



Revista académica

Escritos de Posgrado

ISSN 2796-891X

Edición N° 7:

Clínica y derechos

Octubre 2024

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

Fpsico
UNR FACULTAD DE
PSICOLOGÍA

Escritos de Posgrado

Nº 7 - Año 2024 / 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

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 ASUNTOS ACADÉMICOS:

Ps. Nahuel Senzamici

SEC. TÍC. DE ASUNTOS

ACADÉMICOS:

Esp. Romina Scaglia

SEC. DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA:

Ps. Paula Sagué

SEC.TÍC. DE

EXTENSIÓN UNIVERSITARIA:

Ps. María Laura Peretti

SEC. DE RELACIONES

INTERNACIONALES:

Ps. Romina Tricerri

SEC. TÍC. DE RELACIONES

INTERNACIONALES:

Ornella Cerra

SEC. FINANCIERA:

Mg. Hugo Basquín

SEC. TÉCNICA:

Laura Felipe

SEC. DE ASUNTOS

ESTUDIANTILES:

Paulina Díaz

EQUIPO TÉCNICO

ESTUDIANTIL:

Angelina Eckert

Lucía De Jesús

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. TÍC. DE ESTUDIOS

DE POSGRADO:

Esp. Ps. Juan Cammardella

SEC. DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA:

Mg. Sandra Gerlero

SEC. TÉCNICA DE CIENCIA Y

TECNOLOGÍA:

Ps. Mariana Fondato

SEC. DE COMUNICACIÓN

Y DIFUSIÓN:

Ivan Scarpolini

EQUIPO TÉCNICO

COMUNICACIÓN Y DIFUSIÓN:

Martín Terradillo

Julián Scetti

Ps. M. Natividad Mazzetti

DIRECCIÓN DE GRUADOS:

Ps. Ines Kolly

EQUIPO TÉCNICO DE GRUADOS:

Ps. Julio García

SEC. DE DDHH Y GÉNERO:

Dr. Sebastián Vera

SEC. TÉCNICA DDHH Y GÉNERO:

Laureana López Krupp

COORDINADORA DEL

ÁREA DE PUBLICACIONES:

Mg. Silvina Garo

EQUIPO TÉCNICO DEL

ÁREA DE PUBLICACIONES:

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
La inmanencia de la infancia y la ficción; de la literatura infantil al psicoanálisis Clara Castronuovo	7
Sujeto, tradición y secularización Agustín Mac Donald	29
Tiempo y espacio. Michel Foucault y más acá Diego García	53
¿Es el Yo una instancia olvidada? Recorridos para pensar su nacimiento en clínica psicoanalítica con niños Claudia Peca	79
La docencia universitaria como construcción subjetiva permanente María Flaviana Ponce	107
El concepto de inconsciente en neurociencias y en psicoanálisis Marco Máximo Balzarini	129
Deconstruyendo el mito del delincuente en una historia de vida Cristian Del Carlo	165
El mensajero y el desierto Versiones del padre entre Kierkegaard y Freud Sebastián Assaf	197
Identidades: desde el Psicoanálisis y los Estudios Culturales. Juan M. Brebbia	217

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 N° 7 se titula “Clínica y derechos”. La componen trabajos que respondan a esa temática, y artículos de temática libre, evaluados por sistema de referato.

Nota editorial

Dos discursos se someten a diálogo como condición de posibilidad para la producción de estos escritos de Posgrado. La clínica, por un lado, como el que-hacer con lo que se dice y, por otro, los derechos, que hablan.

Es sabido que cada discurso se articula a otros, en sus diferencias y en sus concordancias. La clínica y el derecho no resultan ajenos a esa porosidad.

Y así como los derechos asisten a la clínica, también la resisten, en su deber de componer a la sociedad civil del malestar inherente. Pero ¿qué le sucede a la clínica en una época en la que los derechos se derrumban en su propia legalidad?

Lo que sigue intenta dar respuestas desde distintos rasgos teóricos, epistemológicos, políticos y discursivos.

AUTOR

Clara Castronuovo

NACIONALIDAD

Argentina

CORREO ELECTRÓNICO

aclaracastronuovo@gmail.com

FILIACIÓN INSTITUCIONAL

Universidad Nacional de Rosario

FORMACIÓN DE POSGRADO

Cursante de la Maestría en Clínica
Psicoanalítica con Niñas y Niños
(UNR)

TÍTULO

La inmanencia de la infancia y la ficción; de la literatura infantil al psicoanálisis

TITLE

*The immanence of childhood and fiction:
from children 's literature to psychoanalysis*

AUTOR

Clara Castronuovo

RESUMEN

Este trabajo se propone aproximarse a una premisa: el psicoanálisis, por un lado, y la literatura, por otro, demuestran la inmanencia de la infancia y la ficción. Para tal fin, este escrito se ocupa de las circunstancias de la publicación de la obra de los hermanos Grimm titulada *Cuentos de la infancia y del hogar* en 1812 (1961) y su posterior ligazón a los niños. Muy lejos de interesarse en producir literatura *infantil*, estos autores sistematizan por vez primera un gran número de cuentos de hadas destinados a convertirse en clásicos para niños. El propio Jacob Grimm aclara que la receptividad infantil para la literatura garantizó la conservación y propagación de esos relatos de larga tradición oral: el niño es entonces un *instrumento de preservación* de los cuentos de hadas antes que su destinatario específico. No interesa a este escrito adoptar una perspectiva *histórica*, sino interrogar *qué enseña* la historia. Este trabajo interroga entonces esa receptividad infantil desde la categoría de ficción, noción que el psicoanálisis se vio forzado a interrogar una vez que los niños ingresaron al dispositivo analítico. El juego se presenta como un ámbito donde ir a leer el problema de la ficción, en tanto marco donde

todo puede suceder sin riesgo o sin consecuencias, manteniendo al niño en su condición de tal; este supone como correlato el lugar del adulto garante de las condiciones de ficción.

PALABRAS CLAVE

Infancia, ficción, literatura infantil, psicoanálisis, cuentos de hadas

SUMMARY

This work aims to approach a premise: psychoanalysis, on the one hand, and literature, on the other, demonstrate the immanence of childhood and fiction. To this end, this writing deals with a milestone in the history of children's literature: the publication of the work of the Brothers Grimm entitled *Tales of Childhood and Home* in 1812 (1961). Far from being interested in producing children's literature, these authors systematize for the first time a large number of fairy tales destined to become classics for children. Jacob Grimm himself clarifies that children's receptivity to the epic guaranteed the conservation and propagation of those stories with a long oral tradition: the child is then an instrument of preservation of fairy tales before their specific recipient. This writing is not interested in adopting a historical perspective, but rather in questioning what history teaches. This work then interrogates that child's receptivity from the category of fiction (Fernández Miranda, 2019), a notion that psychoanalysis was forced to conceptualize once children entered the analytical device. The game is presented as an area in which to read the problem of fiction, as a framework where everything can happen without risk or without consequences, maintaining the child in his condition as such; This supposes as a correlate the place of the adult guarantor of the fictional conditions.

KEYWORDS

Childhood, fiction, psychoanalysis, children's literature, fairy tales

La ficción no solicita ser creída en tanto que verdad, sino en tanto que ficción. Ese deseo no es un capricho de artista, sino la condición primera de su existencia, Porque sólo siendo aceptada en tanto que tal, se comprenderá que la ficción no es la exposición novelada de tal o cual ideología, sino un tratamiento específico del mundo, inseparable de lo que trata.

JUAN JOSÉ SAER, *El concepto de ficción*

INTRODUCCIÓN

Este escrito es un efecto inmediato de la tesis de la Maestría en Clínica psicoanalítica con niños y niñas (UNR) de su autora –titulada *Figuras de la palabra infantil: sobre la ligazón de la palabra a la verdad en la infancia*. En este marco, este trabajo se propone una primera aproximación a una premisa: el psicoanálisis, por un lado, y la literatura infantil, por otro, demuestran la *inmanencia* de la infancia y la ficción.

En la tradición filosófica, lo inmanente remite a aquello que es inherente a un ser o que se encuentra unido a su ser de manera inseparable. Se hipotetiza, así, que la literatura se constituye como una vía regia para el tratamiento de la infancia tal como la interpreta el psicoanálisis. Esto es, la literatura y el psicoanálisis se dirigen *al niño desde el mismo lugar*: la ficción. Y es allí donde se ubica justamente la medida de su eficacia.

Para tal fin, se examina uno de los más célebres capítulos de la historia de la literatura universal: la publicación de la obra de los hermanos Grimm titulada *Cuentos de la infancia y del hogar* en 1812 (1961). Aparecido en Berlín, este libro sistematiza por vez primera un gran número de cuentos de hadas que hasta entonces habían sobrevivido estrictamente a través de la preservación oral. El interés de este escrito no es precisamente histórico, sino que se trata de analizar *qué enseña la historia* de la literatura respecto de la relación de la infancia a la ficción.

Esta suerte de mojón en la historia literaria se combina con el análisis del esfuerzo teórico-clínico que supuso el ingreso de los niños al

dispositivo analítico. Se ubica allí una necesidad de teorización forzosa que permitió ampliar los límites del dispositivo inventado por Freud, originalmente destinado al tratamiento de neuróticos adultos. Pablo Peusner (2006) propone, sin embargo, que es Freud mismo quien sienta las condiciones de posibilidad para esta extensión. Aún sin proponérselo, dos operaciones freudianas respecto de la sexualidad funcionan en este punto: su ampliación al punto de hacer participar a los niños de este campo y el hecho de divorciar a la sexualidad de su correlato biológico reproductivo; esto es, el hecho de que “la sexualidad infantil no evoluciona hacia la función propia del sexo biológico —que es la reproducción” (p. 10). A pesar de su propia letra, Freud es categórico: los niños *no hablan*, no hay allí psicoanálisis posible.

De esta manera, el ingreso de los niños a los problemas del psicoanálisis, con el suelo de estas operaciones freudianas, puso en el centro de la escena de discusión la cuestión de la *palabra infantil*. La condición infantil de la neurosis pone en primer plano la infancia de los analizantes de Freud. Sin embargo, de nuevo, ¿cómo pensar en la chance de un análisis allí donde hay alguien que *no habla* (como un adulto)? El juego aparece entonces como una solución de compromiso que permitió salvar estas cuestiones. Dos vías parecen haber quedado bifurcadas en este punto: palabra y juego ingresan en una suerte de *versus*. Se hipotetiza entonces que la cuestión de la ficción permite volver a pasar por esa especie de exclusión mutua.

Entonces, ¿por qué ir a buscar socorro a la literatura? ¿Por qué rastrear allí alguna orientación? De hecho, fue el propio Freud quien allanó el camino, desde los orígenes, para pensar la trabazón del arte y el psicoanálisis. Los poetas y escritores cumplen un lugar central en esa trama: en numerosas oportunidades, Freud insiste con que la poética *se adelanta* al psicoanálisis. Con Ranciere (2005), el razonamiento puede ser llevado más lejos: si Freud *necesita* del testimonio de poetas y escritores es “porque las obras y los modos de pensamiento del arte del siglo XIX constituyeron en sí mismos cierta equivalencia entre racionalidad del arte y racionalidad del inconsciente” (p. 8). El inconsciente freudiano se constituye entonces en función de otro, al que Ranciere denomina *inconsciente estético*. De allí que pueda indicarse que el arte no es un objeto como cualquier otro para el discurso analítico. Y, en este mismo

sentido, puede proponerse que el arte constituye un lugar fecundo donde ir a leer salidas a los problemas analíticos.

LOS NIÑOS Y LOS CUENTOS DE LOS GRIMM

Los cuentos gozan de un curioso estatus en el ámbito de la literatura: se benefician de una estima desmesurada. La ambigüedad del cuento radica en que, con el pretexto de ir dirigido a niños, también habla –y puede que en primera instancia– de los adultos.

AMELIE NOTHOMB, *Riquete el del copete*

Los cuentos de hadas son relatos de tipo maravilloso o fantástico, cuya autoría es en general anónima. En este sentido, su conservación oral a través de varias generaciones los emparenta con mitos y leyendas tan antiguos como la humanidad misma. De hecho, previo a la invención de la infancia –cuyo nacimiento puede fecharse en el siglo XVIII (Ariès, 1987)– el público de esas historias estaba marcado por la heterogeneidad de cierta indiferenciación entre adultos y niños. En esta línea, el estudio de la figura del niño medieval le permite a Ariès afirmar que “los niños estaban junto con los adultos en la vida cotidiana, y cualquier agrupación de trabajo, de diversión o de juego reunía simultáneamente a niños y adultos” (p. 75). Juglares y buhoneros relataban entonces historias cuyos oyentes eran estrictamente adultos, solo que algunos de ellos *de talla baja*.

Esta ausencia de especificidad respecto de los asuntos de la infancia comienza revertirse a lo largo del siglo XVII. El análisis pictórico de Ariès señala que el niño comienza a ocupar el centro de la representación familiar y se multiplican los retratos de niños solos. La consolidación de un territorio específico alrededor de lo infantil se alcanza, finalmente, en el siglo XVIII: la infancia propiamente dicha germina así al calor de la familia, de la escuela y de la propiedad privada. Foucault ubica,

de hecho, recién entre los siglos XIX y XX el nacimiento de la familia conyugal-parental en tanto “núcleo restringido, duro, sustancial, macizo, corporal, afectivo” (2000, p. 234). Reservada a la aristocracia burguesa, esta se conforma a través de la reducción de un espacio más amplio –la familia relacional– y toma por fin a su cargo la tarea del cuidado de los niños, con un claro interés político y económico de fondo en torno de la supervivencia infantil. El niño, entonces, es de entrada, un *hijo escolarizado*.

En esta estofa problemática es que los hermanos Wilhem y Jacob Grimm, filólogos y folcloristas alemanes, publican *Cuentos de la infancia y el hogar* en 1812 (1967). Un total de tres tomos vieron la luz durante la década siguiente (es decir, entre 1812 y 1822). Es conocido que el interés de fondo de sus autores dista en mucho de pretender escribir cuentos *para niños*. De hecho, Valenti (1961) enmarca la intención científica de los Grimm en cierta tendencia en la vida intelectual germana de la época. El Romanticismo, particularmente el grupo de Heidelberg, y el nacimiento de la llamada Escuela histórica fundada por Savigny comulgan en el hecho de entender a los procesos históricos en fundamentos que desbordan la razón y la intelectualidad de un pueblo.

Así, el culto a cuanto tiene la historia de irracional, de misterioso y de primitivo encuadra el interés de estos autores respecto del pasado remoto de los pueblos germánicos, que pretendían indagar los orígenes de su mitología y sus instituciones. La narrativa popular era entonces la materia prima privilegiada para su estudio. En este sentido, la infancia y el hogar constituyen más la *procedencia* que el destino de esos cuentos. En efecto, los hermanos recuperan los relatos de sus propios recuerdos de infancia, los de sus amigos y del testimonio directo de vecinos de la población.

El propio Jacob Grimm estaba convencido de que estos cuentos reflejaban la estructura original de los relatos orales, cuya transmisión hablada habría introducido simplemente incidentes, detalles y adornos que no modificaban sustancialmente el texto original. De hecho, aclara que la *receptividad infantil para la narrativa* garantizó la conservación y propagación de esos relatos de larga tradición oral. El niño es entonces un instrumento accidental de preservación de los cuentos de hadas antes que su destinatario específico.

Pero entonces, ¿dónde ubicar la trascendencia de estos cuentos? ¿En qué se soporta el hecho indiscutible de que esos relatos se han solidificado a los niños? Valenti (1961) es taxativo: el efecto de la escritura de los Grimm se ubica en la distinción entre *ciencia* y *poética*. Distancia representada incluso entre los propios hermanos: Jacob era el científico; Wilhem, el poeta. La distribución de tareas a la hora de recopilar y escribir los relatos así lo testimonia: Jacob estuvo a cargo de reunir los cuentos y de la fijación de un método. Wilhem, por su parte:

Se encargó en especial de la elaboración de los cuentos, cuya redacción definitiva fijó en las ediciones posteriores. Jacobo se había lanzado entretanto a nuevas y más ambiciosas empresas, e intervino ya muy poco en la elaboración del segundo volumen, y si antes hemos visto a Jacobo preocuparse ante todo de la historia y de la mitología es, en cambio, significativo leer en el prólogo del segundo volumen, escrito por Guillermo, las siguientes palabras: «No sólo nos proponemos prestar un servicio a la historia de la Poesía, sino dar ocasión a que la poesía que anima estos cuentos se haga plenamente eficaz». (Valenti, 1967, p. 3).

La dimensión literaria se erige así sobre las intenciones científicas, operación sostenida en ese pasaje de la oralidad a la escritura. En la distancia que separa objetivos de efectos se abre entonces una hiancia que involucra a la ficción en tanto tal.

Es preciso no descuidar en este punto la actitud profanadora que los niños tienen respecto de los cuentos de hadas. Pareciera que allí donde los adultos no ofrecen ficciones, la infancia no tiene más remedio que hacerse de ellas. O mejor: los adultos de entonces se convierten en *mediadores involuntarios* de los cuentos, en un momento donde la literatura infantil propiamente dicha debía esperar aún el alumbramiento de *Alicia en el país de las maravillas* de Carroll.

En este sentido, la lectura de Marc Soriano (1995) permite añadir otro gesto de apropiación que va en la misma dirección. Así, de manera contemporánea, la literatura *para* niños –en su versión impresa– nace en Francia, producto de la creciente industrialización y el desarrollo del comercio. Esas condiciones habilitan la construcción de un público infantil –burgués y alfabetizado– que propicia la creación de una literatura autónoma y atravesada por los problemas de la industria del libro. Sin

embargo, “este lectorado (...) suele dejar de lado los libritos que le están destinados y roba de la literatura adulta cuatro obras que reflejan sus necesidades y sus gustos” (Soriano, 1995, p. 26). Se trata nada menos que del *Quijote* de Cervantes, *Los cuentos de mamá Oca* adaptados por Charles Perrault, *Los viajes de Gulliver* de Jonathan Swift y el *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe.

Esta suerte de afición infantil por lo literario inaugura entonces un territorio que al día de hoy resulta difícil descomponer: pareciera que no hay nada más espontáneo que contarle un cuento a un niño. Después de los Grimm, la literatura infantil terminará por ubicarse en el corazón de la problemática intergeneracional: de lo que se trata allí es nada menos que de un producto escrito *por* adultos *para* niños. Así, la asimetría que afecta a toda relación en la que un adulto y un niño estén involucrados (Ferenczi, 1987) marca el destino de las múltiples adaptaciones que estos cuentos sufren en lo que sigue de la historia. En síntesis muy apretada, podríamos decir que todos ellos llevan la marca de la *depuración*.

De hecho, la lectura de los cuentos originalmente publicados por los Grimm (1961) provoca en el lector una extrañeza que perfecciona la hipótesis: si esas historias no fueron escritas para niños, aún menos podrían serlo para los *niños de hoy*. En el cuento de Cenicienta, por caso, una de sus hermanastras, exasperada porque el zapato que lleva el príncipe no le calza, se corta un dedo del pie. La otra hace lo mismo con un talón, orientada por una inapelable indicación materna. Los pies mutilados de las hermanastras de Cenicienta llenan de sangre el zapatito que ella logra calzarse. Blancanieves, esa niña de 7 años, es llevada al bosque bajo la indicación de matarla y entregarle sus pulmones e hígado a su madrastra, la reina. La niña sin manos, menos célebre, debe su condición a que el padre se las corta para evitar que lo lleve el demonio. Sin resistencia, la nena estira los brazos y se las deja cortar; luego llora durante horas con los muñones apretados contra los ojos. Caperucita, en su caso, se pierde en el bosque llevando –para su abuela– además de algunas provisiones, una suntuosa botella de vino.

Los detalles escabrosos no han logrado entonces espantar a los niños, fieles conservadores de estos relatos. El espanto es tal vez nuestro y contemporáneo: La hiper especialización que afecta a la infancia de nuestros días –respecto de la cual existen todo tipo de objetos recorta-

dos: ropa, juguetes, juegos, libros– ha propiciado la aparición de una pequeña literatura, sin mayúsculas, o mejor: una literatura de baja talla. Graciela Montes (Cf. 1999, 2001) la llama *literatura de corral*. Está claro: no es que no se escriban textos propiamente literarios destinados a la infancia, sino que, junto a ellos, se recorta un cúmulo de publicaciones con características específicas.

Con buena salud al día de hoy, esa raza literaria reúne textos destinados a un niño “cristal puro” o “rosa inmaculada” sobre los cuales “el deber del adulto era a la vez protegerlo para que no se quebrase, y regarlo para que floreciese” (2001, p. 21). Esos cuentos no podrían entonces incluir ni la crueldad ni la muerte, pero tampoco la sensualidad ni la historia –elementos que rigurosamente pertenecerían al mundo adulto y no al de la *dorada infancia*. Afectada de múltiples *solicitaciones extraliterarias*, esa literatura fija entonces domicilio fuera del texto. Las reglas literarias declinan frente a la psicología, la pedagogía, la moral y las buenas costumbres en tanto lugares desde donde se llama a seguir una serie de recomendaciones sobre cómo debe ser un texto *para niños*. Cierta giro realista instala, sin embargo, una realidad muy particular: despojada de todo sesgo absurdo, dramático o doloroso, les ofrece a los niños una suerte de realidad limpia de toda fractura.

Las vacilaciones adultas no logran, sin embargo, soslayar un hecho indiscutible: los niños no solo no rechazan sino que, muchas veces, *eligen* los cuentos de hadas. Bruno Bettelheim (1994) se pregunta directamente por la predilección infantil de estos relatos por sobre otros y propone que *el mensaje* que transmiten confrontan debidamente a los niños con los conflictos humanos básicos. Bettelheim no descuida que “en realidad, a nivel manifiesto, los cuentos de hadas enseñan bien poco sobre las condiciones específicas de la vida en la moderna sociedad de masas; estos relatos fueron creados mucho antes de que ésta empezara a existir” (p. 10). Sin embargo, si se atiende a la dimensión latente, estos cuentos no desprecian los conflictos infantiles e incluso “ofrecen ejemplos de soluciones, temporales y permanentes, a las dificultades apremiantes” (p. 10).

El nudo del asunto se ubica en que los cuentos de hadas ayudan al niño en la esencial tarea de construir un sentido para su vida. Lejos de contentarse con entretener o informar –desvíos comunes, según su lectura– estos se dirigen al yo en formación del niño; empiezan allí don-

de este se encuentra. Garantizan, entonces, “el acceso a un sentido más profundo, y a lo que está lleno de significado para él, en su estadio de desarrollo” (p. 9).

En términos de Bettelheim (1994), los cuentos de hadas suelen plantear, de modo breve y conciso, un *problema existencial* representado por figuras típicas en vez de únicas. El mal y la bondad son dos elementos omnipresentes en una trama moral que supone una dura batalla hasta alcanzar su resolución. En este marco, *el malo* tiene un atractivo y ostenta el poder durante cierto tiempo de la historia. Así, la polarización entre buenos y malos llama a la cuestión identificatoria: la pregunta que se le instala al niño no es tanto ¿quiero ser bueno? Sino ¿a quién quiero parecerme?

Sin embargo, el propio Bettelheim aclara que el efecto del cuento no depende tanto de sus características *psicológicas* sino de su dimensión literaria. Este reparo previene de un intento infecundo: no hay nada que psicologizar en el abordaje de estos cuentos. También, respecto de la literatura infantil, se trata, con Jorge Luis Borges, de que la cultura sea capaz de ofrecer literatura sin más –a la que solo podemos pedirle que sea una buena literatura– (Stavchansky Slomianski, 2014). Así, con Bettelheim, puede decirse que si hay algo allí que vehiculiza un significado o un sentido, esto es nada menos que *el modo* en que este se le presenta al niño. Entonces, ¿no se está allí frente al *como sí* que instala la ficción? ¿No es el marco ficcional que protege al cuento aquel que hace que el mensaje *alcance* al niño?

EL PSICOANÁLISIS CON NIÑOS Y SU TROPIEZO CON LA FICCIÓN

Me dijeron que en el Reino del Revés
Cabe un oso en una nuez
Que usan barbas y bigotes los bebés
Y que un año dura un mes

MARÍA ELENA WALSH, *El reino del revés*

El psicoanálisis, discurso nacido para el tratamiento de neuróticos adultos, se topó con una estofa problemática similar al momento de ampliar sus límites a los análisis con niños. En las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* de 1932, Freud (1989) sienta posición respecto de la prosperidad de extender el dispositivo al tratamiento infantil. A pesar de algunas vacilaciones, su postura es clara: Freud no titubea al plantear que los niños no toleran la *regla fundamental* y que debe buscarse otro método de aplicación del psicoanálisis para trabajar con infantes. El problema queda indicado entonces al nivel de la palabra: si con Blanchot (1969) podemos adjudicarle a Freud la invención de un *modo de hablar*, él mismo pareciera excluir de ese habla a los niños. El hecho de que el superyó no estuviera aún maduro y la diferencia en la instalación transferencial frente al hecho de que las figuras parentales se encuentran allí aún presentes constituirían, además, francos obstáculos al trabajo analítico con niños. Aun cuando no interesa tanto a este escrito interrogar el problema de la técnica, tal vez allí se pueda seguir la pista del asunto de la ficción.

Es preciso no descuidar, entonces, una de las vías de entrada al tema que Freud deja indicada. Esta se encuentra, lógicamente, en el historial del pequeño Hans (1980). Es sabido que Freud *analiza* al niño a través de la figura del padre y que, estrictamente, solo ve una única vez al chico en el marco de ese trabajo. La hipótesis de Freud ubica a la intermediación del padre de Hans como un elemento irreductible: esto es, no hubiera habido “psicoanálisis” sin su participación. Así, Freud recibía notas acerca de la marcha de la fobia del niño para luego remitir las correspondientes *interpretaciones* que debían ofrecérsele a Hans.

Sin embargo, interesa especialmente relevar

El modo en que Freud estructura la interpretación que le ofrece a Hans en el único encuentro que comparten. Además de resaltar que se encontró con un “un miembro enteramente razonable de la sociedad humana” (p. 36), le revela al niño que tenía miedo de su padre justamente por querer tanto a la madre. Hasta aquí, podría tratarse de una interpretación conforme a las que Freud les proponía a sus analizantes adultos. Sin embargo, en seguida, le dice que hace mucho tiempo, antes de que el niño naciera, ya sabía Freud que llegaría al mundo un peque-

ño Hans que querría mucho a su madre y por eso se vería obligado a tener miedo del padre. (Castronuovo, 2023, p. 18).

Entonces, ¿Qué está haciendo Freud? ¿Por qué volver a presentar la interpretación, esta vez *ficcionada* como un cuento? ¿No remite su estructura al modo del *Había una vez...*? En este contexto es posible resignificar este gesto primordial –e incluso intuitivo– que Freud (1980) tiene con el pequeño. En el medio decir del gesto de Freud se encuentra el meollo del asunto: hay algo de la infancia que *convoca* a la ficción. Es incluso un hecho corriente: hablarle a un niño desafía las reglas de juego. Ofrézcale a un niño la más sesuda de las interpretaciones –esas que estrictamente no sirven para nada– y verá en cuánto recibe su propio mensaje en forma invertida. Pero entonces, ¿por qué funcionaría echar mano a la ficción? ¿Acaso esto funciona?

En este punto, es preciso recordar que es en este marco que Melanie Klein (2016) acuña su técnica del *juego*. Su entrada en la discusión está atravesada por sus diferencias con Anna Freud, aunque Klein logra incidir singularmente y de manera fecunda en el problema *técnico* del psicoanálisis con niños. Así, las disquisiciones kleinianas respecto de la asociación libre ofrecen una respuesta provisoria respecto de la pregunta que el propio Freud había dejado indicada.

En primer término, es necesario recuperar que Klein no propone que los niños no asocian, sino que no lo hacen de *la misma manera* que los adultos. De este modo, indica que la representación por medio de juguetes –más precisamente, la representación simbólica en general–, al estar hasta cierto punto alejada de la persona del sujeto, está menos teñida de angustia que la *confesión* por la palabra hablada (Klein, 2016). En consecuencia, si se logra obtener en primer lugar representaciones más indirectas, se estará luego en condiciones de despertar a los fines del análisis “toda la expresión verbal de la que es capaz el niño” (p. 158). Incluso hace de esta obtención de la palabra un propósito del análisis, que no consideraría finalizado hasta tanto el niño haya logrado hacerse de la palabra.

Ahora bien, puede inferirse de los postulados de Klein que la *representación simbólica* –dentro de la cual se ubica el juego– se postula como la vía regia para el trabajo con niños. Esto es, más allá de cual-

quier disquisición teórica, Klein observa esto en sus analizantes niños. En esta línea, Fernández Miranda (2019) le atribuye un claro análisis sobre el uso *técnico* del jugar, aunque reclama que no hay allí una teoría acabada sobre el juego propiamente dicho. Entonces, ¿por qué un niño preferiría jugar antes que hablar? ¿Se trata aquí de un problema estético? ¿Pedagógico? ¿Evolutivo? ¿Temporal?

Freud (1993) repara en esta predilección: ve en ese pequeño poeta que es el niño cuando juega, la creación de un mundo propio, divorciado de la realidad, ordenado por el apuntalamiento de la fantasía en cosas palpables y visibles del mundo real. Fernández Miranda (Cf. 2019a, 2019b) enfatiza esta distinción entre el jugar y fantasear. Esta maniobra le permite indicar dos aspectos concernidos en la operación lúdica: la repetición y la creación. Apunta: la trabazón con la dimensión pulsional es de Freud, mientras que el dominio sobre los objetos del mundo es de la lectura de Winnicott.

Así, Fernández Miranda propone que la experiencia lúdica se ubica en la trabazón precaria de un espacio real y otro ficcional. En sus propias palabras:

El juego está emplazado entre lo real y lo ficcional, más precisamente, el juego puede ser situado en la tensión irreductible y productiva entre lo real y lo ficcional. Los objetos del juego son al mismo tiempo ficcionales y reales. Ficcionales porque, como escribe Ricardo Rodulfo, una muñeca en una juguetería no es un juguete, es un juguete en manos de un niño, es un juguete en tanto deviene un objeto inventado por el niño. Pero por otro lado, como observó Walter Benjamin, lo real del objeto lúdico hace límite a la fantasía. (p.2).

Cynthia Eva Szewach (2021) se atreve a nominar lo que allí sucede como una *ficción real*: intento de captación de lo real por la vía de la ficción. El *como si* que instala el juego simbólico, entonces, está emplazado en aquello que Winnicott (1993) llama espacio transicional. Escribe así: esta zona “es la que se ofrece al bebé entre la creatividad primaria y la percepción objetiva basada en la prueba de realidad. Los fenómenos transicionales representan las primeras etapas del uso de la ilusión” (p. 29). Al principio, existe para el bebé la ilusión de que hay una realidad exterior confeccionada a su medida. Sobre este terreno se labran los fe-

nómenos transicionales. Para esto es necesario que la madre haya sido lo suficientemente buena, esto es, que haya tenido la capacidad especial para construir la ilusión y luego ser capaz de frustrarla.

Winnicott (1993) es taxativo: A la inauguración de esta zona le está vedada una pregunta y solo una: ¿Concebiste esto o te fue otorgado desde afuera? Casi prescribe que esta es la interrogación que no puede formularse al bebé que parlotea o al niño que empuña un trapito. Lo importante es entonces que no se espera decisión alguna al respecto.

El destino de esos fenómenos y objetos transicionales lleva a Winnicott hasta la experiencia cultural, pasando evidentemente por el juego. Pero entonces, el *niño freudiano* ¿en qué se diferencia de un adulto? ¿Qué diferencia un juego infantil de una experiencia cultural adulta? Está claro: el *como sí* de la ficción infantil no se sostiene por sí mismo, requiere de un garante; necesita de alguien que soporte rehusar esa pregunta. Jorge Fukelman (2011) propone que se denomina *niño* a un sujeto que es reconocido por el Otro en tanto tal: ese reconocimiento se apuntala en el juego. Este “es el espejo en el que un sujeto es reconocido como niño. De ahí, la importancia de cuando el Otro no afirma algo como juego y la importancia de que eso pueda ser retomado como juego cuando nos consultan” (p. 1).

Esta respuesta posible puede robustecerse a partir de la *Alocución sobre las psicosis del niño* que Lacan (2012) pronuncia a propósito de las Jornadas sobre el tema, celebradas en octubre de 1967 a instancias de Maud Mannoni. Allí se pregunta: “¿Estamos sin embargo a la altura de aquello que parece que somos, por la subversión freudiana, llamados a sostener, a saber el ser-para-el-sexo?” (p. 385). Su posición antifilosófica entra en franca discusión con Heidegger y su ser-para-la-muerte y parece estar indicando que en psicoanálisis, después de Freud, tenemos una cita a tomar posición en el ser-para el sexo. ¿Cómo se vincula esto con el niño?

Lacan echa mano en este punto a las *Antimemorias* de André Malraux –texto que ocupaba la actualidad intelectual francesa de aquellos días. Las antimemorias llevan la marca de la posguerra y retratan principalmente las infelicidades de la segunda guerra mundial y sus efectos. Lacan reproduce textualmente este pasaje: “Termino por creer, vea

usted, en la declinación de mi vida, que no hay personas mayores” (p. 389). Y se pregunta, “¿Extraeremos la consecuencia de un término como el de *niño generalizado*?” (p. 389). La pregunta podría traducirse: ¿hay personas grandes? O mejor: ¿qué hace que un niño sea un niño?

Eric Laurent (1991) recoge el guante del asunto en un artículo traducido como *Las personas grandes y el niño* y releva que la noción de adulto no está presente en la obra de Lacan: la cuestión es cernida allí con el término *gran persona*. Su perspectiva le permite salir de la vulgata de un psicoanálisis desarrollista y, por fin, aporta claridad a nuestro problema: “Una persona grande sería un sujeto que podría ser responsable de su goce, que podría responder de él bajo otra forma que la del modo de la queja que escucha al confesor” (p. 11). O mejor, dice, “yo lo formularía así: hay sin duda algo que separa al niño de la persona grande, lo que no es seguramente la edad, no es seguramente la pubertad, sino la responsabilidad del goce” (p. 14). Laurent está interesado en el tema del fin de análisis de un niño, pero, ¿no es trasladable esto al campo que nos ocupa?

Este escrito se topa así, por distintas vías, con una respuesta provisoria: si hay algo que las ficciones tienen para ofrecer al niño es la posibilidad de tratar lo real en un marco en todas estas cosas suceden *sin consecuencias*, protegidas por la ficción (Lampugnani, 2022). Esto supone que haya allí alguien, llámese adulto o gran persona, capaz de soportar el riesgo que se suspende en la escena ficcional. El sintagma *sin consecuencias* propuesto por Silvia Lampugnani permitiría apuntar a esa detención de la responsabilidad, que da como resultado sostener una responsabilidad *a medias* del niño con su palabra. Cynthia Eva Szewach da un paso más y se distingue: “Diferenciamos *sin riesgo* de *sin consecuencias*. Si el juego, en tanto tal, torna inofensivo un peligro, el territorio lúdico queda habilitado para asumir algunas consecuencias” (2021, p. 1).

Entonces, recalquemos, ¿por qué es tolerable e incluso fascinante para un niño escuchar cuentos que no ahorran en amputaciones, muertes, violencias de las más descarnadas? El apremio pulsional que asedia al niño tiene aquí un marco seguro de despliegue. En este sentido, es quizás la escenificación ficcional del juego aquella que comparte con los cuentos: en este caso, la escena no se emplaza en un escenario concreto, se trata más bien de un *fantasear dirigido*. Este territorio, lejos de apun-

tar al disfrute o al esparcimiento infantil, funciona como condición de elaboración del principio de realidad en la infancia (Lampugnani, 2022).

Los cuentos de hadas han sabido conservar perfectamente los límites de esa escena que se sabe ficcional: no es arbitraria su apertura con él *Había una vez*; tampoco que la clausura sea con un *este cuento se ha acabado*. El emplazamiento remoto también contribuye: ogros, princesas y reyes desarrollan sus aventuras en reinos *muy muy lejanos*. Los libros de cuentos destinados a primera infancia, por su parte, acentúan el efecto a través de imágenes que sirven de apoyo imaginario al armado de la escena.

REFLEXIONES FINALES

El recorrido de este escrito se ordena a expensas de una premisa: la literatura (infantil), por un lado, y el psicoanálisis (con niños), por otro, demuestran la inmanencia de la infancia y la ficción. Lejos de intentar psicologizar los textos literarios, la pregunta se orienta por las sollicitaciones ficcionales que los niños reclaman. En términos de Lacan, “la única ventaja que un psicoanalista tiene derecho a sacar de su posición, (..) es la de recordar con Freud que en su materia, el artista siempre lo precede y que no tiene por qué hacerse el psicólogo allí donde el artista le abre el camino” (2012b, p.211).

