis una práctica que se resiste a la simplificación. A diferencia de otros discursos que trabajan en dirección a la claridad de las definiciones, el Psicoanálisis comprende que no es posible decirlo todo, y hace de esa imposibilidad su ética.

Conclusión

Habiendo reflexionado en torno al problema de la elección en relación a las nociones de contingencia y la causa, utilizando a la temporalidad como aquella carta que permite sostener la dimensión dividida del sujeto, pueden esbozarse algunas conclusiones sobre el problema del género.

En primer lugar, las críticas de los analistas que alegan que en el caso de la niña transgénero de seis años es la madre la que elige, la que determina, no tienen en cuenta la condición de división del sujeto que necesariamente supone no ubicar en un lugar la determinación y en otro la elección o la libertad, pero mucho menos si estos lugares ni siquiera son "intra-psíquicos" sino literalmente individuos o personas. En todo caso el Psicoanálisis podrá hacer su contribución reflexionando sobre lo que ese hecho puede tener de *acto*.

Pero en segundo lugar, y quizás en cierta jerarquía de importancia, se instala una pregunta que precede a toda esta reflexión: ¿qué consecuencia se espera que tengan estas reflexiones en la ideología de género? Incluso si estuviéramos dispuestos a suponer que hablar de la libertad de género o de la autodeterminación de género es desconocer todo lo que el Psicoanálisis ha dicho respecto de la división del sujeto, ¿qué se intenta prevenir?

Quizás hace falta decirlo: el Psicoanálisis no previene. Esto significaría volver a situar una temporalidad lineal en la lógica psicoanalítica creyendo que un suceso, un hecho (el discurso parental, la entrega de un DNI, etc.) tiene como consecuencia, como efecto natural, a una niña transgénero y su ficción de autodeterminación sexual.

¿Qué puede o debe hacer el psicoanálisis? No se trata de invitar al Psicoanálisis a retirarse de los lugares de discusión sobre el género, ni de pedirle a los analistas que no tomen posición al respecto, ni mu-

cho menos de proclamar un Psicoanálisis impoluto, a-político, neutro o desentendido de las problemáticas actuales. Se trata de diferenciar una reflexión crítica que no licue los interrogantes que llegan de otros discursos, de una objeción psicologicista y posiblemente también moralista que intenta reivindicar malentendidas ortodoxias teóricas y pregona con ellas el camino del buen vivir.

Referencias bibliográficas

Acciardi, M. (2017). La incidencia de la contingencia como noción fundamental para pensar las relaciones entre libertad, determinación y responsabilidad en Psicoanálisis. IX Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIV, Jornadas de Investigación XIII, Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. https://www.aacademica.org/mariano.acciardi/17

Bermudez, S., Casali, V., Meli, Y., Careaga, A. M., Crivelli, M. E., Giachetti, F., Santocono, C., Vilamowski, P. y Claramunt, M. I. (2017). Infancia trans y empuje de la época a la literalidad. IX Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIV, Jornadas de Investigación XIII, Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. https://www.aacademica.org/000-067/821

Borges, J. L. (1979). *Borges oral*. Alianza.

De Casas, C. E. (2020). Sexo, género y Psicoanálisis. *Revista de Psicología, 19*(2), 167-173. doi: 10.24215/2422572Xe077

Freud, S. (1998). Sobre los tipos de contracción de neurosis. En *Obras Completas: Tomo XII*. Amorrortu Editores.

Knobel Freud, J. (2020) Políticamente incorrecto. Reflexiones en torno a la identidad de género en la infancia en Fort Da. *Revista de Psicoanálisis con niños*. https://www.fort-da.org/fort-da14/knobel.htm

Kuri, C. (2010). *La identificación. Lo originario y lo primario: una dife-*

rencia clínica. Homo Sapiens.

Kuri, C. (2016). *Nada nos impide, nada nos obliga. De la contingencia en Psicoanálisis*. Nube Negra.

Lacan, J. (2013a). *Seminario IV: La relación de objeto*. Paidós

Lacan, J (2013b). *Seminario VII: La ética del Psicoanálisis*. Paidós.

Litardo, E. (2013). Los cuerpos desde ese otro lado: la ley de identidad de género en Argentina. *Meritum, 8* (2).

Lutereau, L. y Muñoz, P. (2017). *Nada para comer*. Letra Viva.

Muñoz, P. (2013). El sujeto del Psicoanálisis, entre libertad y determinación. V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, XX Jornadas de Investigación Noveno Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. https://www.aacademica.org/000-054/787.pdf

Ochy Curiel (2009). Decolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe. Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista. Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y el Instituto de Género de la Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires. https://repositorio.unal.edu.co/items/78d04352-e8d4-4c05-ac9d-f702f74e6ced

Raznoszcczyk de Scheitman, C; May, N. E. (2015) Debates acerca de la constitución de la sexualidad y la identidad de género en la infancia. Aportes del pensamiento de Silvia Bleichmar. https://www.bivipsi.org/wp-content/uploads/RUP_2015-11.pdf

Vassallo, S. (2014). *Un no impronunciable: La objetivación imposible de la ética del Psicoanálisis*. Letra Viva.

Zambrini, L. (2014). Diálogos entre el feminismo postestructuralista y la teoría de la interseccionalidad de los géneros. *Revista Punto Género, 4*. ISSN 0719-0417

AUTOR
Diego García

NACIONALIDAD
Argentina

CORREO ELECTRÓNICO
psicodie@gmail.com

FILIACIÓN INSTITUCIONAL
Universidad Nacional de Rosario (UNR)

FORMACIÓN DE POSGRADO
Doctor en Psicología (UNR)

TÍTULO

Círculo mágico: una comunidad electiva que no hace masa ni grupo

TÍTLE

Magic Circle: an elective community that does not form a mass or a group

AUTOR

Diego García

RESUMEN

En el pensamiento occidental desde finales del siglo XIX y durante la mayor parte del siglo XX es posible identificar, *grosso modo*, tres figuras centrales respecto de lo colectivo que han predominado: comunidad, masa y grupo. Sin embargo, la primera (la comunidad) parece haberse diluido en las formaciones de masa o en las formaciones grupales a la hora de los análisis tanto psicológicos como psicoanalíticos de lo colectivo. Es desde otro campo, la literatura, que Ricciotto Canudo (1877-1929) escribe una novela que estará llamada a aportar una figura inédita de lo que puede funcionar como una comunidad: el círculo mágico. Nos proponemos aquí dar cuenta de esa figura a partir del encuentro entre el psicoanalista francés Jean Allouch y la obra de Canudo, al tiempo que se intenta mostrar algunos ejemplos del funcionamiento de una comunidad cuando ésta toma la configuración, no de la masa ni la del grupo, sino la del círculo mágico. Se arriba así a un aporte, que espera ser significativo, para pensar lo común y los modos de hacer comunidad en una variedad de ámbitos y escenas de las que el psicoanálisis puede extraer, para sí y su ejercicio, una enseñanza.

PALABRAS CLAVE

comunidad electiva – masa – grupo – círculo mágico – psicoanálisis

SUMMARY

In Western thought, from the late 19th century through most of the 20th century, it is possible to identify, broadly speaking, three central figures of the collective that have predominated: community, mass, and group. However, the first (the community) seems to have been diluted in mass formations or group formations when it comes to both psychological and psychoanalytic analyses of the collective. It is from another field, literature, that Ricciotto Canudo (1877-1929) wrote a novel that will contribute a previously unseen figure of what a community can function: the magic circle. Here, we propose to explain this figure based on the encounter between the French psychoanalyst Jean Allouch and Canudo's work, while attempting to show some examples of how a community functions when it takes the form, not of a mass or a group, but of a magic circle. This leads to a contribution, which hopefully will be significant, to thinking about what is common and the ways of creating community in a variety of areas and scenes from which psychoanalysis can draw lessons for itself and its practice.

KEYWORDS

elective community – mass – group – magic circle – psychoanalysis

Introducción

El psicoanálisis conoce, desde los tiempos de Freud, es decir desde 1921, año de aparición de *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud, 1992), un tipo de colectivo humano que responde a la estructura de un líder (cultural, político, militar, religioso, etc.) y aquellos que siguen sus órdenes (seguidores, militantes, soldados, fieles, etc.). Freud denominó *masa* a esa forma de colectividad y, aunque los trabajos de Gustave Le Bon, en especial su *Psicología de las masas* de 1895 (Le Bon, 2020), le precedieron, el padre del psicoanálisis supo ir más allá de aquella perspectiva sociológica al dar cuenta de los fundamentos libidinales en los que un colectivo, con esas características, se sostiene: el líder de una masa encarna, para Freud, el lugar del *ideal del yo*, quien es objeto de amor y admiración por parte de quienes lo siguen y se identifican con él; al mismo tiempo, entre los miembros de la masa funcionan también lazos libidinales pero sostenidos en una suerte de fraternidad mutua, identificaciones horizontales y vínculos de semejanza, en tanto forman parte de la masa en virtud de identificarse con un mismo ideal y sucumbir bajo los efectos sugestivos que emanan de éste. Cabe aclarar que, para Freud, el lugar de *ideal del yo* no necesariamente requiere ser ocupado por una persona o individuo, sino que, como su nombre lo indica, puede estar encarnado por *ideales* propios de una época o una comunidad (la patria, la bandera, Dios, etc.).

Es a finales de la década del 30, y en Estados Unidos, que vemos asomarse recién una nueva forma de concebir lo colectivo de la mano de Kurt Lewin y su *dinámica de grupos* (Lewin, 1988). Lewin, pionero de la psicología social moderna, sentó las bases del trabajo con pequeños colectivos humanos y la posibilidad de estudiar, de manera científica (o con cierta pretensión de cientificidad) cómo se dan las interacciones entre los individuos en diversas situaciones grupales. De allí se desprendieron diferentes corrientes y maneras de abordar lo grupal como el *psicodrama* de J. L. Moreno (1966), la *dinámica de los grupos pequeños* de D. Anzieu (1971) o las *experiencias en grupos* de W. R. Bion (1979), por nombrar sólo algunos ejemplos. En Argentina, ya a mediados del siglo pasado, la figura de Enrique Pichon-Rivière, psiquiatra francés nacido en Suiza, es, hasta hoy, una referencia en el campo de la grupalidad con su propuesta de *grupos operativos* (Pichon-Rivière, 2008).

Esta somera reseña histórica, harto incompleta, sirve aquí a los fines de situar de qué modos fue pensado, desde el psicoanálisis y desde la psicología, el abordaje de colectivos humanos que constituyen o bien una *masa*, o bien un *grupo*. Por su parte, la noción de *comunidad* es muy anterior a estas teorizaciones y vio la luz a finales del siglo XIX, en el contexto de transformaciones sociales que tuvieron lugar a partir de las dos grandes revoluciones que marcaron esa época: la *Revolución Industrial* y la *Revolución Francesa*. El sociólogo alemán Ferdinand Tönnies trazó, para los tiempos modernos, la distinción fundamental entre *comunidad* (*Gemeinschaft)* y *sociedad* (*Gesellschaft)*, entendiendo que en la primera predomina un sentimiento colectivo de lealtad individual hacia el grupo (funciona como una *Unidad de Voluntad*) dada la existencia de lazos afectivos, tradiciones y valores compartidos, mientras que en la segunda se trata de relaciones mucho más impersonales e instrumentales, en las que los individuos regulan sus acciones en función de su propio interés (Tönnies, 1947). También pensadores de la talla de Karl Marx (1982), Emile Durkheim (1965) y Max Weber (1984), todos ellos representantes de la sociología clásica europea, se refirieron de una u otra manera a la noción de *comunidad*.

En términos generales, y a los fines del presente trabajo, importa retener entonces *grosso modo* tres figuras centrales que han predominado en el pensamiento occidental desde finales del siglo XIX y durante la mayor parte del siglo XX –*comunidad, masa y grupo*– al tiempo que las dos últimas (la masa y el grupo) parecen haber absorbido a la noción de comunidad o, dicho de otra manera, la comunidad parece haberse diluido en las formaciones de masa o en las formaciones grupales a la hora de los análisis tanto psicológicos como psicoanalíticos de lo colectivo. Un párrafo aparte merecen los desarrollos filosóficos de Gilles Deleuze y Félix Guattari (Deleuze & Guattari, 2005; 2006), quienes en la segunda mitad del siglo pasado irrumpieron en la intelectualidad francesa con nociones que subvierten y renuevan maneras de pensar lo social tales como *rizoma, pensamiento nómada, tribu, manada, mónada*. Más cercanamente en el tiempo, tanto los filósofos posmarxistas Antonio Negri y Michael Hardt (2012) postularon en la última década del siglo XX que la sociedad contemporánea puede ser analizada a través de las categorías de *imperio*, de *multitud* y de *lo común*, así como el intelectual italiano Roberto Esposito hizo lo propio con su concepto de *communitas* (Espó-

sito, 2003) y Byung-Chul Han al hacer de los ritos *una comunidad sin comunicación* (Han, 2020).

Sin embargo, de manera subrepticia y silenciosa, es desde *otro campo*, desde un *espacio otro* (en el sentido foucaultiano) al del saber occidental, que nos llega una manera de pensar la idea misma de comunidad que ha permanecido mayormente descuidada. Ese campo tiene un nombre y se llama *literatura*. En medio de los desarrollos primigenios de la sociología alemana, en paralelo a los albores del psicoanálisis freudiano y con anterioridad a las perspectivas dinámicas norteamericanas, un escritor italiano, Ricciotto Canudo (1877-1929) escribe una novela que estará llamada a aportar una figura inédita de lo que puede funcionar como una *comunidad*, sin que ésta tenga ni los caracteres de la masa ni los rasgos propios de un grupo. Tampoco se ajustará a la terminología filosófico-política de la manada o del rizoma, de la multitud o de lo común (aunque ciertamente guardará mayores proximidades con estas nociones que, incluso, con aquellas que se han querido reivindicar desde el campo *psi*).

La novela de Canudo en cuestión lleva por título *Los liberados. Memorias de un alienista* (Canudo, 2019) y apareció en su lengua original en 1911. Ahora bien, no es sino a partir del encuentro entre un psicoanalista, Jean Allouch, y la obra de Canudo, que esta novela es reeditada en 2014, recuperada de ese modo un siglo después de su publicación, permitiendo la posibilidad de encontrar, entre sus páginas, esa tal figura inédita de una comunidad llamada *círculo mágico*. Más aún, es al trabajo de Jean Allouch, fundamentalmente emprendido en su libro *La escena lacaniana y su círculo mágico* (Allouch, 2020), que debemos también que esa figura no haya pasado desapercibida para algunos psicoanalistas y pueda hoy ser considerada como una alternativa a la idea de comunidad no encerrada en los términos de *masa* o *grupo*.