En primer término, los avatares de los cuentos de hadas publicados por los Grimm demuestran una serie de tendencias inequívocas: antes que nada, revelan la actitud *profanadora* de los niños cuando no hay allí adultos que deliberadamente se propongan ofrecer emplazamientos ficcionales. La tardía *invención de la infancia* y la falta de especificidad de los asuntos de los niños hicieron de condiciones de posibilidad de esta apropiación originaria, que inauguró un capítulo saliente de la literatura universal en Occidente –incluso antes de que Alicia se sumergiera en el país de las maravillas. La distancia entre los objetivos de este par de filólogos alemanes y los efectos producidos está mediada por la intromisión de la ficción: es en ese punto donde los chicos quedan convocados. Las modificaciones históricas ineludibles que nos separan de la Alemania del 1800 hacen muy improbable que hoy algún adulto se atreva a ofrecerle a un niño uno de aquellos relatos originales. Nada indica, sin embargo,

que no fueran a ser bien recibidos. Ciertas discusiones actuales respecto de privar a los niños de juguetes bélicos podrían incluirse en esta línea pensamiento.

Su apropiación da cuenta, de nuevo, en cuánto la infancia y la ficción se encuentran en una relación de necesidad. Esta indicación desafía incluso la discusión respecto de una *especificidad* de la literatura infantil. El psicoanálisis, entonces, permite ensayar una respuesta a esa apropiación: el camino es trazado por el juego, en tanto ha demostrado ser la vía regia para el tratamiento analítico con niños. Se trata más precisamente del marco ficcional del juego simbólico, en la medida en que este permite leer aquello que un cuento de hadas clásico le ofrece a un niño –a los pequeños profanadores del 1800 pero también a nuestros niños analizantes de hoy: se trata nada menos que de la *garantía* de ser partícipe de una escena donde todo puede suceder, *sin consecuencias*. O mejor: sin riesgo, pero con consecuencias.

La variable intergeneracional atraviesa todo el problema: la literatura infantil se ubica en el corazón de ese préstamo, en la medida en que está en juego un producto confeccionado *por* adultos *para* niños. Esa variable permite sindicarse también una operación necesaria –básica y primera– para jugar y para escuchar un cuento: Con Winnicott, es preciso que haya alguien allí que sea capaz de rehusar la pregunta sobre el correlato de realidad de esos fenómenos.

La distinción lacaniana entre *niño* y *gran persona* permite seguir a Laurent en este punto: la responsabilidad respecto del sexo es un partea-guas. Es necesario, entonces, que haya allí personas grandes capaces de soportar ese débito. Los efectos funestos de la renuncia adulta allí donde se la convoca constituye una vía de indagación abierta. A los fines de indicar su trascendencia, la psicoanalista Adriana Bugacoff (2001), por caso, reconduce el problema de la criminalidad en la infancia a instancias de fallas en estos ofrecimientos. Entonces, ni únicamente diversión ni esparcimiento: la ficción es cosa seria.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aries, P. (1987) *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*. Madrid: Taurus.
- Blanchot, M. (2012) *El habla analítica*. Buenos Aires: La cebra editora.
- Bettelheim, B. (1994) *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*. Barcelona: Crítica.
- Bugacoff, A. (2001) “Criminalidad e Infancia”. En Bugacoff, A., Czerniuk, R., Haimovich, E., Kreszes, D., Rozemberg, L. y Sneh, P. *Superyó y filiación. Destinos de la transmisión* (pp. 189-198). Rosario: Laborde Editor.
- Castroonuovo, A. C. (2023) *Figuras de la palabra infantil: sobre la ligazón de la palabra a la verdad en la infancia*. (Tesis de Maestría en Clínica psicoanalítica con niños y niñas). Inédito.
- Ferenczi, S. (1984) *Obras completas. Tomo IV*. Madrid: Editorial Espasa-Calpe S.A.
- Fernández Miranda, J. (2019a) El juego y el analista. En *Revista FortDa*. Recuperado de: <https://www.fort-da.org/fort-da13/fernandez.htm>
- Fernández Miranda, J. (2019b) *El trabajo de lo ficcional. Problemáticas actuales en clínica psicoanalítica con niños*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Foucault, M. (2000) *Los anormales. Curso en el College de France (1974-1975)*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Freud, S. (1980) *Obras completas. Análisis de la fobia de un niño de cinco años (el pequeño Hans). A propósito de un caso de neurosis obsesiva (el Hombre de las ratas) (1909)*. X. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1989) *Nuevas conferencias de Introducción al Psicoanálisis y otras obras. XXII*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

- Freud, S. (1993) *Obras Completas. Volumen 9 (1906-08). El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Fukelman, J. (2002). Reportaje a Jorge Fukelman. En *Revista Fort-Da*. Recuperado de: <https://www.fort-da.org/reportajes/fukelman.htm>
- lein, M. (2016) *Obras completas. Tomo II. El psicoanálisis de niños*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1985) Función y campo de la palabra y el lenguaje. En *Escritos 1*, (pp. 227-310). Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- Lacan, J. (2008) *El seminario de Jacques Lacan. Libro 16. De Otro al otro 1968-1969*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012a) Alocución sobre las psicosis del niño. En *Otros escritos*, (pp. 381-391). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012b) Homenaje a Marguerite Duras, por el arrobamiento de Lol. V. Stein. En *Otros escritos* (pp. 209-216). Buenos Aires: Paidós.
- Laurent, E. (1991) *Las personas grandes y el niño*. Recuperado de: <https://es.scribd.com/document/606425013/Laurent-Las-personas-grandes-y-el-nin-o>
- Grimm, J. & Grimm, W. (1961) *Todos los cuentos de los hermanos Grimm*. Barcelona: Labor.
- Montes, G. (1999) *La frontera indómita. En torno a la construcción y defensa del espacio poético*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Montes, G. (2001) *El corral de la infancia*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Peusner, P. (2006) *Fundamentos de la clínica psicoanalítica lacaniana con niños*. Buenos Aires: Letra viva.
- Ranciere, J. (2005) *El inconsciente estético*. Buenos Aires: Del estante editorial.

- Saer, J.J. (2014) *El concepto de ficción*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Soriano, M. (1995) *La literatura para niños y jóvenes: guía de exploración de sus grandes temas*. Buenos Aires: Ediciones Colihue S.R.L.
- Szewach, C. E. (2021) *Jugar*. Recuperado de: <https://www.revistaadynata.com/post/jugar-cynthia-eva-szewach>
- Stavchansky Slomianski, L. (2014). *Los niños y la literatura infantil. Infancia, psicoanálisis y escritura*. Buenos Aires: Letra viva.
- Valenti, E. (1961) Prólogo. En Grimm, J. & Grimm, W. *Todos los cuentos de los hermanos Grimm*. Barcelona: Labor, pp.13-24.

AUTOR

Agustín Mc Donald

NACIONALIDAD

Argentina

CORREO ELECTRÓNICO

agustinmacdonald@yahoo.com.ar

FILIACIÓN INSTITUCIONAL

Universidad Nacional de Rosario

FORMACIÓN DE POSGRADO

Cursante de la Maestría en
Psicoanálisis (UNR)

TÍTULO

Sujeto, tradición y secularización

TITLE

Subject, tradition and secularization

Agustín Mac Donald

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es situar aquel sujeto que puede leerse o inferirse a partir de la emergencia de la secularización que afecta directamente a la tradición en su forma de transmisión y en su concepto. El conflicto inherente a la apropiación que se expresa en todo paso generacional a través de la filiación, el problema mismo de la herencia, suponen, a partir de la Modernidad, una nueva dimensión, un nuevo estatuto, una ley que son los del sujeto, tal como éste será luego incorporado en la tradición psicoanalítica. Con la intención de mostrar esta conexión, el trabajo irá de Heidegger a Freud, o de Descartes a Lacan, intentando seguir una misma pista, que será, en definitiva, la de la conversión del padre en metáfora, la del nombre del padre.

PALABRAS CLAVE

Sujeto, tradición, filiación, secularización, psicoanálisis

SUMMARY

The purpose of this work is to locate that subject that can be read or inferred from the emergence of secularization that directly affects tradition in its form of transmission and in its concept. The conflict inherent to appropriation that is expressed in every generational step through filiation, the very problem of inheritance, supposes, starting from Modernity, a new dimension, a new status, a law that are those of the subject, just as this will later be incorporated into the psychoanalytic tradition. With the intention of showing this connection, the work will go from Heidegger to Freud, or from Descartes to Lacan, trying to follow the same track, which will ultimately be that of the conversion of the father into a metaphor, that of the father's name.

KEYWORDS

Subject, tradition, filiation, secularization, psychoanalysis

*Un padre que da consejos más que
un padre es ¡un pesado!*

ARMANDO PORATTI

He pensado este texto con distintas entradas, y no estoy seguro de que el resultado implique unidad. Las diversas vías quieren confluir en las aguas de un mismo problema, pero eso sucede a partir de ciertas retomas y simpatías que se producen a lo largo del desarrollo, no por la propuesta de un texto exhaustivo. De algún modo, además, esta di-versión del texto quiere evocar aquel problema traído desde el nombre mismo de una clase de Jacques Lacan presente en estos planteos: “De los nombres del padre”. A fin de cuentas –como dijera Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*– todo nombre es una risa petrificada.

POSICIONES FRENTE A LA TRADICIÓN

Para comenzar, pienso en dos lugares de la obra de Martin Heidegger que nos permiten ubicar la condición furtiva, inaparente, que anima a toda transmisión. Se trata, en primer término, de una frase que, más allá de las intenciones del autor, vale como metáfora precisa del efecto de la herencia, de la acción que (la) lega y no tanto de lo legado, forma del acervo. La encontramos al comienzo de *La doctrina de la verdad según Platón*, y dice: “La ‘doctrina’ de un pensador es lo no dicho en su decir...” (Heidegger, 1953: 8)

En este sentido, el legado de una obra, doctrina o pensamiento está directamente vinculado a la confiscación que le despoja de su asilo o de su derecho de ascendencia en la paternidad del artífice, algo que Platón ya había advertido respecto de las doctrinas escritas en su diálogo *Fedro*. El pensador, que, mientras todavía es dueño de sus intenciones y propósitos, obra y pena por la construcción de su mensaje, no puede, sin embargo, hallarse a ambos lados de aquél envío incalculable. Y, por regla general, la expresión de los anhelos que guarda íntimamente acerca

de su porvenir debe ser concebido sólo como una lábil rúbrica lírica de humanidad que habrá de ser lo primero en disiparse.

La situación del pensar, tal y como Heidegger la postula al poner en su centro el *desconocimiento*¹ que hace a la posibilidad misma de su retoma, vale también, creo, para caracterizar el diálogo entre generaciones que se expresa en la tradición,² y que, en palabras de Freud, constituye un “entendimiento inconciente” (Freud, 1994: 160).³

Esto nos lleva al otro pasaje de la obra de Heidegger que quisiera destacar. Pertenece al “§6. La tarea de una destrucción de la historia de la ontología” de *Ser y tiempo*:

1 Las dos grafías usadas en el texto para la misma palabra (des-conocimiento y *desconocimiento*) quieren indicar una diferencia que será retomada con otra profundidad una vez que abordemos la metáfora del nombre del padre. De modo esquemático y lato, el des-conocimiento es una operación que ha de partir por figuración o des-figuración de una instancia previa (más o menos consistente) –el uso del guión aísla la acción de su objeto: quiere significar la forma del desconocer que toma por principio la medida del conocer; mientras que el *desconocimiento*, a secas, quisiera mentar el punto en que ello no tiene la forma de la incidencia sobre un fundamento preexistente, al modo de una preescritura –es lo no reductible al *autós*. El planteo de esta diferencia entre des-conocimiento y *desconocimiento* puede considerarse, por su estructura, equivalente al que hay entre la “metáfora por analogía”, construida sobre una figuración cuyo nudo de legibilidad en la imagen está dado en su referencia al *sentido literal*, y la “metáfora radical”, que supone la diferencia insuprimible y no imaginarizable -o bien la no reducción y la inadecuación inconciliable- entre enunciados y enunciación –metáfora, pues, del sujeto. Como ya lo dijimos, volveremos sobre esto más adelante.

2 La resonancia de la frase citada con el tema de este trabajo vino dada por unas palabras de Diana Sperling, justamente referidas en el texto antepuesto al inicio de su libro (y habría que decir, tal vez, *a todo inicio*), esa clase de texto que *intenta* hacer justicia a las “Deudas y gracias”: “Si algo caracteriza a la transmisión es lo no sabido: no somos dueños de lo que legamos, ni tampoco tenemos plena conciencia de lo que heredamos” (Sperling: 21).

3 Sobre los problemas inherentes al supuesto de la herencia colectiva y generacional de ciertos sentimientos, pueden consultarse las consideraciones finales que hace Freud en su ensayo *Tótem y tabú* (cf. Freud: 158-62). El supuesto freudiano de la relación entre ontogénesis y filogénesis tiene por modelo a las neurosis individuales, en lo particular a los sentimientos de ambivalencia respecto del padre, propios del complejo de Edipo, complejo nuclear de la neurosis, que hacen en su especulación, retrospectivamente, a aquella relación de ambivalencia con el padre de la horda primordial.

...el Dasein queda [...] a merced de su propia tradición, más o menos explícitamente asumida. Esta tradición le subtrae la dirección de sí mismo, el preguntar y el elegir. [...]

La tradición que de este modo llega a dominar no vuelve propiamente accesible lo “transmitido” por ella, sino que, por el contrario, inmediata y regularmente lo encubre. Convierte el legado de la tradición en cosa obvia y obstruye el acceso a las “fuentes” originarias de donde fueron tomados, en forma parcialmente auténtica, las categorías y conceptos que nos han sido transmitidos. La tradición nos hace incluso olvidar semejante origen. Ella insensibiliza hasta para comprender siquiera la necesidad de un tal retorno. *La tradición desarraiga* tan hondamente la historicidad del Dasein... (Heidegger, 2012: 31-32; bastardillas mías)

Las palabras resaltadas en cursiva fuerzan el contrasentido de aquello en que consiste una tradición que no concierne a la posibilidad de su traducción filiatoria. Según la ilusión, presente al texto, de autenticidad o inautenticidad, de aproximación o alejamiento respecto del origen, hay un fundamento desoído en el que la tradición se apoya; una fuente que es necesario develar dejando de lado las formas que obstruyen nuestro acceso a ella, y al suelo verdadero del que brotan sus raíces. A esa tarea Heidegger la llama “destrucción” [*Destruktion*]. Pero este desvelamiento se parece mucho a aquello que Heidegger tematiza como angustia. La *Destruktion*, que le devuelve a quien se halla en medio de la tradición “la dirección de sí mismo, el preguntar y el elegir” que lo libra frente a ella, lo sitúa en la angustiada infamiliaridad que (hablando con el autor) es el principio mismo de la adopción de sus posibilidades más propias. La angustia detiene la huida ante sí mismo que, usual y paradójicamente, se consume en nombre de la tradición, al mostrarle su radical “no-estar-en-casa” [*Nichtzuhausesein*].⁴ La tradición, asumida, comunica la angustia

4 El pasaje en que se inserta la expresión dice:

En la angustia uno se siente “desazonado” [*ist einem “unheimlich”* (palabra destacada con comillas en el texto original)]. Con ello se expresa, en primer lugar, la peculiar indeterminación del “nada y en ninguna parte” en que el Dasein se encuentra cuando se angustia. Pero, la desazón [*Unheimlichkeit*] mienta aquí también el no-estar-en-casa [*Nichtzuhausesein*]. (Heidegger, 2012: 189)

En el *Seminario 10*, Jacques Lacan propondrá la relación al *Unheimlichkeit*

de tener que responder a un llamado apropiante que es desmesurado. Se trata, entonces, de una angustia que puede ubicarse por este principio o fatalidad: en relación con el legado y la herencia, en la transmisión de aquello que la tradición remite, padres e hijos están en pie de igualdad ante el *desconocimiento*. Esta situación puede tener su traducción en una profunda incomprensión (como es el caso de lo narrado por Turgue-niev en *Padres e hijos*), pero más fundamentalmente ello acontece desde el momento en que la tradición es transmitida por quien la desconoce (transmitiendo así su *desconocimiento*), para ser recibida por quien tampoco es capaz de comprenderla.

Pienso aquí en un texto, muy valioso por el modo de transmitir el retrato que concierne a estas complejidades. Es el “Prólogo a la edición en hebreo” de *Tótem y tabú*, publicado algunos años antes de la muerte de Freud. El autor expresa en él la situación de embarazo en que se encuentra con ocasión de la traducción de *su* obra a la lengua de *los* padres. Lo propio y lo ajeno, lo apropiado y lo no asimilado, parecen danzar allí y dirimirse en un conflicto irresuelto. Transcribo el texto íntegro, ya que la extensión lo permite:

Ninguno de los lectores de este libro podrá ponerse con facilidad en la situación afectiva del autor, quien no comprende la lengua sagrada, se ha enajenado por completo de la religión paterna -como de toda otra-, no puede simpatizar con ideales nacionalistas y, sin embargo, nunca ha desmentido la pertenencia a su pueblo, siente su especificidad de judío y no abraza deseos de cambiarla. Si se le preguntara: “¿Qué te queda entonces de judío, si has resignado todas esas relaciones de comunidad con tus compatriotas?”, respondería: “Todavía mucho, probablemente lo principal”. Pero en el presente no podría verter eso esencial con palabras claras. Es seguro que alguna vez lo conseguirá una intelección científica.

Para un autor así, es una particularísima vivencia que su libro se traduzca a la lengua hebraica y se ponga en manos de lectores que tienen a ese idioma histórico como lengua viva; y que esto se haga con un

como clave de lectura del problema de la angustia en la obra de Freud. Cf. la clase del 28 de noviembre de 1962: “Del cosmos al *Unheimlichkeit*”.

libro que trata sobre el origen de la religión y la moralidad, aunque es ajeno a puntos de vista judíos y no establece restricción alguna en beneficio del judaísmo. Pero el autor espera coincidir con sus lectores en el convencimiento de que la ciencia sin prejuicios no puede permanecer fuera del espíritu del nuevo judaísmo. (Freud: 9)

Este breve prólogo es maravilloso por lo que allí aparece a la vez comprometido pero en algún sentido también conjurado. El reconocimiento del conflicto afectivo de Freud está seguido de la idea fáustica de su superación por una “intelección científica” (¿aquella que podría brindar la genética?) de “eso” complicado allí que es lo singularmente donado, embargo afectivo, situación que no puede ser de ningún modo subrogada, pero que se fantasea con suprimir.

Nuevamente, la mención de la “ciencia sin prejuicios” suena a un intento por evitar la comparecencia que implica un aspecto complejo y culposo de la herencia, es decir, la efectiva implicancia subjetiva jugada al modo de la deuda (con la “lengua sagrada”, la “religión paterna”, etc.), en un prólogo que, bien lo sabemos, no es el prólogo a cualquier libro, sino a uno sobre las vicisitudes del padre, vicisitudes que implican en el texto, justamente, el surgimiento de la ley y su vínculo con la conciencia de culpa.

Des-conocer la ley es posible, y en el extremo ello es transgredirla, pero desconocer la ley que es *desconocimiento* no es posible porque en relación a ella *ya* estamos desde un inicio vinculados y en deuda.

Esta herencia es trágica desde el siguiente punto de vista: el único resultado que puede derivarse de la porfía por desconocerla es un arraigo mayor en la imposibilidad de evitarla, la sujeción, acaso más tiránica, en lo no sabido de su obediencia tácita. He ahí lo que el conocimiento de Edipo no pudo evitar.

Pero la filiación es la intimación de la tradición a inscribir algo distinto de una mera pre-escritura. Expliquémonos.

Tertuliano, que fue precisamente un Padre de la Iglesia, escribe en el exordio de su tratado *Contra Hermógenes*:

Solemos prescribir de antemano [*praescribere*] a los herejes [...] por su posterioridad. En efecto, en la medida en que la regla de la verdad

[*ueritatis regula*], que anunció también las futuras herejías, es anterior, todas las doctrinas posteriores serán juzgadas de antemano [*praeiudicabuntur*] como herejías, porque las que habrían de venir estaban anunciadas previamente [*praenuntiabantur*] en la regla de la verdad, que es más antigua. (Tertuliano: 69-70)

¿Quién es el hereje? Es quien se desvía de la tradición dogmática impuesta pero que a pesar de ello está precomprendido en la regla de la verdad que lo antecede, puesto que toda herejía está pre-escrita, pre-juzgada y pre-anunciada. La herejía es un des-vío respecto de aquella Vía que es la Verdad; un desvío respecto de La vía. Pues bien, a partir del momento en que una verdad así declina, y su cuerpo es kenóticamente vaciado, carece ya de todo sentido hablar de herejías (herejías que en primera y última instancia son el des-vío de toda previedad de La vía), pero es posible en cambio sostener un desvío del desvío⁵, y así sucesivamente; es decir, es posible el verdadero *desvío*, que es el desvío sin la Vía.

Ahora bien, la tradición puede ser sentida, no como aquello que en su llamado intima a su apropiación a causa de lo fallido de su *desconocimiento* esencial, sino como *eso* que se alza intimidatoriamente.

Pienso al respecto en un caso que atestigua bien el obstáculo, la dificultad. Es la justificación que Jacques Derrida hace de su crítica puntillosa a la *Historia de la locura en la época clásica* de Michel Foucault, “un libro potente en su aliento y en su estilo: tanto más intimidatorio para mí...” (Derrida: 47):

...la conciencia del discípulo es una conciencia desgraciada. Cuando

5 Todavía en el siglo XVII las hipérboles estéticas, los desvíos retóricos, metafóricos o plásticos pueden ser saldados en el aseguramiento de su imagen en base a una *ratio* compleja que toca los límites de la sintaxis gramatical, visual y sonora en los sonetos de Góngora, en la anamorfosis barroca y en las fugas de Bach, pero que no los traspasa sin más en la parataxis, la mancha o el ruido. En el límite, en el terreno de la ontología, también se trata de la forma hiperbólica del delirio bajo la figura del genio maligno, del más completo desconocimiento de la que el sujeto es salvado en la medida misma de su razón. Pero aquí subsisten confusiones. El sujeto que allí triunfa de la locura lo hace respecto de una desmesura que es capaz de expulsar de las fronteras del pensamiento, y sin embargo, como enseguida veremos, el *ego* cartesiano tiene su origen en el gesto soberano que decreta con violencia destructiva un nuevo comienzo.

ésta empieza a dialogar en el mundo, es decir, a responder, se siente ya desde siempre cogida en falta, como el niño, el infante, que, por definición, y como su nombre lo indica, no sabe hablar y así sobre todo no debe responder. Y cuando, como ocurre aquí, ese diálogo corre el riesgo de ser entendido -equivocadamente- como una discusión, el discípulo sabe que se queda solo, al encontrarse a raíz de tal circunstancia discutido ya por la voz del maestro que, en él, precede a la suya. Se siente indefinidamente discutido, o recusado, o acusado: como discípulo, lo es por el maestro que habla en él antes que él para reprocharle que levante esta discusión y para recusarla por anticipado, al haberla desarrollado antes que él; como maestro de la interioridad, es discutido en consecuencia por el discípulo que también es. (Ibid.: 47-48)

¿No se parecen mucho, en su lógica y en su estructura, en sus connotaciones y consecuencias, lo que dice Derrida sobre la posición del maestro en relación al discípulo y lo que Tertuliano concibe como la relación entre la Verdad y la herejía en el pasaje ya citado? Sin embargo, el pasaje se completa con palabras que reconocen la asunción de aquello que en la transmisión no puede responderse más que con la propia inconsistencia: “Esta desgracia interminable del discípulo, consiste quizás en que no sabe, o en que todavía se oculta a sí, que, como la verdadera vida, el maestro está quizás siempre ausente” (Ibid.: 48).

TRADICIÓN Y SECULARIZACIÓN: LA EGODICEA CARTESIANA

El siglo XVII ve nacer sorprendentes imágenes, o mejor, imágenes unidas a afectos y a conceptos inéditos. Sucede también respecto de los motivos de la tradición de un modo que afecta a su fundamento metafísico y secular. La figura del padre (su agente y representante consabido e hipostasiado) se alegoriza en su declive, que no es mera desaparición. Ello es inmediatamente el tema del drama hamletiano, y se reconoce también en los nuevos vínculos de la época con el acontecer histórico.

Un momento célebre que ilustra el cambio de mentalidad producido puede observarse en la no prescriptividad heterónoma de la ligazón a la tradición, implicada en la “moral provisional” que René Descartes se autoimpone. Esa moral provisoria -que pareciera encerrar un contrasentido latente- manda adoptar los usos y las costumbres del tiempo y

el lugar en el que nos encontremos cada vez, reduciendo nuestro vínculo con la tradición a la forma de una estricta conveniencia, desligada ya de nuestra aquiescencia afectiva, o de nuestro vínculo histórico o comunitario con ella. Es una moral utilitaria cuyo fin es facilitar la dedicación al establecimiento de la nueva cosmovisión científica y a la deducción del modo de vida verdadero y definitivo implicado en ella.

Algunos años antes, pero hacia la misma época, Francis Bacon resituaba la complejidad inherente al *tradere*, el entregar, en términos de una desafectación desvinculante: “la expresión o transferencia de nuestro conocimiento a otros [...] la denominaré con el nombre general de Tradición o Transmisión” (citado en Williams: 319). El acento de la definición recae en la identificación simple de la tradición con modos de la mera transitividad. El valor de la tradición ya no se cifra por ninguna otra propiedad más que la capacidad transable de la transmisibilidad o comunicabilidad del conocimiento.

Finalmente, se trata de un escenario en que el horizonte del pensamiento de la época y su *pathos* han sido perturbados⁶. El poema que conjuga este nuevo temperamento es *An anatomy of the world*, escrito por John Donne en 1611, en el aniversario de la muerte de Elizabeth Drury. El poema es extenso; lo que sigue es un momento de notable condensación lírica y meditación poética que extractamos para desarrollar el comentario:

Y la nueva filosofía lo pone todo en duda,
 el elemento fuego se extingue sin dejar rastro;
 el Sol se pierde, y también la Tierra, y no hay inteligencia humana
 capaz de indicar dónde buscarlo.
 Y los hombres confiesan abiertamente que este mundo se ha
 consumido,
 cuando en los Planetas y en el Firmamento
 buscan tantas novedades; entonces ven que todo
 se ha reducido de nuevo a sus Átomos.
 Todo se halla reducido a sus partes componentes, perdida toda
 coherencia,

6 “Tan pronto como la Edad Moderna se ve confrontada con problemas filosóficos de propio cuño, éstos nacen del malestar, del *uneasiness* lockiano, no ya de la admiración.” (Blumenberg: 34)

así como todas las reservas y toda Relación;
 el príncipe y el súbdito, el padre y el hijo, son cosas olvidadas;
 cada cual cree por sí sólo tener que ser un Fénix, y poder serlo,
 y serlo sólo él, y nadie más.
 Esta es la condición del mundo ahora [...]

(DONNE: 178-79)

El poema sentencia sobre “la nueva filosofía”. La búsqueda de “novedades” se refiere al descubrimiento de los satélites naturales de Júpiter por Galileo Galilei un año antes, en enero de 1610, lo que implicó la primera observación directa de astros cuya órbita no era trazada en torno de la tierra: un golpe certero a la teoría geocéntrica. Lo notable es que la incipiente imagen unificada del mundo que la ciencia moderna establecerá a partir de las leyes universales de la mecánica será sentida aquí con la zozobra propia de un total trastocamiento, ya que gracias a ella se ha producido la disgregación de aquellos elementos que, bajo la imagen cosmológica anterior, permanecían vinculados y reunidos en orden y armonía. Es la idea misma de la vinculabilidad lo que ha sido afectado como fuerza explicativa⁷. La Relación –con mayúscula alegórica–, *ratio* del orden de la finitud, ha sido destronada.

⁷ En *De los vínculos en general*, una obra que Giordano Bruno escribió hacia 1590, en particular en uno de sus apartados: “El fundamento de la vinculabilidad”, hallamos aún intacta la expresión paradigmática de aquel orden o *cosmos*, herido de muerte apenas veinte años después en el poema de Donne:

La primera explicación del hecho de que toda realidad es vinculable se apoya en parte en la constatación de que ella desea conservarse en la situación que posee actualmente, y en parte en el hecho de que ella desea alcanzar la completitud acorde a, y en el interior de dicha situación. En eso consiste en general la *philautia*, o amor de sí. Por lo tanto, si alguien lograra extinguir en un sujeto la *philautia*, éste estaría en condiciones de ligar o desligar de cualquier manera. En cambio, encendida la *philautia*, todas las cosas se enredan más fácilmente en los tipos de vínculos que les son naturales. (Bruno: 91)

Es notable cómo Bruno piensa aún en términos de un *cosmos* ligado por el *eros philáutico* o el “amor de sí”. La *philautia* es aquella fuerza que explica el vínculo de las cosas entre sí, de acuerdo a su natural y plena realización, y a su orden armónico y total. Respecto de la ruina de este orden cosmológico, Alexandre Koyré se expresará con la fórmula “destrucción del *cosmos*”, que indica uno de los aspectos novedosos de la revolución científica moderna junto con la geometrización euclidiana del espacio por la ciencia natural.

Pero hay más. Recordemos nuevamente que el poema fue escrito en el aniversario de la muerte de Elizabeth Drury. Como tal, se trata de un poema elegíaco que expresa el dolor por su pérdida. Pero es también, a la vez, un poema alegórico. El duelo tiene en él un alcance que excede el lamento por la pérdida del ser querido. En la experiencia poética de Donne lo que muere con ella es al mismo tiempo el *cosmos*: su muerte es sentida como una completa perturbación del orden de las cosas; su duelo es duelo por un mundo perdido. Pero, ¿por qué?

Tal vez una de las claves importantes para entender los motivos de esta elegía alegórica la hallemos en la dedicatoria que encabeza el poema. Allí el lector conoce que la muerte de Elizabeth fue “prematura”; esto es, que su vida ha sido arrancada antes de tiempo, lo cual equivale a decir que dicha muerte no puede ser sin más concebida como “natural”. Su muerte “no natural” se transfigura así en la muerte del orden natural. Con ella muere también *lo que debía de ser*, y es por lo mismo un acontecimiento que se expresa imbuido de la moción triste de *lo que no debiera haber sido*. Esta amplificación alegórica universal de una muerte particular concentra en el poema el *pathos* del cambio de época. El poema está sensiblemente sobredeterminado por la inmisión de la época en la voz poética, y por la honda impresión melancólica que ello le imprime. Si el “orden de las cosas” ha sido efectivamente vulnerado, no es empero menos cierto que aquel orden es el mismo que hasta allí había garantizado el lugar y la imagen substancial del hombre. En este sentido, el eco político y teológico del verso: “el príncipe y el súbdito, el padre y el hijo, son cosas olvidadas”, no deja de señalar de una manera explícita y acuciosa la verdad que está en juego. La alegorización de la muerte de Elizabeth pone en cuestión el sentido filiatorio mismo (y el sentido está dicho aquí también en términos de dirección) al establecer entre los eslabones generacionales un hecho aberrante y “contra natura”: la muerte prematura que altera la sucesión “normal” del hijo al padre, y que desacredita la sobrevida del último. La nueva condición *cosmoagónica* del mundo desvincula al hombre del llamado de la genealogía, que ya no le concernirá en lo esencial. Ser cada cual “un Fénix” es, en definitiva, tener el principio y el fin en uno mismo, con independencia del padre.

Pero ello no libera al hombre, así decidido en la desafiliación, a una autosuficiencia centrada, sino que lo pone frente al vacío de su propia

substantialidad⁸. El sujeto es el hombre desarraigado del árbol de las substancias que ordenaba y repartía el mundo, cuyo despliegue concierne a los grados metafísicos de la realidad bajo el dominio de la imagen cósmica del mundo. La escena inaugural de este desarraigo está en la obra de Descartes, quien desarrolla algo que podríamos llamar la *egodicea* y que podríamos traducir, siguiendo el modelo de Leibniz, como la “justificación del sujeto”, que es la justificación metafísica de la posición del sujeto como algo del todo distinto de la imagen del hombre. En el gesto de fundar al sujeto -que Descartes se cuida bien de distinguir del hombre- se hace patente la decisión de declinar el lugar de toda tradición. La familiaridad con el mundo heredado y con su naturaleza de forma substancial viviente va a ser puesta en entredicho. El concepto de hombre como “animal racional” ya no regirá para el sujeto. En uno de los pasajes más conocidos de las *Meditaciones metafísicas*, Descartes discutirá con esta idea para despacharla rápidamente, mostrando su inconveniencia, aunque sin dar mayores explicaciones. El ser del sujeto -autointuitivo e inmediato, claro y distinto en su patencia al pensamiento que lo considera- no depende de un conjunto de definiciones -el sujeto hace de sí una experiencia que no puede ser puesta en duda y que no es por eso remisible a las anfibologías de los términos que intentan definirlo. Sin embargo, será en un texto póstumo donde aquel rápido despacho de las *Meditaciones* va a adquirir su verdadero sentido. El texto, del que sólo llegó a escribir un fragmento, aunque extenso, lleva por nombre *Investigación de la verdad por la luz natural*, y se trata de un diálogo entablado por tres interlocutores: Poliandro, Epistemón y Eudoxio. La ilustración acerca de las cuestiones en disputa busca dirimirse en la figura de Poliandro, a quien cabe representar por su máscara alegórica como la posición del hombre en general, las mayorías, o incluso más, como una suerte de anticipo de la opinión pública. Y mientras que Epistemón (representante del saber impartido en las escuelas) hará uso de su acervo erudito para convencerlo de su posición, Eudoxio (a quien cabe identificar con el propio Descartes en la apelación a la sola razón

8 Puede reprocharse a esta lectura un cierto énfasis simplificador pero creo que en lo esencial es plausible y refleja el *pathos* indicado, sólo que merecería otra clase de precisiones, más copiosas y extensas, y por empezar una discusión sobre el concepto de substancia en el pensamiento de Descartes.

o “luz natural”) procurará que piense por sí mismo aquello que busca ser establecido, esto es: en qué consiste la verdadera naturaleza humana. Nuevamente, los argumentos expuestos no parecen diferir en el fondo de aquello que se esboza en las *Meditaciones*, sólo que aquí pareciera revelarse con mayor claridad la motivación que lleva al rechazo del concepto de hombre como “animal racional”. Tal y como son defendidas por Epistemón, las implicancias metafísicas de la definición del hombre como “animal racional” (una de las definiciones aristotélicas para el hombre, que ancla en la forma de su realidad substancial y que se obtiene por el procedimiento escolar aplicado a las definiciones, es decir, la definición establecida a partir del género próximo (“animal”) y la diferencia específica (“racional”)) suponen el compromiso del hombre con el resto de la creación. Se trata, en definitiva, de la inextricable dependencia y consubstancialidad del hombre así concebido con el entero orden de la realidad creada, y más precisamente con el modelo académico del árbol de Porfirio, del que Epistemón dirá, contra Eudoxio: “Me resulta intolerable que despreciéis de tal modo aquel árbol de Porfirio, que fue la admiración de todos los eruditos” (Descartes, 2011: 86). Si el hombre es un “animal racional”, además de emparentarse en su *quidditas* con la animalidad, su situación en el mundo queda establecida por su ubicación especial dentro del orden arborescente de las sustancias, que es justamente aquello que nos enseña la escala porfiriana del ser. En estos términos, la ascendencia metafísica del hombre lo remonta hacia el principio de la realidad substancial del que depende regresivamente, ya que como animal es sensible, y por ende viviente, y como viviente animado, y por ende un cuerpo, y como cuerpo una substancia. Pero Eudoxio -o Descartes- considerará esto “mera batología” sin sentido. Arrancar al hombre de su dependencia al árbol genealógico de la substancia, que implica su incorporación a los grados metafísicos de la realidad como una cosa más, constituirá la novedosa operación metafísica por la que Descartes alumbrará al sujeto.

Este es precisamente el punto en que la lectura de Lacan pudo ver en Descartes el acontecimiento del sujeto, que no es exactamente aquel segundo tiempo del pensamiento cartesiano del que en cambio sí podrá decir con justicia: “...la insuficiencia del fundamento del sujeto en el fenómeno del pensamiento como transparente a sí mismo” (Lacan, 1995: 55). Este otro sujeto, más decisivo, es un episodio, un breve entreacto o

interludio en la obra de Descartes, un entreabrirse que luego suturará en una cicatriz que es esa cosa que llamamos *res cogitans*, forma de ser substancial, coagulada. Así, el momento fundacional de la *egodicea* cartesiana va desde su declaración de principios: “empezar enteramente de nuevo” (violencia destructiva de toda forma heteronómica de autoridad tradicional), a su “pienso, soy”, y pasa especialmente por la escena del sujeto en la angustia dramática, escénica de la inmersión al comienzo de la segunda meditación, en la que se representa la conquista de la pérdida de todo fundamento y la desorientación exigida en el principio antes de cualquier aferramiento: “puesto que vacilo, ¿quién soy?”. Esta apertura tendrá una clausura metafísica llamada “ego cogito ergo sum” y “res cogitans”, pero antes se habrá entrevisto una ética verdaderamente inédita. El texto de las *Meditaciones metafísicas* (que es en rigor una experiencia de meditación que merece a cabalidad el título de *egodicea*) sostendrá la tensión de una hiancia incapaz de ser colmada, y en definitiva la inadecuación, entre la enunciación del sujeto que medita y la gramática constructiva de la deducción o la arquitectura de las razones ordinales del pensamiento. Esta diferencia, este intervalo, es el alma de las *Meditaciones*, el elemento que la navegación surca, pero también el espacio que a la postre se cerrará junto con la *egodicea* y su razón de ser.