Las comunidades electivas

Varios años antes del encuentro de Jean Allouch con la obra de Ricciotto Canudo, entiéndase un encuentro *entre* el psicoanálisis y la literatura (como ha habido muchos, pero no todos fecundos, en el sentido de producir efectos), la noción de comunidad ya se ve asomarse en numerosos

trabajos del propio Allouch y otros miembros de la *École Lacanienne de Psychanalyse* (elp); en especial en publicaciones de la revista *Litoral* Nro. 30 y 31. Aquellos dos números, que hoy ya tienen más de veinte años, giraron en torno a la idea de *comunidades electivas*. ¿Qué se entiende por tales y cuál es su interés para el psicoanálisis? Se trataba, en principio, de comunidades en torno a la revista *Acéphale* creada en 1936 por G. Bataille y A. Masson, cuyo proyecto, apelando a la figura de lo acéfalo, era constituir un movimiento cultural (o contra-cultural) y crítico que estuviera en las "antípodas de las masas manejadas por los regímenes totalitarios" (Vanhove, 2001, p. 153), una sociedad *sin jefe* que se oponga a la sociedad fascista. La sociedad secreta así gestada apuntaba a *volverse otros* e, incluso, dejar de *ser*. Se pensaba así misma como un espacio *comunional*, que hacía comunidad, evocando cierto deseo de unidad y de cohesión por encima de las oposiciones y los aislamientos, un organismo lineal unido, en composición, que teje relaciones *compositivas*. Esa búsqueda de otra clase de comunidad se presentaba como una *comunidad de corazón*, sustentada en cierto espíritu trágico, obsesionada por la imagen de una tragedia, pero una tragedia "que es justamente la de la muerte del jefe" (Vanhove, 2001, p. 155).

Al momento de definir esta comunidad electiva, Bataille no encuentra mejor vía que oponiéndola a lo que constituye una comunidad tradicional:

> La comunidad tradicional es una comunidad de hecho, como la que reúne a hombres en una misma patria; las comunidades electivas "proceden de una elección por parte de los elementos que las componen, y que presentan un carácter de totalidad, como las órdenes religiosas o las sociedades secretas" (Vanhove, 2001, p. 160).

Se trata, por tanto, de comunidades que, como su nombre lo indican, se *eligen*, resultan de una elección *libre* de quienes las componen sin apelar a lazos de sangre, de suelo o de intereses (como ocurren en las comunidades tradicionales). *Una comunidad de los que no tienen comunidad*. Una empresa así, afirma A.-M. Vanhove, merece considerarse como un proceso de subjetivación, en el sentido deleuziano, ya que se pone en juego la producción de *modos de existencia* que no tienen asiento en una persona o un individuo, sino más bien responden al tipo

de individuación que Deleuze considera un *acontecimiento* (una hora del día, una corriente, un viento, una vida). "Se trata de un modo intensivo y no de un sujeto personal" (Deleuze, 2006, p. 160).

Ahora bien, más allá de sus orígenes, las *comunidades electivas*, tal como fueron relevadas por Jean Allouch y otros psicoanalistas de la *École Lacanienne de Psychanalyse*, dan forma también a *nuevos espacios para el erotismo*; aquellos que auguraba Michel Foucault al decir, en 1982, que lo no soportado de la homosexualidad tiene menos que ver con sus comportamientos que con un cierto estilo de vida: "Lo que mucha gente no soporta es la idea de que los homosexuales puedan crear relaciones que aún no podemos prever lo que serán" (Foucault, 1999, p. 43). Estas relaciones imprevisibles se distinguen de esa unidad superior que llamamos *sociedad* y que, como lo estableció Georg Simmel a principios del siglo pasado, se encuentra motivada por intereses económicos, ideales, belicosos, eróticos, religiosos o caritativos. Estos intereses, y no otros, constituyen el contenido de los grupos tal como los conocemos. En cambio, las comunidades LGBTIQ+, pensadas en términos de comunidades electivas, suponen una ascesis que invita a trabajar sobre nosotros mismos e inventar maneras de ser que no están contempladas en la sociabilidad tradicional.

Como afirma Leo Bersani:

> La otredad, ilocalizable dentro de las diferencias que se pueden conocer y enumerar, se hace concreta cuando se toca eróticamente un cuerpo sin atributos. El goce es ese contacto sin nombre y libre de identidad, contacto con un objeto que no conozco y que ciertamente no amo y que ha consentido, inadvertidamente, en ser momentáneamente la conmoción encarnada de la otredad. En ese momento nos relacionamos con aquello que trasciende todas las relaciones. (Bersani, 2001, p. 66).

La dificultad de concebir estos nuevos modos relacionales está directamente vinculada al hecho de que los modos de hacer comunidad han quedado, históricamente, reabsorbidos por los grandes conjuntos molares de la *sociedad*, la *masa* o la *grupalidad* (que, independientemente de su tamaño, se trate de grupos pequeños o más o menos numerosos, no dejan de ajustarse a las premisas de intereses de la sociabilidad en el sentido de Simmel).

Por otra parte, imaginar, como Foucault lo hace, y otros se han ocupado de prologar ese gesto, que la homosexualidad, u otras sexualidades disidentes, son una oportunidad histórica para nuevos modos de lazo no se debe a cualidades intrínsecas de estas comunidades electivas, si no a la posición diagonal, marginal, de lado, que los vínculos comunitarios *queer* ocupan en el tejido social. El psicoanálisis también jugó su partida en ese terreno, a veces obturando el "ensanchamiento del campo de nuestros placeres y la invención de nuevas maneras de estar juntos" (Bersani, 2000, p. 11), pero también, en ocasiones, sentando las bases para espacios de erotismo incompatibles con la preservación de una identidad sexual estable, lo que –según Bersani– "los teóricos *queer* reconocerían sin duda fácilmente si la institución del psicoanálisis, sobre todo en los Estados Unidos, no hubiese elegido repudiar esa lección freudiana y lacaniana" (Bersani, 2000, p. 12).

Finalmente, también el campo del arte ha sabido tomar nota de la constitución de comunidades electivas, y esto en regiones incluso que nos son mucho más próximas geográficamente, por tratarse de experiencias locales de nuestro país. La figura de Jorge Bonino, arquitecto y artista conceptual cordobés, nacido en Villa María, considerado por algunos el *Antonin Artaud argentino*, se vuelve aquí ejemplar.