Con este breve pero condensado recorrido queremos dar una primera idea de eso que es el motivo secular del sujeto. En el siguiente apartado, por una vía confluyente (aunque no podamos precisar mejor las conexiones entre ellas), continuaremos con esta indagación.

TRADICIÓN Y SECULARIZACIÓN: EL PADRE, FIGURA SECULARIZADA

«Ni padres ni hijos», me dijo una graciosa señora,
después de haber leído mi libro. «*Éste es el verdadero
título de vuestro relato; y vos mismo sois un nihilista.*»

Ivan S. TURGUENIEV

A continuación, la mención a Marx, Nietzsche y Freud quisiera resignificar el hecho conocido de que se los agrupe. En claves distintas pero convergentes sobre el problema de la secularización, cada uno indica

en su pensamiento y responde con su obra del lugar del padre o de sus versiones.

Salvando el tratamiento de la religión (que merecería su lugar aparte), el tono que Marx adopta sobre el tema ya supone el declive representado en la figura del padre: “Dondequiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas” (Marx, 2014: 71). Pero el carácter de constatación histórica que implica la destrucción de esas relaciones tampoco es algo distinto de su (no) idea de Dios. El punto de partida alcanzado por la burguesía ya no puede remontarse, y el propio Marx, en tensiones y correspondencias con Feuerbach, no ve en la religión otra cosa que solidaridad de dominio e idolatría. Esta versión del dios rehuido que ha sido arrojado incluso de su propia casa, muestra en el fondo la radicalidad reconocida por Marx a la dialéctica: “...la dialéctica [...] en la intelección positiva de lo existente incluye también, al propio tiempo, la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina [...] nada la hace retroceder y es, por esencia, crítica y revolucionaria” (Marx, 2004: p. 20). (¿No es entonces la dialéctica, su misma necesidad, la cumbre de una visión lógicamente melancólica? Para la dialéctica todo es (fue y será) ruina. Es cierto, como dice Derrida en *Fuerza de ley*, que sólo podemos “amar ruinas”, pero sólo en la medida en que algo no lo es. Si todo es ruina, ¿qué podríamos amar?)

Si la dialéctica es también, y es primeramente, esa relación anodante al legado histórico, la secularización implicada en la racionalidad hegeliana (y su presencia en la teleología de la historia marxiana), cuyo despliegue es inmanente y rechaza inevitablemente toda trascendencia, que sucede más acá de la muerte, *como es lógico que suceda*, entonces no es tal vez esencialmente diversa de aquella necesidad por la que Nietzsche pudo hablar a su propio modo de “la muerte de Dios”, o Freud de Dios -meramente- como “un padre enaltecido” (Freud: 149), esto es, como una hipóstasis de origen humano *—pudenda origo*.

Con tonalidades distintas y en espacios diversos, las versiones del padre muerto de Nietzsche y de Freud campean, bien como nihilismo (“huésped inquietante” dirá Nietzsche), bien como violencia genealógica originaria, culpabilidad ancestral fundante de toda ley.

La ley que funda, en conexión con la culpabilidad⁹, la muerte del padre de la horda primordial; el horizonte inédito que hace lo propio la anunciada muerte de Dios (“que sangra bajo nuestros cuchillos: nosotros lo hemos matado”), encuentran su realidad (y tal vez su pobre pero verdadera justificación) en una violencia que se desconoce a sí misma. Como el mando de Zeus, escoltado por Cratos y Bía, el gesto fundante se sustrae al orden de lo fundado; no es legible en él, pero permite fundar lo que será legible. En este sentido, el “nombre del padre” es el nombre de una catacresis¹⁰, del *desconocimiento* innombrable. La catacresis es metáfora de lo innombrado, forzada ante la ausencia. La catacresis es la metáfora que se escribe “*con la inscripción del padre, pero sin su ga-*

9 Una conexión agudamente situada ya en la *Epístola a los Romanos* entre la ley y el pecado:

¿Qué diré entonces? ¿La Ley es pecado? ¿No lo es? No obstante, sólo tuve conocimiento del pecado por la Ley. En efecto, no habría pensado en la codicia si la Ley no me hubiera dicho: “No codiciarás”. Pero el pecado, al hallar la oportunidad, produjo en mí todo tipo de codicias gracias al mandamiento. Y es que sin la Ley el pecado no tiene vida. [...] el pecado, al hallar la oportunidad, me sedujo gracias al mandamiento, y por él me dio muerte. (*Epístola a los Romanos*, 7:7-13)

Conexión que Lacan establece también a propósito del par ley y angustia:

Dios me pide que goce –textual. La Biblia es, sea como sea, la palabra de Dios. E incluso si no es la palabra de Dios, creo que ya han observado ustedes la diferencia absoluta que existe entre el Dios de los judíos y el Dios de Platón. Aunque la historia cristiana creyó encontrar respecto al Dios de los judíos su pequeña evasión psicótica en el Dios de Platón, ya es hora de acordarse de la diferencia que hay entre el Dios motor universal de Aristóteles, el Dios soberano bien, concepción delirante de Platón, y el Dios de los judíos, que es un Dios con el que se habla, un Dios que te pide algo y que, en el *Eclesiastés*, te ordena *Goza* – esto es verdaderamente el colmo.

Gozar a la orden es algo que, si es que la angustia tiene una fuente, un origen, debe de estar de algún modo ahí – todos podemos sentirlo. (Lacan, 2007: 91)

Una profundización del problema de las relaciones intrínsecas entre la ley, la culpa y el pecado debería llevarnos derechamente a *El concepto de la angustia* de Søren Kierkegaard. También a la forma en que el problema se inscribe en *Temor y temblor* a partir de la escena del sacrificio de Isaac.

10 De modo muy resumido, la catacresis como figura retórica consiste en designar una cosa por el nombre de otra, con la salvedad de que ello es forzado, porque a diferencia de la metáfora usual, no se dispone de un sentido literal que será figurado. En este sentido, la catacresis sería una metáfora radical por cuanto se trata de utilizar otra voz para designar lo que carece de nombre, lo innombrado. Ejemplo de catacresis: “la hoja de la espada”.

rantía” (Sperling: 181); es lo que hay debajo de la piedra de la metáfora cuando la quitamos: un hueco, es decir, otra metáfora, y otra, y así...

...si la letra es la vía de la metáfora, “matar al padre” no significa otra cosa que metaforizarlo. Metáfora de metáfora. Y metá-fora significa llevar más allá, trasladar, sobrepasar una frontera. Descentrar, desarraigar (del sentido literal). Desplazar. Gracias a esa operación, el padre deviene *ivrí*.¹¹ (Ibid.: 36)

¿Qué es entonces este padre? ¿Metáfora, símbolo, alegoría? ¿Qué conviene más y mejor al nombre o a los nombres del padre? Tal vez, en primer término, una operación de corte y de separación, instituida en ley; condición, a su vez, de toda posible lectura.

Siguiendo uno de los sentidos del texto de Freud, a propósito de la incorporación del cuerpo del padre primordial para identificarse a él, Sperling comenta:

En un juego de semejanzas y diferencias, la ley es “totemizada”: está adentro y afuera, es propia y ajena, me obliga y me sostiene. La devoro y me devora. Separarse de ella sin cortar amarras del todo -sin desligarse-, pero generar la distancia que permita leerla. (Ibid.: 54-55)

La separación funda el “entre” que es espacio y condición para la *interpretación*. El mensajero, Hermes, se sostiene en el espacio que recorre: el espacio hermenéutico es el espacio de la separación que funda la posibilidad de la lectura –lectura y filiación a la letra y a la ley, a la par. Ello significa la metáfora paterna “como principio de la separación”¹², es decir, como condición de lectura.

11 La palabra encierra el significado de traslado, venir de otra parte, atravesar fronteras.

12 El párrafo completo del que vienen estas palabras dice:

Del lado del Otro, desde el lugar donde la palabra se verifica por encontrar el intercambio de los significantes, los ideales que soportan, las estructura elementales del parentesco, la metáfora del padre como principio de la separación, la división siempre vuelta a abrir en el sujeto en su enajenación primera de ese lado solamente y por esas vías que acabamos de decir, el orden y la norma deben instaurarse, las cuales dicen al sujeto lo que hay que hacer como hombre o mujer. (Lacan, 1987: 828)

Fabricar al hombre es decirle el límite. Fabricar el límite es poner en escena la idea del Padre, dirigir la Interdicción a los hijos de uno y otro sexo. El Padre es primeramente asunto de símbolo, una cosa teatral, artificio vivo que deja maltrechas a la sociedad de los sociólogos y a la ciencia de los biólogos. (Legendre: 27)

Pero el hombre no es el sujeto (el hombre está preso de su imagen, *a imagen y semejanza...*). El sujeto se divide contra el límite. Y si el hijo es el vástago de un padre que es símbolo, se trata de un símbolo con una cicatriz que une y separa sus dos mitades (algo que apenas puede “arrojarse junto”); no -como dice Legendre- “los hijos de uno y otro sexo”, sino “el orden y la norma [que] dicen al sujeto lo que hay que hacer como hombre o mujer”. (Idem ant.)

La metáfora del padre no es la completitud del símbolo y lo incorporado a él, pero tampoco es la metáfora que nombra la simple indeterminación esencial. La determinación es contingente, pero radical en su propia contingencia:

La metáfora radical está dada en el acceso de rabia narrado por Freud del niño, aún inerte en groserías, que fue su hombre de las ratas antes de consumarse en neurótico obsesivo, el cual interpela a su padre al ser contrariado por éste: “Du Lampe, du Handtuch, du Teller, usw.” (Tu lámpara, tu servilleta, tu plato... y qué más). En lo cual el padre titubea en autenticar el crimen o el genio. [...]

Vale decir que la realidad más seria, y aun, para el hombre, la única seria, si se considera su papel en el sostenimiento de la metonimia de su deseo, sólo puede ser retenida en la metáfora.

¿A dónde quiero llegar sino a convencernos de que lo que el inconsciente trae a nuestro examen es la ley por la cual la enunciación nunca se reducirá al enunciado de discurso alguno? (Lacan, 1978: 12-15)

Vale decir: no se trata del desplazamiento calculado de la metáfora clásica.

BIBLIOGRAFÍA

- Belinsky, J. (1991). *El retorno del padre. Ficción, mito y teoría en psicoanálisis*, Barcelona, España: Editorial Lumen.
- Blumenberg, H. (1999). *Las realidades en que vivimos*, trad. Pedro Madrigal, Barcelona, España: Ediciones Paidós.
- Bruno, G. (2007). *De la magia. De los vínculos en general*, trad. Ezequiel Gatto y Pablo Ires, Bs. As., Argentina: Cactus.
- Derrida, J. (1989). “Cogito e historia de la locura” en *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, España: Anthropos.
- Descartes, R. (2011). *Reglas para la dirección del espíritu. Investigación de la verdad por la luz natural. Discurso del método. Las pasiones del alma. Tratado del hombre*, trad. Ernesto López y Mercedes Graña, Madrid, España: Editorial Gredos.
- _____ (1980). *Meditaciones metafísicas* en *Obras escogidas*, trad. Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, Bs. As., Argentina: Editorial Charcas.
- Donne, J. (1986). *Poesía completa*. Edición bilingüe. Tomo I, trad. E. Caracciolo-Trejo, Barcelona, España: Ediciones 29.
- Freud, S. (1994). “Tótem y tabú” en *Obras completas. Volumen 13*, trad. José Luis Etcheverry, Bs. As., Argentina: Amorrortu editores.
- Heidegger, M. (1953). *La doctrina de la verdad según Platón*, trad. Juan David García Bacca, Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- _____ (2012). *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, España: Editorial Trotta.
- Kierkegaard, S. (1984). *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, España, Ediciones Orbis.
- _____ (2014). *Temor y temblor*, trad. Jaime Grinberg, Bs. As., Argentina, Editorial Losada.
- Kojeve, A. (2020). *La noción de Autoridad*, trad. Luis González Castro, Barcelona, España: Página indómita.

- Lacan, J. (1978). *La metáfora del sujeto. La letra y el deseo*, trad. Hugo Acevedo, Prov. de Bs. As., Argentina: Ediciones Homo Sapiens.
- _____ (1987). “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, “Posición del inconsciente” en *Escritos 2*, trad. Tomás Segovia, Bs. As., Argentina: Siglo XXI.
- _____ (1995). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las Psicosis (1955-1956)*, trad. Juan Luis Delmont-Mauri y Diana Silvia Rabinovich, Bs. As.: Paidós.
- _____ (2007). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 10: La Angustia (1962-1963)*, trad. Enric Berenguer, Bs. As., Argentina: Editorial Paidós.
- _____ (2022). “De los Nombres del Padre” en *Mi enseñanza y otras lecciones*, trad. Nora González y Nora Gladys Saroka, Bs. As., Argentina: Editorial Paidós.
- Legendre, P. (2008). *La fábrica del hombre occidental*, trad. Irene Agoff, Prov. de Bs. As., Argentina: Amorrortu editores.
- Marx, K. (2004). *El capital: el proceso de producción del capital*, trad. Pedro Scaron, Bs. As., Argentina: Siglo XXI.
- _____ (2014). “Manifiesto del Partido Comunista” en *Antología*, trad. Pedro Scaron, Bs. As., Argentina: Siglo XXI.
- Nietzsche, F. (1983). *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, España: Ediciones Orbis.
- _____ (2014). *El nacimiento de la tragedia. El caminante y su sombra. La ciencia jovial*, trad. Germán Cano Cuenca, Madrid, España: Editorial Gredos.
- Sperling, D. (2018). *La diferencia. Sobre filiación y avatares de la ley en Occidente*, Bs. As., Argentina: Miño y Dávila editores.
- Tertuliano, Q. S. (2022). *Contra Hermógenes*, trad. Marcela Coria, Bs. As. Argentina: Editorial Losada.
- Turgueniev, I. S. (2007). *Padres e hijos*, trad. Víctor Andresco, Madrid, España: Austral.

Volpi, F. (2011). *El nihilismo*, trad. Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo, Bs. As., Argentina: Editorial Biblos.

Williams, R. (2000). *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*, trad. Horacio Pons, Bs. As., Argentina: Ediciones Nueva Visión.

AUTOR
Diego García

NACIONALIDAD
Argentina

CORREO ELECTRÓNICO
psicodie@gmail.com

FILIACIÓN INSTITUCIONAL
Universidad Nacional de Rosario

FORMACIÓN DE POSGRADO
Doctor en Psicología

TÍTULO

Tiempo y espacio. Michel Foucault y más acá

TITLE

Time and space. Michel Foucault and more here

AUTOR

Diego García

RESUMEN

Tanto el tiempo como el espacio son preocupaciones constantes en la obra de Michel Foucault. Desde sus primeras obras hasta las últimas, una sucesión de experiencias (la locura, el hombre, la enfermedad, el castigo, la sexualidad) son cifradas a partir de esas dos categorías. El presente trabajo propone, por un lado, un recorrido no exhaustivo, pero sí riguroso, acerca de cómo tiempo y espacio configuran, en Foucault, todo ese conjunto de experiencias. Por otro lado, se trata de mostrar, con el concepto de *heterotopías*, las diferencias con otros modos del espacio (como son las *utopías* y las *distopías*) a fin de pensar la espacialidad y la temporalidad de nuestros días tal como esta opera en la virtualidad. Se concluye con algunas reflexiones acerca de las características del *espacio virtual* y la relevancia de poder interrogarlo como un nuevo tipo de *contraespacio* o *espacio otro* en el sentido foucaultiano.

PALABRAS CLAVE

tiempo, espacio, heterotopías, Foucault, virtualidad

SUMMARY

Both time and space are constant concerns in the work of Michel Foucault. From his first works to his last, a succession of experiences (madness, man, illness, punishment, sexuality) are coded from these two categories. The present work proposes, on the one hand, a non-exhaustive, but rigorous, route of how time and space configure, in Foucault, this entire set of experiences. On the other hand, it is about showing, with the concept of heterotopias, the differences with other modes of space (such as utopias and dystopias) in order to think about the spatiality and temporality of our days as it operates in virtuality. It concludes with some reflections about the characteristics of virtual space and the relevance of being able to interrogate it as a new type of counterspace or other space in the Foucauldian sense.

KEYWORDS

time, space, heterotopias, Foucault, virtuality

INTRODUCCIÓN

La preocupación por el espacio es una constante en la obra de Michel Foucault. Como lo testimonia Daniel Defert, es posible trazar un recorrido de esa *obsesión por el espacio* (Foucault, 2010a). El espacio de la locura, el espacio de la enfermedad, el espacio de la vigilancia, el espacio de la sexualidad, son algunos de los tantos tópicos –en todo el sentido del término– que se encuentran de forma dispersa, discontinua, pero sistemática, a lo largo de sus libros, conferencias, cursos y entrevistas. Hacer el inventario preciso de todas esas apariciones implicaría un estudio en sí mismo que no es posible realizar en estas páginas y que, por otra parte, algunos ya han esbozado (Tirado & Mora, 2002). Sin embargo, dada la importancia que este autor otorga a la discontinuidad, está justificada al menos la tarea parcial de localizar algunos sitios, algunos lugares en el espesor del *espacio Foucault*.

De igual modo, existe en Foucault un interés, mucho menos estudiado, respecto del tiempo. Dicha dimensión temporal ha sido también objeto de análisis con anterioridad sobre todo a partir de las nociones de *ontología del presente*, *crítica del presente* y *diagnóstico de la actualidad* (Gamboa Muñoz, 2010). Aun cuando los estudios de Foucault se centran en torno a siglos pasados (los siglos XVII y XVIII en forma recurrente, y la antigüedad greco-romana y el cristianismo, en el último período de su producción) nunca pierden de vista el presente como objetivo último de las tácticas, las estrategias, y las luchas que aún deben llevarse a cabo.

Así, entre tiempo y espacio, entre *cronos* y *topia*, se cruzan los diferentes análisis que el pensador francés ha realizado. Pero tiempo y espacio son más que simples coordenadas o ejes al modo cartesiano; definen no sólo un momento y un lugar para unas prácticas de saber, unos objetos y unos ejercicios situados de poder, constituyen el marco mismo de una experiencia.

ESPACIO Y TIEMPO EN LAS EXPERIENCIAS FOUCAULTIANAS

La *experiencia de la locura*, la experiencia que se tuvo, que se tiene y se tendrá de ella, está constituida por un espacio asignado a la locura que no se reduce a los confinamientos arquitectónicos en los que pudo haberse objetivado. Dichos establecimientos, por otra parte, están en franca

crisis, o incluso sería más preciso decir que la crisis permanente forma parte de las estrategias de su mantenimiento con diferentes ropajes. El *espacio de la locura* es mucho más que los lugares donde los llamados locos fueron encerrados como parte del secuestro institucional de los cuerpos (Foucault, 1999); es también, y no en menor medida, el espacio dentro de una clasificación, de una lógica clasificatoria al decir de Lourau (1998), que la espacializa en un corpus de saber/poder al mismo tiempo que conjura las prácticas que habrán de ocuparse de ella.

Del mismo modo, al hablar de la experiencia de la locura en relación al tiempo, no basta –es preciso, pero no suficiente– con desplegar las cronologías de su historia, detenerse en los avatares de unos períodos sucesivos o escalonados, fechar los calendarios de sus diferentes abordajes. Es necesario también –y Foucault estaba advertido de ello– ver de qué manera, en virtud de qué principios, en respuesta a qué circunstancias, el tiempo y la locura se interpelan en la constitución de una experiencia. La experiencia de la locura en la actualidad no sólo es radicalmente diferente de la época clásica por encontrarse referida a otro momento histórico; lo es también y sobre todo porque otros tiempos le son asignados, otra temporalidad rige su pretendida evolución, otros momentos de eclosión, desarrollo y cese le son supuestos. El *tiempo de la locura* es también la locura del tiempo, la puesta en discurso de una locura signada como temporal o permanente, poco importa, pero en cualquier caso sujeta a una crónica que no dejará de hacerse de ella. La experiencia de la locura, finalmente, no dejará de inmiscuirse en el tiempo según se vea en ella el efecto de una causalidad infantil, de un designio divino o de un pacto demoníaco. De todo eso se ocupa *Historia de la locura en la época clásica* (Foucault, 2010b).

No es de extrañar que, al analizar luego *la experiencia del hombre como objeto de saber* en *Las palabras y las cosas* (Foucault, 2008a), el problema del espacio y el tiempo siga ocupando un lugar central. Es que la episteme moderna misma es planteada por Foucault como un campo, “un espacio voluminoso y abierto de acuerdo con tres dimensiones” (2008a, p. 359), un *espacio* triádico que estalla en direcciones diferentes en el siglo XIX dando lugar al surgimiento de las ciencias humanas. Incluso la tesis de las ciencias del hombre como el *doble* de las ciencias empíricas (biología, economía, filología) alude a una espacialidad parti-

cular del saber que Deleuze, leyendo a Foucault, nombrará como pliegue (Deleuze, 2015). Es en cierta distribución *espacial* de los saberes, y en un *momento* preciso de la episteme, que Foucault ve entonces el surgimiento del hombre, a la vez que conjura su muerte si esa misma disposición que lo hizo emerger del lado de los objetos cambiase, oscilara, mutara.

Asimismo, esta obra monumental de 1966 tiene otro interés que la hace relevante: el uso, por parte de Foucault, del término *heterotopías* (con anterioridad a la famosa conferencia de diciembre de ese año). A poco de citar *El idioma analítico de John Wilkins* (Borges, 1998a) que dio lugar al libro, Foucault indica que lo monstruoso de la enumeración realizada por Borges es precisamente la ausencia de un *espacio común* entre los elementos clasificados, la manera en que logra dejar en ruinas ese espacio de encuentro.

¿en qué lugar podrían encontrarse, a no ser en la voz inmaterial que pronuncia su enumeración, a no ser en la página que la transcribe?
¿Dónde pueden yuxtaponerse a no ser en el no-lugar del lenguaje?
Pero éste, al desplegarlos, no abre nunca sino un espacio impensable (Foucault, 2008a, p. 10).

Evidentemente se encuentra ya aquí (bajo la forma de la voz y la página) el distingo entre *ver* y *decir*, del régimen de lo visible y del régimen de lo enunciable, característico de la arqueología foucaultiana, pero además vemos aparecer a las heterotopías al señalar que el texto de Borges

hace centellear los fragmentos de un gran número de posibles órdenes en la dimensión, sin ley ni geometría, de lo *heteróclito*; y es necesario entender este término lo más cerca de su etimología: las cosas están ahí “acostadas”, “puestas”, “dispuestas” en sitios a tal punto diferentes que es imposible encontrarles un lugar de acogimiento, definir más allá de unas y de otras un *lugar común*. Las *utopías* consuelan: pues si no tienen un lugar real, se desarrollan en un espacio maravilloso y liso; despliegan ciudades de amplias avenidas, jardines bien dispuestos, comarcas fáciles, aun cuando su acceso sea quimérico. Las *heterotopías* inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la “sintaxis”, y no

sólo la que construye frases: también aquella menos evidente que hace “mantenerse juntas” (lado a lado y frente a frente unas y otras) las palabras y las cosas (Foucault, 2008a, p. 11).

Esta extensa cita, necesaria –tratándose del espacio– en su extensión misma, concentra de modo ejemplar, como un haz de líneas, la cuestión del ver y el decir, de su no-relación, pero también una primera diferencia entre las utopías y las heterotopías. Las utopías *consuelan*, dice Foucault, ¿respecto de qué? Consuelan precisamente respecto de esa disyunción –que el texto de Borges pone en acto– *entre* las palabras y las cosas. Foucault parte de ahí. Parte de Borges para mostrar durante 398 páginas que no hay espacio común entre las palabras y las cosas. Que entre los animales de la clasificación de la enciclopedia china y la clasificación misma de esos animales no hay un lugar de encuentro. Que la clasificación no los reúne, no reúne el nombre con lo nombrado, sino más bien los separa irreductiblemente. Frente a esa no-relación intervienen las utopías con su *función consoladora*, cual madres benévolas antes sus hijos enfermos (sólo que la enfermedad aquí es la del propio lenguaje y su límite las cosas). Ante lo que no se puede ver y decir, las utopías despliegan un manto de consuelo, mostrando en un no-lugar que tal relación es posible. Las heterotopías, en cambio, *inquietan*. Inquietan revelándonos como afásicos (la comparación es de Foucault) ante un mundo donde la unión entre las palabras y las cosas está arruinada. La enciclopedia china citada por Borges entonces es, para Foucault, menos una utopía (no nos tranquiliza, no nos ofrece ninguna promesa de redención lingüística) que una heterotopía radical. En ese espacio-otro ofrecido por el texto de Borges *no se ve lo que se dice y no se dice lo que se ve*.

En 1963, Foucault ya había encontrado ese tipo de transformación en las disposiciones de lo visible y lo enunciable al ocuparse nuevamente del *espacio* pero, en esta ocasión, a propósito de una arqueología de la mirada médica y de una *experiencia de la enfermedad*. Tales son las palabras que le dan apertura al *Nacimiento de la clínica*: “Este libro trata del espacio, del lenguaje y de la muerte; trata de la mirada” (Foucault, 2008b, p. 9). El pensador francés constata allí que el *espacio químico*, en virtud del cual toda una suerte de comunicaciones entre el médico y su enfermo tienen lugar, lejos de desaparecer a finales del siglo XVIII (la dimensión temporal siempre presente en sus análisis) no hace sino des-

plazarse, configurando un nuevo vínculo entre el saber y el sufrimiento. En ese espacio donde, según Foucault, se cruzan cuerpos y miradas, entre el cuerpo observado (*ver*) y hablado (*decir*) del enfermo y la mirada (*ver*) y el lenguaje (*decir*) médico asistimos a una reorganización, “una nueva alianza, que hace *ver* y *decir*” (Foucault, 2008b, p. 13).

Este cambio, esta mutación a nivel del discurso concierne por entero al espacio de una experiencia (como lo fuera la experiencia del hombre en tanto objeto de las ciencias humanas, como lo fuera la experiencia de la locura en la época clásica).

El espacio de una experiencia parece identificarse con el dominio de la mirada atenta, de esta vigilancia empírica abierta a la evidencia de los únicos contenidos visibles. El ojo se convierte en el depositario y en la fuente de la claridad; tiene el poder de hacer manifiesta una verdad que no recibe, sino en tanto él mismo la ha hecho visible (Foucault, 2008b, p. 14).

Aunque haya que esperar, en sentido estricto, a 1975 para que ese espacio reciba el nombre de *disciplinario*, resulta claro que ya están presentes sus elementos esenciales: la vigilancia y el ojo como emblema de un cierto tipo de ejercicio del poder que hace visible al mismo tiempo que él se torna inaccesible a la visión: verlo todo sin ser visto, ser visto por completo sin ver que se es visto.

Así que haya o no una superposición exacta entre el cuerpo del enfermo y el cuerpo de la enfermedad es un dato histórico y, por tanto, transitorio, variable como variables son los *diagramas* de una sociedad. Se abren así, al análisis foucaultiano, diferentes y variadas *espacializaciones* en algunas de las cuales, el espacio de configuración y el espacio de localización están superpuestos y en otras, en cambio, se hayan disyuntos. Sin desarrollar *in extenso* lo trabajado por Foucault en aquella obra, merece ser recordado aquí tres tipos de espacializaciones que responden a tres modos de funcionamiento del discurso médico: una *espacialización primaria* (propia de la medicina clasificadora cuyo modelo era botánico), una *espacialización secundaria* (tributaria de la medicina patológica que hace del organismo la sede de la enfermedad), y una *espacialización terciaria* (ligada a la medicina hospitalaria y a un espacio institucional para la enfermedad). Decir, por tanto, ya con el concepto

de *heterotopía* de 1966, que el hospital (como el asilo y el manicomio) es uno de los espacios-otros indicados por Foucault es tan cierto como insuficiente. Es la enfermedad misma la que constituye una heterotopía diferente según el espacio, la espacialización, que recibe de determinado campo de saber y un cierto ejercicio del poder.

Con *Vigilar y castigar* (Foucault, 2002) tocará el turno a *la experiencia del castigo* en lo que esta tiene de diferente y de novedosa respecto del suplicio propio del siglo XVII y XVIII. El suplicio, como modo de ejercicio del poder sobre el cuerpo (que Foucault llamará *cuerpo de los condenados*) tenía, como la enfermedad del siglo XVII, una espacialidad propia y un uso del tiempo correspondiente a esa lógica punitiva. Dicho rápidamente, pues el cuadro que Foucault pincela es harto conocido, el espacio del suplicio era el espacio público, el teatro punitivo donde se escenificaba, con efectos de ejemplaridad, el cumplimiento de una condena que era –temporalmente hablando– de ejecución inmediata (aunque el suplicio como tal se extendiese durante días e incluso semanas). En cambio, el nuevo espacio del castigo a partir del siglo XVIII, correspondientemente con el establecimiento de los estados modernos y sus leyes, será un espacio privado; privado de la mirada de un público que con sus ojos transformada la práctica punitiva en un espectáculo. En este nuevo espacio –la prisión– la mecánica del poder ya no puede ser la de un relámpago tan fugaz como fulminante; toda una también nueva temporalidad es demandada. Surge así la *pena* como figura temporal (solidaria del espacio carcelario) que debe cifrarse en años, décadas, incluso a perpetuidad.

Tiempo y espacio hacen entonces de la experiencia del castigo un asunto de microfísica del poder, de un ejercicio anatomo-político que vele por los detalles tanto como por su consecución en el tiempo. La prisión, emblema de este poder disciplinario, será una retícula nueva para la punición (esto es, el castigo) pero también un nuevo calendario del ritual punitivo (esto es, la vigilancia). Si el modo de castigo impartido era por una determinada distribución en el espacio (cuyo proyecto, más que utópico, heterotópico –puesto que se preveía su realización efectiva con planos detallados– fue el Panóptico de Bentham), la vigilancia, por su parte, requería un continuum temporal (vistos a todas horas, todo el tiempo además de, claro, en todo lugar). ¿El sueño de Bentham es equiparable al de un Platón, un Moro, un Campanella? ¿O es más bien

la pesadilla de un Orwell, un Huxley, un Kafka? Sí y no. Sin duda hay, como Foucault mismo lo llama, una *utopía del poder judicial*:

quitar la existencia evitando sentir el daño, privar de todos los derechos sin hacer sufrir, imponer penas liberadas de dolor. El recurso a la psicofarmacología y a diversos “desconectantes” fisiológicos, incluso si ha de ser provisional, se encuentra dentro de la lógica de esta penalidad “incorporal” (Foucault, 2002, p. 19).

Pero esta utopía (merece ser discutido aquí la pertinencia del término) aunque pueda inspirarse en aquellos sueños de la antigüedad, del renacimiento, presenta las marcas de la modernidad naciente, es decir, de una sociedad disciplinaria cuyo ejercicio del poder, cuyo diagrama, no se confunde con los anteriores. Se trata menos de encontrar a Bentham en los proyectos utópicos anteriores, que de situar los desplazamientos, las mutaciones, las repeticiones –sin duda– pero también las novedades de una configuración del espacio sin precedentes.

Por otra parte, al igual que la locura para el poder psiquiátrico, que la enfermedad para la mirada médica, la cuestión del espacio en la experiencia del castigo tampoco se reduce a su novedosa disposición arquitectónica. Es, nuevamente, el castigo mismo el que es espacializado de un modo diferente. La prisión es secundaria, en este sentido, de un cambio en el espacio punitivo que, antes de circunscribirse en los establecimientos carcelarios, es primariamente un cambio a nivel del blanco de poder. El suplicio, enseña Foucault, era un arte de las sensaciones corporales; el cuerpo constituía el origen y el fin de su práctica. Para la disciplina, para este poder disciplinario de los nuevos Estados modernos, el cuerpo sufriente es un instrumento y un intermediario; ha dejado de ser el elemento constitutivo de la pena para dar lugar a una “economía de los derechos suspendidos” (Foucault, 2002, p. 18). El objetivo es menos un cuerpo real doliente que un sujeto jurídico. El blanco, dice Foucault, es ahora el alma.

Finalmente, aunque de manera parcial, 1984 constituye el momento foucaultiano donde su obsesión por el espacio se ocupará nada menos que de *la experiencia de la sexualidad*. Está previamente, por supuesto, el volumen 1 de su *Historia de la sexualidad* de 1976, pero interesa aquí –tratándose del espacio– mucho más el segundo volumen por encontrarse

allí, a propósito de la antigüedad greco-romana, toda una experiencia de la sexualidad homologable a la estudiada respecto de la locura, la enfermedad y el castigo. La noción misma de experiencia lleva a Foucault a redefinir su proyecto inicial:

Se trataba, en suma, de ver cómo, en las sociedades occidentales modernas, se había conformado una “experiencia” por la que los individuos iban reconociéndose como sujetos de una “sexualidad”, abiertos a dominios de conocimiento muy diversos y articulada con un sistema de reglas y restricciones (Foucault, 2003, p. 10).

El espacio de la sexualidad griega es planteado allí a partir de cuatro nociones: *aphrodisia*, *chresis*, *enkrateia*, *sophrosyne*. Es posible dilucidar lo que allí estaba en juego si lo contraponemos con la experiencia contemporánea de la sexualidad, tal como este se configura en el siglo XXI. Tomando esas cuatro nociones y contraponiéndolas con nuestra sexualidad, desde nuestro presente, quizás sea posible echar luz, a la vez, sobre el diagrama griego y el diagrama actual en torno a la sexualidad. Siendo la *aphrodisia*, para los griegos, el conjunto de los actos, gestos y contactos en virtud de los cuales se obtiene placer, el riesgo de intemperancia (*akolasia*) pasa ante todo por los placeres del cuerpo.

Pues no hay placer susceptible de *akolasia* si no hay tacto y contacto: contacto con la boca, la lengua y la garganta (para los placeres de la comida y la bebida), contacto con otras partes del cuerpo (para el placer del sexo) (Foucault, 2003, p. 44).

Primer contrapunto: la experiencia contemporánea de los placeres ya no tiene como requisito la misma *aphrodisia*, puesto que el contacto no es una premisa (por lo menos el que refiere al placer del sexo). Por el contrario, una *sexualidad sin contacto*, a distancia, en una espacialidad diferente a la griega constituye uno de los rasgos característicos del *eros* actual.

En ese sentido, respecto de la noción de *chresis* (uso) será necesario distinguir entre un *uso de los placeres*, tal como Foucault lo aisló en el pensamiento y en las prácticas griegas, y un *uso de las imágenes* que parece constituir mucho más el epicentro de las prácticas actuales. El *kairos*, por su parte, aunque remite en lo esencial al *momento oportuno* (es decir, al tiempo) no por ello deja de vincularse a un *lugar adecuado*

(es decir, a un espacio). Se trata de la articulación misma entre tiempo y espacio. Por el lado del tiempo, este arte del momento se regula según diferentes escalas (momento de la existencia, momento del año, momento del día). Por el lado del espacio, el placer debe satisfacerse donde es debido y en lugares precisos. En cambio, al inaugurarse un *espacio virtual*, con las nuevas tecnologías, el tiempo estalla en una diversidad de instantes, a veces fugaces, y el espacio se expande de forma tal que los lugares precisos habrán de reconfigurarse radicalmente.

Por último, *enkrateia* y *sophrosyne*, próximas la una a la otra, designaran tanto el esfuerzo y la lucha por tener un dominio de sí como un estado general de templanza respecto de los placeres. Rasgos, ambos, que difícilmente encontremos en el dispositivo de sexualidad actual.

Asimismo, al hablar de la *erótica* específicamente como el vínculo entre los muchachos (o con mayor precisión entre un adulto y un joven), es posible encontrar aún dos consideraciones más sobre el espacio y el tiempo. Mientras que el espacio de la *económica* y la vida matrimonial era el del hogar (*oikos* al que se comprometían, simétricamente, los cónyuges), entre hombres y muchachos se tratará de un juego espacialmente abierto:

espacio común por lo menos a partir del momento en que el niño ha alcanzado cierta edad —espacio de la calle y de los lugares de reunión, con algunos puntos estratégicamente importantes (como el gimnasio)—, pero espacio en el que cada uno se desplaza libremente, de modo que es preciso perseguir al muchacho, cazarlo, acecharlo por donde puede pasar y detenerlo en el lugar que se encuentre (Foucault, 2003, p. 215).

Por el lado del tiempo, Foucault también indicará, respectivamente, diferencias con la *económica* y la *dietética*. La relación entre hombres y muchachos no requiere un momento oportuno para el acto (como la *dietética* griega), ni una estructura relacional que sea mantenida en el tiempo (como en la vida matrimonial de la *económica* griega); antes bien se trata de un tiempo furtivo, de pasaje, cuyo único límite temporal tiene que ver con la edad del *efebo*, con una preocupación moral porque no sea demasiado viejo.

De 1961 a 1984, año de su muerte, es posible entonces constatar en Foucault múltiples consideraciones acerca del espacio y el tiempo, en

función de problematizaciones diferentes, de objetos de análisis variados, y de experiencias diversas. Se ha mostrado aquí apenas la punta del iceberg de algunas de ellas, a los fines de, por un lado, mostrar que el concepto de *heterotopías* –aunque producido en 1966 y aparentemente abandonado por Foucault luego– forma parte de un interés fecundo y sostenido del pensador francés; por el otro, haber situado las reflexiones foucaultianas sobre el espacio y el tiempo, permitirá con mayor precisión la necesaria distinción entre *utopías*, *distopías* y *heterotopías* en los apartados siguientes.