Al decir de Alicia Larramendy de Oviedo, por caso también miembro de la *École Lacanienne de Psychanalyse*, lo que encontramos en Bonino es la efectuación de una *comunidad en acto* (Larramendy de Oviedo, 2001). La época lo sitúa en los tiempos de Illia, hacia el año 1965, momento en el que Bonino se desempeñaba como profesor en la Facultad de Arquitectura de Córdoba (cargo del que será removido luego durante el gobierno de Onganía), diseñaba parques para la Municipalidad de su ciudad, y hacía escenografías para un canal de televisión. Según su propio testimonio, le pareció que en aquellos años *algo estaba por pasar* y surgió en él la idea de hacer un espectáculo, destinado en principio a durar un solo día, con el propósito de aglutinar gente. Su lectura de la realidad política y social nacional, que luego se confirmaría como siendo acertada por el oscuro período de la dictadura cívico-militar argentina, lo llevó a considerar que, pese al clima de dispersión y aislamiento individual que ya se sentía en las calles, "había algunas cosas en común entre la gente" (Casarin [et. al.], 2014, p. 23), que las personas necesitaban reunirse, estar juntas. El proyecto era hacer un espectáculo

con un lenguaje inventado por Bonino, un lenguaje inexistente que no se entendiera:

> Mi idea no era transformar esto en una obra de teatro –yo nunca había estudiado teatro– sino simplemente juntar gente por una noche. Entonces, con unos amigos pintores –Viano, De Lorenzo y otros– hicimos unos carteles en un idioma incomprensible y los pegamos por todo Córdoba. La gente los miraba y se preguntaba: "¿qué será esto, un pianista polaco, un conferencista danés?". Al lado de esos carteles pusimos otro con distinta tipografía, que decía: "Bonino aclara ciertas dudas" (Casarin [et. al.], 2014, p. 23).

Unos años más tarde, en 1968, presenta en el Instituto Di Tella una obra que pretendía ser lo opuesto a lo anterior y que se llamó *Asfixiones o enunciados*. Si con *Bonino aclara ciertas dudas*, de lo que se trataba era de reunir una comunidad de personas fugazmente, por una noche, en torno a un lenguaje inexistente, aquí Bonino redoblará su apuesta inicial con un texto no preestablecido, en el que se hablara normalmente, pero de forma tal que tampoco se dijera nada. En ambos casos, el objetivo era impedir, a como diera lugar, que la gente pudiera aferrarse a un punto de vista fijo, estable. Del mismo modo, al hablar de la sexualidad, asume una posición que no podemos menos que considerar próxima a las expresiones ya comentadas de Michel Foucault y Leo Bersani, una posición afín a las comunidades electivas como *nuevos espacios para el erotismo*:

> […] cuando yo era muy joven se decía que lo normal era la heterosexualidad, y que la homosexualidad era una desviación; ahora, y desde hace unos años, se pide la asunción de una preferencia sexual y la marginalidad homo de antes ha ganado terreno y estatuto sindical; hoy pareciera que lo que no se tolera es el desvarío de la indefinición, o la identidad mutante, que es la que yo prefiero: la naturaleza humana tiene, quizá, dos anatomías pero no sé cuántos sexos hay (Casarin [et. al.], 2014, p. 64).

El efecto de sus obras fue inmediato: el público enloqueció, las salas se fueron llenando, y los espectáculos llevaron a Bonino a viajar por el mundo. Las peripecias y los entretelones de aquellos viajes, ricos en

anécdotas, exceden por mucho lo que podemos relatar en estas páginas. Importa, en cambio, retener ese modo de armar *comunidad* que generaron sus ideas: grupos humanos, gente de lo más diversa, reunidas por un momento alrededor de un acto (que sólo cortos de mira podemos calificar de "teatral"). Lo que había allí era mucho más. Estando en Venezuela, por citar sólo un caso, se propuso una experiencia que no involucrara a gente de teatro, por considerar que esa gente "se separa mucho de la vida: estudian, por ejemplo, historia, como complemento del teatro, como si la historia no fuera el teatro mismo" (Casarin [et. al.], 2014, p. 37). Su propósito era trascender la representación, interesarse más en el mero movimiento del cuerpo, en el acto creativo en tanto éste es capaz de producir, en un determinado momento, *un modo de vida*. Así, llegó a ocupar todos sus momentos libres en observar a las personas, en las calles, en los bares, en las situaciones cotidianas, en las conversaciones sin importancia aparente. "Me tomé la existencia como un trabajo" (Casarin [et. al.], 2014, p. 37).

Durante el *Cordobazo*, Bonino se encontraba en Francia, y a pesar de haber estado en el Mayo Francés, sintió que aquello era diferente, algo que le concernía, que era propio, que involucraba a los suyos. En unas páginas muy bellas, que nos permitimos aquí citar *in extenso*, describe su impulso inicial, el deseo de participar de algún modo de aquella comunidad que estaba protestando en acto:

> Me encerré en mi cuarto e ideé una protesta mancomunada: montar un gran espectáculo en el que obreros y estudiantes actuaran arrojando objetos inconsistentes, haciendo caer papel picado y plumas desde los edificios, y lanzando pelotas de trapo a quienes se interpusieran, haciendo ruido con pitos, matracas y bombos. Los manifestantes obstaculizarían con amabilidad el tránsito, e invitarían a los conductores a bajarse de sus vehículos, dejarlos en el medio de la calle y continuar una marcha a pie a la casa de gobierno […] En otra secuencia se cantaría el Himno Nacional, o se hablaría sin parar o se guardaría silencio repentinamente, o se gritaría hasta enrojecer los rostros, y todo con perfecta sincronización; en otro momento la gente tomaría un descanso y aprovecharía para comprar praliné, pururú o choripanes en puestos estratégicamente ubicados: entonces a partir de una señal, y al unísono, los manifestantes gritarían una consigna

> con la boca llena (cosa que no se repetiría mucho por no dar excusas a las autoridades para reprimir actos de mala educación) […] La gran marcha, multitudinaria, unánime, culminaría en la casa de gobierno, donde se celebraría un gran festival de arte popular espontáneo: músicos, pintores, poetas, actores y bailarines, harían lo suyo por todas partes invitando a la gente a sumarse, a participar… (Casarin [et. al.], 2014, pp. 78-79).

Quienes asistían a los espectáculos de Bonino, los efectivamente realizados (que no distaban mucho de estos otros imaginados, fantaseados, por ese espíritu frenético), confirman el carácter electivo de estas comunidades espontáneas que se generaban alrededor de Bonino… y su *círculo mágico*. Oscar Del Barco, una de las miles de personas que asistió alguna vez a un espectáculo de Bonino, es citado por Larramendy de Oviedo para indicar que, en sentido estricto, en esas escenas *ni había Bonino ni había espectadores ni era un espectáculo*; antes bien, se iban despojando a tal punto de sus identidades fijas, molares, de sus posesiones, hasta acabar despojándose "de la desnudez de la comunidad sin habla" (Larramendy de Oviedo, 2001, p. 139). Ver en esto un proceso de subjetivación (en el sentido de Deleuze) o una ascesis (en los términos planteados por Foucault) no sólo es posible, es el modo de recibir esta experiencia como ella lo reclama.

Del alienista al psicoanalista

Trátese del proyecto acéfalo de un Bataille, de los modos de vida imprevistos de un Foucault, de los movimientos en comunidad de unas sexualidades diversas, o de las reuniones mutantes de un Bonino, hemos visto perfilarse un tipo de comunidad que, al tiempo que se distingue de los modos tradicionales de hacer con otros, no se deja tampoco subsumir (y, por tanto, tampoco explicar) como formaciones de masa o de grupalidad. A ellas corresponde el nombre de *comunidades electivas*.

Ahora bien, el encuentro de Jean Allouch con el escritor italiano Ricciotto Canudo nos depara también, según dijimos, una figura de la comunidad de la que las comunidades electivas fueron su antecedente inmediato. Encontrarlas bajo otro nombre, no las reemplaza ni las des-

plaza; por el contrario, multiplica sus efectos, los potencia. Implica reconocer que hay muchas maneras de nombrar a aquello que no es grupo, que no es masa, que no es una sociedad ni un conjunto molar cualquiera. Comunidades electivas es uno; círculo mágico es otro. Para hacernos nosotros mismos parte de ese círculo veamos entonces en qué consiste, cuáles son sus puntos de contacto con lo electivo de las comunidades antes descriptas, qué forma de lo común nos aporta.

Tenemos, por un lado, la novela *Los liberados* (Canudo, 2019); por el otro, el libro *La escena lacaniana y su círculo mágico* de Jean Allouch (2020) en el que, entre otras cuestiones, se dedica a comentar la obra de Canudo y donde lo más interesante quizás no sea tanto lo que dice (que sin duda lo es y lo comentaremos), sino el lugar desde el cual lo dice; la posición que Allouch asume respecto de esta historia. Se trata de la posición de alguien que se dispone a recibir una enseñanza, y así lo expresa de entrada:

> La historia de la sublevación de locos de la que ahora deseamos recibir una enseñanza fue escrita por un novelista, Ricciotto Canudo. Es la historia rara de una yuxtaposición de alienados (denominados "liberados", pronto sabremos la razón) que se convierte en una comunidad sin por ello tener valor identitario, porque el lazo que se establece entre ellos con el correr del relato no es identitario, sino sexual […] (Allouch, 2020, p. 58).

Yuxtaposición. El término podría sorprendernos si nos tomara desprevenidos (lo que esperamos no sea, a esta altura, la situación del lector de estas páginas). Sin embargo, percibimos de inmediato que se está escogiendo allí una palabra en lugar de otras tantas que podría haber ido en ese lugar: se evita a hablar de *grupo* de alienados y, tanto más, de una *masa* de alienados. Efectivamente, ¿cómo llamar a eso que ocurre entre los locos de la novela de Canudo sin traicionar lo que el propio relato propone? De allí surge *yuxtaposición*, término que –Allouch no se detiene en aclararlo– no implica *juntos*, sino más bien *estar al lado*. Según su etimología, *juxta* es una palabra latina que significa "junto a" (y no *junto con* o *junto en*, lo que nos daría la idea de un *conjunto*), mientras que *pose* tiene el sentido de *colocar*. Yuxtaponer es, por tanto, *colocar al lado*. Algo o alguien, un objeto X, se coloca cerca de un objeto Y. Los

alienados de Canudo no se agrupan, ni se mezclan, no se confunden, no se a-masan; se yuxtaponen.

Por otro lado, y esto también conviene subrayarlo, Allouch tampoco decide hablar, de entrada, de la *comunidad de alienados*. Por el contrario, señala como al pasar que se trata de una yuxtaposición de alienados "que se convierte en una comunidad". Primer punto entonces: ser, o mejor aún, *hacer* comunidad no es un dato de partida; algo se constituye como *comunidad* a partir de un cierto acto (como decíamos respecto de Jorge Bonino y su comunidad en acto). Se llega a hacer comunidad, pero no tanto como resultado de *proceso* (ya veremos que no es el caso), sino de un acto. ¿Cuál acto? Sin que podamos decir que se trataría de una generalidad aplicable a toda comunidad que se precie de tal, al menos en lo que refiere al relato de Canudo, se trata de un acto de sublevación. *Unos locos se sublevan*, como indica el subtítulo del libro de Jean Allouch, y –agregamos– por sublevarse *hacen* comunidad: una comunidad de sublevados.

La cuestión es que una *sublevación*, Foucault (2016) lo ha advertido suficientemente, no es algo destinado a perdurar, no alcanza a consistir (en ese sentido no da lugar a un ser, a algo identitario), irrumpe en un determinado momento, en un cierto contexto, en determinadas coordenadas, y luego desaparece. De hecho, es por esas características que un acto de sublevación (que crea, él mismo, una comunidad) no puede funcionar nunca como una masa o como un grupo. Según Foucault, es una cuestión de *momento*, el momento en el que alguien o un cierto número de individuos se levanta y dice *basta* a un estado de cosas.

Asimismo, siempre siguiendo la perspectiva foucaultiana, una sublevación no está manifiestamente comandada; vale decir, no se orienta según un *líder* (al modo de la masa), sea éste revolucionario, un partido político o una organización política. Se trata, por el contrario, de un acto de levantamiento que toma la forma de una *voluntad* irreductible a la voluntad de Estado, "una manera de vivir juntos que no se parecía en absoluto a una forma, diríamos, *occidental* de estructuración política" (Foucault, 2016, p. 48). Es posible dar el nombre de comunidad a esa manera de vivir juntos que no constituye un conjunto, sino que, como dijimos, implica un *junto a* otros, por un período de tiempo determinado, en un momento localizable, en función de una voluntad decisoria.

Según Allouch, además, el novelista invierte los valores comunes:

al llamar *liberados* a los alienados les confiere el estatuto de *libres*; a la inversa, los seres que comúnmente pensaríamos como *libres* son aquellos que se encuentran alienados y hasta esclavizados. El propio alienista, del que Canudo nos ofrece sus *Memorias*, no estaría exento de quedar en ese lugar, alienado como se encuentra, al comienzo del relato, al saber *psi* sobre los locos que la psiquiatría y la psicología pretenden detentar. No obstante, rápidamente lo vemos denunciar el error de una posición semejante, incitando al hecho de que la psiquiatría debe renovarse:

> El siglo XIX la ha visto precipitarse [a la psiquiatría] apasionadamente en la búsqueda de la «verdad» como centro de todas las anomalías sociales. Pero como por una especie de obediencia ciega a una mentira secular, hemos querido ver tanto en la locura como en la criminalidad, una anomalía, hemos errado el camino. No se ha encontrado la «verdad», ni descubierto las causas, ni precisado las características de los efectos, por consiguiente, todo médico alienista de nuestros días es un peligroso impotente que, cual rey enceguecido y tiránico, se pasea por territorios que le son totalmente desconocidos (Canudo, 2019, p. 26).

Por lo demás, la denuncia que Canudo pone en boca del alienista/protagonista no permanece en el terreno de una crítica teórica o en meras palabras bienintencionadas; él la lleva adelante en acto, situándose menos como director de un asilo que como *director de una orquesta*. Considera a su Villa como una sinfonía sexual, entendiendo que la sexualidad, más que una cuestión de *libido* –señala Allouch– es un asunto de *vibración*. No por ello el alienista deja de intentar cierto control sexual sobre *sus* sujetos (como él los llama), sin lo cual no sería posible hablar de una sublevación o un acto de levantamiento, pero ese poder va mermando. A medida que avanza la historia y los hechos que allí se suceden asistimos, para Allouch,

> […] al nacimiento de esa "comunidad verdadera" (p. 68) –también denominada "organismo múltiple" (p. 69), "enjambre de pájaros" (p. 71), "círculo de fuego sexual" (p. 238) o incluso "círculo extraño y atento" (p. 243) […] Gracias a Canudo, pronto seremos llevados a reconocer la composición de un "círculo mágico" cuando se consti-

> tuyen tales comunidades donde cada uno resulta enfocado en una determinada escena aunque permanezca "completamente aislado" (p. 158) (Allouch, 2020, p. 70).