HETEROTOPÍAS DE AYER Y HOY

Foucault consideró que la gran obsesión del siglo XIX había sido la historia, es decir, el tiempo (Foucault, 2010a). El interés puesto en el desarrollo, la evolución, en el modo en que las cosas avanzan o se detienen en un arco temporal determinado; las elaboraciones en torno a las crisis vitales, a los ciclos celestes y terrestres, la manera en que era posible o no lograr una cierta acumulación del pasado, de detener el tiempo o bien acelerarlo. Bajo ese signo, como se mostró, abordó *sus* historias (de la locura, de la mirada médica, de la prisión, de la sexualidad). El siglo XX, en cambio, se presenta ante su análisis como la *época del espacio*.

Nos hallamos en la época de lo simultáneo, nos hallamos en la época de la yuxtaposición, en la época de lo cercano y lo lejano, del lado a lado, de lo disperso. Nos hallamos en un momento en que el mundo experimenta, creo, no tanto como una gran vida que se desarrollaría a través del tiempo sino como una red que relaciona puntos y que entrecruza su madeja (Foucault, 2010a, pp. 63-64)

En ese marco, Foucault ofrece una *historia del espacio* que es hoy necesario prolongar, llevar hasta los confines de la modernidad e indagar sobre su configuración actual. Si en la Edad Media se trató de un *espacio de localización* en el que los lugares estaban jerarquizados (jerarquías entre lo sagrado y lo profano, entre los lugares cerrados, protegidos y los lugares abiertos sin defensa, entre los lugares urbanos y los campestres, entre los lugares supra-celestes y los lugares celestes y, a su vez, entre los lugares celestes y los terrestres), el espacio propio del Renacimiento, a

partir del siglo XVII –revolución galileana mediante– fue un *espacio de extensión*. El pensamiento moderno se mostró incompatible con el cosmos antiguo y medieval, y esa mutación en el espacio mismo del pensamiento se tradujo en nuevas consideraciones acerca del espacio físico: la naturaleza está escrita en caracteres geométricos, sentenció Galileo. Ese espacio infinito de la ciencia moderna, geométrico e hipostasiado pasó a ser el del reino del número y la forma, el del movimiento considerado como un estado ontológicamente idéntico al reposo, el de la identidad de leyes para los cielos y la tierra. Se entiende, entonces, que las utopías primero y las distopías después se hayan desarrollado con tanta fuerza a partir de allí, en consonancia con esta vuelta a Platón, a este triunfo de Platón sobre Aristóteles (Koyré, 2007).

Un poco más acá, y ya en el siglo XX, Foucault encuentra un nuevo tipo de espacio que ya no será ni el de la localización ni el de la extensión, un *espacio de emplazamiento* definido por “las relaciones de vecindad entre puntos o elementos; formalmente se los puede describir como series, árboles, entramados” (Foucault, 2010a, p. 65). Y aunque considera que una cierta desacralización ha operado en esa breve historia, lo cierto es que en la contemporaneidad de la que se ocupa todavía el espacio permanece en cierta medida sacralizado por un número de oposiciones (entre el espacio privado y el espacio público, entre el espacio de la familia y el espacio social, entre el espacio cultural y el espacio útil, entre el espacio de distracciones y el espacio del trabajo, etc.).

Sin embargo, a esa historia foucaultiana del espacio se ha añadido otro capítulo, otra forma del espacio que resulta inédita si se la compara con el espacio medieval, con el espacio galileano e incluso con el espacio de principios del siglo XX. Es dable constatar que el espacio ha seguido un mutante devenir conforme los diagramas se fueron sucediendo, interpenetrando, solapando unos a otros. Al *diagrama de control* de nuestros días, por tanto, no puede corresponderle ya ni un espacio de localización, ni de extensión, ni de emplazamiento; las nuevas tecnologías de control a distancia inauguran, entre otras cosas, un nuevo tipo de espacio: el *espacio virtual*, un *espacio de simultaneidad*. Un espacio localizable, pero sin localización, intensivo más que extensivo, desplazado más que emplazado. Para conocer su especificidad y el análisis que es posible hacer de él, el concepto de heterotopías debe ser llevado al extremo, si se admite, con Foucault, que es posible clasificar a las sociedades de acuerdo a las

heterotopías que constituyen y si se acepta el primer principio de la heterotopología: no hay cultura en el mundo que no constituya heterotopías.

Tanto las utopías (y las distopías) como las heterotopías son, para Foucault, emplazamientos, y hace pasar la diferencia por si estos emplazamientos tienen un lugar real o no. Mientras que las primeras tienen una relación de analogía directa (utopías) o invertida (distopías) respecto de la sociedad, pero son en esencia espacios *irreales*, los emplazamientos heterotópicos, si bien están fuera de todos los lugares, pueden ser, sin embargo, perfectamente localizables. Así los emplazamientos de paso (como los trenes), los emplazamientos de alto transitorio (como los cafés, los cines, las playas), los emplazamientos de reposo (la casa, el cuarto, la cama) aunque funcionan como *contra-espacios*, no dejan de ser espacios reales y por ese motivo pueden ser estudiados por esta suerte de *ciencia de los espacios* otros que Foucault dejó como uno de sus grandes legados. Las llamadas *heterotopías de crisis*, por ejemplo, aquellas destinadas a confinar en el espacio a los cuerpos en determinado momento vital (los colegios pupilos, el servicio militar, el viaje de bodas) forman parte de emplazamientos que tienden a desaparecer. Las *heterotopías de desviación*, en cambio, destinadas a individuos cuyo comportamiento se aleja de la norma establecida (las casas de reposo, las clínicas psiquiátricas, los geriátricos) han mutado, en la actualidad, sin dejar de existir cabalmente.

Otras heterotopías, siempre siguiendo a Foucault, han cambiado de función y de emplazamiento conforme se fue modificando la relación con la muerte (tal es el caso de los cementerios). Asimismo, algunas heterotopías como el teatro, el cine o el jardín, se caracterizan por la posibilidad de yuxtaposición de varios emplazamientos en un único lugar real. Los niños las conocen bien, sobre ellas construyen espacios otros donde llevar adelante sus juegos, emplazan sobre el fondo del jardín o sobre la sala de estar de la casa, campamentos, tiendas de indios, excursiones a parajes desconocidos; transforman la cama de los padres en océanos, en cielos, en bosques. También un pozo de agua o un estanque, como retrata bien Neil Gaiman en *El océano al final del camino* (2013) puede ser un inmenso océano a los ojos de un niño. Por su parte, Borges, además de la heterotopía ya indicada por Foucault en *Las palabras y las cosas*, ha dejado muy bellas páginas sobre la función heterotópica del libro (una novela y un laberinto que son un único y mismo espacio) en *El*

jardín de los senderos que se bifurcan (Borges, 1998b).

Los casos en que las heterotopías se ligan al tiempo para constituir heterocronías también fueron objeto del análisis foucaultiano, tanto sea con la pretensión de su acumulación infinita (como los museos o bibliotecas), como, por el contrario, con su evanescencia en un tiempo precario y pasajero (como los pueblos de vacaciones o las fiestas). Finalmente, en su inventario, tienen un lugar los prostíbulos y las colonias, a los que considera los tipos extremos de heterotopías y, ligados a ellos, ese trozo flotante de espacio que son los barcos.

Ahora bien, sostener la existencia de otras heterotopías, de otras configuraciones del espacio que no se corresponden exactamente con las anteriores, aunque tengan suficientes relaciones con éstas como para merecer ser llamadas también heterotopías, exige al menos algunas consideraciones previas que lo demuestren. Para promover la *virtualidad* como un tipo de espacio diferente, como un espacio otro, es preciso, por un lado, señalar sus puntos de continuidad y de ruptura con las otras formas de espacialización y, por el otro, revisar, los seis principios de la heterotopología planteados por Foucault a fin de constatar si éstos aplican a aquel.

Ciertamente el espacio virtual propio de las tecnologías de control a distancia responde a criterios de localización diferentes que el espacio medieval: no hay jerarquías en él, si por ello se entiende cierta distribución de los territorios que pondría unos sobre otros (lo sagrado por sobre lo profano, lo celeste por sobre lo terrestre, etc.); en la *nube* –tal una de las denominaciones para ese espacio a la vez existente, real, localizable, pero sin soporte físico– todo está a la misma altura, su densidad es, en todo caso, un asunto de profundidades (la *deep web* representa el grado máximo de esa profundidad). Aunque admite el distingo entre lugares protegidos y lugares abiertos (quinto principio de la heterotopología) no lo hace en función de una gubernamentalidad monárquica que distribuiría los cuerpos de acuerdo a la pertenencia o no a cierto Principado; en todo caso, de ese *espacio virtual* cada usuario es promovido como su amo, como su único y soberano gobernante, incluso cuando sus datos sean permanentemente utilizados con otros fines, incluso cuando no consienta verdaderamente su uso. El documental *Nada es privado* de Karim Amer y Jehane Nouijam (2019) ha ilustrado, hace ya unos años,

la apropiación de datos de millones estadounidenses con fines políticos, a la vez que muestra, en la figura de David Carroll, el emblema del ciudadano común que puede reclamar legalmente sus derechos sobre información que le pertenece.

De igual modo, el espacio virtual posee una extensión, sin confundirse, no obstante, con el espacio euclidiano o galileano del siglo XVII; es más bien su paroxismo. Ya no sólo el gran libro de la naturaleza está escrito en caracteres geométricos (es decir, el dominio de lo que antiguamente se llama *physis*), sino que la novela humana está escrita en caracteres informáticos. El espacio virtual es infinito, aunque se mida en *gigabytes*; lo infinito ahora puede almacenarse. En cuanto al espacio de emplazamiento, con el que Foucault caracterizó su contemporaneidad, el espacio virtual parece tener mayores puntos de contacto:

es conocida la importancia de los problemas de emplazamiento en la técnica contemporánea: almacenamiento de la información o de los resultados parciales de un cálculo en la memoria de una máquina, circulación de elementos discretos, de salida aleatoria (como muy sencillamente los automóviles o, después de todo, los sonidos sobre una línea telefónica), localización de elementos, marcados o codificados, en el interior de un conjunto que está o bien repartido al azar, o clasificado en una clasificación unívoca, o clasificado según una clasificación plurívoca, etcétera (Foucault, 2010a, p. 65-66).

Muy probablemente Foucault estuviera ya pensando en las consecuencias de unas heterotopías muchos más radicales que los ejemplos que brinda (colegios pupilos, cuarteles militares, sitios vacacionales, clínicas psiquiátricas, trenes, prostíbulos, colonias, cines, teatros, jardín, etc.) cuando advierte que, con todo, cierta sacralización persistía en el modo en que los espacios se emplazaban en el siglo XX. La *virtualidad*, en cambio, se especifica en la disolución de todas esas antiguas oposiciones que el espacio moderno todavía conservaba: la separación entre un *espacio privado* y un *espacio público* ha perdido sentido cuando todo lo privado se ha vuelto público o al menos es pasible de volverse público, al tiempo que *lo público* se ve amenazado, cada vez más, con volverse privado (en el sentido de *privatizado*); el *espacio de la familia* como diferenciado del *espacio social*, con esa lógica del adentro/afuera tiende

a eclosionar y el mismo espacio virtual, en todo caso, permite con sus múltiples plataformas (*Facebook, Instagram, etc.*) redistribuir esos viejos criterios; el *espacio cultural* y el *espacio útil* co-existen lejos de oponerse, y tanto más la oposición entre los *espacios de divertimento* y los *espacios laborales* ha caducado a la luz de que un mismo espacio alberga tanto una función como la otra (es posible trabajar en el mismo espacio virtual en el que se juega y es posible jugar en el mismo lugar que se trabaja).

Por todo ello, estos *nuevos espacios*, posibles gracias a una no menos nueva tecnologización de la vida, merecen ser nombrados como otro capítulo en la historia del espacio realizada por Foucault. Podría decirse que sobrevuelan e incluyen a los anteriores: nueva problematización de la localización, la extensión y los emplazamientos, simultáneamente. De allí que sean *espacios de simultaneidad*. Se puede estar, al mismo tiempo, adentro y afuera, aquí y allá, cerca y lejos, donde las heterotopías modernas, pese a su poder de yuxtaposición, se sucedían unas a otras (se estaba en una o en otra; a lo sumo en dos espacios a la vez). La multiplicidad no sólo de pantallas (que no son más que el soporte físico y visual de estos espacios) sino de cuerpos *en línea* de manera simultánea, a un *click* de distancia, ha revolucionado la manera de pensar y de habitar el espacio.

El *primer principio* de esa ciencia que, al decir de Foucault, se llamaría, se llamará, se llama ya, la heterotopología, establece que no hay sociedad que no constituya sus heterotopías. De allí que la pregunta *¿de qué heterotopías tiene necesidad la sociedad actual?* El espacio virtual, esta nueva forma de contraespacio, responde por tanto al llamamiento que Foucault realiza cuando propone la descripción sistemática de los espacios diferentes, pero poniendo el acento en el diagrama presente, en la sociedad post-revolución virtual, en la espacialización que es propia del siglo XXI. El espacio virtual, sin dejar de ser un espacio, hace pasar por él el tiempo de una manera sin precedentes, *instantánea y simultáneamente*. No es sólo un asunto de kilómetros (aunque esto no deja de ser menor), es también una *fractalidad temporal*.

El *segundo principio de la heterotopología* establece que una misma heterotopía puede tener diferentes funcionamientos, representar funciones distintas según el momento histórico. Foucault menciona cómo los países de Europa trataron hacer desaparecer las casas de prostitución y cómo éste fenómeno se ligó a la aparición del teléfono, “una tela de

araña mucho más sutil” (Foucault, 2010a, p. 23). Pero las arañas han seguido tejiendo y la *web* es el nombre de ese nuevo entramado espacial en el que otras funciones tienen lugar, a la vez que algunas comienzan a desaparecer. Si se piensa en el caso de los *smartphones* o teléfonos inteligentes es dable decir que por sus pantallas desfilan todo tipo de prácticas y amerita detenerse en los efectos que conllevan. Veamos aquí algunos ejemplos para ilustrarlo.

Hoy en día una pareja cabe en un bolsillo. Más aún: *todas nuestras relaciones pareciera que caben en un bolsillo*. Ahí se encuentran todas las relaciones, los lazos y los vínculos que alguien tiene en la actualidad o, por lo menos los más importantes: las personas, objetos y actividades más significativas. Si no están ahí, en ese espacio virtual cuyo soporte es una pequeña pantalla de apenas unas pulgadas (pero proyectable en infinitud de otras pantallas de tamaño diverso) difícilmente se pueda decir que sean vínculos importantes. Tienen que estar agendados de alguna forma, en alguna aplicación, en algún lugar de este espacio infinito que hoy configura la virtualidad.

Todos los afectos *en el bolsillo*, pero –además– todo el tiempo. La fantasía de tener todo en un sólo lugar no es nueva. Atraviesa, por ejemplo, los sueños de la arquitectura desde hace siglos: *construir espacios donde se pueda tener todo en un lugar*. Las ciudades fueron pensadas de esa manera y mucho más recientemente los hogares (como en los llamados monoambientes), los campus universitarios, las escuelas pupilas, los cuarteles, los monasterios, las empresas más modernas (que tienen habitaciones y salas de juego, cafeterías, cocinas, y hasta negocios comerciales en la planta baja de sus imponentes edificios). Todo en un sólo lugar, sin salir de casa, o en este caso, sin salir de la oficina, de las oficinas-casas. Otro sueño de tener todo en un lugar proviene del lenguaje mismo. ¿Qué son los diccionarios si no la fantasía de reunir *todas las palabras de una lengua en un sólo lugar*? Hoy más que nunca la querida *Wikipedia*, un sitio donde encontrarlo todo.

Sin embargo, con los teléfonos modernos, móviles e inteligentes, no se trata sólo del espacio (de tener todo en un solo lugar), se trata también del tiempo (de tenerlo todo el tiempo y al mismo tiempo). Y en ese sentido constituyen tanto *heterotopías* como *heterocronías*. Todo en uno, todo en un lugar y todo al mismo tiempo. Eso, sin duda, permite pensar en otro aspecto de esta relación que hoy los usuarios establecen con sus

teléfonos, con estos objetos modernos, móviles e inteligentes: *casi con toda seguridad sean el objeto con el que más tiempo de la existencia se está*. Son parte de la ropa, incluso como una segunda piel o una extensión de los individuos mismos (de allí esa suerte de extrañeza física que cuando faltan, cuando se los ha dejado olvidados en algún lugar y no se los tiene encima. Son, entonces, el primer objeto que alguien toca al despertar y muchas veces el último en tocar antes de dormir (más de uno lo pone incluso debajo de su almohada) *Se levantan con nosotros, comen con nosotros, van al baño con nosotros, duermen con nosotros*. ¿Quién puede decir que tiene ese tipo de relación, una relación tan simbiótica, con cualquier otro objeto, persona, animal o lugar?

Hernán Casciari (2015), un escritor argentino que tomó mucha notoriedad a partir de su blog ORSAI, de las historias y cuentos que escribía en la web y que fueron leídos por millones de personas de distintas partes del mundo (es decir, alguien que no demoniza a las nuevas tecnologías, que se sirve de ellas e incluso vive gracias a ellas), este escritor imagina en un relato cómo hubiera sido la vida en los siglo pasados si hubieran existido los teléfonos modernos, móviles e inteligentes. Como es escritor lo piensa en el campo de la literatura: *¿Qué sería de las grandes obras de la literatura clásica si en esas historias introdujéramos un celular?* ¿Se sostendrían o perderían todo sentido? Él afirma que el drama y el atractivo de esas historias están en la incomunicación, en *la imposibilidad de comunicarse con otro*. Si hubiera tenido un celular, por ejemplo, Julieta le podría haber avisado a Romeo que se iba a *hacer la muerta*, que no se suicide, que era todo un simulacro para que la familia los deje en paz. Si Hansel y Gretel hubieran tenido un celular, no hubieran tenido que andar dejando migas de pan para no perderse y hubieran activado el GPS o llamado a su padre para que los fuera a buscar al lugar exacto donde estaban. Y así muchos ejemplos.

Pero esto que cambiaría historias de la literatura, también cambiaría –y ya está cambiando– las vidas de las personas en su cotidianidad, porque cada quien vive un poco en su propia ficción, tiene sus propias historias literarias. En esas historias dramáticas, el enamorado o la enamorada ya no correría por toda la ciudad, luchando contra el tránsito y los obstáculos físicos para impedir que el amor de su vida se suba a un avión que los va a alejar para siempre. Hoy puede mandarle un *WhatsApp* o llamarla y decirle “No te vayas. Te amo”. Se vive como *si la*

incomunicación no fuera posible, como si estar incomunicados fuera el octavo círculo del infierno. Basta que se interrumpan las telecomunicaciones por un rato para que todos los vínculos, lazos y afectos, de golpe, y como un relámpago, queden interrumpidos (quizás por eso en las series y películas post-apocalípticas siempre las comunicaciones están cortadas, interrumpidas, dificultadas, como si –efectivamente– un mundo sin las telecomunicaciones fuera el apocalipsis).

En este tipo particular de heterotopías, de estos pequeños objetos espaciales o *hiperobjetos* (Morton, 2018), por tomar solo y provisoriamente el ejemplo de los teléfonos móviles, que concentran en un lugar y al mismo tiempo la totalidad de la vida, las funciones son muchas y diversas. Resulta obvio que un teléfono se usa para hablar por teléfono; pero suele ocurrir que los objetos de los que rodean la vida humana tengan *más de una función*. Así, un libro es un objeto para leer o para ser leído, pero también sirve como objeto decorativo, o para sostener otros libros (en forma vertical) o bien para formar pilas en cuya superficie superior descansa otro objeto. Una silla es ciertamente un objeto para sentarse, aunque no falta quien la utilice para pararse sobre ella (sobre todo cuando quiere alcanzar un lugar inaccesible de otro modo); allí la silla se vuelve una escalera. A veces sirven sólo para ordenar el tránsito dentro de una casa, delimitando espacios de paso, circulaciones predeterminadas, obstaculizando la vía directa hacia algún lugar y forzándonos a ciertos rodeos. Cuando están acompañadas de una mesa, las sillas suelen rodearla y, en esos casos, mesas y sillas se usan conjuntamente. Pero también la mesa admite varias funciones, incluso porque las hay de distintos tipos, formas y tamaños. Sobre las mesas de cocina no siempre se cocina (hay mesadas –variantes de las mesas– que sirven a esa función) y simplemente están allí para apoyar cosas que serán utilizadas o no para cocinar. Las mesas de comedor deberían estar naturalmente destinadas a comer, pero es sabido que admiten otros usos. Lo mismo ocurre con las mesas de trabajo sobre las que no siempre se trabaja (puede incluso comerse sobre ellas y hay quienes les han encontrado cierta utilidad para la consecución del acto sexual). En este archipiélago de objetos y funciones, cuya extensión es amplísima, rara vez se encuentra esa *correspondencia ideal* entre el objeto y su función.

No debiera sorprender tanto entonces que la versatilidad de ciertos objetos amplíe las posibilidades de uso a veces muy alejadas de aquello

para lo que fueron ideados. Es el caso de los teléfonos modernos y, en particular, de los llamados teléfonos móviles e inteligentes (su inteligencia parece radicar, justamente, en esta multiplicidad de funciones). No ocurre lo mismo con los viejos teléfonos, hoy en vías de extinción, más frecuentes de ser encontrados en una feria retro que en los hogares comunes (subsisten, obstinadamente, en las oficinas donde se espera que la gente permanezca sentada en un lugar fijo y con escasa movilidad). Aquellos teléfonos (los viejos) son quizás los únicos que merecerían la definición de *objeto para comunicarse en forma oral con alguien que está a una distancia mayor del alcance de nuestros ojos*. En ellos el prefijo *tele* (distancia) y *fono* (sonido) se conjugan con justeza. En el caso de los teléfonos modernos, móviles e inteligentes, el nombre les queda *chico o grande*. Grande porque la familia de las telecomunicaciones se ha ampliado y un sinnúmero de objetos ofrecen las mismas propiedades (es posible telecomunicarse a través de una computadora, una *notebook*, una *netbook*, una *tablet*). Chico porque sus funciones desbordan ampliamente el pretendido rol de ser un simple intercomunicador. Los teléfonos (los nuevos) ya no se usan sólo para hablar y en estos tiempos la obviedad se ha desplazado: si lo obvio era que sirven para hablar a cierta distancia (aunque también, hay que decirlo, para escuchar a cierta distancia, lo que los distingue de un megáfono y los emparenta con un audífono), hoy resulta obvio que no sirven sólo para hablar.

¿*Para qué sirven?* No es tan sencillo de responder, porque cuando un objeto sirve para tantas cosas no se está seguro de que sirva específicamente para algo. Una catarata de verbos definen su multifuncionalidad: *hablar, chatear, mensajear, wasapear, emoticonear, fotografiar, filmar, grabar, mirar fotos y videos, videollamar, facebookear, twittear, stalkear, tindear, subir fotos, etiquetar, gustear, escuchar música, descargar música, conocer el pronóstico del tiempo, googlear, calcular, comprar, leer un libro, jugar, pelear y discutir a distancia, capturar, bloquear, eliminar, contar los pasos dados mientras caminamos, vibrar, hacer la lista del súper, contabilizar, dibujar, bluetootheer, compartir, escanear, conectar, desconectar, linternear, parlantear, cronometrar, peinar o depilar* (se sabe que sus pantallas son un buen espejo). Ante semejante despliegue de funciones quizás podría hacerse la pregunta inversa: *¿Para qué no sirven?* ¿Realmente sirven para todo? Si se da lugar a la imaginación ahí son otros los verbos que se imponen: *besar, acariciar, abrazar, tener*

relaciones sexuales, perfumar, alimentar, bañar, acunar, sostener, llorar, cuidar, reír, contener. Un teléfono moderno, móvil e inteligente puede ser besado, pero no sirve para besar. Un teléfono moderno, móvil e inteligente puede ser acariciado, pero no sirve para acariciar. Un teléfono moderno, móvil e inteligente puede ser introducido en lugares recónditos, ¿pero es lo mismo que tener relaciones sexuales? Un teléfono moderno, móvil e inteligente, a fin de cuentas, nos puede despertar, pero *no nos hace soñar*. Aunque tal vez, incluso, esto no siga siendo así por mucho tiempo conforme avanza indetenible la tecnologización de la vida.

El *tercer principio* de la heterotopología foucaultiana formula que varios espacios o emplazamientos incompatibles entre sí, pueden ser yuxtapuestos en un mismo lugar (tal el caso de los teatros o los cines). El *espacio virtual* lleva este principio de yuxtaposición a zonas impensadas: mucho más que el teatro, más allá que la televisión o el cine, las pantallas tecnológicas actuales son capaces de multiplicar al infinito los espacios en los que se puede *estar* al mismo tiempo. De allí que el tercer y *cuarto principio de la heterotopología* (espacios que se ligan a recortes de tiempo) funcione en este espacio de manera conjunta. En la medida en que los almacenamientos de información fueron creciendo exponencialmente, su carácter de bibliotecas, videotecas o museos virtuales se ha ido consolidando; se trata de un espacio que resiste al paso del tiempo, que es refractario a cualquier deterioro que *cronos* pueda querer imprimirles. Si algo quiere conservarse eternamente se sube a la nube (el caso trágico de los perfiles de *Facebook* que permanecen activos tras la muerte de los usuarios no son la excepción sino la regla misma del espacio virtual). La otra faceta de estas heterotopías del tiempo o heterocronías no está, por ello, menos presente: el espacio virtual no sólo sirve para eternizar, también sirve para inscribir en él lo fugaz, lo evanescente, lo que no está destinado a perdurar (piénsese en las *historias* de duración acotada que desaparecen automáticamente al cabo de cierto tiempo). Para *siempre* y para *nunca* en el mismo espacio-otro.

En lo que respecta al *quinto principio* que Foucault propone para el estudio de los *espacios diferentes* su aplicabilidad al espacio virtual es aún más evidente. “Las heterotopías siempre suponen un sistema de apertura y cierre que, al mismo tiempo, las aísla y las torna penetrables” (Foucault, 2010a, p. 78). Sin embargo, se trata ahora de gestos completamente desacralizados; menos ritos que procedimientos, y la única

purificación que importa es que la información se encuentre libre de virus. Los espacios digitales requieren *contraseñas*, *password*, y un cierto número de *claves* para su ingreso, ciertamente no están abiertos a todos y su acceso cuenta con mecanismos propios de resguardo. Forzar la entrada a uno de estos espacios ya no es asunto de ladrones de poca monta. El hurto se ha re-especializado y re-espacializado; los *hackers* son los cerrajeros del siglo XXI.

Finalmente, el *sexto y último principio de la heterotopología* concierne a la relación que las heterotopías mantienen con los espacios restantes, ya sea creando *espacios de ilusión* que, según Foucault, son al mismo tiempo responsables que el espacio real parezca ilusorio (función de los prostíbulos), ya sea creando *espacios de compensación*, otro espacio real que se muestra como perfecto y ordenado si se lo compara con el caos y la confusión que reina en el espacio cotidiano (función de las colonias). El espacio virtual, este nuevo contraespacio emergido de las entrañas de la revolución tecnológica, responde con creces a ambos polos. Tómese por caso la construcción de *perfiles virtuales* que sustituyen y acaban por tornarse más verdaderos que el usuario que se encuentra detrás de ellos, o la función de los *avatares* en plataformas donde es posible vivir otras vidas desinvertidas de las preocupaciones y los obstáculos que presenta el mundo físico.

Con todo, no se ha hecho más que comenzar a delinear una problematización y establecer los criterios que permiten pensar estos nuevos espacios menos como utopías o distopías que por el nombre que merecen: heterotopías. Los alcances de estas nuevas configuraciones del tiempo y el espacio están lejos de agotarse. Será la tarea un *pensamiento crítico del presente* seguir interesándose por estas mutaciones que, al tratarse nada menos que de las coordenadas espacio-temporales en las que se juega la existencia, al tiempo que se transforman, *nos transforman*; o mejor dicho: nos vamos transformando a nosotros mismos *con* ellas, otorgándonos el estatuto de unas verdadero tecnologías del yo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y FILMOGRÁFICAS

- Amer, K. & Noujaim, J. (directores) (2019). *Nada es privado* [película]. EU: Netflix.
- Borges, J. L. (1998a). El idioma analítico de John Wilkins. En *Otras inquisiciones* (pp. 154-161). Buenos Aires: Alianza Editorial.
- _____ (1998b). El jardín de los senderos que se bifurcan. En *Ficciones*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Casciari, H. (2015). *El nuevo paraíso de los tontos*. La Plata: Orsai.
- Deleuze, G. (2015). *La subjetivación. Curso sobre Foucault*. Tomo III. Buenos Aires: Cactus.
- Foucault, M. (1999). *La verdad y las formas jurídicas*. Buenos Aires: Gedisa.
- _____ (2002). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- _____ (2003). *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- _____ (2008a). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- _____ (2008b). *El nacimiento de la clínica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- _____ (2010a). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____ (2010b). *Historia de la locura en la época clásica I y II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gaiman, N. (2013). *El océano al final del camino*. Buenos Aires: Roca Editorial.
- Koyré, A. (2007). *Estudios de historia del pensamiento científico*. México: Siglo XXI.
- Gamboa Muñoz, Y. (2010). La dimensión espacio-temporal en las “perspectivas” de Michel Foucault y Paul Veyne. *La lámpara de Diógenes, Revista de Filosofía*, n° 20 y 21, pp. 129-141.
- Lourau, R. (1998). “Lógica clasificatoria”. En: Revista *Etiem* N° 3. Bs. As. Fundación Etiem.

Morton, T. (2018). *Hiperobjetos. Filosofía y ecología después del fin del mundo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Tirado, F. & Mora, M. (2002). El espacio y el poder: Michel Foucault y la crítica de la historia. *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. IX, n° 25, pp. 11-36.

AUTOR
Claudia Peca

NACIONALIDAD
Argentina

CORREO ELECTRÓNICO
claudiapeca1967@hotmail.com

FILIACIÓN INSTITUCIONAL
Universidad Nacional de Rosario

FORMACIÓN DE POSGRADO
Magister en Clínica Psicoanalítica
con Niños (UNR)

TÍTULO

¿Es el Yo una instancia olvidada?

Recorridos para pensar su nacimiento en clínica psicoanalítica con niños

TITLE

Is the Self a forgotten instance?

Tours to think about your birth in a psychoanalytic clinic with children

AUTOR

Claudia Peca

RESUMEN

Este trabajo se desprende de una interrogación acerca del nacimiento del yo, de los recorridos psíquicos que posibilitan que un niño pueda decir la palabra *yo* para referirse a sí mismo. Toma como antecedente, al interior del psicoanálisis, la paradójica situación que siendo el yo tan central en la teoría psicoanalítica, también haya sufrido cierta desestimación y se lo haya señalado como una instancia *olvidada*. Reactualiza esa idea para interrogarla en relación al tratamiento que se le suele dar al padecimiento de los niños en el contexto socio-histórico-cultural actual, donde ¿el yo puede quedar también olvidado? Al interrogar el nacimiento del yo, interesarse por los trabajos psíquicos que lo presiden y posibilitan se destaca un recorrido que no lo reduce a lo biológico ni a lo ambiental, que nada tiene de natural o aprendido sino, en todo caso de posibilitado. Como metáfora introduce el juego de la Rayuela que apuesta a articular lo lúdico en la infancia, el nacimiento del yo y el trabajo de escritura.

PALABRAS CLAVE

yo - sujeto - identificaciones - espejo - juego

SUMMARY

This work arises from a question about the birth of the self, the psychic journeys that make it possible for a child to say the word *I* to refer to himself. It takes as a background, within psychoanalysis, the paradoxical situation that the self, being so central in psychoanalytic theory, has also suffered a certain dismissal and has been pointed out as a *forgotten* instance. It updates this idea to question it in relation to the treatment that is usually given to children's suffering in the current socio-historical-cultural context, ¿the self can also be forgotten? That is why when interrogating the birth of the self, taking an interest in the psychic works that preside over and enable it, a journey is highlighted that does not reduce it to the biological or the environmental, which has nothing natural or learned but, in any case, enabled. As a metaphor and common thread, he introduces the game of Hopscotch, which seeks to articulate the playfulness of childhood, the birth of the self, and the work of writing.

KEYWORDS

self - subject - identifications - mirror - game

INTRODUCCIÓN

Una persona es aquel ser a quien
reconocemos como a nosotros mismos
el derecho de decir yo.

LACAN, 2007, P. 374

¿Cuál es el tiempo, el espacio, en el desarrollo de un niño para que este pueda hacer uso de la palabra *yo*? Aunque no es el problema específico a desarrollar, constituye un interrogante valioso como disparador de cierta cuestión: ¿cómo es que algunos niños no cuentan con la posibilidad de usar el término *yo* para referirse a sí mismos?

La idea del *yo* se construye históricamente mediante el aporte de distintos saberes. Su estudio abarca múltiples disciplinas como la lingüística, la antropología, la filosofía, la psicología, el psicoanálisis.

El Psicoanálisis, sin dejar de considerar el aporte de todos estos saberes, se diferencia respecto de la idea del *yo*. Sobre todo de la de un *yo* como uno y permanente. Por el contrario, lo sitúa en su complejidad abriendo una perspectiva absolutamente novedosa aunque no sin vaivenes en el decurso de su concepción. Esta perspectiva introduce la centralidad del *conflicto* psíquico. Resulta importante destacar que James Strachey (1992)¹ nos advierte que si bien el vocablo era bien conocido antes de Freud, el sentido preciso que él le adjudicó en sus primeros escritos no carece de ambigüedad. Parece posible discernir dos usos principales:

En uno de estos sentidos, el vocablo designa el “sí mismo” de una persona como totalidad (incluyendo, quizás, su cuerpo) para diferenciarla de otras personas. El otro uso denota una parte determinada de la vida psíquica que se caracteriza por atributos y funciones especiales (Freud, -1992, p.8).

1 A cargo de comentarios en notas introductorias de los textos de Freud en la Standard Edition.

Si bien Freud se refiere al segundo sentido a lo largo de su obra, en algunos trabajos el *yo* parece corresponder al “sí mismo”, *das selbst*. Por lo tanto, no es fácil trazar una línea demarcatoria entre ambos sentidos del vocablo. Interesan los dos sentidos ya que, como bien ha sido señalado por Laplanche y Pontalis (1981), es la articulación de las dos acepciones, la del *yo* en tanto *persona* y el *yo* como *instancia* lo que forma justamente el núcleo de la problemática del *yo*.

LA PARADOJA DEL YO COMO CENTRO Y COMO INSTANCIA OLVIDADA

Si bien el *yo* ha sido centro de la teorización analítica, pivote en el descubrimiento freudiano, también ha sufrido una serie de avatares en su consideración. Paradójicamente, siendo muy rica y compleja la concepción del *yo*, ha sido objeto de lecturas que provocaron –en determinada línea de pensamiento– cierta *desestimación* del mismo contribuyendo a que quedase instalado como una *instancia olvidada*. Hornstein (2000), en uno de sus libros llamado *Narcisimo*, dedica el capítulo 11 al tema y lo titula de ese modo. Su planteo enfatiza que ciertas *lecturas* de Lacan hicieron suponer que la práctica analítica fundada en su obra desconocería la importancia del *yo* (*moi*). Lecturas de Lacan que se han sostenido y son consecuencia de un contexto político-histórico-cultural. Una cita describe claramente esa coyuntura teórica. Al respecto Green (1993) señala:

Desde finales de la década de 1950, en Francia, todo lo que fue reflexión sobre el *yo* quedó expuesto a ataques destinados a denigrar el discurso sobre este tópico, rápidamente considerado como mistificador y portador de una ideología normativa sospechosa de colusión política con el poder instalado. Se quiso acreditar la idea de un psicoanálisis reconciliado con una psicología o psicología al servicio de una moral represiva, “perra guardiana” de un conformismo que colaboraría en el mantenimiento de la paz social necesaria para el desarrollo de las infamias del capitalismo (citado en Hornstein, 2000, p.151).

Por lo tanto, el autor sugiere retomar el camino abandonado que conduce al *yo*, a sus relaciones con el sujeto y a su constitución hetero-

génea. Por su parte, Rodolfo (1998), psicoanalista argentino, también alude a lo que se está situando como avatares en la consideración del *yo*. Denuncia, de algún modo, cierta subestimación del mismo en la clínica, en tanto el *yo* ha sido concebido en su no coincidencia con el Sujeto, como lugar de las identificaciones imaginarias. Lo plantea en los siguientes términos:

Cierta subestimación de lo imaginario, cierta tendencia a reducirlo a un “efecto” que se deriva de las direcciones más estructuralistas en los textos de Lacan. Negada o relativizada de derecho, esta subestimación ha funcionado de hecho y fue captada por “la calle” psicoanalítica, donde calificar algo con un *¡eso es imaginario!* devino una acusación tan grave como la de “psicópata” en la boca de un kleiniano (Rodolfo, 1998 p. 33).

Estas situaciones se ubican como parte de una paradoja y se estiman aspectos relevantes a considerar en tanto permitan rescatar e imprimir de importancia la consideración del *yo* en la práctica analítica.

Se torna preciso también destacar, en relación a esta perspectiva teórica lacaniana y su consideración del *yo*, que esta *subestimación de lo imaginario*, supuestamente derivada de los textos de Lacan, se fundaría en el desconocimiento, tal vez la no consideración de los aportes posteriores de la obra de Lacan. Pulice (2010) sitúa este aspecto del siguiente modo:

En los últimos años Lacan produce un fuerte avance en sus conceptualizaciones –a partir de su giro borromeo– pero sin embargo aún no puede decirse que se hayan terminado de extraer todas las consecuencias clínicas de esas formulaciones de Lacan, de las que pocos parecen haberse podido consustanciar lo suficiente como para aplicarlas a su propio trabajo clínico (p. 3).

De allí que estas posteriores formulaciones de Lacan re-definen o re-orientan la posibilidad de pensar al *yo* desde el anudamiento borromeo de los tres registros fundamentales: Real, Simbólico e Imaginario. Esto introduce perspectivas novedosas –y estimula el interés– para considerar el tema del *yo* más allá de la primacía e importancia del registro imaginario y del simbólico, ya que el *yo* incluirá en su centro un trozo de Real –el objeto a–. Lo retoma Ravinovich (2010), quien sí parece haberse po-

dido consustanciar con estos nuevos aportes, tal como se advierte en su escrito “La teoría del yo en la obra de Jacques Lacan”. Sus desarrollos se sostienen a partir de la cita de Lacan en “Discurso a Escuela Freudiana de París” en 1967. Allí Lacan retoma su *i (a)*, sigla que clásicamente en su álgebra designa el yo su narcisismo y dice:

Así funciona el *i (a)* con el que se imaginan el yo y su narcisismo al hacer de hábito a ese objeto que hace la miseria del sujeto. Esto porque el *(a)*, causa del deseo, por estar a la merced del Otro, angustia pues en ocasiones, se disfraza contrafóticamente con la autonomía del yo, como lo hace el cangrejo con cualquier caparazón (citado en Rabinovich, 2010, p. 73).

Resalta la autora que esta cita condensa un punto esencial del viraje que sufre la teoría del yo en Lacan, ya que si bien en su obra se conoce la relación del yo con lo imaginario y con lo simbólico, la articulación del yo con lo real ha sido mucho menos enfatizada. Y será en esta articulación que basará el desarrollo de su seminario, que luego será editado y publicado. Es importante la consideración de esta perspectiva, ya que como se señaló anteriormente, la opción teórica concerniente al yo, tendrá consecuencias en el proceso analítico y sus metas, es decir, en la clínica. Estas puntualizaciones permiten poner al descubierto la paradójica situación del yo en el campo del psicoanálisis.

Por otro lado, es pertinente considerar la siguiente situación en relación a la clínica actual. En el ámbito profesional no deja de ser sorpresivo, conmovedor y preocupante la insistente situación que se repite una y otra vez en el trabajo en relación a admisiones para obras sociales: se reciben muchos pedidos para derivar niños a un *psicopedagogo y/o psicólogo cognitivo conductual*, y estos pedidos se sostienen en diagnósticos ya realizados: ADHD (Trastorno por déficit de atención con hiperactividad), Trastorno específico del aprendizaje, TOD (Trastorno oposicionista desafiante), TGD (Trastorno generalizado del desarrollo), TEA (Trastorno de espectro autista), DEA (Dificultades específicas del Aprendizaje). Estos diagnósticos se desprenden claramente de los criterios del manual de la American Psychiatric Association, Manual diagnóstico y estadístico de los desórdenes mentales (DSM).

Estos diagnósticos generalmente llegan sugeridos por el pediatra o

por alguna escuela a partir de la sumatoria de lo que se desprende de la observación de la conducta del niño: *se porta mal, no hace caso, no responde a las consignas, no se queda quieto, pega, siempre está como en la luna, colgado, no aprende*. Cuando estos niños son recibidos en el consultorio para realizar la derivación solicitada, algo se presenta a la observación: muchos de ellos ingresan habitualmente al consultorio con sorprendente familiaridad, como si conocieran a quien los recibe desde antes, sin mediar, aquello que se conoce en la teorización psicoanalítica como *categoría del extraño*.

Respecto de esta categoría, es pertinente realizar aquí un paréntesis para señalar que Rodulfo (1986) sitúa dos cuestiones interesantes. La primera es que el *otro* en tanto extraño, si bien fue incorporado al psicoanálisis por Spitz (1974) como *angustia del octavo mes*, será más tarde, con Samí Alí (1979-1982), que recibirá una teorización más fina, ya que se tratará de una gran Conquista Simbólica: la *categoría del extraño*. Y en segundo lugar, afirma, a partir de su casuística clínica, que hay pacientes y familias donde hace falta construir esta categoría. Resaltamos en este contexto la propuesta de *construir* porque si hay que construirla, significa que no está.

Luego de este paréntesis, la observación a la que se está haciendo referencia continúa, en tanto que estos niños que ingresan al consultorio con sorprendente familiaridad, sin mediar la *categoría del extraño*, muchas veces tampoco detienen su mirada en nada en particular, sobre todo cuando se les habla, o pasan por delante del espejo sin ninguna noticia ni registro sobre ello; suelen llevarse los muebles por delante evidenciando cierta torpeza, en fin toda una serie de fenómenos que evocan y a los que se pueden sumar la descripción de Rodulfo (1986) de lo que llama *Trastornos Narcisistas No Psicóticos*². Refiere a un número abundante de fenómenos que van de lo leve, sutil, a los más graves, como por ejemplo: los trastornos de tipo espacial, de las distancias del propio cuerpo

2 Bruner (2008) en *Duelos en Juego* incluye estos fenómenos descrito por Rodulfo, dentro de la categoría: “Los niños de difícil diagnóstico y el desarrollo (tercer eje)” al referirse a la historia de la clínica del niño con problemas en el desarrollo. Ellos se sitúan en relación a los llamados Trastornos límite o problemáticas narcisistas.

y referidos al otro; trastornos de la coordinación fina, categorías tales como arriba-abajo, lejos-cerca, derecha izquierda, hasta trastornos en la abstracción, en la lecto-escritura, a nivel del cálculo, etc. La descripción que realiza esta psicoanalista de niños, refleja y/o podría sumarse como parte de la situación clínica que se intenta recortar aquí.

A estas expresiones que se presentan en la observación en el encuentro con los niños, hay que añadirle cierta dificultad para poder jugar. En estas presentaciones se advierte como rasgo común que muchos de ellos no se nombran a sí mismos con la palabra *yo*, o con términos que refieran posesión o propiedad, por ejemplo *mío*. Esto genera curiosidad y preguntas: ¿Qué relación hay entre la manifestación de estas conductas y el uso o no de los términos y/o de la palabra *yo* por parte del niño? ¿Puede ser el *yo* la sede de esta problemática? ¿En qué sentido?

Se sintetiza lo que queda delimitado como problema, es decir, aquello que surge a partir del encuentro con determinadas expresiones clínicas en entrevistas con padres y niños, del siguiente modo:

- Frecuentes pedidos de derivación a niños por supuestas dificultades conductuales o pedagógicas. Demandas de derivación que llegan con diagnóstico ya realizado y con la indicación específica del tipo de terapia que ese niño necesita, pedagógica o psicológica cognitivo-conductual.
- Observación directa de determinadas características en el comportamiento de esos niños, en ocasión de las entrevistas y relevancia de la particularidad que ya han sido señaladas y descritas anteriormente: ingresan al consultorio con sorprendente familiaridad, sin mediar la *categoría del extraño*, muchas veces tampoco detienen su mirada en nada en particular, sobre todo cuando se les habla, o pasan por delante del espejo sin ninguna noticia ni registro sobre ello; suelen llevarse los muebles por delante evidenciando cierta torpeza; suelen no jugar.
- Advertencia o descubrimiento de un rasgo común: muchos de estos niños no se nombran a sí mismo con la palabra *yo* o con términos que refieran posesión o propiedad personal.

Preguntas clínicas: ¿A qué pueden responder estas conductas y características del niño? ¿Cuál es su correlato en la estructuración psíquica

temprana? ¿Qué operación u operaciones constitutivas de su estructuración están aconteciendo fallidamente, o no están directamente aconteciendo? ¿Qué relación hay entre la manifestación de estas conductas y el uso o no de los términos y/o de la palabra *yo* por parte del niño?

Estas expresiones clínicas podrían estar vinculadas a la constitución del *yo*, de allí el interés de este problema que se formula en estos términos: ¿Cuáles son las operaciones o recorridos psíquicos fundamentales que hacen posible el nacimiento del *yo*?

Se generan de aquí otros interrogantes que si bien son de gran interés, no formarán parte del núcleo a indagar en esta ocasión: ¿Qué tipo de interferencias pueden acontecer en el proceso de construcción del *yo*? A partir de ellas, ¿qué posibilidades de operar sustitutivamente habría desde la clínica para propiciar, apuntalar, acompañar o restituir el proceso? ¿De qué modo? Como estos aspectos abren varias líneas de investigación no formarán el núcleo en esta propuesta.

La pregunta eje es la pregunta por las operaciones, trabajos o recorridos psíquicos que hacen posible la constitución del *yo*. De ella se recortan preguntas más específicas que de alguna manera la desglosan:

- ¿Qué condiciones o factores son necesarios para que el *yo* se constituya?
- ¿Qué relación hay entre el proceso de identificaciones primordiales en la infancia y la formación del *yo*? ¿Cuál es el espacio donde las identificaciones se materializan?
- Entre los factores que intervienen para que el *yo* pueda advenir, ¿tiene el juego como actividad fundamental en la infancia algún papel? ¿Puede incluirse como parte de una operatoria?
- ¿Qué relación podría establecerse entre el juego, la identificación y el armado del *yo*?

Es importante destacar que la situación que se intenta presentar, que genera preocupación y de la que se desprenden tantos interrogantes, se enmarca dentro de uno de los aspectos del contexto socio-cultural actual, circunscripto, a los fines de esta investigación, a este país, Argentina, y dentro de él, a la región que conocemos, la pampeana y desde los últimos años del siglo XX y las primeras décadas del siglo XXI; aunque

no se soslaya lo que sucede en otras regiones y países. El período de tiempo es coincidente con el inicio y las sucesivas ediciones del DSM y con el gran desarrollo de la industria farmacológica.

Dicho contexto puede caracterizarse –en lo que respecta a la infancia, aunque no sólo– por lo que se denomina *fenómenos de patologización y medicalización de las infancias*. Fenómeno sobre el que abunda mucha y rica bibliografía como así también organismos que intentan acciones de lucha, como las del equipo interdisciplinario Forum infancias. Estas perspectivas denuncian que en la actualidad existe –tal como lo sitúa Janin (2005), y que tomamos a modo de síntesis y como central– “una pasión por diagnosticar, que lleva al trípode: diagnóstico, fármacos y terapia cognitivo-conductual” (Janin, 2005 p. 19).

Por su parte, otra psicoanalista de niños, Bruner (2016), señala que la bibliografía actual suele darle diferentes nombres como TGD, TEA, autismo u otros a ciertas características que se presentan en los niños que tienen ciertas dificultades en el trabajo de construcción psíquica y en su desarrollo.³ Características como por ejemplo la ausencia de relaciones con el semejante o fallas en las relaciones afectivas o emocionales con las personas; incapacidad o dificultad para tolerar las diferencias en las áreas de la vida; dificultades en la comunicación y el lenguaje; o dificultades en el área de la atención y el aprendizaje. Considera que:

Las hipótesis etiológicas que mayormente dominan en la actualidad, se refieren a factores neurobiológicos y/o genéticos, según los cuales las causas se atribuyen a variaciones atípicas y/o disfunciones cerebrales. Pero como las mismas no se encuentran presentes en la totalidad de los casos, no constituyen prueba etiológica suficiente (p. 15).

Sin embargo, Janin (2005) destaca que en los últimos años se ha generalizado el uso de estas categorías diagnósticas en los consultorios psicológicos, pediátricos y en el ámbito escolar. Señala que esta generalización en el uso de estas categorías, deja de lado la singularidad y marca un franco rechazo de la subjetividad, desestimando la concepción de niño que se ha sostenido y se sostiene incansablemente desde el psicoanálisis,

3 Bruner (2012) redefine la idea de desarrollo desde la clínica psicoanalítica.

que un niño es un sujeto en constitución, y que dicha estructuración es un proceso complejo en el que intervienen múltiples factores.

Por lo tanto, esta pasión actual por diagnosticar rápidamente y en base a criterios solamente observables y con hipótesis etiológicas referentes, de manera exclusiva a la neurobiología y/o genética, suele hacerse sin considerar los múltiples determinantes y la complejidad del psiquismo de un niño y permite entonces advertir y sospechar que, difícilmente se pueda resolver pedagógica o conductualmente (referido a los pedidos de derivación mencionados anteriormente) una problemática que puede ser de otro orden. Problemática que podría responder, entre otros muchos factores, a interferencias en las operaciones de constitución psíquica temprana en las que es posible suponer, entre otras, cierta dificultad en el agregado de aquella *nueva acción psíquica* que nos planteara Freud para que el yo se desarrolle.

Se advierte, dentro de este contexto, que el yo como instancia psíquica suele pasar desapercibido y quedar eclipsado, en tanto se cosifica al niño en la estandarización de los diagnósticos. Motivo que hace resonar e invita a actualizar dentro de este contexto y como una nueva versión, aquella idea del yo como *instancia olvidada*.

Como consecuencia de estas razones planteadas, no sólo en referencia a la cotidianidad del trabajo clínico profesional con niños en este contexto socio histórico cultural actual sino también subrayando lo acontecido en la historia del psicoanálisis –sobre todo dentro del psicoanálisis francés– con el yo, se torna importante una reconsideración, o mejor dicho, una recuperación y profundización de esta instancia psíquica, el yo, para que lejos de quedar olvidada y/o subestimada, se convierta en el centro de atención, de reflexión teórica y clínica, en la que se puedan relevar y estudiar las operaciones, recorridos y procesos primordiales que colaboran con el armado y su constitución, es decir, con su nacimiento.

POR QUÉ EL TÉRMINO NACIMIENTO DEL YO

Hay una hipótesis que se le torna necesaria a Freud (1992). Refiere a que el yo no está presente desde el comienzo, que es necesario un *nuevo acto psíquico* para su desarrollo: “es un supuesto necesario que no está

presente desde el comienzo en el individuo una unidad comparable al yo. El yo tiene que ser desarrollado. (...) Algo tiene que agregarse al autoerotismo, una nueva acción psíquica” (p.74). Puede adelantarse en relación a esta hipótesis, la pregunta que promueve y que se deja en suspenso: ¿se tratará sólo de una acción?

En segundo lugar, se toma el término en el sentido que lo propone Yankelevich (2003), quien respecto del nacimiento de la estructura en un sujeto hace un planteo luminoso en tanto sostiene que:

La palabra nacimiento –un poco provocativa– viene en lugar de la griega, *arke*, que significa el principio, no sólo como comienzo, sino como lo que preside a lo largo del tiempo el modo fundamental de aquello a lo que ha dado lugar (citado en Amigo, 2003, p. 19).

Se resalta de este pensamiento la idea de *lo que preside a lo largo del tiempo* ya que se refiere a un tiempo fundador, al comienzo, en tanto lo que preside. En este sentido resulta interesante aquí, a los fines de este trabajo, trasladar esta idea –que hace referencia a la estructura– pero para pensarla particularmente en relación al nacimiento del yo. Considerar lo que tiene que ver con el comienzo en tanto lo que preside, para relevar, justamente, las condiciones necesarias, los espacios y tiempos, los trabajos y recorridos psíquicos tempranos e imprescindibles para que el yo se funde, para que se constituya, advenga.

En tercer lugar, porque si de nacimiento del yo se trata, puede suceder que no suceda, que no nazca, que sea no-nato, que el yo no se funde, es decir no se constituya. La clínica permite relevar que hay niños que no tienen la posibilidad de nombrarse a sí mismos, que no usan el pronombre personal yo.⁴ Muchas veces esta situación pasa inadvertida por quienes solicitan un tratamiento o consulta por el niño a raíz de otros motivos y no porque se haya considerado la ausencia del pronombre o

4 Dentro de la gramática española, la palabra yo es un pronombre personal en primera persona con lo cual se autorefiere como forma de nominativo un sujeto sea de género femenino o masculino (RAE). En español la palabra yo también incluye la función deíctica por la cual el sujeto queda autoindicado. Para el lingüista francés Emile Benveniste el yo (*moi*) puede ser entendido también a nivel del discurso. El yo es el pronombre básico que indica persona (yo/tu) y sólo puede ser definido y existente en una instancia discursiva y en relación con otro.

resulte relevante. Sin embargo, cuando se advierte esta particularidad en un niño, inmediatamente la misma puede convertirse en un pequeño *indicador –mínima huella–*, despertar la atención del analista y generar preguntas: ¿puede este *indicio*⁵ señalar y dar cuenta de una problemática más amplia? ¿Esa problemática puede estar en relación a la estructuración subjetiva, al armado psíquico temprano? Como bien señala Pulice (2000), algo se convierte en un *indicio* en la medida que lo que llama la atención marca la posibilidad de conectarse con alguna otra experiencia. Y este asunto se torna así punto nodal que interpela a la clínica psicoanalítica con niños. De modo que nuestra procedencia disciplinar y el ejercicio mismo de la profesión sitúan este tópico como una situación que interroga el trabajo del analista en el quehacer con un niño.

ALGUNOS RECORRIDOS PSÍQUICOS

Un “hábitat” para el yo. Condiciones Necesarias

Aulagnier (2007) trabaja las *condiciones necesarias* para que el yo pueda advenir. En su libro *La violencia de la interpretación* titula el cap 4: “El espacio al que el yo puede advenir”. Enuncia las condiciones necesarias para que el espacio hablante en el que nace el sujeto ofrezca al Yo un *hábitat* acorde a sus exigencias. Describe así una serie de factores:

- El portavoz y su acción represora, efecto y meta de la anticipación característica del discurso materno.
- La ambigüedad de la relación de la madre con el *saber-poder-pensar* del niño.
- El redoblamiento de la violencia, la serie de enunciados *performativos* que designarán a las vivencias y que, por ese sólo hecho, transformarán el afecto en sentimiento.
- Aquello que desde el discurso de la pareja retorna sobre la escena psíquica del niño para constituir los primeros rudimentos del yo;

estos objetos exteriores catectizados por la libido son los que a posteriori dan nacimiento al yo, al designarlo como el que los codicia, los posee, los rechaza o los desea.

- El deseo del padre del niño, por ese niño.

Básicamente sostiene que un *hábitat* para el yo es aquél que puede contar con *enunciados identificatorios* en tanto se lo define como una instancia fundada sobre el lenguaje, constituida por el discurso. Dichos enunciados deben ser brindados por la madre en su función, lo que implica la consideración de la serie de sus propios trabajos psíquicos e inconscientes, comandados por la represión. Le corresponderá al *infans* poder apropiarse de dichos enunciados. Asimismo resalta el vínculo con la realidad, el registro sociocultural y lo que se pone en juego allí, en relación al narcisismo.

El acceso al estadio del espejo. Función de dos espejos

El conocido concepto de *estadio del espejo* es una herramienta fundamental en relación a la constitución del yo, en tanto Lacan (2008) refiere que *la asunción jubilosa de la imagen especular manifiesta una situación ejemplar la matriz simbólica en la que el yo se precipita*. Sin embargo cabe interrogar ¿qué recorridos son necesarios para que un niño, entre los 6 y 18 meses, frente a un espejo, tenga la experiencia jubilosa de asumir su imagen especular? ¿Qué es necesario para que esa imagen, con la que se encuentra al mirarse, sea totalizante y le permita captar como unidad aquello que por su prematuración es vivido por él en forma atomizada? Se pueden plantear esos recorridos en términos de condiciones de estructura y replicar la pregunta: ¿Bajo qué condiciones estructurales un bebé accede al estadio del espejo? ¿Bajo qué condiciones estructurales un niño puede reconocer su imagen especular y tener la experiencia de no pasar de largo frente a su imagen en el espejo, sin otorgarle más importancia que a cualquier otra percepción?

Es un hecho observable que no todos los niños experimentan ese mencionado interés frente a su imagen, esa *asunción triunfante de la imagen con júbilo y complacencia lúdica*. El caso Nadia (13 meses) de Lefort, testimonia de ello. Para que dicha precipitación del yo sea posi-

ble, es necesario que algo ocurra. La experiencia no trataría sólo de verse en el espejo, no se reduce a la experiencia concreta que se produce en el niño ante una superficie real que desempeña el papel de espejo; se trata de otra cosa, de la *Matriz Simbólica*. La misma refiere al gran Otro del discurso, ese gran Otro que en principio encarna la madre, con sus funciones a la hora de los espejos.

Los tiempos fundacionales de la estructura señalan la operación de identificación como fundamental; operaciones como la identificación primaria, incorporación del lenguaje; el pasaje del soma, cuerpo biológico con el que se nace, al cuerpo pulsional; la ecuación fálica de la que anoticia la voz nominante de la madre cuando le habla de modo particular a su bebé. Secuencia de trayectos, recorridos que conducen a la primera dimensión que se tiene del cuerpo, dimensión pre-especular, antesala de la imagen del cuerpo, en la que el niño no puede aún advertir su cuerpo como unidad y reconocerse en el espejo. Amigo (2003) realiza un interesante trabajo tomando el esquema óptico de Lacan, tal como aparece en el texto “Observación sobre el informe de Daniel Lagache”. Amigo sitúa la dimensión del cuerpo pre-especular en relación a la madre como espejo esférico. Luego vendrá la imagen del cuerpo especular y la función de la madre como espejo plano. Por ello destaca la doble función de espejo que debe prestarse a cumplir el Otro materno.

Para que un niño ingrese en el conocido estadio del espejo, para sostener la entrada del niño en el reconocimiento de sí en el espejo, es necesario que la madre se preste a cumplir una doble función: la de espejo esférico y la de espejo plano. (Silvia Amigo, 2003, p. 75.)

Es importante agregar y destacar que el Otro debe funcionar como espejo plano donde el niño pueda reconocerse pero, y justamente para poder hacerlo, es necesaria una acción específica, el *asentimiento* del Otro. Lacan (2011) sostiene que el niño vuelve hacia quién lo sostiene, que se encuentra ahí detrás:

Y con ese movimiento de mutación de la cabeza que se vuelve hacia el adulto como para apelar a su asentimiento y luego de nuevo hacia su imagen, parece decir a quién lo sostiene - que representa aquí al Otro con mayúsculas - que ratifique el valor de esa imagen (Lacan, 2011, p. 42).

Se pone en juego la mirada que busca el encuentro con los ojos de la madre, donde el niño podrá encontrar o no una confirmación que entre gestos y exclamaciones le retornen, como señala Baraldi (2005), como “ese que está ahí sos vos y sos digno de ser amado”. Estas consideraciones deben leerse no sin la propuesta, el aporte *del blanco en la imagen*, de lo no todo especularizable que trabaja Lacan en su seminario sobre la angustia.

Las respuestas del sujeto

En estos caminos ha quedado enfatizado lo que tiene que ver con el Otro, lo que el Otro ofrece, lo que tiene que llegarle del Otro al niño, sin embargo, es preciso considerar, a sabiendas que no se trata de procesos que puedan pensarse independientemente unos de otros, aquello que le corresponde al sujeto. Al sujeto algo le compete hacer con eso que le viene del Otro. Puede denominarse a esto las *respuestas* del sujeto. Flesler (2016) afirma que cuando hay *respuesta*, se inaugura el intervalo, el trazo distintivo, y con ello el pasaje que va desde el espacio inaugural donado y propuesto por el Otro, al lugar que el sujeto diseña con su propia respuesta. “Los padres dan la vida, y también el intervalo necesario. Pero la existencia, en cambio, la gana el sujeto, si responde” (Flesler, 2016, p. 67). En este sentido se relevan algunas operaciones que pueden considerarse respuestas del sujeto y que contribuirían al armado del yo.

La Expulsión

Freud propone la constitución del *no-yo* como lo originariamente *expulsado* del yo-primitivo:

Esto lo introduciré en mí y esto lo excluiré de mí. O sea ‘debe estar dentro de mí’ o ‘fuera de mí’. El yo primitivo regido por el principio de placer, quiere introyectarse todo lo bueno y expulsar de sí todo lo malo. Lo malo, lo ajeno al yo y lo exterior son para él en un principio idénticos (Freud, 1981, p. 2885).

La expulsión se convierte de este modo en una operación importante del psiquismo. Flesler (2016) señala la relación entre la operación de la expulsión y la conformación de la imagen del cuerpo con la que se asume

el cuerpo como propio. Para que pueda comparecer, advenir la unidad de la *imagen especular*, la *asunción del cuerpo como propio*, el *júbilo* de ser el falo imaginario del Otro, en el origen, la operación de *expulsión* debe ser eficaz.

Escritura de una diferencia: Tensión-Distensión

Tensión-distensión son inscripciones primordiales en el psiquismo, afirma Baraldi (2005). La primera experiencia de satisfacción descrita por Freud (1895) en el “Proyecto de psicología para neurólogos”, señala que un niño sufre tensión y necesita la *acción específica*, la acción de otro humano –que actuará según su entender, es decir, según su deseo– y que esta *acción específica* calmará la tensión, distensión que llama *placer*; placer como bajada de tensión. De manera recurrente, comenta la autora, en los primeros tiempos de la vida, habrá tensión-distensión. Reiteradamente la *acción específica* marcará la bajada de tensión. De este modo, tensión-distensión funciona como inscripción primordial en el psiquismo. Mientras esto ocurre el bebé, esperando la *acción específica*, el *auxilio ajeno*, podrá comenzar el trabajo de fantasear. Dice Baraldi (2005), fantasear mientras chupa el chupete que está mamando, fantasear con la llegada de aquello que lo aliviará, por ejemplo la leche materna. Podrá entretenerse un momento fantaseando, y gracias a la fantasía soportar ese real de la vida que es la frustración. Ubica algo equiparable a la invención en el primer fantaseo. Ubica algo muy importante, un cambio en la posición del niño que implica tener que adueñarse de lo que el Otro inscribió para hacer algo con eso.

La inscripción de la diferencia entre *tensión-distensión*, se imprime adjudicando o no placer; si la satisfacción es posible, aparece una ley de alternancia tensión-distensión. Ella será necesaria para puntuar el *armado del cuerpo*. Ese cuerpo que se ha situado como siendo en principio *pre-especular*, es decir, ese cuerpo donde las acciones del Otro permitirán diferenciar superficie de borde, la piel de los orificios y los orificios entre sí; es decir, delimitar zonas. Recordemos la importancia del armado de este cuerpo y su posterior relación con la imagen especular. Perdido el soma, la primera aparición del cuerpo, corresponde mucho antes que el estadio del espejo, a una primera captación pre-especular. Es una primera formación del yo en la que el cuerpo es percibido por el trayecto pulsio-

nal. Por lo tanto este primer elemento de inscripción, tensión-distensión como escritura de una diferencia, es fundamental para el armado del yo.

Este comienzo de la *fantasía* propiciado a partir de esta primera experiencia de satisfacción es propuesto por Baraldi como prefacio de la ficción, de lo lúdico. La primera inscripción tensión-distensión es propuesta así como preámbulo de S1- S2, como lo que escuchamos en boca de un niño como *fort-da*. Adueñándose de lo que el Otro inscribió, tensión-distensión es ahora el niño quien puede enunciar *fort-da*, S1-S2. “*Fort-da* como primer par opositivo en el que emerge la existencia del sujeto entre dos significantes S1 -S2” (Flesler, 2016, p. 126).

Se infiere entonces que *la escritura de una diferencia*, que se inicia con la inscripción *tensión-distensión*, que remite al armado del cuerpo como también al comienzo de la fantasía y que es preámbulo de la oposición significativa, son elementos o trabajos psíquicos que serán necesarios para el advenimiento del yo. El primer par opositivo de significantes remite al juego del *fort-da* descrito e interpretado por Freud) en “Más allá del principio del placer”.

Juegos constitutivos

Analistas que trabajan con niños advierten que no habría modo de pensar al niño como sujeto deseante y su desarrollo sin considerar la dimensión del juego y el deseo de jugar. Hay juegos que los descubrimientos del psicoanálisis han demostrado como universales, como el *fort-da*, junto con los *juegos transicionales* de Winnicott⁶. Jerusalinsky (1994) añade a estos juegos, los *juegos de borde* o *el juego de caída*; Bruner (2016) propuso los *juegos de duelo*, que recorren como un hilo conductor las diversas formas de juego constitutivo y posteriormente amplía la serie de estos juegos nombrándos *juegos unarios infantiles*. ¿A qué se denomina *juegos constitutivos y constituyentes*? Bruner (2016) los define:

Son el espacio-tiempo central por excelencia en la infancia, en los que

6 El objeto transicional que constituye un descubrimiento fundamental de Winnicott, puntualiza el conjunto de fenómenos que, con el mismo nombre de “transicionales” aluden a la sustitución del objeto de deseo. Lacan, que reconoce la importancia de esta observación de Winnicott, la remite al registro del falo.

se efectúa, transcurren los procesos y operaciones primordiales de constitución del sujeto del inconsciente, la formación del yo, la realidad, el cuerpo y el mundo de los objetos (p. 50).

Es importante destacar que *la formación del yo* queda señalada en esta definición, en relación a estos juegos. Si se afina la lente puede leerse al juego como espacio-tiempo por excelencia en la infancia donde transcurre la formación del yo. ¿De qué modo en estos juegos se efectúan los procesos primordiales? Afirma Bruner (2016) que “al jugarse y mientras se los juega, dejan inscriptas en el bebé o niño, una y otra vez de nuevo sus marcas, huellas, trazos a futuro quizás letras, surcando lo real de una manera singular y única para cada uno” (p. 49). Es decir que, mientras se los juega, dan lugar a que en lo real se produzcan para el niño, una serie de consecuencias simbólicas e imaginarias. Según su hipótesis una de esas consecuencias sería *la identificación primordial del significante y sus leyes*.

¿De qué modo más preciso el juego interviene en el armado del yo? ¿Qué de esas consecuencias simbólicas e imaginarias se producen mientras se juega qué juego en lo real? El juego es una respuesta del sujeto; lo dice Freud cuando se refiere al primer juego, *de propia creación de un niño de año y medio*. Ese juego inaugural y paradigmático es el que el autor describe magistralmente a partir de la observación en su pequeño nieto, y se conoce como juego de *carrete* o *fort-da*. La expresión que utiliza es *el primer juego, de propia creación*. Desde la observación de las acciones *repetitivas* de este niño de dieciocho meses, el autor las describe e interpreta. Dirá que el juego completo consistía en *desaparición y aparición*. Es que su nieto jugaba con un carrete haciéndolo desaparecer detrás de los barrotes de su cuna mientras decía con expresión interesada y satisfecha *o-o-o-* (que a juicio de su madre y del de Freud mismo significaba *fort= fuera*,) es decir *se fue*. Luego lo hacía reaparecer, mientras decía alegremente *da=aquí*, es decir, *acá está*. Esta es una parte del juego, pero además describe otra. En ausencia de la madre, y habiendo descubierto su imagen en un espejo de la habitación que llegaba casi hasta el suelo, se agachaba de manera que la imagen desapareciese a sus ojos, es decir, quedarse *fuera*; luego al ver aparecer a su madre que había estado ausente varias horas, la recibía con las palabras: *¡nene o-o-o!* se fue. Freud dice que el niño había encontrado un medio para hacerse desapa-

recer a sí mismo, y verá certificado en este segundo juego la interpretación que había hecho respecto del primero.

Este juego es considerado en la teoría y práctica analítica como “la matriz lúdica de todo juego posterior y la marca de la aparición del sujeto representado entre significantes siendo el sujeto efecto de la presencia-ausencia del objeto.” (Bruner, 2016, p. 55).

Lacan vuelve sobre el mismo de un modo magistral en 1964. En el *Seminario 11* efectúa sobre este juego matricial, en el que se inaugura la experiencia de lo humano, una importante observación. Retoma el tema pero no para determinar el acento sobre el ángulo del significante y su oposición fonemática, sino en cuanto al *objeto a*.

Si el significante es en verdad la primera marca del sujeto, cómo no reconocer en este caso -por el sólo hecho de que este juego va acompañado por una de las primeras oposiciones en ser pronunciadas- que en el objeto al que esta oposición se aplica en acto, en el carrete, en él hemos de designar al sujeto. A este objeto daremos posteriormente su nombre en el álgebra lacaniana: el *a* minúscula (Lacan, 1987, p. 70).

En el mismo texto queda dicho que el carrete no es la madre, es como un trocito del sujeto que se desprende pero sin dejar de ser bien suyo, pues sigue reteniéndolo. Con su objeto, salta el niño los linderos de su dominio transformado en pozo y empieza su cantinela. Lo que cae no es el otro en tanto que figura donde se proyecta el sujeto, sino ese carrete unido a él por el hilo que agarra, donde se expresa qué se desprende de él en esta prueba, la automutilación. Queda considerado de este modo que el juego del carrete es la respuesta del sujeto a lo que la ausencia de la madre vino a crear en el lindero de su dominio, en el borde de su cuna, a saber un foso, a cuyo alrededor sólo tiene que ponerse a jugar al juego del salto.

Lacan, asentado en la observación de lo lúdico acuñada por Freud, según Marrone (2012) se define por su propio acento, en tanto no se trata de la necesidad de que la madre vuelva sino de la *spaltung*, de la *división del sujeto*, de la *producción de una hiancia*, de un *hueco o vacío* que es lo que le posibilitará cantar su propio canto de sujeto. Desde esta perspectiva, reconoce la autora, el juego cumpliría una función radical

y determinante para la dirección de la cura ya que se trata de la producción de un vacío que permite la variación significativa.

Respecto de la función del juego en el análisis, Jerusalinsky (1994) señala que en la clínica con niños, podemos ocuparnos de lo que todavía no está constituido y para ello vienen en auxilio los juegos demostrados como universales. En el niño, aunque las articulaciones constituyentes de ese sujeto ya estén previamente configuradas en el orden del discurso, ellas padecen de la fragilidad y están expuestas por lo tanto a las vicisitudes de su inscripción.

¿Cómo enlazar estos desarrollos respecto del juego a la formación del yo? Jerusalinsky (1994) afirma que el juego del *fort-da* descrito e interpretado por Freud señala un momento constituyente del sujeto en el cual el pequeño niño captura, en la discontinuidad significativa (aquí-allá), la imagen de sí mismo, vista o no vista por el Otro, lo que implica colocar en serie la ausencia-presencia. Pero además sitúa algo muy pertinente ya que considera que este momento, que le permite ordenar en palabras la mirada de ese Otro Primordial -constituido típicamente por su madre-, captura hacia atrás los pequeños y minuciosos ensayos que desde bebé recorrió en los *juegos de imitación* (las *gracias* ofrecidas a los adultos), en los *juegos de ocultamiento* (el famoso cuco-aitá), *las negativas* (darle vuelta la cara a su madre cuando ofendido), y otros.

A partir de la captura de la imagen de sí mismo, vista o no vista por el otro, en esa discontinuidad significativa que pone en serie la ausencia y la presencia, el autor revisa y releva lo que puede capturarse hacia atrás, es decir aquello que precede, como antesala al *fort-da*, y que puede pre-anunciarlo. Esos minuciosos ensayos que realiza el bebé y que pueden situarse como recorridos previos que colaborarán con el reconocimiento de la imagen de sí, a la vez de convertirse en indicadores clínicos.

Ese momento constituyente del sujeto que le permite al niño ordenar en palabras la mirada de ese Otro Primordial, no sólo permite capturar *hacia atrás* estos ensayos recorridos por el bebé, sino también *hacia adelante*. De modo que *hacia adelante*, comenta el autor, atravesará el juego de *las escondidas*: lo que se da ver y se oculta en el cuerpo, lo que se descubre más allá de lo perceptible, la discontinuidad de lo visible y

lo no visible, la oposición y articulación entre presencia y ausencia, entre posesión y falta. Acordamos con que “la enunciación Oo-Aá (*fort-da*) es la que, inscribiendo la mirada en el ámbito del lenguaje, encadena todos estos juegos, descubrimientos y encubrimientos en una serie que, probablemente, se extiende hasta la formación de la mentira” (Jerusalinsky, 1994, pp. 12-13). El *fort-da* entonces, inscribe la mirada en el lenguaje y encadena todos estos juegos.

Marrone, en una nueva articulación del juego y el yo, vía estadio del espejo, explica:

El estadio del espejo arroja el resultado de una identificación formadora, pero la complejidad del concepto resuena de otro modo cuando se admite que el juego concurre a su configuración (...) El juego toma su lugar en el estadio del espejo, bisagra que como tal, instaura cultura, de modo que para el yo y su narcisismo, no será indiferente que el juego encuentre allí su lugar o que falte a la cita (...) Si al mismo tiempo, tenemos en cuenta que en principio Lacan establece su estadio del espejo acentuando la identificación y la diferencia entre las imágenes real y virtual, se puede proponer que el juego cuestiona la inercia entre ambos estatutos de la imagen, es el hilo conductor de lo que podría llamarse una danza entre imágenes (citado en Bruner, 2016, p. 70).