Aunque aún estamos lejos de definir ese *círculo mágico* como nueva forma de comunidad, ciertos rasgos ya son delineados: se trata de una comunidad que aparece calificada como verdadera (¿acaso en relación a esa *verdad* que, como el propio alienista señala, el *saber* de la psiquiatría ha equivocado en encontrar?), que trasciende el organismo individual para dar lugar a lo múltiple (incluso estaríamos tentados de hablar allí de *multiplicidad* en el sentido deleuziano y de la constitución del famoso *cuerpo sin órganos*), pero que, además, hace comunidad alrededor de una *escena* (allí donde en apariencia cada uno se presenta como aislado). ¿No vemos en estos rasgos aquello que llamamos *comunidades electivas*? ¿Esa *escena* en torno a la cual se constituye el círculo mágico, no es acaso otro modo de nombrar los espectáculos de Jorge Bonino, esos a los que –justamente– dio lugar por advertir que, en medio de un clima de dispersión y aislamiento individual, había necesidad de *lo común*, de hacer comunidad, entre la gente? ¿Y la acertadamente denominada *comunidad LGBTQI+* no arma también ella misma un círculo mágico alrededor de una escena que trasciende a sus miembros y los yuxtapone uno al lado del otro marchando, como los liberados de Canudo, menos hacia su *liberación* que hacia su *libertad*?

No se trata solamente de estos rasgos los que permiten afirmar que se trata, en cada uno de los casos antes mencionados, de la conformación de *una escena y su círculo mágico* en contraste con una masa o un grupo. Cuando al final de relato de Canudo ocurre una muerte, la muerte de la Señorita de Chaivry, vemos que ese acontecimiento pone en dificultades la jefatura del alienista, al mismo tiempo que la conmoción de esa muerte genera entre los alienados un principio de comunidad. Más el alienista intenta ocultarles esa muerte, más convierte ese rechazo en comunidad. "Al igual que el homosexual en los tiempos del sida, el liberado no tolera de ninguna manera la erradicación de la muerte" (Allouch, 2020, p. 73).

Pues bien, partiendo de esa muerte como punto inaugural, uno de los alienados/liberados –al que se conoce inicialmente como *el eslavo* y luego como *el ruso*, y que es presentado como un escultor– dará el paso siguiente para la conformación del círculo mágico en esta historia: honra

la muerte de la Señorita de Chaivry con una figura de arcilla, una suerte de altar esculpido en memoria de la muerta al pie de un rosal, al modo de un rito religioso:

> Pronto algunos liberados se asocian a ese ritual, se reúnen, bailan alrededor del monumento erigido por el eslavo, forman una primera comunidad, "vuelven a ser sociales sin volverse lúcidos", observa el alienista (al no ser llamado así, no podría denominarse "círculo mágico" a ese primer agrupamiento). También anota: "Ante tal coalición de voluntades, no hay que hacer un diagnóstico, hay que componer una nueva teoría de la Locura" (pp. 67-68). Su terapia se derrumba, nadie más se dirige a su concierto. En vez de eso, los liberados se vuelven hacia el eslavo que, "con un pequeño palo en la mano, estaba *como* en el centro de una gran orquesta" (pp. 74-75, subrayado mío; igualmente en p. 82). Al interpretar, con la elegancia de un virtuoso (p. 83), una música *insonora*, el eslavo produce un "desencadenamiento de sexualidad muy vibrante, incluso en sujetos casi asexuales" (p. 87) (Allouch, 2020, p. 76).

Se genera así un nuevo *espacio para el erotismo* (como aquellos a los que nos referimos al hablar de las *comunidades electivas*). De la orquesta del alienista se pasa ahora a una orquesta de los liberados en la que, aquellos considerados casi asexuales (acaso más por el tratamiento psiquiátrico recibido hasta entonces que por una cualidad intrínseca atribuible a los sujetos en cuestión), despliegan ahora su erotismo vibrante. Que Canudo califique este acontecimiento, la conformación de este círculo mágico alrededor de la escena ritual, como una *coalición de voluntades* no hace más que confirmar que no se trata de una masa o de un grupo: el eslavo no es el líder, él no guía a los liberados; sólo ofrece una *escena* a la que cada uno se engancha, según la resonancia erótica que esa escena suscita, generando comunidad, una comunidad sexual. "Los liberados se dedican pronto a una orgía colectiva desenfrenada, a la que sólo logra difícilmente ponerle término la fuerza física ejercida por los guardias de la Villa y el alienista en persona" (Allouch, 2020, p. 88).

Para el propio Allouch el modo en que este grupo disperso adviene un colectivo, esboza dos maneras de la colectivización: la del *alienista*, orquesta burocrática dirigida por él, y la de los *liberados*. La primera

forma de colectivización se ajusta bien a los caracteres de la masa y del grupo, esbozados al comienzo de este escrito; la segunda forma de colectivización es la que designa propiamente un *círculo mágico*, en la que no hay un líder, una autoridad, sino lo que Allouch llama el *efecto-de-entre*: es *entre* los liberados que se conforma este tipo de comunidad. No hay allí alguien que se ubique como un amo, ni ejerza desde ese lugar de maestría un saber; todo se conforma en torno a una *escena* y es respecto de esa escena que cada uno alrededor plantea su propia pregunta. "Es *entre* X y la cosa por él elegida donde cada uno sitúa el signo de interrogación que lo llevó a inscribirse dentro del círculo mágico" (Allouch, 2020, p. 93). Algo que sólo puede plantearse en acto... y en libertad.

Variedades de círculos mágicos

De nada serviría haber constatado la existencia de este *círculo mágico* en la novela de Canudo si sólo se tratara de un caso excepcional, único (no dejaría de tener un valor ejemplar, pero su alcance quedaría, con todo, limitado a ese acontecimiento literario). Sin embargo, no es eso lo que ocurre. Del mismo modo que con las comunidades electivas, la figura del círculo mágico admite sus variedades, en el sentido de que es posible encontrar una comunidad tal en diferentes ámbitos y escenas. No podríamos concluir estas páginas, por tanto, más que dejando esbozadas o mencionadas, al menos, algunas de esas otras escenas que dieron lugar a lo que llamamos, con Canudo y con Allouch (o mejor aún: *entre* Canudo y Allouch), *círculo mágico*.

A tal fin tomaremos sólo dos ejemplos, no sin indicar al lector (lo que debe entenderse en el sentido estricto de una *indicación* y no, por ejemplo, la asignación de una tarea) que es posible y deseable multiplicar estos ejemplos con otros de los que aquí no podremos ocuparnos. El primero de ellos se encuentra en el mismo libro de Jean Allouch que hemos seguido para su lectura de la novela de Canudo, y está puesto de relieve desde el título mismo *La escena lacaniana y su círculo mágico*. Existiría, por tanto, un círculo mágico que se habría constituido alrededor de eso que se propone llamar *escena lacaniana*.