Para el yo y su narcisismo, no será indiferente que el juego falte o no a la cita. Se destaca el papel de la identificación formadora, como resultado del estadio del espejo pero a su vez es constitutiva del mismo. Y a su vez que para el yo no es indiferente que el juego aparezca allí o no. Luego la autora se arriesga al afirmar que

El juego instaura el encuentro con la transformación del espejo. Se trata de la ocasión en la que se articula la unidad de la imagen del cuerpo al falo como aquello que ‘da cuerpo a lo imaginario’ pero en tanto ‘esencia de lo cómico’(...) En definitiva: la transformación del concepto de estadio del espejo permite situar, desde el Seminario XXII: RSI a La Familia, una dirección retroactiva en la que el juego consta en los extremos del arco que allí tendemos (...) es posible enfocar dos manifestaciones psíquicas al mismo tiempo determinantes para el sujeto; la asunción del desgarramiento a través del juego y la afirmación

de la unidad del propio cuerpo a través de la identificación. (Marrone, citado en Bruner, 2016, p. 71).

La consideración de estas manifestaciones psíquicas, determinantes para el sujeto, que el juego posibilita en los extremos de un arco, es decir *la asunción del desgarramiento* a través del juego y *la afirmación* de la unidad *del propio cuerpo*, resulta un buen modo de situar y finalizar este recorte y rodeo por el juego, en tanto respuesta del sujeto y su colaboración con el nacimiento del yo.

Para concluir, se señala que los distintos puntos desarrollados en este apartado se consideran respuestas subjetivas, preliminares, necesarias en tanto recorridos que colaborarían con la constitución de la imagen especular, con la afirmación del propio cuerpo, por lo tanto contribuyen de algún modo al nacimiento del yo. Así desde la operación de expulsión se habilita la constitución del *no-yo*, de los objetos pulsiones, y su incidencia en la unificación de la imagen del cuerpo; la inscripción de la diferencia, de la alternancia, en los primeros tiempos que se torna necesaria como preámbulo de la oposición significativa. Recorridos que prefiguran la posibilidad del juego en lo que tiene de función constitutiva y sus consecuencias.

CONCLUSIONES

Como consecuencia de lo planteado, no sólo en referencia a la cotidianidad del trabajo clínico profesional con niños en este contexto socio-histórico-cultural actual sino también subrayando lo acontecido con el yo en la historia del psicoanálisis –dentro del psicoanálisis francés–, se torna importante una reconsideración, o mejor dicho, una recuperación y profundización de esta instancia psíquica, el yo, para que lejos de quedar olvidada y/o subestimada, se convierta en el centro de atención, de reflexión teórica y clínica, en la que se puedan relevar y estudiar las operaciones, recorridos y procesos primordiales que colaboran con el armado y su constitución, es decir, con su nacimiento.

En esta ocasión, los recorridos relevados, desde los *factores o condiciones* necesarias para que el espacio hablante en el que nace el sujeto ofrezca al yo un *hábitat* acorde a sus exigencias; el ingreso al *estadio del*

espejo y las condiciones estructurales para que ello acontezca, como así también los distintos trabajos psíquicos señalados como *respuestas del sujeto*, permiten afirmar que el uso de la palabra *yo* nada tiene de natural como tampoco de aprendido, en todo caso de lo que tiene es de posibilitado. Del escenario protagónico del niño dan cuenta los recorridos que propician la puesta en marcha del juego en tanto constitutivo; que muy lejos de tratarse de una técnica o de un recurso para, se torna necesario porque cumple una función, por ser el espacio y tiempo donde transcurren los procesos y operaciones de constitución subjetiva, por tanto de constitución del yo.

Apostando a lo lúdico puede cotejarse este trabajo de procesos, operaciones, recorridos, como aquel juego de la infancia conocido como *Rayuela*.⁷ Como se sabe es un juego que propone un recorrido no lineal, con idas y vueltas, con bordes, con saltos, con lugares que no deben pisarse, con casilleros en los que hay que detenerse más, con dos pies. Recorrido que, ni lineal ni sin dificultades, tampoco azaroso; que requiere de cierto equilibrio, reglas, alguna mínima destreza, movimientos y sobre todo ganas de jugar.

Se puede concluir que los recorridos identificados hasta aquí (seguramente habrá otros) como preliminares del nacimiento del *yo* posibilitan trabajos psíquicos, es decir, operaciones. Que no se trata de lo que surge de manera espontánea, natural; sino que su nacimiento está en relación a los trabajos tempranos que no dependen de una maduración o un desarrollo individual, unilateral, preestablecido con etapas sucediéndose; sino por el contrario, que involucra al Otro, al Sujeto, al significativo, a la propia historia, al deseo y los procesos que se ponen en juego. Apertura de recorridos que podrán transitarse o no, o ser interferidos o detenidos y que ello tendrá consecuencias para la constitución del yo y para la clínica. Que en tanto la posición subjetiva no está configurada ni decidida en los tiempos tempranos de constitución psíquica, permite considerar la posibilidad que ciertas intervenciones analíticas propicien algún inicio de construcción o movimiento.

7 Sobre el juego de *Rayuela*, se cree que surge durante la Europa renacentista y que tiene cierta connotación con la *Divina Comedia* de Dante, pues el objetivo del juego es llegar al cielo.

Por lo tanto, respecto del nacimiento del yo, tal vez se trate de un recorrido similar al que propone ese juego de *Rayuela*. Es decir no lineal, con idas y vueltas, con puntos que implican detención o avance, con lugares que no pueden pisarse. Que requiere además de ciertos elementos y reglas que propician procesos y que el movimiento y el deseo de jugar son fundamentales para que desde la tierra que propone el Otro, se pueda arrojar la piedra para arribar al cielo.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Amigo, S. (2003). *Paradojas Clínicas de la vida y la muerte*. Rosario, Argentina: Homo Sapiens
- Aulagnier, P. (2007). *La violencia de la interpretación: Del Pictograma al enunciado*. Bs. As., Argentina: Amorrortu
- Baraldi, C. (2005). *Mujeres y niños, ¿Primero?* Rosario, Argentina: Homo Sapiens
- Bruner, N. (2016). *El trabajo del juego: Contribución del juego a la formación de las identificaciones primordiales y la clínica del autismo en la infancia*. Bs. As., Argentina: Eudeba
- Flesler, A. (2016). *El niño en análisis y las intervenciones del analista*. Bs. As., Argentina: Paidós
- Freud, S. (1981). *Obras completas*. Madrid, España: Biblioteca Nueva
- Freud, S. (1992). *Obras completas*. Bs. As., Argentina: Amorrortu
- Hornstein, L. (2000). *Narcisismo: Autoestima, identidad, alteridad*. Bs. As., Argentina: Paidós

- Janin, B. (2005). *Niños desatentos e hiperactivos: ADD/ADHD*. Bs. As., Argentina: Novedades Educativas
- Jerusalinsky, A. (1994). La educación, ¿es terapéutica?: Acerca de tres juegos constituyentes del sujeto. *Escritos de la infancia*, Año III-N°4. Bs.As., Argentina
- Lacan, J. (1987). *Escritos 2*. Bs. As., Argentina: Siglo XXI
- Lacan, J. (1987). *El Seminario de Jacques Lacan: Los Cuatro Conceptos fundamentales del Psicoanálisis*. Libro 11. Bs. As., Argentina: Paidós
- Lacan, J. (1997). *El Seminario de Jacques Lacan: El yo en la teoría de Freud y en la técnica Psicoanalítica*. Libro 2. Bs. As., Argentina: Paidós
- Lacan, J. (2004). *El Seminario de Jacques Lacan: La transferencia*. Libro 8. Bs. As., Argentina: Paidós
- Lacan, J. (2008). *Escritos 1*. Bs. As. Argentina: Siglo veintiuno
- Lacan, J. (2010). *La familia*. Bs. As., Argentina: Argonauta
- Lacan, J. (2011). *El Seminario de Jacques Lacan: La Angustia*. Libro 10. Bs. As., Argentina: Paidós
- Lacan, J. (2012). *Otros escritos*. Bs. As., Argentina: Paidós
- Laplanche J. y Pontalis, J. (1981). *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona, España: Labor
- Marrone, C. (2012). *Psicoanálisis con niños: el juego: Curso anual de psicoanálisis con niños: Clase 1*. Bs. As., Argentina: Escuela Freudiana de Buenos Aires
- Pulice, G. , Manson, F. y Zelis, O. (2000). *Investigación y Psicoanálisis: De Sherlock Holmes, Dupin y Peirce a la experiencia freudiana*. Bs. As., Argentina: Letra Viva
- Pulice, G. (2010). *La investigación en el campo de la subjetividad*. Conferencia de la Maestría en Psicoanálisis de la Universidad del Aconcagua. Mendoza, Argentina
- Rabinovich, D. (2010). *La teoría del yo en la obra de Jacques Lacan*. Bs. As., Argentina: Manantial

- Real Academia Española. Diccionario de la lengua española, 23^o Ed.,[versión 23.2 en línea] <https://dle.rae.es> [29/10/2019]
- Rodulfo, R. (1986). *Clínica Psicoanalítica en niños y adolescentes*. Bs. As., Argentina: Lugar editorial
- Rodulfo, R. (1998). *Trastornos Narcisistas no psicóticos*. Bs. As., Argentina: Paidós
- Spitz, R. (1974). *El primer año de vida del niño*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Winnicott, D. (2011). *Realidad y Juego*. Barcelona, España: Gedisa

AUTOR

María Flavia Ponce

NACIONALIDAD

Argentina

CORREO ELECTRÓNICO

maflaviana@hotmail.com

FILIACIÓN INSTITUCIONAL

Universidad Nacional de Rosario

FORMACIÓN DE POSGRADO

Doctora en Psicología

TÍTULO

La docencia universitaria como construcción subjctiva permanente

Una mirada clínica
y desde derechos laborales

TITLE

University teaching as a permanent subjective construction

A clinical view and from labor rights

AUTOR

María Flaviana Ponce

RESUMEN

La docencia universitaria, en tanto trabajo, es un fenómeno complejo que abarca procesos colectivos en un contexto social que aumenta cada día el nivel de sus exigencias y demandas. Constituye una práctica que se inscribe en las lógicas de la institución universitaria. A partir del contexto de pandemia, los docentes se vieron interpelados por los llamados entornos virtuales a partir de los cuales se sostuvieron las prácticas de enseñanza. Se abordan las peculiaridades de este trabajo y su impacto subjetivo ya que la actividad no se reduce a la formación sino que también aparecen otras exigencias académicas. Se pretende indagar el estudio de la mutación que vive la Universidad y cómo esto impacta en la subjetividad de los docentes universitarios, actores fundamentales de esta institución. El análisis se centra en diferentes aspectos que hacen del trabajo docente universitario una práctica compleja, heterogénea y específica que es vivida y percibida diferencialmente en función de sus particulares posiciones en el campo universitario. Se pretendió interpelar las prácticas en tanto espacios de construcción de significados y sentidos de acuerdo a la posición diferencial que ocupa cada docente en el espacio universitario.

PALABRAS CLAVE

Psicología - Trabajo - Educación - Subjetividad - Docencia universitaria

SUMMARY

University teaching, as a job, is a complex phenomenon that encompasses collective processes in a social context that increases demands every day. This type of work, constitutes a practice inscribed in university institution logic. From the pandemic context, teachers were challenged by the so-called virtual environments from which teaching practices were sustained. The peculiarities of this work and its subjective impact are addressed since the activity is not reduced to training but other academic demands also appeared. The aim is to investigate University mutation experience and how it impacts on university teachers subjectivity, fundamental actors of this institution. The analysis focuses on different aspects that make university teaching work a complex, heterogeneous and specific practice experienced and perceived differentially depending on particular positions in the university field. The aim is to question practices as spaces for meanings and senses construction according to each teacher differential positions at university space.

KEYWORDS

Psychology - Work - Education - Subjectivity - University teaching

A MODO DE INTRODUCCIÓN

Hemos atravesado cambios disruptivos en la habitualidad de la docencia universitaria. Por la pandemia, se modificó sustancialmente el régimen de presencialidad que sostuvo la educación desde hace más de 150 años. En todos los niveles la dinámica de la enseñanza se transformó como un verdadero laboratorio de innovación pedagógica.

La nueva realidad obligó a la generación de un abordaje académico universitario inédito con diferentes metodologías para llevar adelante las clases, así como por el imperativo de estar conectados, lo que promovió significativas transformaciones a nivel del uso de la imagen, del lenguaje y de la información. Múltiples atravesamientos movilizaron la creación de recursos simbólicos anteriormente inexistentes, un conjunto de circunstancias que variaron las condiciones de trabajo, los modos de vincularnos y las relaciones laborales-organizacionales.

Mi hipótesis principal es que los cambios políticos y metodológicos de la vida universitaria implican una producción de nuevas subjetividades docentes, una metamorfosis subjetiva que se caracteriza por nuevas concepciones del espacio, del tiempo, nuevos imaginarios y modos de establecer lazos profesionales.

La opción metodológica elegida fue de tipo cualitativa lo que permitió profundizar el conocimiento del objeto de estudio desde una perspectiva interpretativa-hermenéutica y con un enfoque metodológico comprensivo en el que el propio discurso y la función del lenguaje fueron claves en la construcción de sentidos.

Se implementaron entrevistas biográfico-narrativas por video-conferencia a 40 docentes que se desempeñan en Facultades que dependen de la Universidad Nacional de Rosario. Se eligieron profesores con cargos adjuntos, asociados y titulares (algunos recientes jubilados también) ya que en general son quienes tienen más años de experiencia y desarrollan otro tipo de actividades en la universidad, como carrera docente, investigación, intercambios, etc. En cuanto al género, 26 entrevistadas son mujeres.

La estructura de las entrevistas fue semi-estructurada en el punteo que nos interesaba relevar y con preguntas abiertas y espontáneas que permitieron profundizar en el objetivo del trabajo: referencia organiza-

cional, facultad de pertenencia, asignatura que imparte, cargo docente, antigüedad, formación que se tiene y la que se requiere y/o aspira, trayectoria docente, aspectos metodológicos de la actividad docente: cómo piensa el programa de la materia, organización y dinámica de clases, materiales, dificultades, etc. Se profundizó también en líneas de investigación que le interesan, tipo de participación, publicaciones, experiencia, grado de satisfacción/insatisfacción con su labor docente, condiciones personales e institucionales de enseñanza, recursos, sentido de pertenencia, etc.

Se buscó, según los lineamientos de Ricoeur (1995), intentar comprender las significaciones que los actores construyen en relación a sus experiencias a través de la narratividad como modo privilegiado para dar cuenta de su identidad profesional.

En acuerdo con la propuesta de Glaser y Strauss (1967), para el análisis de los datos se utilizó una estrategia de generación inductiva de núcleos temáticos que buscó reconstruir la identidad del docente a través de su propia historia de vida. Mediante un proceso analítico de codificación el dato fue fragmentado e integrado buscando las propiedades y dimensiones de las categorías emergentes que abrieron, posteriormente, a un proceso de reducción en categorías centrales que permitieron identificar y agrupar evidencias a partir de los textos de las entrevistas originales. Esto dio lugar luego a un proceso de recontextualización para recuperarlas en un nuevo texto, a partir de las relaciones entre sub-categorías y por medio de lo que se conoce como análisis de contenido.

La limitación de este tipo de metodología fue que los datos relevados no se pueden generalizar, pero otorgó un panorama muy verosímil de las tensiones que aparecieron entre las formas de organización académica y los determinantes institucionales; las prácticas y representaciones docentes y sus luchas en el contexto actual.

DESARROLLO

La *clínica psi* aporta una mirada al estudio de los procesos sociales focalizando en sus actores individuales, sin por ello reducir su inscripción en lo colectivo. Toma herramientas de la Sociología, del Psicoanálisis,

de la Psicología Clínica, entre otras, y aborda, en términos de derechos, aspectos sociales y comunitarios. La posición clínica alude a la escucha atenta, a la recuperación de historias de vida y subjetividades, sin por ello dejar de considerar contextos, dinámicas e interacciones, relacionadas con el bienestar, la justicia, la calidad de vida para contribuir al desarrollo de políticas públicas que promuevan la salud. En este marco, se reconoce el trabajo de la docencia universitaria por la responsabilidad y el papel crucial en la formación de futuros profesionales, lo que no sólo implica impartir conocimientos y guiar a los estudiantes en su desarrollo académico y profesional, sino también la promoción de un entorno de aprendizaje inclusivo y respetuoso.

Las principales transformaciones a nivel de políticas universitarias producen efectos sobre la subjetividad de los trabajadores docentes. Esto se da en una doble dimensión: objetiva y subjetiva. La dimensión objetiva se relaciona con las condiciones de trabajo, y la subjetiva se asocia a percepciones y valoraciones sobre la propia experiencia laboral y sus consecuencias en el reconocimiento, satisfacción y bienestar.

La actividad investigativa tomó tres niveles de análisis de un modo espiralado, dialéctico, en su propio entramado, de tal modo que el análisis de un nivel implicó necesariamente una mirada hacia los otros para evitar miradas demasiado reduccionistas. Se procuró no quedarse con lo micro, con los efectos subjetivos/organizacionales, o el análisis centrado en el proceso de enseñanza-aprendizaje en las aulas. En contraposición se buscó evitar una mirada muy abarcadora, que tomara sólo lo macro, lo social/institucional. Estos niveles que se describen separadamente sólo a los fines explicativos, son inseparables y entretienen una trama que fue preciso ir tomando para el análisis en su complejidad:

NIVEL MACRO: el contexto de análisis de los cambios y modificaciones sociales a nivel mundial y nacional. Los cambios estructurales que experimenta la sociedad actual en un proceso que repercute en el nivel universitario, por lo que nos resulta importante indagar los aspectos que relacionan la universidad con la nueva sociedad que emerge de un contexto marcado por la globalización y por la expansión de las comunicaciones y las tecnologías. A lo largo de la historia, la universidad se ha ido adaptando a los cambios organizativos, funcionales y de trabajo

que la sociedad le ha ido encomendando. Una de las exigencias es la de profesionales que respondan a contextos cambiantes, acelerados y con demandas diversas. La pandemia aceleró estos cambios y revistió las características de un verdadero *acontecimiento*, aquello que Badiou (1999) describió como ruptura de un ordenamiento previo, interrupción inédita de una serie de organizadores lógicos como el tiempo, el espacio, los modos de relacionarnos y el sentido de lo que hacemos y producimos cotidianamente. Un verdadero quiebre que requirió estrategias nuevas y lo virtual, que antes era complemento, se transformó en una modalidad casi única para poder continuar las clases.

NIVEL MESO: los procesos de cambio desde el punto de vista organizacional universitario. Sin previo aviso la universidad se vio obligada a reinventarse. Además del condicionante contextual que rodea a la universidad, también hay que considerar las resistencias inherentes a la propia institución. Podemos decir que se mueve en una serie de disonancias a la innovación que se hizo visible en el material relevado. Los organismos internacionales de educación dan prioridad a la universidad como institución innovadora, como promotora del cambio y la mejora social, que necesita de medios para expandir su potencial de conocimiento. Estos medios están vinculados a las nuevas tecnologías que abarcan aspectos de gestión, docencia e investigación.

NIVEL MICRO: los nuevos retos que enfrenta el docente universitario. Las trayectorias singulares de quienes se dedican a la formación universitaria se constituyen en discursos y categorías para el análisis mismo de las políticas. Permiten caracterizar procesos de subjetivación que en este sentido, se constituye como categoría de investigación para el análisis de los procesos de construcción del conocimiento y el cambio sustantivo en las prácticas.

El análisis de las entrevistas realizadas posibilitó organizar las respuestas en función de categorías conceptuales, a partir del objetivo principal del trabajo, que consistió en relevar efectos subjetivos como consecuencia de las transformaciones de las condiciones laborales.

AULA Y ENSEÑANZA

En todas las entrevistas los docentes coinciden que el aula, tanto virtual, o física constituye el espacio central para la enseñanza. Siempre fue el escenario privilegiado para la construcción del conocimiento. Representa el espacio de formación *per se*. Pero no sólo es un escenario formal de la educación privilegiado en la modernidad; constituye también una categoría social, poblada de significados para ordenar el tiempo, el discurso y el contenido formal de la enseñanza. Asimismo es el lugar de la subjetivación de la experiencia. En la cotidianidad del acto educativo está presente el componente subjetivo en un proceso de repliegue y despliegue de la subjetividad.

Algunas diferencias aparecen cuando algunos docentes la resignifican en el sentido de que enseñar ya no lo toman como una mera actividad transmisiva y se corren del lugar de profesor como único garante del aprendizaje. No obstante, quienes marcaron esta diferencia fueron pocos y en su mayoría pertenecen a Ciencias de la Educación y Antropología.

En las entrevistas aparecieron afirmaciones recurrentes como *que la pandemia descentralizó escenarios de enseñanza, que obligó a repensar el espacio de formación más allá del espacio físico del aula y bajo dinámicas metodológicas distintas*. El aula siempre tuvo un lugar privilegiado en su descripción, en cómo es concebida, en expectativas y en los temores que genera, con encuadres de interacción más rigurosos en cuanto a tiempo, asistencia, cámara e imagen en docentes que provienen de las ciencias duras.

Los docentes universitarios, en su mayoría, son profesionales y especialistas en su área del conocimiento específica, pero no en la didáctica. Aunque para un gran número de profesores estas situaciones no tienen mayores implicancias, la enseñanza de una disciplina se sustenta en el dominio de un conjunto de conocimientos pedagógico/curriculares. En la mayoría de las entrevistas se coincidió en que conocían su disciplina, pero no necesariamente aprendieron cómo enseñarla.

Algunos docentes también reconocieron la importancia de hablar de comunidades de aprendizaje, lo que marca el inicio o supone empezar a trabajar en un entorno de conocimiento colaborativo.

En todas las entrevistas la docencia universitaria se centró en la enseñanza de las disciplinas y la formación por competencias. El uso de las tecnologías de la información y la comunicación, aparecieron en un segundo plano.

A nivel nacional, la demanda de las políticas educativas actuales es la de ser capaces de diseñar entornos que faciliten el aprendizaje teniendo presente la intervención de múltiples variables: contenidos disciplinares, competencias, estilos de aprendizaje diversos, etc. La universidad se va interesando crecientemente por la calidad de la docencia y por la formación de sus profesores. Esto tiene que ver con el hecho de que las relaciones entre universidad con la sociedad y la cultura, han ido cambiando.

Desde la década del '60 a la actualidad, teorías como las de Rogers, Knowles, Vygotsky, Gardner, influyeron en la concepción del rol docente como facilitador, lo que no supuso la eliminación de la clase magistral, pero sí su rechazo como única estrategia docente en pro de fomentar una participación más activa, integral y autónoma del alumnado. Cuando se indagó sobre esto, la mayoría ubicó esta forma de dar clases en los Jefes de Trabajos Prácticos, y en algunos casos se remarcó que sería lo óptimo, pero que es difícil lograrse en todas las clases, el modelo pedagógico llamado "pirámide invertida" que permite fomentar un protagonismo más activo del alumnado a partir de una metodología de enseñanza que invierte la tradicional estructura de la clase, poniendo énfasis en la resolución de problemáticas disciplinares, en la participación y en herramientas para abordar desafíos y profundizar el pensamiento crítico.

Con respecto a la elección de práctica docente:

- a) unos imitan a sus propios profesores u otros referentes que han sido muy importantes en su formación,
- b) otros han ido recibiendo algo de expectativas de trabajo en reuniones de cátedra y de departamento,
- c) otros han hecho cursos de formación pedagógica.

Existen falencias que se reconocen en algunos casos. Por ejemplo, docentes que señalan que no están formados para atender estudiantes con algún tipo de discapacidad y/o para acompañar a los que se van que-

dando atrás. Incluso algunos marcan como que esto sería una tarea que los excede y colocan el compromiso de viabilidad y de acompañamiento en la propia universidad. También señalan problemas de infraestructura con poca adaptación a las normativas y a propuestas de inclusividad que influyen en el fracaso o deserción.

ESPACIO-TIEMPO

Los aspectos claves que se relevan en las entrevistas coinciden que las actividades asincrónicas permitieron un tiempo y espacio para enseñar que rompió con la coincidencia y simultaneidad presencial. Entre las ventajas, se señaló el poder superar la barrera de la distancia y la rigidez de los horarios. La desventaja, entre otras, es que se sintió que se invadieron espacios y tiempos personales, los límites a la privacidad. Los profesores de las carreras más duras, como Bioquímica, Ingenierías, Biotecnología, etc. expresaron más dificultades porque necesitan más de la experimentación concreta, directa.

El espacio-tiempo-social del hogar que vivimos sobre todo durante la pandemia, implicó una dinámica de relaciones diferente. La superposición de actividades dentro del hogar interfirió con el tiempo laboral. La experiencia interpeló e irrumpió en las prácticas. Interrumpió su devenir y puso en cuestión sus efectos. Implicó desafíos en lo que Castells (2001) explicitó como las controversias en relación con el surgimiento de nuevos patrones de interacción social en las comunidades virtuales.

En las entrevistas se valoró mucho el encuentro e interacción cara a cara. No obstante, la virtualidad también se evaluó como óptima para la formación: muchos profesores pudieron hacer más cursos de formación por esta modalidad, sin trasladarse y acceder a algunos cursados desde otras provincias o países que de ser presenciales, no hubieran podido realizar.

Algunos también señalaron que la virtualización es la enseñanza que se viene con la mundialización y las políticas internacionales con respecto a la educación superior, pero también marcaron resistencias en muchos profesores y gremiales. También en algunas entrevistas apareció la controversia con respecto al idioma inglés como patrón de referencia, en deterioro de la cultura y autonomía local y nacional.

LA IMAGEN

Lo virtual *pone cara, imagen* y anula lo corporal. En algunos casos, en las entrevistas apareció que para algunos era más fácil expresarse, porque no sentían tanta exposición. En contrario, para otros profesores, les era muy molesto ver solamente las caras y más aún, no verlas, si apagaban las cámaras directamente.

Estas formas de interacción y comunicación que se transformaron, crearon percepciones y sentires alrededor de ello:

- La virtualidad es posibilitadora de encuentros.
- Lo virtual es obstáculo para la comunicación.
- Las TICs y todos los recursos virtuales deben promoverse para potenciar el aprendizaje.
- No se debería hacer un uso sistemático, sino que podría potenciarse como recurso enriquecedor cada tanto y planificadamente.

Ni Internet ni los recursos digitales fueron considerados como fuentes de conocimiento en las entrevistas. De hecho, las fuentes podían ser las mismas que las impresas en otro tipo de soportes, pero el recurso digital no se consideraba como primera opción.

Los profesores provenientes de áreas sociales como Humanidades, Psicología, Antropología y Medicina, expresaron haber recurrido alguna vez a difusiones científicas tales como video conferencias de especialistas, congresos, artículos publicados en revistas de impacto, etc. Se señaló haberlas proyectado o aprovechado en clases para ser retrabajadas por el grupo.

CONOCIMIENTO

La universidad es una institución que tiene una importante influencia sobre el desarrollo del conocimiento. Sin embargo, la percepción de esto ha cambiado. En las entrevistas se señaló que el conocimiento no sólo se ha expandido a organizaciones externas a la institución universitaria, sino que la misma educación superior se está también desarrollando fuera de ella.

La universidad ya no ejerce el monopolio del conocimiento experto. Hoy se habla de la formación en términos de competencias, créditos, etc. Esto supone un intento de ajuste pragmático a la realidad y a los requerimientos del mercado laboral bajo el supuesto sobre la preparación que la universidad debe dar a la ciudadanía para la actividad profesional. Desde la Sociología y con enfoques diferentes pero complementarios, autores como Giddens, Foucault, Bourdieu, entre otros, han analizado las instituciones educativas y su papel en la formación de sujetos productivos y su conexión con las demandas del mercado laboral. Actualmente, ya no se trata de la generación de conocimiento *per se*, o la generación de innovaciones para aumentar la productividad, sino que se demanda también generación de nuevas tecnologías y procesos.

En algunas entrevistas apareció la preocupación si ante estos nuevos escenarios, quienes investigan no deberían descuidar su compromiso de buscar el beneficio social. Preocupa que algunas temáticas estuviesen direccionadas por empresas y que las investigaciones se ajusten con criterios pragmáticos para conseguir financiación.

Algunos profesores se preguntaban también si se debería analizar y evaluar si realmente los cambios e innovaciones que se están efectuando conducen a mejorar la formación, que es el punto de análisis que continúa.

FORMACIÓN

Se parte del supuesto de que en el profesor universitario existe suficiente motivación, herramientas, consensos e intereses por una formación continua, por la investigación, y una preparación suficiente para el dictado de clases. La consideración y encauzamiento de los docentes como investigadores reproduce tradicionales modelos científicos, jerarquías y selecciones de quienes participan sin que medie un interés académico o práctico para la transformación de las prácticas pedagógicas. En ocasiones, los participantes no están interesados en conformar grupos de trabajo perdurables; la investigación nace y termina como una tarea que demanda un gran esfuerzo, y que no se compensa lo suficiente, ni en lo académico ni en lo económico.

Como se expresó antes, existe un marcado enfoque de enseñanza centrado en el saber disciplinar de los profesores. Cuando en las entrevistas se habló sobre el diseño de las clases, la mayor atención se otorgó a proveer información, a evaluar, más que en las acciones de los estudiantes para que pudieran garantizar su aprendizaje. De hecho, as observaciones realizadas muestran que la relación docente-estudiantes sigue siendo ordenada según el profesor y el estilo docente.

La tradición de la clase magistral sigue vigente en el contexto de la educación universitaria basada en una interacción verbal que muchas veces se reduce a docentes que preguntan y estudiantes que responden o también a un monólogo bien sustentado y académicamente ilustrado. De una u otra forma, es el docente quien sigue ordenando la relación con sus estudiantes: una forma de ejercicio del poder, que disminuye las posibilidades de participación de los estudiantes.

COMPETENCIAS

En muchas entrevistas aparecieron valoraciones de los propios recursos docentes. Estos recursos son planteados como materiales y simbólicos. Materiales en cuanto a soportes tecnológicos, desde una computadora a una buena conexión a internet. Simbólicos, en términos de *voluntad, esfuerzo*, para superar limitaciones propias así como para poder seguir aprendiendo nuevos códigos comunicativos, significaciones y sistemas representacionales. También se hizo hincapié en la *preocupación sobre cómo usar la tecnología de una forma efectiva en la tarea docente*. Todos los docentes aludieron al uso del Campus Virtual y plataforma Moodle como herramientas tecnológicas más utilizadas que fueron impulsadas por la UNR.

Se manifestó también que el trabajo del docente en lo virtual se complejiza dado que no solo requiere actitudes para el manejo de grupos, sino aptitudes de su campo académico y, adicionalmente, técnicas y procesos virtuales. En los decires docentes se visualizaron los recorridos propios que los profesores vienen realizando. En cuanto a la pregunta formulada sobre si se recibió una formación adecuada, tanto instrumental como metodológica para el desarrollo de la actividad di-

dáctica mediada con tecnología, se reconoce el apoyo de la UNR a través de tutoriales varios, los del SIED (Sistema Institucional de Educación a Distancia), y el apoyo de sus referentes en las Facultades. A pesar de las dificultades, en las entrevistas se habló de *autonomía* y *confianza* que se describieron como *logros*. No hubo diferencias en cuanto al sexo en el uso de herramientas tecnológicas.

Cuando se indagó sobre el uso del campus virtual y cursos en línea, su uso cada vez más generalizado no necesariamente implicó la modificación de prácticas de aprendizaje. En la descripción de las clases, de algún modo se aludió a modelos de enseñanza tradicional en que lo importante era transmitir información, bibliografía, etc. El efecto producido fue el de la *navegación por la bibliografía* a través de la red. Se utilizó la tecnología para hacer lo mismo que se venía haciendo, sin valor añadido en el proceso de enseñanza-aprendizaje.

Se cambió el silencio que debe haber para la clase del profesor, por el silencio de los micrófonos y la obligatoriedad de encender las cámaras como un modo de dar continuidad al disciplinamiento y la vigilancia propia del aula. La réplica de los procesos virtuales tiene dinámicas y formas de ser y hacer muy diferentes que los de la presencialidad en cuanto a poder captar la atención, la organización de turnos de intercambio para que no se pierda la espontaneidad del diálogo, etc.

Muchos docentes manifestaron utilizar el aula virtual para almacenar información. Unos pocos utilizaron las oportunidades del campus para retrabajar información pertinente, relevante, organizarla y, con ella, generar conocimiento. A pesar de que muchos aludieron a la ayuda recibida y a los cursos realizados, costó y posiblemente aún cueste, cambiar las dinámicas.

En cuanto a la comunicación, algunos profesores remarcaron el hecho de que utilizaron canales de comunicación electrónica, orientados a la tutoría personalizada, lo que permitió que tanto profesores como alumnos establecieran relaciones más próximas y horizontales. Además, las aplicaciones colaborativas como los foros o los chats, contribuyeron a las comunicaciones dadas entre estudiantes a la hora de trabajar en grupo las asignaturas que compartían. También algunos profesores coincidieron en que esto fue una ventaja para el alumnado, pero al mismo tiempo se constituyó como una sobrecarga de tiempo para los docentes,

al ser canales que no tuvieron una limitación horaria determinada, pero también facilitaron el poder acompañar desde cualquier espacio físico.

En definitiva, en este punto aparecieron más diferencias en las entrevistas, entre quienes sostuvieron que la innovación podría tener como fin la mejora y quienes tuvieron una posición más conservadora, y ven todo esto muy difícil de incorporarse.

EVALUACIÓN

Las políticas educativas actuales consideran la evaluación y específicamente la evaluación continua, como uno de los aspectos fundamentales que conforma el trípode conjuntamente con calidad e innovación, para implementar un cambio en la docencia universitaria.

Los procesos de acreditación, el mantener el CVar¹ actualizado, la evaluación de Carrera Docente, formaron parte de algunas quejas expresadas en las entrevistas. Específicamente se hizo hincapié en el tiempo que demandan y el uso de tecnología, que algunos expresaron, como engorrosa, porque requiere formación y lectura de manuales de instructivos.

Con respecto al alumnado, aparecieron bastantes reticencias en cuanto al rigor de las evaluaciones utilizando medios virtuales en contraposición a las evaluaciones tradicionales.

MALESTAR/BIENESTAR SUBJETIVO

Según Neffa (1995), las posibilidades de acceso y de apropiación de las tecnologías y las nuevas condiciones laborales, representan sentimientos asociados al bienestar o malestar psíquico. El bienestar y la posibilidad de disfrute aparecen ligados a factores de poder dar respuestas que no sólo tienen que ver con los soportes tecnológicos, sino también con las

1 El CVar es el Registro Unificado y Normalizado a nivel nacional de los Datos Curriculares del personal científico y tecnológico de universidades.

competencias para poder desempeñarse.

En la mayoría de las referencias que realizaron los docentes aparecieron explicaciones ligadas a la suerte individual de tener o no tener los dispositivos y el espacio para trabajar, sin que se evidencien relatos que den cuenta o reclamen la responsabilidad del Estado y/o gremial para garantizar este derecho laboral. Estas reflexiones que hicieron los docentes participantes durante el trabajo de campo, implican políticas neocapitalistas que naturalizan imposiciones y al mismo tiempo esconden estos actos de imposición. En general, estas explicaciones se centran en lo meramente personal, como culpa o como azar, sin que se tengan en cuenta las causas que hacen que algunos puedan afrontar mejor que otros estas situaciones excepcionales.

La ideología neoliberal opera fortaleciendo las individualidades, haciendo recaer toda responsabilidad en el sujeto quien no abre a la interrogación de las causas sobre las que se asientan las desigualdades.

Este desigual acceso material a las tecnologías se acompaña de inseguridad y mayor fragilidad emocional en las capacidades propias también.

IDENTIDAD

Las nuevas condiciones laborales hacen aparecer algo del anonimato en los vínculos. Esto adquiere diferentes sentidos para los profesores.

Fornasari (2018) refiere a la necesidad de diferenciar dos posicionamientos en la cultura institucional referida a sus integrantes en tanto sujetos anónimos o sujetos reconocidos. En el primer caso, cuando los sujetos que constituyen la dinámica institucional son considerados mayoritariamente anónimos, el vínculo con el otro se construye desde la indiferencia, la desimplicancia, el desconocimiento mutuo, y el estilo de convivencia se caracteriza por la masificación. Esto genera un clima institucional en el que muchos sujetos quedan subsumidos en la vulnerabilidad, el desamparo o la soledad, e incluso la exclusión. Por el contrario, en una cultura universitaria en la que cada uno es conocido/re-conocido y ocupa el lugar del semejante y próximo en la matriz vincular, se logra una dinámica institucional basada en la implicación intersubjetiva, el

sentido de la responsabilidad y la construcción identitaria compartida.

La pandemia fue descrita como un período en el que se hizo mucho trabajo en soledad. Todos valoraron las reuniones formales de cátedra, con colegas, de departamentos, el encuentro. Al mismo tiempo de valorarlas, se adujo no siempre poder participar por lo difícil de coordinar tiempos.

En las entrevistas aparecieron posiciones diversas sobre las tareas de la universidad que se hallan en relación con los profundos cambios derivados de la era de la globalización. Hubo una tendencia a considerar la actividad docente universitaria como una tarea menor y, en cambio, la tarea investigativa como una actividad de prestigio y evaluada en los rankings mundiales sobre la calidad académica de las instituciones universitarias.

Aparecieron también quejas en cuanto a trabajos suplementarios, falta de tiempo, necesidad de seguir formándose continuamente, escasez de medios y recursos y pocas posibilidades de transferencia y vinculación desde una perspectiva no corporativa.

A MODO DE CIERRE

Las políticas universitarias que se plasman en cada Facultad de la UNR permiten comprender complejos procesos de transformación o afirmación de subjetividades mediados por las relaciones con uno mismo, con los otros y con el conocimiento. La subjetividad cumple con la función cognoscitiva de la construcción de la realidad.

Parafraseando a Moscovici (1984), aprendemos principalmente lo que somos capaces de representar. A través de las representaciones se construye la propia identidad, se realizan atribuciones sobre los roles de otros colegas, se construyen significados sobre política, prácticas, condiciones de producción intelectual, etc.

Pudimos encontrar prácticas docentes que desarrollaron estas tendencias. Sin embargo, los cambios, en la mayoría de los casos, no estuvieron acompañados de investigación que garantice que realmente haya habido una mejora en la preparación y formación de los estudiantes.

Los cambios en la actualidad son muy rápidos y esta situación no es ajena para profesores e investigadores de la Universidad quienes deben enfrentar cambios en su profesión por factores como:

- Políticas de investigación, publicaciones y formación de recursos que requiere de mayor trabajo colaborativo, participación más activa y equitativa de mujeres y el reto de actividades y acreditaciones a través del uso de medios tecnológicos.
- Valoración de antecedentes, expectativas y roles de trabajo académico.
- Evaluación de la producción académica, que pone especial énfasis en la transferencia y en la publicación, considerando en menor escala la calidad de la producción intelectual.
- Hiperproductividad medida en términos cuantitativos, por lo que se apela a la repetición de ideas como para cumplir con las expectativas definidas por organismos de control de Carrera Docente. Musselin (2007), denomina a estos cambios “industrialización de las actividades académicas”, recurriendo a la fórmula fordista que bregaba por aumentar instancias de control para el incremento de la productividad.
- Conocimiento desplazado del ámbito académico al productivo. Un ámbito empresarial como actor externo a la comunidad científica que define y financia líneas de investigación hacia áreas consideradas prioritarias, y a su vez, determina eficacia y calidad en términos de utilidad que justifique gastos, resultados y eficiencia, condicionamientos que llevan a considerar la investigación en términos de lo aplicable y con efectos de consumo.
- Énfasis de políticas educativas dirigidas a la formación pedagógica, didácticas, métodos de enseñanza, evaluación, programas de posgrado (diplomaturas, maestrías, doctorados y posdoctorados). Años atrás, el título de doctor era producto de una consolidación en la Carrera. Hoy, para muchos jóvenes consiste en el paso inicial que marca la posibilidad de una mejor carrera académico-profesional.
- Internacionalización que se relaciona con tres procesos en curso: la importancia del conocimiento a nivel global, un mercado

de trabajo para personas cada vez más calificadas y el aumento de la interconectividad que marca una nueva geopolítica del conocimiento.

- Requerimiento de un trabajo eminentemente colectivo, así como la integración a redes regionales, nacionales e internacionales de producción y a grupos cuyos miembros tengan habilidades, antecedentes y experiencia para el cumplimiento de las nuevas demandas.

- Difusión que era a través de libros y revistas científicas ha migrado a formatos electrónicos y digitales que se constituyen como nuevos flujos de información más dinámicos, rápidos y especializados. No obstante, publicar en una revista indexada, sigue siendo altamente valorado como indicador de prestigio académico.

Si desglosamos la hipótesis inicial podemos encontrar tensiones entre las nuevas formas organizacionales y los determinantes institucionales; el sentido de la actividad académica y la función social; las inercias impuestas y la dinámica organizacional; el interés individual y las líneas impuestas externamente por agencias financiadoras. Mientras algunos pocos docentes ensayan alternativas innovadoras, otros quedan detenidos con respuestas impulsivas, reiterativas y/o rutinarias, especialmente en el recorte de profesores utilizado muestralmente. Las principales dificultades se presentan en asignaturas del campo numérico o de procedimientos muy específicos de observación directa y experimentación como son las que corresponden a las carreras más duras.

Todos los profesores entrevistados han desarrollado un nuevo interés hacia la formación y alfabetización tecnológica llevando adelante iniciativas a tal efecto. A medida que se masifique el proceso de desarrollo de materiales, será necesario redefinir las leyes de la propiedad intelectual y los sistemas de licencias, lo cual supondrá un reto para los valores tradicionales relacionados con la libertad de cátedra e investigación.

La primacía de la imagen no es tan novedosa, tampoco es original el uso de internet y de las redes sociales. Pero según Smud (2020), el siglo XXI es el siglo del Homo Selfie, una época en la que pareciera que para la sociedad pesa más un perfil o una imagen positiva que la trayectoria

académica.

Cabría preguntarse si realmente será posible generar una ruptura con la enseñanza tradicional, con las clases magistrales o si el cambio de metodología sólo queda en un enunciado que aún no se materializa concretamente en casi ninguna carrera.

Los profesores entrevistados relataron sus experiencias, motivaciones, formación académica y laboral que atravesaron al ingresar a la universidad y su continuidad en ella. Las condiciones laborales repercuten y a su vez, producen una reconfiguración de subjetividades. Esto se puso en evidencia en las diversas formas de pensar, explicar sentir, actuar y justificar en las que se acentuó la diversidad de recorridos y las vivencias en las trayectorias biográficas individuales.

BIBLIOGRAFÍA

- Badiou, A. (1999). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.
- Castells, M. (2001). *La galaxia Internet*. Barcelona, España: Areté.
- Glaser, B. y A. Strauss (1967). *The discovery of the grounded theory*. New York: Aldine Publisher. (Traducción en revisión de Pablo Rodríguez Bilella. Universidad Nacional de San Juan, Argentina).
- Fornasari, M. (2018). La universidad como espacio ético del cuidado. Del anonimato al reconocimiento del estudiante. En H. Maldonado y M. Fornasari (comp). *Aprender en escenarios universitarios complejos*. Córdoba, Argentina: Brujas.
- Neffa, J. C. (1995). *Las condiciones y el medio ambiente de trabajo (CYMAT)*. Presentación de la concepción dominante y una visión alternativa. Doc. CYMAT N° 1. PIETTE-CONICET.
- Moscovici, S. y Hewstone, M. (1984). De la ciencia al sentido común. En: Serge Moscovici (comp.) *Psicología Social, II. Pensamiento y*

vida social. Psicología social y problemas sociales. Barcelona: Paidós.

Musselin, C. (2007). *La transformación del trabajo académico.* Center for Studies in Higher Education, University of Berkley.

Ricoeur, P. (1995). *Teoría de la interpretación,* México, Siglo XXI Editores.

Smud M. (2020) *Homo Selfie.* Buenos Aires, Argentina: Letra Viva.

AUTOR

Marco Máximo Balzarini

NACIONALIDAD

Argentina

CORREO ELECTRÓNICO

marcombalarini@outlook.com

FILIACIÓN INSTITUCIONAL

Universidad Nacional de Rosario

FORMACIÓN DE POSGRADO

Magister en Teoría Psicoanalítica
Lacanian (UNC)

TÍTULO

El concepto de inconsciente en neurociencias y en psicoanálisis

TITLE

The concept of the unconscious in neuroscience and psychoanalysis

AUTOR

Marco Máximo Balzarini

RESUMEN

Actualmente grandes neurocientíficos están afirmando que el concepto freudiano de inconsciente puede ser explicado con rigurosidad neuronal. Es decir, una gran parte de las neurociencias está volviendo a Freud para argumentar la combinación inconsciente-cerebro. ¿Qué consecuencias puede tener esto para la práctica psicoanalítica? El objetivo de este artículo es diferenciar las concepciones de inconsciente del neuropsicoanálisis y del psicoanálisis de orientación lacaniana. Se enmarca en el enfoque de metodología cualitativa, diseño de análisis de contenido, situado en el Seminario 11 de Lacan desde el cual identificamos y describimos concepciones respecto del inconsciente y las ponemos en tensión con algunas concepciones que las neurociencias tienen respecto del inconsciente en sus vínculos con la plasticidad neuronal. La pregunta es, ¿cómo se diferencian el inconsciente reinventado por Lacan a partir de 1964 ante el inconsciente que conciben algunos representantes de las neurociencias psicoanalíticas actuales? Esta pregunta contiene una afirmación: hay diferencias. Es la hipótesis que vamos a probar.

PALABRAS CLAVE

inconsciente, Lacan, Seminario 11, neurociencias, plasticidad neuronal

SUMMARY

Currently, great neuroscientists are affirming that the Freudian concept of the unconscious can be explained with neuronal rigor. That is, a large part of neuroscience is returning to Freud to argue the unconscious-brain combination. What consequences might this have for psychoanalytic practice? The objective of this article is to differentiate the conceptions of the unconscious from neuropsychanalysis and Lacanian-oriented psychoanalysis. It is framed in the qualitative methodology approach, content analysis design, located in Lacan's Seminar 11 from which we identify and describe conceptions regarding the unconscious and put them in tension with some conceptions that neurosciences have regarding the unconscious in its links with neuronal plasticity. The question is, how is the unconscious reinvented by Lacan from 1964 different from the unconscious conceived by some representatives of current psychoanalytic neurosciences? This question contains a statement: there are differences. It is the hypothesis that we are going to test.

KEYWORDS

unconscious, Lacan, Seminar 11, neurosciences, neuronal plasticity

METODOLOGÍA

Esta investigación se enmarca en un enfoque cualitativo. Marshall y Rossman (1999) señalan que para estudios cualitativos se trata de una aproximación al campo de los fenómenos sociales, pero no de manera amplia, sino de una acotada aproximación al estudio de un tema restringido. Una investigación cualitativa, indican Whittemore, Chase y Mandle (2001), privilegia la profundidad sobre la amplitud, esto es no intentará captar los sutiles matices de las experiencias vitales y singulares. Como señala Noguero (2002), el modelo cualitativo se caracteriza, entre otras cosas, porque no suele probar hipótesis, sino que genera teoría. Otra característica de la metodología cualitativa es que se basa en el uso de categorías. Según Berelson (1952), las categorías deben ser exclusivas, es decir, un mismo elemento del contenido no puede ser clasificado de manera aleatoria en otras categorías diferentes. La categoría será el concepto de inconsciente y será analizada desde al menos dos dimensiones que por cierto no son susceptibles de medición, y que van a servir para clasificar o agrupar según ellas las diversas unidades portadoras de información, es decir, los datos. Determinar las unidades es delimitarlas, definirlas, lo cual implica su separación, sus límites y su análisis (Krippendorff, 1997).

Dentro de este enfoque el diseño adoptado en este artículo es el del análisis de contenido, cuya principal característica, señalan Noguero y Berelson, es la inferencia. El análisis de contenido es una técnica que intenta reducir los fenómenos a la esencia, y convertirla a esta en dato lógico, llevarla a una representación escrita que, por sus reglas, pueda comunicarse. En tanto que técnica de ruptura y extracción de lo esencial, el análisis de contenido se sitúa en el ámbito de la investigación descriptiva. Esta pretende, sobretodo, descubrir los componentes básicos de un fenómeno determinado extrayéndolos de un contenido dado a través de un proceso que se caracteriza por el rigor del razonamiento, en tanto que el tipo de análisis es el de las ideas; si fuera el tipo de análisis material el intento de rigor estaría dado por la medición (Noguero, 2002).

Lo descriptivo requiere de lo analítico. De lo que se trata, siguiendo a Lalonde (1960), es de considerar el análisis como la descomposición de un todo en sus partes. Existen descomposiciones de dos tipos: materiales e ideales. En el tipo de separación material hay un objeto externo que

sufre un proceso de descomposición, como ocurre en la ciencia química. En el tipo de separación ideal, hay una idea que sufre tal proceso, que entonces se localiza en la mente del analizador. Como señala Giner (1975), el análisis se opone lógicamente a la síntesis, ya que ésta consiste en la composición ordenada de los elementos diferentes de un todo, o sea, se basa en una operación contraria a la analítica. En la síntesis se mezclan los elementos, indiferenciados, lo que puede dar dispersión, distorsión, deformación, tergiversación, incluso falsedad en los resultados. Por eso, sintetizar es lo contrario a describir. Se ve la proximidad entre descriptivo y analítico, términos que orientaron la metodología de trabajo cuyos resultados se vuelcan en este artículo.

INTRODUCCIÓN

Los años comprendidos entre 1890 y 1900 fueron perfilando el final de una década políticamente conmovida y al mismo tiempo el inicio de un descubrimiento también conmovedor, nos referimos al encuentro entre Freud y la histeria, encuentro cuyo resto fue la conceptualización del inconsciente. A partir de ahí Freud descubre un cuerpo no biológico, un cuerpo enfermo de la verdad capturada en las palabras, lo cual constituyó un hito que, al menos, dejó demostrado que el inconsciente permanece excluido del abordaje de las ciencias médicas, o que es en la separación con estas que surge el concepto esencial y fundador del psicoanálisis: el inconsciente.

El año 1920 es el signo de esta separación. El principio básico de la biología dice que que todo ser vivo tiende al equilibrio nervioso y que todo lo que hace el ser vivo está dirigido por el fin de la sobrevivencia de la especie. El más allá del principio de placer refuta absolutamente este principio de la biología. Freud revela que ese sueño del bienestar en la vida humana es irrealizable y opera un cambio en su teorización cuyo resto es una pequeña dificultad: la de hacer coincidir este concepto de inconsciente con el universal de la biología. Se trata, como veremos, de la dificultad que constituye a la lógica que lleva la ética misma del psicoanálisis. Más adelante, en los años 1950 el concepto de inconsciente no solo jalona el retorno de Lacan a Freud, sino que permite ir más allá de

él. Además de proponer la re lectura de Freud, que había sido dejada de lado, Lacan advierte las desviaciones en las interpretaciones de los textos freudianos, de lo cual se desprende una renovación de los fundamentos de la teoría y de la práctica psicoanalítica que revela la imposibilidad de colocar su concepto en relación con el determinismo biológico.

Sin embargo, en la actualidad, y es lo que demostraremos en este artículo, una gran parte de las neurociencias está defendiendo la tesis de la combinación cerebro e inconsciente, lo cual ubica al psicoanálisis en un estado previo al descubrimiento del más allá del principio de placer. Lo novedoso es que esta tesis parece encantar a investigadores que se nombran psicoanalistas.

Nuestra propuesta es explorar algunas concepciones de inconsciente en el Lacan del Seminario 11 y contrastarla con las concepciones de algunos eminentes neurocientíficos como John Dall`Aglia, Ariane Bazán, Éric Kandel, Mark Solms, Stanislas Dehaene, Adrian Jonhston, Jonathan Redmond, Marcia Davidovich, Monah Winograd, Pierre Magistretti y Francòise Ansermet, los cuales han sido seleccionados porque representan concepciones de diversos países del mundo, para demostrar que se trata de dos maneras distintas de concebir el descubrimiento freudiano y por tanto dos maneras distintas de interpretar la clínica. En efecto, el psicoanálisis y las neurociencias son, como indica Kuhn (1964), dos matrices disciplinares que no pueden medirse, que no suponen un progreso, no se pueden comparar, son dos “modos inconmensurables de ver el mundo y de practicar en él las ciencias” (p. 25) y “los defensores de teorías inconmensurables no pueden comunicarse entre sí, en absoluto” (p. 303). Es lo que vamos a demostrar.

EL INCONSCIENTE NEUROCIENTÍFICO...

Las recientes investigaciones en neurociencias han dado un giro decisivo a partir del concepto de neuroplasticidad. Neuroplasticidad significa que el cerebro cambia según la experiencia individual, que el cerebro está naturalmente (es decir, genéticamente) programado para estar abierto a influencias antinaturales (es decir, no genéticamente programadas). La epigenética, sistemas que controlan el alcance de la expresión génica,

extiende esta lógica más allá de la ontogenia. Las experiencias ambientales pueden codificarse en efectos epigenéticos en el individuo e incluso en la descendencia del individuo. El mundo social puede así deformar las pautas genéticas del cerebro, impensable sin las historias ambientales que lo configuran. De este modo la epigenética revela un indeterminismo genético que va contra la determinación de la programación por la naturaleza para volver a programar por medio de la crianza. La herramienta clave para esto es la neuroplasticidad, uno de los principales conductos a través del cual el cuerpo endógeno es desnaturalizado más allá de lo biológico (Jonhston, 2013; Dall`Aglío, 2020b; Ansermet y Magistretti, 2006).

En este sentido, Françoise Ansermet, miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, junto con Pierre Magistretti, neurobiólogo de importancia mundial, han realizado un gran trabajo titulado “A cada cual su cerebro” donde demuestran el vínculo entre experiencia y plasticidad neuronal. Dichos autores intentan demostrar la neurofisiología del inconsciente mientras sostienen la tesis de que el cerebro permanece abierto a la experiencia y que esa experiencia modifica el cerebro y modifica el inconsciente. Parten de la idea de que el sistema nervioso central es algo totalmente maleable y lo apoyan en el concepto de plasticidad neuronal, proveniente de la biología, desde el cual el psicoanálisis compartiría un origen con esta. Bajo la idea de que el cerebro no es algo cerrado e inmutable, sino en constante cambio y que la experiencia psíquica deja una huella en el cerebro, la plasticidad admitiría que la experiencia puede inscribirse en la red neuronal (Ansermet y Magistretti, 2006; Kandel, Schwartz y Jessel, 2001).

Un acontecimiento vivido en un momento dado se marca al instante pudiendo persistir tal como está, como una suerte de encarnación del tiempo, mientras que puede modificarse, al asociarse con otras huellas. En este sentido, Ansermet y Magistretti (cit. Dall`Aglío, 2020a; 2020b) subrayan que la neuroplasticidad abre una “brecha” entre el cerebro, la subjetividad y su entorno. Los autores atacan la idea de que recibimos una genética y un significado ya dado al afirmar que el cerebro está abierto. Con lo cual dicen que se aproximan a la idea lacaniana de que no nacemos con un cuerpo. Asimismo, John Dall`Aglío, desde la Universidad de Duquesne en Estados Unidos, afirma: “el organismo como unidad organizada no existe desde el nacimiento” (2020b, p. 717). Con

esta perspectiva los autores dicen que han recuperado el valor del Otro social y esperan aliviar así las objeciones antirreduccionistas provenientes del psicoanálisis.

También en esta dirección, Éric Kandel, neurocientífico estadounidense que ha recibido un premio Nobel en el año 2000 por haber contribuido a los estudios de la neurofisiología al comprobar la relación entre la memoria y la neuroplasticidad sináptica en una especie de caracol y de ratón (Kandel, 2001b; 2009a), pudo establecer ciertos principios de la mente, entre los cuales la cualidad plástica de las neuronas modifica el cerebro. Si el cerebro es genéticamente indeterminado no es unidad rígida, preformada, sino que “puede cambiar de propiedad en función de su estado de actividad” (Changeux, cit. Castanet, 2023, p. 62). ¿Qué valor tiene esto para la biología? Que parece que sale de la fijeza para pasar a la movilidad, porque la “neurona ya no es aprehendida en su unicidad celular, sino en su conectividad con las otras neuronas” (p. 63). En realidad lo que nos traen estos autores es la descripción de un cerebro que puede moldearse a partir de nuevas conexiones sinápticas, por ejemplo lo podemos pensar en los niños que van a la escuela y que vienen cada día con cosas nuevas, es decir ya no son los mismos. Para esta perspectiva la huella de memoria es la inscripción material de la experiencia “dentro” del cerebro. Es decir, la estructuración cerebral es el reflejo íntimo de la experiencia. Nada de flexibilidad ahí. El dilema entre naturaleza y cultura quedaría superado porque la materialidad de la imagen mental no se puede poner en duda (Castanet, 2023).

Como se puede notar no salen de la fijación. Todo es “dentro” del cerebro. Se nace con un cerebro inmaduro, dotado de gran plasticidad, nuevas huellas se van creando, nada es fijo en la neurona (Dehaene, 2015), lo cual permite modificar no solo la referencia traumática, sino también, y este es otro de los principios que establece Kandel, la genética. Es algo que Ansermet y Magistretti (2006) demuestran, el vínculo entre la experiencia y la plasticidad neuronal, definiendo huella sináptica como representación de una experiencia específica del mundo exterior. Ellos sostienen que el cerebro permanece abierto a la experiencia y que esa experiencia, cada día, modifica el cerebro y también el inconsciente. Su tesis es que el cerebro puede modificarse a partir de cualquier experiencia lo que demuestra la neurofisiología del inconsciente.

Ahora bien, si el sujeto inscribiera y clasificara toda la realidad, toda literalmente, sería un disco duro de almacenamiento ilimitado. Precisamente lo inconsciente nada tiene que ver con eso. Lo que Freud nombra inconsciente es la huella que no se inscribió, es lo que se ha borrado de la huella que dejó alguna vivencia de satisfacción, lo que queda irremediabilmente en pérdida. “La huella de la percepción está inscrita en ningún lugar. El inconsciente es precisamente la falta de esta huella, no la huella de algo que sucedió” (Bassols, 2011a, p. 98; 2011b). Es por eso que hablar tiene nada que ver con la memoria porque al hablar uno crea la lengua (Miller, 2014b). De lo contrario, la vida sería puro dolor subjetivo.

Un ejemplo de esto lo encontramos en el cuento “Funes, el memorioso”, donde Borges describe el sufrimiento de quien todo lo recuerda o de quien no puede olvidar. Funes es como el teclado de una máquina al que le han quitado la tecla delete. “Es un sujeto que va guardando en su memoria todo lo que percibe, todo lo que piensa y experimenta desde su nacimiento, con el terrible problema de que nada puede olvidar” (Bassols, 2011a, pp. 98-99). La tortura de no poder olvidar, de que memoria y percepción no se excluyen, es que ahí el significante no ha operado. Finalmente Funes pide olvidar, “pide un poco de inconsciente, pide que el lenguaje le permita separarse de lo real” (p. 99). En efecto, el recuerdo implica un sujeto. Las huellas no se recuperan, se elaboran por un sujeto. La diferencia entre percepción y memoria que Freud escribía en sus primeras cartas supone un sujeto. Localizar el inconsciente en la memoria, accesible por la plasticidad, es rechazarlo en tanto que ya no estaría en devenir (Cuñat, 2019).

Las neurociencias argumentan que con esta noción de neuroplasticidad han superado el modelo genético (programa fijo) hacia el modelo de la modificación. Pero ya en el siglo diecinueve, por la acción intelectual de Darwin, se admitía que el ser que se adapta al ambiente, es decir el ser que produce cambios en su biología, podría sobrevivir. La selección natural comprueba que el genotipo de un ser vivo evoluciona a partir de la experiencia con el ambiente. Lo novedoso es que la selección natural ahora se apoya en Freud. Ansermet y Magistretti (2006) afirman que Freud comprendió el papel de esta plasticidad en mecanismos del aprendizaje y que tomó huella mnémica como correlato de la percepción. Los autores leen en “Carta 52” cuando dicen que entre ambos extremos,

percepción y conciencia, hay una serie de transcripciones sucesivas que constituyen el inconsciente. Dichas transcripciones, sostienen los autores, son efectuadas por los mecanismos de la plasticidad sináptica al modo de una imagen que encadena con otra por la información que recibe de los sentidos. Tal encadenamiento neuronal reactivaría la memoria. No se trata de la rigurosidad errante que Lacan le da al encadenamiento por la vía del significante, sino de un apresamiento inequívoco en redes de neuronas, coaguladas unas en otras, que reactiva, sin pérdidas, la imagen mnémica. Es una huella positiva, objetivamente observable, mientras que para Lacan (2009k; 2007) la huella es negativa dado que remite a su ausencia siendo el significante el signo de esa ausencia; cuanto más se intenta borrar esa huella más insiste la huella como significante. Sin embargo, para Ansermet y Magistretti (2006), el inconsciente está en relación de correspondencia con la percepción sensorial; huella, signo de percepción y representación serían, según dichos autores, conceptos equivalentes:

De esta forma, cuando el cerebro percibe e inscribe bajo forma de huella las estimulaciones provenientes del mundo exterior, que conducen a la construcción de una huella psíquica (transcripción de una realidad externa), entonces puede existir correspondencia entre la huella (significante) y la realidad externa (significado): el significante se corresponde con el significado. Esta correspondencia, que es de naturaleza consciente y que revela procesos cognitivos, constituye la base que permite ubicarnos en diferentes puntos de la realidad. (p. 94).

La relación biunívoca significante-significado implica que hay un solo nombre para cada cosa y una sola cosa para cada nombre. Por el contrario, para Lacan el significante permite nombrar y nombrar es crear. El uso que hacemos del significante es para engañar respecto de lo que ha de ser significado porque el significado siempre está desaparecido. Mientras dichos autores afirman que para Lacan el significante y la huella sináptica se corresponden, es decir no hay engaños. Así, la plasticidad neuronal permitiría que el sujeto pueda intervenir por vía mnésica sobre su inconsciente, se conecte con su memoria, se haga unidad con esta, ¡entonces el sujeto *es* su memoria! Así lo exclama Dehaene (cit. Simonet, 2019): “¡Pero nosotros somos nuestro cerebro, por supuesto!” (p. 8). La certeza de la identificación. En tal sentido, Ariane Bazan (2011),

investigadora líder en neuropsicoanálisis, doctora en biología, doctora en psicología, y profesora de psicología clínica de la Universidad de Bruselas Bélgica, sostiene que cuando alguien habla no hay intervalo entre palabras, porque la palabra es directamente el sujeto: “En el lenguaje hablado no hay pausas entre las palabras” (p. 167). Es decir, para esta autora, cuando alguien habla, habla la memoria, por lo tanto con esfuerzo mnémico se alcanzaría lo inconsciente, con el significante se llegaría al significado.

Esta perspectiva supone que el inconsciente estaría en la conciencia, solo habría que identificarlo. En efecto, afirma Kandel: “Una de las ideas más sorprendentes que emergen del estudio moderno de los estados de conciencia es que Sigmund Freud tenía razón: no podemos entender la conciencia sin comprender que los procesos mentales inconscientes complejos impregnan el pensamiento consciente” (2018, p. 362). Traduzcamos esto aquí: la conciencia se entrena para no ser excluida por la memoria. Es el punto de vista de Ellis y Beck (Ellis, 2000; Beck, Rush, Shaw y Emery, 1983), principales figuras del modelo cognitivo para quienes la tarea del terapeuta es entrenar mientras que al paciente le queda comprender y colaborar. De ahí los métodos de autoconocimiento o autoayuda, sostenidos en esta idea de correspondencia. Por ejemplo se le pide al paciente que haga un listado de las cosas que quiere hacer, que le gustan y que no o de las razones para vivir. El deseo puede ser dicho. Todo lo contrario a Freud, que decía que el deseo inconsciente es reprimido.

Por su parte, Davidovich y Winograd (2010) indican que la integración memoria e inconsciente es posible porque los mecanismos cerebrales y los procesos singulares están intrínsecamente interconectados. Esto es: la memoria recupera todo, sin escansiones. Ahora bien, ¿qué distingue esta idea del preconsciente? Kandel dice que no habría diferencias: “[...] el lóbulo temporal almacena un tipo particular de información inconsciente que se denomina inconsciente preconsciente” (2007, p. 154). Es cierto que el cerebro es sitio de la mente, campo del proceso secundario que, según Freud, rige al sistema preconsciente, pero no al inconsciente.

La igualación preconsciente-inconsciente permite gestiones de gobierno y control a partir de fundamentos científicos basados en evidencia. Por ejemplo, en un aeropuerto de los Estados Unidos se hizo una

investigación para identificar -de acuerdo a la manera de hablar, a la mirada huidiza y al tono de la voz- a terroristas potenciales que atravesaban la aduana. Los investigadores practicaron una serie de estudios de neuroimágenes y observaron que había ciertas áreas del cerebro que se activaban, que consumen mayor flujo de oxígeno y glucosa en sangre cuando se tiene ese tipo de conducta. Como se había activado más la corteza prefrontal en determinados momentos y en otros desaparecía en lo manifiesto, pero se activaba el núcleo accumbens, zonas del mesencéfalo y diencefalo, se podía concluir que lo consciente está ligado a lo prefrontal y lo preconsciente-inconsciente al núcleo accumbens (Stagnaro, 2009).

Tal enfoque basado en evidencia borra la oportunidad de crear la propia realidad para cada sujeto. Como dice Castanet (2023), el psicoanálisis tiene un único medio, la palabra del analizante. Las neurociencias nos quieren mostrar los hechos y en eso se parecen a la histeria en tanto que les es común el hacerse ver, el mostrar las evidencias. Lacan dice que “el discurso científico y el discurso histérico tienen *casi* la misma estructura” (2012a, p. 549). Por el contrario, para el psicoanálisis los hechos no son asunto de la realidad, sino que se producen en el discurso de quien habla. “No hay otros hechos más que los que el *parlêtre* reconoce como tales diciéndolos. Solo hay hecho artificial” (Lacan, 2006a, p. 64).

Según Ibáñez (2017), la plasticidad neuronal se conoció en 1975. Lo nuevo que introducen estas neurociencias es su aplicación al inconsciente para cambiar su causalidad. La experiencia con los materiales maleables le ha enseñado al físico moderno que cuando un material plástico se modifica ya no vuelve a su estado anterior. Es decir, la referencia sería superable en términos de entrenamiento. Esta plasticidad aplicada al campo del sujeto sería decir que el sujeto podría alejarse del origen por la cualidad plástica de las neuronas, lo afirman: “más allá de lo innato y de cualquier dato de partida, lo que es adquirido por medio de la experiencia deja una huella que transforma lo anterior” (Ansermet y Magistretti, 2006, p. 20). Incluso, modificar lo contingente: “La plasticidad demuestra que la red neuronal permanece abierta al cambio y a la contingencia, modulable por el acontecimiento y las potencialidades de la experiencia, que siempre pueden modificar el estado anterior” (p. 20). Esto es: el sujeto podría participar activamente en la modificación de su origen y de su devenir.

Esta idea de modificación a partir de la experiencia va en contra de Freud que descubrió algo que en la experiencia justamente no se modifica, algo que se repite, invariante, inerte, de una vez y para siempre, que Lacan llamó goce. El goce es lo que no cambia, lo inmutable, lo estanco, porque corre por una vía distinta a la de lo simbólico (Miller, 2011). Se puede discutir si al final de un análisis el goce se transforma. Pero de entrada el goce es inercia. “Inercia es una palabra empleada por Lacan, es un término descriptivo para designar lo que no cambia en la experiencia” (Miller, 2006, p. 124). Por el contrario, las neurociencias nos quieren enseñar que nuestro cerebro está en permanente automodificación, que nunca somos el mismo cerebro, que nunca usamos el mismo cerebro dos veces, que es siempre cambiante, entonces ¿cómo explican las recurrencias y reiteraciones de los mismos pensamientos y acciones?

Si lo inconsciente estuviera en una región neurológica entonces una estimulación sináptica tendría que producir modificaciones en lo psíquico, algo que, como señala Yellati (2018), fue refutado por el famoso caso Phineas Gage en quien una estimulación (lesión) cerebral no produjo modificaciones en las funciones implicadas con el área estimulada. Si no ocurre siempre que una función se modifique por estimulación en la parte del cerebro con la que se relaciona ¿cuál es el valor de esta teoría de localización neurológica?

Esta perspectiva neurocientífica de localización del inconsciente en el entramado de estructuras cerebrales revela la pretensión de encontrar para eso un sitio. Una vez se haya encontrado ese sitio se podrá intervenir con fármacos o, al tener el objetivo, se puede saber qué entrenamiento aplicar para el desarrollo de esa área afectada, es decir la idea de rehabilitación neurológica. Esto supone que la terapia tiene que ser útil. La idea de eficacia terapéutica, de utilidad terapéutica, que va en una vía lineal hacia la curación. No hay otra alternativa que el bienestar. Es la idea del derecho a la salud mental.

En 1966 Lacan dice que el médico contemporáneo es convocado a responder a la demanda de salud mental, una demanda que tiene su raíz en el derecho a la salud y que se motiva ya en una organización mundial. Si la salud se hace pública se tratará de saber en qué medida es productiva. Se pregunta Lacan: “¿Qué podrá oponer el médico a los

imperativos que lo convertirán en el empleado de esa empresa universal de la productividad?” (1985, p. 99).

Lo que advierte Lacan es que cuando el enfermo va a consultar no pide tanto la curación, sino que, al colocar al médico ante la prueba de sacarlo de su condición de enfermo, implica que a esa condición se mantiene atado, viene a pedir que lo tratemos como el enfermo que eligió ser para pararse en su enfermedad. “Viene a veces a demandarnos que lo autentifiquemos como enfermo” (p. 91).

Lacan también advierte que el cuerpo está hecho para gozar. El médico, si quiere orientarse por el psicoanálisis, tiene que tener en cuenta que lo que se presenta a nivel del cuerpo es todo lo contrario a placer. De la pulsión de muerte formulada por Freud, Lacan formula el concepto de goce para captar algo de aquello designado por Freud como padecimiento y satisfacción. Goce es opuesto a placer (Laurent, 2020b). Si el médico rechaza esta dimensión natural su operación fundada en fotografías será aniquilada por tal naturaleza ignorada.

Pues lo que está excluido de la relación epistemo-somática es justamente lo que propondrá a la medicina el cuerpo en su registro purificado. Lo que se presenta de este modo se presenta como pobre en la fiesta donde el cuerpo brillaba recién con la posibilidad de ser enteramente fotografiado, radiografiado, calibrado, diagramado y posible de condicionar, dado los recursos verdaderamente extraordinarios que guarda, pero quizá también ese pobre le trae una oportunidad que le llega desde lejos, a saber, del exilio al que proscribió al cuerpo la dicotomía cartesiana del pensamiento y de la extensión, la cual elimina completamente de su aprehensión todo lo tocante, no al cuerpo que imagina, sino al cuerpo verdadero en su naturaleza. (Lacan, 1985, p. 92).

El mundo avanza hacia el modelo estadístico. La teoría cerebral del inconsciente es la plataforma sobre la que se apoya el modo actual de este médico integrado, convocado a responder a la demanda de salud mundial reducida a cifras. El poder del médico depende de colaboradores técnicos para tomar una posición ante la angustia creciente que deviene de sentirse llamado a responder por tal imperativo. Es decir, de sentirse llamado a responder al ideal de la salud mental. Somos testigo de

la proliferación de consejos para tener una vida sana. ¿Lo que se obtiene con el cumplimiento a estos consejos es una reducción del sufrimiento o supresión del dolor? La respuesta es no. Todo lo contrario. Es la paradoja que Freud (cit. Balzarini, 2023) encuentra en el superyó: mientras más el yo se somete al cumplimiento del ideal, más deviene el aspecto castigador del superyó; mientras más obediencia al ideal mayor es la culpa. Se trata de la satisfacción enlazada al castigo. Y es un aspecto central para la práctica clínica porque Freud dice que la conducta del ideal del yo decide la gravedad de una neurosis. La salud anímica depende de la manera en que se haya conformado este superyó. ¿Han reparado estas neurociencias en que este aspecto moral del superyó se ha entrometido sin saberlo en sus teorizaciones? Dall`Aglío (2020a) reconoce que las neurociencias, al negar la imposibilidad, al someterse al ideal de saber y de querer curar todo, despiertan este aspecto moral del superyó. La típica frase “con esfuerzo todo se puede” esconde que el esfuerzo es el velo de lo imposible.

... Y EL NUESTRO

La enseñanza de Lacan pasa por distintos estatutos del inconsciente que pueden inscribirse en dos ejes. Por un lado, un amplio arco diacrónico desde el inconsciente supuesto saber a lo real del inconsciente. Por otro lado, una tensión sincrónica en este concepto porque cualquiera sea el momento en que lo estudiemos se constata que el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Esto se constata incluso en su última enseñanza cuando propone reemplazar el término inconsciente (*Unbewusst*), que hereda de Freud, por el neologismo *parlêtre*, denominación que condensa lo que él había aislado anteriormente: el sujeto como efecto del significante, la pulsión acéfala que rodea al objeto y el cuerpo gozante. Este último es el eje que abordaremos.

Lacan no solo celebró el acontecimiento que Freud introdujo a la altura de la ciencia, que fue elaborar el concepto y la función de lo inconsciente, sino que lo reinventó y desarrolló hasta sus últimas consecuencias que, sino, habrían pasado inadvertidas (Miller, 2013b). Ese desarrollo ha sido escandido por Miller (2000; 2011; 2013b) en tres tiempos que

permiten ordenar la enseñanza de Lacan. El primer tiempo podemos ubicarlo entre los años 1953 y 1963. El texto que lo abre es “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, la primera de tres conferencias que Lacan brinda en Roma que, como dice Miller (2013b), representa la primera puntuación que Lacan hace de Freud y que “consiste en especificar que la función de la palabra –sostenida por el campo del lenguaje– es la única operatoria en la práctica analítica” (p. 141).