De manera muy resumida, diremos que para Allouch hubo una primera constitución de algo que merece llamarse círculo mágico *entre*

Freud, la verdad (identificada por Lacan con la figura de Diana) y los perros (por tanto, los perros de Diana); diríamos: *la escena freudiana y su círculo mágico*. Lacan habría sabido inscribirse, en 1955, como parte de esa manada de perros al interesarse por la relación de Freud con la verdad. "Esta configuración de a tres se presenta como otra versión o realización de la que se describió anteriormente: Korowksi, su modelo, los liberados que se acercan a la escena y forman un círculo mágico" (Allouch, 2020, p. 96). Sin embargo, hubo luego un deslizamiento en el que el campo sigue siendo freudiano, pero la escena es ahora lacaniana; se trata de la constitución de un círculo mágico *entre* Lacan, la *Cosa* (por él llamada) *freudiana* y los *discípulos* de Lacan. Se percibe que los elementos son otros, pero se mantiene la configuración de a tres: allí donde estaba Freud, advino a ese lugar Lacan (*¿Wo Es war...?*), donde se encontraba Diana (la verdad) encontramos ahora la Cosa freudiana, y en el lugar de los perros (de Diana) tenemos ahora los discípulos (de Lacan):

Abandonando así, en principio sin darse demasiada cuenta, su posición dentro del círculo mágico freudiano, Lacan se encontró *en el lugar* de Freud. Si bien lo corrió, sin embargo no lo echó, porque Freud en el mismo movimiento fue localizado allí donde estaba Diana, mientras que el entre y su efecto no dejaban de actuar, aunque de otro modo. Al mismo tiempo, el lugar de Diana fue recalificado: ya no solamente como el de la verdad, sino como aquel llamado en adelante de la "cosa", por cierto freudiana, aunque no únicamente (Allouch, 2020, p. 100).

El asunto no terminará allí si se toma nota de un tercer movimiento que, en cierto sentido, deshace el círculo mágico lacaniano al volverse *enseñanza* o, cuanto menos, un cierto tipo de enseñanza. Esa nueva posición (tercera si contamos desde la primera configuración alrededor de Freud) resulta, según Allouch, de tres cambios fundamentales en cuanto a lo que hoy se conoce como la enseñanza de Lacan. Por un lado, el hecho de que su seminario se trasladara del hospital de Saint-Anne, donde tuvo lugar durante los primeros diez años, a la *École Normal Supérieure* (ENS). Este cambio no es simplemente de locación; es también un cambio de público y un gesto que aproximará su enseñanza al discurso universitario. Por otro lado, ocurre la fundación de la Escuela Freudiana, que será dirigida por Lacan hasta su disolución (lo que ubica a Lacan en un lugar de amo/maestro que no tenía anteriormente). Finalmente, la publicación en 1966 de sus *Escritos* acentuará aún más el hecho de que

Lacan se está dirigiendo a otro público que el de los psicoanalistas (como varias veces se ocupó de enfatizar que hacía). Las consecuencias de esos tres movimientos son harto conocidas: las *sesiones* de un seminario se convirtieron en *lecciones*, cada *seminario* se volvió un *libro* –además– numerado (Libro I, Libro II, etc.), al tiempo que se hacía de esos seminarios (en plural) *El* seminario (en singular). Ahora bien, hasta la aparición de este libro de Jean Allouch, dichos efectos no habían sido ubicados como los de la disolución de un *círculo mágico* –por tanto, un cierto tipo de comunidad– para dar paso a una *enseñanza diferente* –por tanto, otro tipo de comunidad, la comunidad de los alumnos-erizos (Allouch, 2021).

El segundo ejemplo de *círculo mágico* pertenece a otro campo y nos conduce nuevamente a la literatura, en este caso, a la literatura de Marguerite Duras y, más específicamente, a su novela *La lluvia de verano* (2024). Sin entrar aquí en los pormenores del relato damos al lector los lineamientos generales de la trama: Ernesto, un niño en edad escolar (aunque con un rango de edad ambiguo e incierto que Duras ubica entre los doce y los veinte años), siendo el mayor de sus hermanos, informa cierto día a su madre que *ha decidido que no irá más a la escuela* sin más explicación que la siguiente frase: "no volveré a la escuela porque en la escuela me enseñan cosas que no sé" (Duras, 2024, p. 20). La frase de Ernesto pronto se vuelve popular, por todos lados se habla de ella y del acto de Ernesto que acompaña a esa frase; "ya comienza a saberse tu frase… –le dice su padre– Ya dio la vuelta completa al barrio" (Duras, 2024, p. 35). De hecho, la frase y la actitud de Ernesto constituyen un solo y mismo acto (en el sentido de los actos performativos que realizan aquello mismo que nombran). Ernesto dice que no va a volver a la escuela y en ese mismo momento su relación con la escuela ha terminado para siempre.

La cuestión es que, a lo largo del texto, diferentes personas son convocadas ante esta *escena*, no sólo sus padres (los primeros perplejos ante la decisión de Ernesto), sino también sus otros hermanos, un maestro de la escuela y hasta un periodista. Jean Allouch, quien comenta esta novela de Marguerite Duras, al igual que lo hiciera con *Los liberados* de Ricciotto Canudo, no duda en ver en aquello que se suscita alrededor de Ernesto y su frase (*entre* Ernesto y su frase) un círculo mágico. Por supuesto, como en la constitución de cualquier círculo mágico, el modo de ser parte de él, de pasar a incluirse en dicho círculo, no es unívoca y de-

pende –como se señaló– de la pregunta, del interrogante que cada quien vaya a plantearse alrededor de esa escena. Así vemos que la posición de la madre de Ernesto, por ejemplo, primero de sorpresa y desconcierto, de incredulidad, sin embargo no es de rechazo; ella sonríe, hace silencio, reflexiona, cree entender algo aunque no puede explicárselo.

Durante días la madre de Ernesto no habla con nadie de lo que su hijo le ha dicho, hasta que decide comunicárselo al padre y juntos van a ver al maestro de la escuela. Se trata de un personaje al que vemos bascular en su manera de situarse dentro del círculo mágico. Al comienzo, mira a esos padres con desgano, se dirige a ellos grandilocuente: "Pero señor, ninguno de los cuatrocientos ochenta y tres niños que están aquí quiere ir a la escuela. Ninguno. ¿En qué mundo viven? […] Se los obliga Señor, se los fuerza" (Duras, 2024, p. 53). Pero los padres de Ernesto no están dispuestos a obligarlo e, incluso, dicen que no podrían obligarlo… físicamente. El maestro se indigna y confiesa no entender absolutamente nada; llega a sugerir la idea, que pronto se revela absurda y causa la risa de todos, de construir una pequeña escuela alrededor de Ernesto para obligarlo a quedarse allí.

Lo cierto es que, poco a poco, la posición del maestro se va modificando, realiza un *recorrido subjetivo* en torno al círculo mágico de Ernesto. Primero insiste con la obligatoriedad de la instrucción, se lo dice a Ernesto cuando lo llevan a verle, pero en la conversación misma va siendo desplazado de su lugar de amo/maestro [*maître*], para ingresar en cierto acuerdo y complicidad con el niño.

Con esa risa compartida, si no es que cómplice, una tenue brecha ya está ahí instaurada entre lo que el profesor debería decir y ser si se hubiera mantenido en su función. Aquí lo tenemos desplazado, "contaminado". Y esta brecha no terminará de ahondarse hasta que conduzca al profesor fuera de su lugar (la escuela, donde se desarrolla la entrevista, le permite poder sentarse, magistral, detrás de su escritorio, y salir cuando la conversación lo empuje) hasta el lugar de los niños (el cobertizo, donde sus padres los dejan en paz, su reino) (Allouch, 2021, p. 123).

Una tarde el maestro se queda con Ernesto en el cobertizo hasta altas horas, hasta que cae la noche, y le confiesa que se siente infeliz, que ya no cree en su profesión ni en nada. "Que sólo su compañía, la de Ernesto y Jeanne, la de los *brothers* y *sisters*, lo mantenía vivo" (Duras, 2024, p. 90). Incluso ante la insistencia del padre de Ernesto acerca de

qué pueden hacer como padres, la respuesta del profesor "muestra que ya soltó la presa, ya no es la de un profesor debidamente formateado: "Lo que ya hacen, Señor, dejarlos hacer lo que hacen"" (Allouch, 2021, p. 132). Llegado ese punto del relato ya no se trata sólo de Ernesto sino también de sus hermanos: Jeanne, la hermana mayor junto con Ernesto, también ha decidido dejar la escuela.

Sin embargo, no todos los personajes de la novela aceptan jugar el juego de Ernesto. El periodista que pronto va a visitar a la familia, anoticiado del revuelo que ha causado la frase de Ernesto (y sobre todo, la falta de toda explicación de esa frase, el *porque sí* en el que sostiene, lo que la vuelve más desconcertante), no deja de formular las preguntas que no corresponden, interrogaciones que están fuera de lugar. Se presenta en casa de Ernesto como quien representa al país entero: "Su hijo es un caso que apasiona a toda Francia, ¿sabían? El maestro de Vitry habla de él en todos lados […] Anda contando su historia por todas partes" (Duras, 2024, p. 113). La madre rápidamente lo rectifica: *su hijo no tiene ninguna historia*. Pero el periodista insiste: "Su frase, Señora. Esa frase tan famosa, toda Francia intenta saber qué querrá decir. Por eso estoy aquí, señora, para tratar de develar el misterio" (Duras, 2024, p. 113).

Es justamente al *no prestarse a la no comprensión* que la frase de Ernesto reclama, al resistirse a renunciar a toda tentativa de explicación, es que el periodista queda en una mala posición para recibir una enseñanza de parte de ese niño. Eso no lo deja fuera de su círculo mágico, puesto que él está allí, viaja desde muy lejos para conocer a Ernesto con la pretensión de develar el misterio (sin advertir que muchas veces resolver un enigma es, precisamente, destruirlo; lo que no siempre resulta lo más conveniente). El periodista ingresa en el círculo de Ernesto, pero desde un lugar muy distinto, por ejemplo, al del maestro, o al de sus padres y sus hermanos e, incluso, a la posición que –como lector– asume Jean Allouch:

> Todo sucede como si Marguerite Duras, al mismo tiempo que coloca a su lector entre los que quieren saber la verdad de esta frase, excluyese que se pudiera lograrlo. Pretender saber sería algo previsible –advertía ella con discreción– cuidando de nunca decirlo. (Allouch, 2021, p. 116)

Lo que vemos en el libro donde Allouch comenta la novela de Duras, *Jacques Lacan y su alumno erizo. Transmaître*, es que en lugar de intentar dar una explicación a la frase de Ernesto se ve llevado a preguntarse

> […] ¿qué paso *entre* la escuela y Ernesto para que este niño, *enfrentado* a la escuela, uniendo al gesto la palabra, haya llegado a declarar que no asistirá nunca más a ese lugar donde "me enseñan lo que no sé? Al hacerlo, uno se inscribe en el *círculo mágico* de aquellos, muchos, que (se) cuestionan de manera semejante (Allouch, 2021, p. 115).

Dicho de otro modo: Allouch rechaza explicar la frase de Ernesto, se abstiene de hacerlo, al entender que *abstenerse de saber sobre esa frase es el único modo de recibirla*. "La pregunta *¿por qué?* –como sentencia la psicoanalista Susana Bercovich– es una trampa de la razón. No se trata de explicar lo que ocurre. Es a la inversa: lo que ocurre nos explica y nos sitúa" (Bercovich, 2023, p. 55).

Referencias bibliográficas

Allouch, J. (2020). *La escena lacaniana y su círculo mágico. Unos locos se sublevan*. El Cuenco de Plata.

_____ (2021). *Jacques Lacan y su alumno erizo. Transmaître*. Me cayó el veinte.

Anzieu, D. (1971). *La dinámica de los grupos pequeños*. Kapelusz.

Bercovich, S. (2023). *Diván paisaje adentro*. Ediciones Literales.

Bersani, L. (2000). Socialidad y Sexualidad. En *Litoral* Nro. 30: *Las comunidades electivas. I. ¿Nuevos modos de subjetivación?* (pp. 7-38). Edelp.

_____ (2001). Sociabilidad y levante. En *Litoral* Nro. 31: *Las comunidades electivas. II. Espacios para el erotismo* (pp. 41-68). Ediciones Literales.

Bion, W. R. (1979). *Experiencias en grupos*. Paidós.

Canudo, R. (2019). *Los liberados. Memorias de un alienista*. Ediciones Literales.

Casarin, M. [et. al.] (2014). *Aclara ciertas dudas. Entrevistas a Jorge Bonino*. Caballo Negro Editora.

Deleuze, G. (2006). *Conversaciones*. Pre-textos.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2005). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós.

_____ (2006). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos.

Duras, M. (2024). *La lluvia de verano*. El cuenco de plata.

Durkheim, E. (1965). *Las reglas del método sociológico*. Schapire.

Esposito, R. (2003). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Amorrortu.

Foucault, M. (1999). Elección sexual, acto sexual. En *Litoral* Nro. 27: *La opacidad sexual* (pp. 23-46). Ediciones Literales.

_____ (2016). *Sublevarse. Entrevista inédita con Farès Sassine*. Catálogo.

Freud, S. (1992). Psicología de las masas y análisis del yo. En *O. C.*, vol. 18 (pp. 63-136). Amorrortu.

Han, B.-C. (2020). *La desaparición de los rituales*. Herder.

Hardt, M. & Negri, A. (2012). *Imperio*. Paidós.

Larramendy de Oviedo, A. (2001). Jorge Bonino, o la comunidad en acto. En *Litoral* Nro. 31: *Las comunidades electivas. II. Espacios para el erotismo* (pp. 135-146). Ediciones Literales.

Le Bon, G. (2020). *Psicología de las masas*. Ediciones Morata.

Lewin, K. (1988). *La teoría del campo en la ciencia social*. Paidós Ibérica.

Marx, K. (1982). *Escritos de juventud*. Fondo de Cultura Económica.

Moreno, J. L. (1966). *Psicoterapia de grupo y Psicodrama*. Fondo de Cultura Económica.

Pichon-Rivière, E. (2008). *El proceso grupal: del psicoanálisis a la psicología social*. Nueva Visión.

Tönnies, F. (1947). *Comunidad y sociedad*. Losada.

Vanhove, A.-M. (2001). La comunidad electiva no hace obra, existe. En *Litoral* Nro. 31: *Las comunidades electivas. II. Espacios para el erotismo* (pp. 147-170). Ediciones Literales.

Weber, M. (1984). *Economía y sociedad. Esbozo de Sociología Comprensiva*. Fondo de Cultura Económica.