Es el tiempo en que Lacan vuelve a Freud para decir que lo que Freud construye en torno al inconsciente transporta los términos hacia una simbolización. Al menos hasta el corte que introduce el Seminario 7 con *das Ding* Lacan se esfuerza en mostrar el carácter simbólico de conceptos que eran tratados por los analistas de la IPA como imaginarios. En este tiempo, inaugurado por Lacan como “Retorno a Freud” y nutrido por la formación en lingüística con Sartre, el inconsciente se trata de efectos de lenguaje, cuya lógica es el sujeto dividido por la separación entre significante y significado, de lo cual resulta el sintagma “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”.

Este sintagma significa que el inconsciente está estructurado por significantes en tanto primer paso de la alienación (ligada al S1) donde se produce la primera cadena significante. El sujeto consiente ahí a incluirse en la cadena significante del Otro, entonces el inconsciente habla. Si el inconsciente se estructura por palabras, si el sujeto aceptó ser hablado por Otro, para accederlo hay que hacer hablar. La perspectiva del psicoanálisis, como señala Grasser (cit. Miller, 2017), no es la observación, sino la aprehensión del fenómeno inconsciente “no solo como una estructura de palabras comandada por el significante, sino también como una estructura cuyo dinamismo sostiene al sujeto que se sirve del significante” (p. 169). Esto fue lo que Freud puso en evidencia con lo que aportó una contribución a un campo que nada tiene que ver con las ciencias biológicas.

Por esos años Lacan navegaba en el mismo esfuerzo que Freud: darle estatuto de ciencia al psicoanálisis. A diferencia de Freud, que lo intentó con las ciencias naturales, Lacan lo hizo con las ciencias conjeturales que, por apoyarse en el nivel inferencial, ofrecen un campo propicio para tratar con la subjetividad humana. En ese sentido la lingüística fue una disciplina que, por su formalidad como modelo explicativo, le permitió a

Lacan un soporte para desarrollar los avances en sus formulaciones teóricas y otorgarle al psicoanálisis cierto rigor científico (Gomez, 2016a).

Lacan empieza a estudiar a Saussure, un lingüista que estudiaba el lenguaje. Saussure sostenía un concepto de signo que definía al símbolo como una doble cara: significado sobre significante en donde para cada significado existe un significante que le corresponda estableciendo así un equilibrio código-mensaje retroactivo de lo que resulta la comunicación (Laurent, cit. Miller, 2013b).

Se ha utilizado la palabra símbolo para designar el signo lingüístico, o, más exactamente, el significante. El símbolo tiene por carácter no ser nunca completamente arbitrario; no está vacío: hay un rudimento de vínculo natural entre el significante y el significado. (Saussure, 1945, p. 89).

Entre significante y significado habría, para Saussure, un vínculo natural. Ambas caras van unidas de manera inequívoca, siendo la lengua la vía del significado con pleno conocimiento de las asociaciones que la conforman. Ninguna significación podría escaparse. Es un sistema de equivalencia recíproca; entre sus elementos hay una relación dual.

El signo lingüístico es, pues, una entidad psíquica de dos caras. Estos dos elementos están íntimamente unidos y se reclaman recíprocamente. [...] las vinculaciones consagradas por la lengua son las únicas que nos aparecen conformes con la realidad, y descartamos cualquier otra que se pudiera imaginar. (p. 92).

Lacan se da cuenta de que esta estructura recíproca del lenguaje le impide teorizar respecto de la clínica que atendía. “El valor de esta primera parte consiste exactamente en mostrar que es imposible manejar el lenguaje refiriendo término a término el signo a la cosa” (Lacan, 2012b, p. 365). Esa relación de reciprocidad que aprendió de Saussure no admite la falta en el sentido. No va de suyo que el significante se corresponda con el significado. Así, Lacan empieza a disipar la idea del lenguaje signo de Saussure donde el significante está unido al significado. Las abejas, por ejemplo, tienen un lenguaje signo, un código rígido, donde tres vueltas significa “hay miel en tal lugar”, no hay lugar al equívoco, no existe el día de los inocentes, no hay una abeja que haga un chiste, “mentira,

había nada”, no hay eso de fingir. Lacan rompe con esa idea, que es la idea de la estructura de la comunicación. Lo que hace es invertir los términos: significante sobre significado.

La inversión del significante por encima del significado permite dar cuenta de que el significante se concatena con otro, y hay lugar al equívoco. Un lenguaje signo estaría del lado de informar, pero el uso que Lacan hace del lenguaje es provocar un nuevo sentido. “Cuando uno se imagina que el inconsciente significa que lo que hay en un sujeto sirve para adivinar qué le corresponde en otro, está suponiendo una armonía primitiva, nada más y nada menos” (Lacan, 2008a, p. 51). Además, entre significante y significado Lacan engrosa la barra que los separa, pues el significado reprimido debe descifrarse. La elipse, que relacionaba de manera unívoca significante y significado con Saussure, queda eliminada. Conocemos esto como la primacía del significante sobre el significado que supone una diferencia radical entre ambos.

La lengua ya no podría decir todo. Hay falta en el saber, falta en el campo del Otro, de donde proviene el lenguaje, y es ahí, en lo simbólico, donde Lacan asienta el inconsciente. Esto lo lleva a reclamar que los analistas de la IPA estaban desviando el concepto de inconsciente al desatender el plano simbólico, donde ya Freud lo había ubicado, tentándose en llevarlo al plano imaginario. “¿Escurremos el bulto de lo simbólico por medio del cual la falta real paga el precio de la tentación imaginaria?” (Lacan, 2009h, p. 408), se pregunta Lacan denunciando el proceder de los analistas de la IPA. Como señala De la Mora (cit. Rosales, 2017), el propio Freud tenía diferencias con los psicoanalistas de la IPA, por ejemplo “no estaba de acuerdo en que a los analistas homosexuales se les negara la inclusión en la IPA” (p. 9).

Si prevalece lo imaginario la dirección de la cura toma la vía de la identificación con el ideal, es decir con el yo del analista. Después de la muerte de Freud para los analistas de la IPA la cura significaba que el paciente tenía que parecerse a su analista. De ese modo se detiene el análisis porque se ubica el analista en un plano que no le permite tratar, sino con el yo. Los pacientes se identificaban al ideal del yo del analista, copiaban estilos, gestos de su analista, lo imitaban. Pero Lacan no quería analizantes semejantes, decía “hagan como yo, no me imiten” (1988a, p. 81).

Desde el esquema R la orientación de la cura que propone Lacan no es por vía de la relación dual, del plano imaginario, entre a y a' , sino por la relación entre sujeto barrado y A. Es el primer Lacan, el de la primacía de lo simbólico: “el inconsciente es el discurso del Otro” (2012b, p. 137). No se sabe, sino al pasar por el Otro, desde donde provienen todas las determinaciones. El inconsciente es el discurso del Otro porque el sujeto se constituye por la falta de un significante en el Otro, y no por el espejo. Esa falta supone en el Otro un sujeto que desea, deseo del sujeto que es entonces el deseo del Otro. Por eso Lacan (2015) escribe el mensaje del inconsciente como falta de significante en el Otro: $S(\bar{A})$.

La cuestión se basa por entero en lo que ocurre en el Otro, en la medida en que éste es para el sujeto el lugar de su deseo. Ahora bien, en el Otro, en ese discurso del Otro que es el inconsciente, algo falta al sujeto. (p. 406).

El sujeto no sabe que quedó marcado por los avatares de la demanda. Tampoco sabe el mensaje que le llega de la respuesta a la demanda, mensaje en el cual se anuncia la respuesta a ¿qué cosa me quiere el Otro? La respuesta a esa demanda es un significante que representa al sujeto en la vida, que el sujeto escoge, un significante, especial, que resulta ser la vía obligada por la que su fuerza vital se mantiene pegada al inconsciente. La experiencia analítica muestra que en el nivel de los hechos el sujeto está capturado por una palabra que se extrae del campo del Otro. Con esa palabra el sujeto se encuentra, aunque de manera cifrada y por eso la desconoce. Este mensaje muestra “en efecto, que en el nivel de la cadena significante en cuanto tal, el sujeto está capturado en ese Otro que es el inconsciente, y que sin intervención de un Otro no hay acceso al inconsciente” (Lacan, 2010, p. 523). Se trata del “Otro con mayúscula, el lugar donde se articula la palabra inconsciente” (2008a, p. 121).

Vivimos en una sociedad profundamente solitaria en la que se machaca el “tú puedes”, “hazlo sin miedo”, “puedo solo/a” o el consejo social de hacerse una “escapada” a la montaña. Parece que la salud mental es buscar aire fresco, aire puro, descansar, una “escapada”, para encontrar un pequeño espacio de armonía. ¿La salud mental es sustraerse de los seres humanos que hacen a este mundo? ¿La armonía es la búsqueda de un espacio en un mundo que está hecho por el hombre, pero no para el hombre?

Lo que decae, así, es el pedido de ayuda. Admitir que me falta algo implica asumirme fallado. Eso es difícil en esta sociedad tan positivizada. Es un problema porque el inconsciente no prescinde del Otro. Si se prescinde del Otro ya no hay cómo hacer que alguien se haga responsable de su parte en aquello de que se queja. Es en el lugar del Otro que Lacan empezó por situar el discurso del inconsciente. Sin la introducción del Otro no hay inconsciente. La alteridad es incluso anterior al sujeto, está antes de su existencia, es lo que se transmite, se contagia en las palabras. Es difícil entender a alguien sin la introducción de la alteridad (Bassols, 2011; 2013).

Por esta introducción del Otro el adverbio “como”, en el sintagma “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”, resulta fundamental. Lacan no dice el inconsciente es un lenguaje, porque sino comunicaría, y lo que Freud encuentra es que a medida que las asociaciones se aproximan al nudo patógeno la resistencia opera con mayor intensidad (Lacan, 2012b). La comunicación no existe porque el nudo patógeno supone no todo comunicable. La lógica del significante remite a ningún significado. Lacan dice que la esencia del significante es no terminar con la cosa. No puede significarse a sí mismo, sino a partir de otro, por lo cual necesita permutar y que el sentido se establezca a posteriori. El sujeto es lo que permanece entre los significantes, está reprimido, mientras el significante significa no-todo, revelando una escisión en el sistema simbólico. Por eso Lacan dice que “el inconsciente es en el sujeto una escisión del sistema simbólico” (2012b, p. 290).

En su fondo, el inconsciente está estructurado, tramado, encadenado, tejido de lenguaje. Y el significante no sólo desempeña en él un papel tan importante como el significado, sino que desempeña el papel fundamental. En efecto, lo que caracteriza al lenguaje, es el sistema del significante en cuanto tal. (2009i, p. 171).

Freud se da cuenta que en el lenguaje hay palabras que suenan parecido, hay sonidos de las palabras que son homófonos, y que tienen relación con lo inconsciente. Es lo que se puede ubicar en el caso Elizabeth o en la lógica que demuestra el olvido del nombre del pintor del fresco de la catedral de Orvieto, Signorelli. Esto permite entender el puente que Lacan tiende entre lo inconsciente y la lingüística. Es el primer tiempo en

donde Lacan enfatiza la autonomía simbólica, es decir la hendidura que origina el campo del sujeto.

Por eso, es a las estructuras del lenguaje, tan manifestamente reconocibles en los mecanismos primordialmente descubiertos del inconsciente, a las que regresaremos para reanudar nuestro análisis de los modos bajo los cuales la palabra sabe recubrir la deuda que engendra. (Lacan, 2010, p. 409).

El significante, con astucia, hace desaparecer al sujeto. De ahí que un sujeto es aquel que no sabe lo que dice, cuando claramente algo se dice en la palabra que falta. Y el inconsciente “representa mi representación allí donde ella falta, donde no soy más que una falta de sujeto. De allí el término en Freud: representante de la representación” (2012f, p. 360). Lo cual incluye siempre una pérdida en tanto que lo representado siempre traiciona al original. En tal sentido de división es que Lacan afirma que “el inconsciente es tal como Freud lo describió, un retruécano” (2009k, p. 172). El retruécano en literatura es una figura retórica que consiste en la contraposición de dos frases formadas por las mismas palabras con el orden invertido, con el fin de que presenten un significado contradictorio. Por ejemplo, «ni son todos los que están, ni están todos los que son». A esto Lacan lo usa para pensar lo inconsciente. Por efecto de la división subjetiva la palabra del sujeto se presenta en una contraposición de sentidos. La palabra, pues, tiene un doble nivel: expresión y revelación. Si el inconsciente se revela, mediante una deformación o una distorsión, nunca se expresa. Sería decir que el discurso del sujeto jamás alcanza esa palabra plena en la que debería expresarse su fundamento inconsciente (Lacan, 2012b).

Los mecanismos de condensación y desplazamiento quedan entonces al servicio del significante, metonimia y metáfora, otorgándole estatuto al inconsciente con las leyes lingüísticas que componen el discurso. Dichos mecanismos provocan distorsiones, transposiciones, sustituciones de palabras. La idea de Lacan (2009a) en este tiempo es que por vía del desciframiento el método psicoanalítico le devolvería al sujeto su mensaje olvidado, con un sentido que recupere la verdad censurada de su historia. Esta idea da cuenta de la separación entre significante y significado que resulta del estatuto del inconsciente estructurado como un lenguaje.

Cuando nos habla del inconsciente, Freud no nos dice que esté estructurado de cierta forma, pero aún así nos lo dice, porque las leyes que propone, las leyes de composición de dicho inconsciente, coinciden exactamente con algunas de las leyes de composición más fundamentales del discurso. (2010, p. 70).

El inconsciente produce formaciones que saben hacer con el agujero traumático. Las formaciones del inconsciente para Freud pertenecen a lo que con Lacan llamamos registro del significante. Esas formaciones son las estrategias que un sujeto ha encontrado para hacerle frente al avance del Otro. Es por eso que Freud nos enseña que tales formaciones, como el síntoma, tienen un valor y una función importante para el sujeto, permiten andar en la vida porque protegen al sujeto de la angustia.

De manera que las formaciones del inconsciente desde el psicoanálisis no se corrigen, no se adaptan a una idea de bienestar o de bien hacer. Se trata de proteger al sujeto de las buenas intenciones y prevenciones de las cuales el sujeto en la era de las neurociencias es objeto. En el lugar de objeto, aclaremos que no es el lugar de objeto al cual el sujeto llega al final del análisis. Cuando decimos que al final del análisis hay un atravesamiento del fantasma, lo que se atraviesa es la creencia en la existencia de la relación entre objeto a y el ideal, se atraviesa, se va más allá de la confianza que el sujeto tuvo, sobre la cual armó toda su vida, en la correspondencia entre objeto perdido y el ideal, la creencia de que se puede completar al Otro, que es una creencia que mantiene el nivel de sujeto, sujeción al servicio de la falta en el Otro. Ese atravesamiento brinda no la felicidad, sino una experiencia distinta, a veces por instantes, queda el goce separado del ideal, el incurable con el cual se supo hacer algo bajo la creación sintomática.

La sujeción a las teorías del cerebro, sujeto adaptado a respuestas que no son propias, sino impuestas por las buenas razones que son perfectamente conformistas, es un modo de objeto, pero no atravesando el fantasma, sino objeto de la invasión del goce del Otro. Sujeto que no formula su deseo, adaptado a las buenas razones, sometido a un calvario, llevado hacia el peligro de una extrema robotización que le promete siniestras alucinaciones y le prohíbe su dimensión distintiva, la del ser hablante.

Para esta perspectiva el sujeto es alguien que tiene que aprender y tiene que colaborar. En su revés, Freud propuso que el sujeto es quien sabe. El sujeto sabe cómo hacer frente al agujero del miedo. Por la boca de cada sujeto Freud escuchó la forma en que la bestia de la angustia dejó oír su voz en el síntoma producido. El decir del sujeto que Freud supo leer en las escrituras del inconsciente permite entender la marca de una herida y la construcción de un borde en el corazón mismo del sujeto. De manera que las formaciones del inconsciente se vuelven compañías o síntomas de una angustia desbordante. Por eso, a un sujeto que viene con su sufrimiento, con su queja, con su delirio, con ese elemento fijo y estabilizador, no le vamos a enseñar a vivir sin eso, no lo vamos a educar, como saben hacer los neurocognitivistas. El psicoanalista no es un jefe que pide al sujeto que se entregue al saber del amo, no le mete cosas al sujeto que consulta, no le da de comer, sino que le hace escupir. En vez de comer saber, que lo expulse.

El psicoanálisis incita a sustituir este modelo oral de la transmisión del saber por una referencia anal. Esta siempre exige al sujeto que se vacíe por dentro, que suelte lo que le pertenece como propio, que se purifique del desecho que contiene. (Miller, 2017, p. 23).

El que enseña es quien habla, y quien habla es el sujeto. Quien tiene el saber es entonces el sujeto. Quien está dispuesto a hablar, a dar a conocer su saber respecto de la manera en que encontró un funcionamiento, ese que está dispuesto a dar su consentimiento sobre su saber inconsciente, es alguien en posición de enseñar. Para eso es preciso que el psicoanalista sea quien no sabe o bien que el paciente sea quien sabe más de lo que le supone al terapeuta, atontado por su educación acabada en los títulos obtenidos.

Quien acude a un psicoanalista acaba de experimentar en su vida la confrontación con un extraño sentir que lo amenaza. La angustia es un afecto, patético, que se experimenta, se siente, es insoportable, es real, no tiene marco simbólico, por eso dice Lacan a un sujeto que viene angustiado no lo vamos a interpretar, sino que vamos a ayudarlo a enmarcar su angustia, que el sujeto le dé sentido, el significante permite hacer que ese real no sea insoportable.

La tarea del psicoanalista entonces no es intentar que el sujeto pueda vencer sus síntomas. El síntoma, como todas las formaciones del inconsciente, pertenecen al registro que llamamos significante. Las formaciones del inconsciente no son angustia, sino elucubraciones de saber sobre lo que a un sujeto le angustia, son su armadura significante. A veces se trata de producir con el sujeto una formalización del síntoma, una respuesta ante lo real, donde a veces no lo hay. Pero cuando lo hay no estamos allí para posibilitarle vencer sus síntomas. Hacerlo sería entregar al sujeto a la adaptación. ¿Puede dar resultados? sí, pero provisorios porque no son acordes a la invención relativa al saber del propio sujeto.

A veces recibimos en las consultas sujetos que nada los para, nada los preserva ante el poder aplastante de la pulsión. Sujetos que saltan, corren, vuelan, escalan, nada parece detenerlos, nada es imposible para ellos, no manifiestan miedo alguno, están totalmente entregados a la erección de lo vivo hasta que la no erección de lo vivo hace síntoma, hasta que una defensa se erige ante la angustia que, por medio del síntoma, supone un fracaso para extraerse del goce del Otro (Cottet, 2017; Miller, 2017).

De esta manera las formaciones del inconsciente tienen la función de detener el recorrido comandado por la pulsión; están para proteger al sujeto del peligro, del encuentro con la angustia; vienen a producir una metáfora que domestica el exceso del Otro, la invasión de goce. Si no están las formaciones del inconsciente se realiza directamente el agujero con toda su dimensión ilimitada. De manera que el inconsciente estructurado como un lenguaje es la idea de sostener el síntoma en tanto que el psicoanálisis es una práctica que se sitúa en el revés de toda intención normativizante.

Luego de estas consideraciones podemos leer la operación de lectura que en 1964 Lacan hace y que lleva a reinventar el concepto freudiano de inconsciente. Lo inconsciente no abandona su relación con la cadena de significantes, pero ahora coincide con el cuerpo al ser alineado al movimiento de la pulsión en torno a las partes erógenas. Reducido a una boca, a un ano, a un ojo, a un oído, al hueco de la pulsión, para demostrar la alianza entre significante y cuerpo. En este cambio epistémico el concepto de pulsión es definitorio. Lo inconsciente es no ordenado, tem-

poral, se abre y se cierra, de manera fugaz. Este modelo del inconsciente pulsátil es el que Lacan tomará hasta el final de su enseñanza (Miller, 2011; Cosenza, 2020).

Ya no se trata de lo que falta, de lo que no se tiene, del conocimiento que no se tiene, de la memoria que no se tiene que da pie a la idea de rehabilitación o compensación, sino de lo que todavía no es o es en potencia (Miller, 2021d). Lo que es en potencia no significa que no existe, significa que cuenta con el vacío. Vacío que no implica inexistencia, sino que incluye no-todo. Con el agujero no sirve la sustitución. Al agujero se trata de sostenerlo para hacer diferentes construcciones. Como tal, lo inconsciente no admite una relación armoniosa de la especie “término a término” porque no queda del lado de los efectos del significante, en cambio el inconsciente de las neurociencias se reduce a la ligadura. Definitivamente no admiten lo evasivo.

Cabe mencionar que hay posturas en el propio neuropsicoanálisis lacaniano que reconocen la imposibilidad de la combinación. Por ejemplo, Blass y Carmeli (2007) o el propio Redmond (2015) que sostiene que si bien el concepto freudiano de inconsciente puede demostrarse con bases neurocientíficas, no ocurre lo mismo con el concepto lacaniano de sujeto del inconsciente, ya que la idea de Lacan de un sujeto dividido, caracterizado por un vacío, se opone a una forma sustancial o identidad esencial, y resulta en que un neuropsicoanálisis lacaniano es insostenible. Así este concepto de inconsciente pulsátil propone dificultades a las neurociencias.

Miller (2011) señala que la orientación que Lacan tomará hasta el final de su enseñanza es la del inconsciente pulsátil, dicho por Cosenza (2020), el inconsciente es la pulsión. Que lo inconsciente es la pulsión significa que está fragmentado en objetos *a* que vienen al lugar de los pequeños huecos del cuerpo (Miller, 2011). Es la manera que encuentra Lacan de ubicar algo del goce en lo inconsciente. El inconsciente pulsátil no obedece a reglas fijas, no se adapta a tiempo pautado, no es posible planificar el tiempo de una sesión de antemano, y el encuadre es inserrible. Encuadre es una palabra que tomó mucha prensa, pero que Freud nunca utilizó.

Así, el concepto de inconsciente del lado de la pulsión es re introducido en la teoría psicoanalítica como un corte radical en lo real por el

significante. La sesión de tiempo variable se adecúa a este inconsciente pulsátil, temporal, que se abre y se cierra, porque esas aberturas no coinciden con el tiempo estándar. Freud mismo va a buscar el inconsciente en las fisuras. Solo ahí es posible hipotetizar la existencia del inconsciente que se realiza sin previo aviso. Ahí donde el sujeto dijo algo que el paciente no quiso, “cuando quiere decir una palabra y dice otra, cuando quiere escribir una cosa y escribe otra, cuando quiere ir a un lado y desemboca en otro” (Brodsky, 1999, p. 36).

Tropiezo, falla, fisura. En una frase pronunciada, escrita, algo viene a tropezar. Estos fenómenos operan como un imán sobre Freud, y allí va a buscar el inconsciente. Allí, una cosa distinta exige su realización, una cosa que aparece como intencional, ciertamente, pero con una extraña temporalidad. Lo que se produce en esta hiancia, en el sentido pleno del término *producirse*, se presenta como *el hallazgo*. Así es como la exploración freudiana encuentra primero lo que sucede en el inconsciente. (Lacan, 2013, pp. 32-33).

Lo inconsciente aún no es. Al presentarse por sorpresa se vuelve hallazgo cada vez mientras sea señalado por el analista. El sujeto no sabe a dónde ubicarse, está indeterminado. Lo pulsátil irrumpe de manera que, lo que allí se encuentra, es un acento tan particular, que constituye la dimensión de lo incalculable, de lo invaluable, volviéndose a perder: “este hallazgo, en cuanto se presenta, es re-hallazgo y, además, está siempre dispuesto a escabullirse de nuevo, instaurando así la dimensión de la pérdida” (p. 33). Lo inconsciente concebido a partir de procesos de combinación significativa cambia porque ahora se asienta en la hiancia para referirse no solo a las fallas de la palabra, sino a la apertura que no puede del todo cerrarse, que señala el hueco donde la pulsión encuentra su puerto de salida. Lo inconsciente es ahora sitio de satisfacción donde se fija la fisura que el lenguaje provoca entre el sujeto y el objeto libidinal. Un hueco que coincide con la falla del significativo que intenta ser cubierto por un objeto con el que el sujeto tiene relación ($\$ \langle \> a$), pero siempre inadecuada, pues “el inconsciente es lo evasivo” (p. 40).

Articulé el inconsciente como algo que se sitúa en las hiancias que la distribución de las inversiones significantes instaura en el sujeto, figuradas en el algoritmo como el rombo [$\langle \>$] que coloco en el centro de toda relación del inconsciente entre la realidad y el sujeto. Pues bien,

la pulsión desempeña su papel en el funcionamiento del inconsciente debido a que algo en el aparejo del cuerpo está estructurado de la misma manera, debido a la unidad topológica de las hiancias en cuestión. (p. 188).

Hay algo en el cuerpo que está estructurado de la misma manera que el inconsciente, algo en el cuerpo puede ser aparejado al inconsciente. Por su dimensión pulsátil el inconsciente ahora está en relación con el cuerpo. Y esto es ya un preludeo de la noción de cuerpo hablante del final de su enseñanza. Lo inconsciente no abandona su relación con la cadena de significantes, pero ahora coincide con el cuerpo al ser alineado al movimiento de la pulsión en torno a las partes erógenas (Miller, 2000).

Freud nos dice a veces que en las formaciones del inconsciente aparece algo que se llama la sorpresa. Es conveniente tomarla no como un accidente de ese descubrimiento, sino como una dimensión fundamental de su esencia. El fenómeno de la sorpresa tiene algo de originario. (Lacan, 2010, p. 96).

Freud sitúa el surgimiento de la sorpresa como encuentro en el nivel del inconsciente. De tal sorpresa surge un acontecimiento que Lacan denomina Un-cuerpo. Al goce se accede por estos acontecimientos, indica Miller (2000), por vía de estos objetos fragmentados, que vienen, de sorpresa, a un lugar borde. El inconsciente ahora es pulsión que comanda la investidura de partes corporales que se abren y se cierran. No se queda, es parcial y evasiva, lo que da su aspecto evanescente.

La función del inconsciente, es la ranura por donde ese algo, cuya aventura en nuestro campo parece tan corta, sale a la luz un instante, sólo un instante, porque el segundo tiempo, que es de cierre, da a esta captación un aspecto evanescente. (Lacan, 2013, p. 39).

Esta evanescencia está a nivel del discurso. El sujeto echa a rodar su discurso, viene con el sentido cuando de pronto algo irrumpe, algo aparece en la forma de la discontinuidad, quizá hasta se estremece por lo que se escucha decir, quizá llora por lo que se encuentra diciendo o simplemente se equivoca mientras habla y busca corregirse rápidamente pues algo se manifestó como vacilación, algo se atuvo a una escansión que refiere a lo real y por ello no se rinde tan fácilmente a la comprensión.

Lo inconsciente se define por su relación con lo real, causa del significado del sujeto, y “entre la causa y lo que ella afecta, está siempre lo que cojea” (Lacan, 2013, p. 30), “como si todo lo que por un instante aparece en su ranura estuviese destinado, en función de una especie de cláusula de retracto, a volver a cerrarse, según la metáfora usada por el propio Freud, a escabullirse, a desaparecer” (p. 51). Así, Lacan pone de relieve la dimensión del objeto *a*, como ese resto que se aísla que empalma con un real: “el inconsciente nos muestra la hiancia por donde la neurosis empalma con un real” (p. 30). Lo que Lacan llama objeto *a* no es un significante porque no responde a la ley de representar el sujeto por otra cosa. Lacan vincula el concepto de lo inconsciente a la dimensión de un resto ligado a la pulsión y a los huecos del cuerpo. “El *inconsciente*, mantenido según nuestro discurso inaugural como efecto del significante, y estructurado como un lenguaje, fue aquí retomado como pulsación temporal” (Lacan, 2012g, p. 206).

A decir verdad, esta dimensión del inconsciente que evoco estaba olvidada, como Freud lo había previsto muy bien. El inconsciente se había vuelto a cerrar sobre su mensaje gracias al celo de esos activos ortopedistas en que se convirtieron los analistas de la segunda y tercera generación, que se dedicaron a suturar esta hiancia, psicologizando la teoría analítica. (2013, p. 31).

Lacan vuelve a abrir la hiancia que había sido suturada por los posfreudianos. Ya no se trata del inconsciente que puede recuperarse vía metáfora y metonimia, pero su carácter de reprimido lo impedía. No se trata de lo que se tiene reprimido, sino de lo que todavía no es. El inconsciente ya no es algo que está ahí, preexistente, entonces el análisis busca esos efectos que el inconsciente produjo, va levantando la represión para enterarnos de lo que era el inconsciente. Eso cambia con Lacan para quien el inconsciente está del lado de la discontinuidad, se abre y se cierra y lo hace de un modo inesperado, es no realizado, es decir no está formado todavía, sino que se va a realizar en el análisis.

No hay nada más esencial que formarse, habituarse a esta noción de que el inconsciente es todo en potencia. Según se plantee esto o, por el contrario, se piense que el inconsciente es una reserva de cosas que ya están ahí en acto, se obtienen dos orientaciones distintas de la expe-

riencia, concepciones distintas de lo que finalmente se puede esperar de él. (Miller, 2021d, 196).

La concepción de que el inconsciente es una reserva de cosas que ya están ahí es la que hemos presentado de las neurociencias. En cambio, la noción de lo inconsciente todo en potencia es la que hemos presentado del psicoanálisis. Por eso para Lacan “el lenguaje no está localizado en el sistema nervioso” (Bassols, 2011a, p. 128). El lenguaje precede al sujeto en su existencia entonces no puede estar en un órgano del cuerpo. El lenguaje no está en la materialidad en la que encarna el sujeto, en la realidad física, no está ahí, está fuera, está en el campo del Otro. “El lenguaje no puede ser de ningún modo un órgano neuronal (...) El problema del lenguaje es insoluble de este lugar del Otro que precede al sujeto en su nacimiento” (p. 92). Este lugar del Otro es donde Freud empezó por situar el discurso del inconsciente (Lacan, 2012b).

A los analistas les interesa la relación entre lo real y el despertar. Ese interés nos movió a tomar apoyo en el Seminario 11 para demostrar las diferencias entre paradigmas. Esto se puede ejemplificar con la vida cotidiana. Cuando uno está durmiendo y de repente tiene una pesadilla, decimos que se produce allí un contacto con lo real y que ese real es la causa del despertar. Pero también cuando nos despertamos y nos encontramos con la misma realidad de siempre en cierto sentido nos dormimos (Chamorro, 2019). El deseo de despertar va contra la repetición. Como señala Stecco (2020), Freud fue más allá de lo descifrable del sueño, despertando al psicoanálisis del sueño del sentido y del todo interpretable. Desde entonces el psicoanálisis no puede dedicarse al ciframiento. De modo que la intención de Freud se situaba del lado del despertar. Lo que despierta es la oportunidad de tener que hacer algo con lo fuera de sentido. Y eso no es posible en el sueño de estas neurociencias.

Lo que se espera de un análisis es que despierte. El despertar interrumpe el estado de dormir. La práctica del psicoanálisis es una práctica reducida a la escansión, “debe tener como meta el despertar, en el sentido de la emergencia de lo real” (Acosta, 2020, p. 31). Es lo contrario a lo que proponen estas neurociencias, una práctica reducida a la continuación.

CONCLUSIÓN

Se ha demostrado la hipótesis de partida: el concepto de inconsciente de las neurociencias psicoanalíticas no tiene relación con el concepto de inconsciente del psicoanálisis de orientación lacaniana. Con la lectura de Lacan pudimos demostrar que las posturas tendientes hacia la integración del inconsciente en la neurobiología harían que las variantes de la praxis psicoanalítica se refieran a una adaptación de la cura sobre la base de criterios empíricos, clasificatorios, semejantes y normativos, lo cual significaría la abolición del psicoanálisis en lugar de su “salvación” por la vía de hacerlo científico, que es lo que pregonan.

Iniciamos con la intención de saber en manos de quién iba a quedar el tratamiento de lo inconsciente, si del lado de los grandes neurocientíficos o del lado de los practicantes del psicoanálisis de orientación lacaniana, y terminamos encontrando que la discusión no pasa tanto por las diferencias entre psicoanálisis y neurociencias, sino por lo que es psicoanálisis y lo que no lo es.

Así como lo hemos presentado el movimiento de integración del inconsciente en la materialidad biológica está avanzando. La comunidad psicoanalítica necesita analistas con suficiente formación en la Escuela de Lacan para alojar lo singular del deseo de saber que vive en cada ser hablante y protegerlo de la tendencia armónica de masas, para agujerear el discurso del amo y la escalada de las neurociencias, sobretodo ahora que el cognitivismo ha llegado al Parlamento. Un día nos vamos a levantar y el psicoanálisis va a estar prohibido. De tal manera, el aporte diferencial de este trabajo ha sido aparecer como un núcleo de resistencia ante el peligro que conllevan estas tendencias homogeneizantes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acosta, S. (2020). *Die Traumdeutung*, entre el deseo de dormir y el despertar. En *Scilicet* El sueño. Su interpretación y su uso en la cura

- lacaniana. Publicación en razón del XII congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Buenos Aires: Grama.
- Ansermet, F. y Magistretti, P. (2006). *A cada cual su cerebro. Plasticidad neuronal e inconsciente*. Buenos Aires: Katz.
- Bassols, M. (2011a). *Tu yo no es tuyo*. Buenos Aires: Tres Haches.
- Bassols, M. (2011b). Las neurociencias y el sujeto del inconsciente. Conferencia pronunciada en Granada. Instituto del Campo Freudiano. Recuperado <http://www.icf-granada.net/2012-04-04-08-33-03/videos/83-las-neurociencias-y-el-sujeto-del-inconsciente>
- Balzarini, M. (2023). Vigencia del concepto freudiano de Superyó en la clínica actual. En Revista Digital *Escritos de Posgrado*, edición N° 6. ISSN 2796-891X. Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Rosario. Recuperado 5/4/2023 de: <https://escritosdeposgrado-fpsico.unr.edu.ar/ojs/index.php/escritosdeposgrado/issue/view/9/8>
- Bazan, A. (2011). Phantoms in the Voice: A Neuropsychanalytic hypothesis on the structure of the unconscious. En *Neuropsychanalysis*, 13 (2), 161-176.
- Bassols, M. (2013). La vigencia del psicoanálisis. Entrevista por Bordon, J.M. en Revista *Noticias*. (pp. 118-120). Centro de investigación y docencia en psicoanálisis. Lima. Recuperado http://www.enapol.com/images/Prensa/13-12-06_Entrevista-a-Miquel-Bassols.pdf
- Kuhn, T. (1964). Posdata. En *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de cultura económica.
- Beck, A., Rush, J. Shaw, B. y Emery, G. (1983). *Terapia cognitiva de la depresión*. Bilbao: Desclee de Brouwer.
- Blass, R., y Carmeli, Z. (2007). The case against neuropsychanalysis: On fallacies underlying psychoanalysis latest scientific trend and its negative impact on psychoanalytic discourse. *International Journal of Psychoanalysis* 88,19-40.
- Brodsky, G. (1999). *Fundamentos 1. Comentarios del Seminario 11*. Cuadernos del ICdeBa (Instituto Clínico de Buenos Aires). Buenos Aires: Grama.

- Castanet, H. (2023). *Neurología versus psicoanálisis*. Buenos Aires: Grama Navarin.
- Chamorro, J. (2019). *Un final inexorable*. Buenos Aires: Grama.
- Cosenza, D. (2020). El exceso en el cuerpo del hablanteser. Declinaciones y derivas en la clínica contemporánea. Conferencia. Recuperado el 16/9/2020 de: http://www.eol.org.ar/agenda/evento_escuela.asp?Evento=976/Conferencia-de-Domenico-Cosenza
- Cuñat, C. (2019). El paradigma neurocientífico y el imaginario social. En *Freudiana* (86) “Inconsciente y cerebro: nada en común”. ELP de la EFP miembro de la AMP. Catalunya: Repro Disseny.
- Dall`Aglío, J. (2020a). No-Thing in common between the unconscious and the brain: on the (im)possibility of Lacanian Neuropsychanalysis. En *ResearchGate, Psychoanalysis Lacan*, 4. Recuperado 15/4/23 de: <https://researchgate.net/publication/342870600>
- Dall`Aglío, J. (2020b). Sex and prediction error, part 2: *jouissance* and the free energy principle in neuropsychanalysis. En *Japa*, 69 (4), pp. 715- 741. DOI: 10.1177/00030651211042377
- Davidovich, M. y Winograd, M. (2010). Psicoanálisis y neurociencias: un mapa de los debates. En *Psicologia em Estudo* (15), n. 4, p. 801-809, Maringá, Brasil.
- Dehaene, S. (2015). *La conciencia en el cerebro. Descifrando el enigma de cómo el cerebro elabora nuestros pensamientos*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- Ellis, A. (2000). *Vivir en una sociedad irracional: Una guía para el bienestar mediante la terapia racional-emotivo-conductual*. Barcelona: Paidós.
- Gómez, M. (2016a). *Del significante a la letra. La semiótica de Peirce en el discurso lacaniano*. Córdoba, Argentina: Alción.
- Ibáñez, A. (2017). ¿Qué son las neurociencias? Noche de la EOL. En *e-Mariposa* (10). Temas de psiquiatría y psicoanálisis. Revista del Departamento de Estudios sobre Psiquiatría y Psicoanálisis (ICF-CI-CBA). Buenos Aires, Grama, 25-31

- Johnston, A. (2013). Drive between brain and subject: an immanent critique of Lacanian neuropsychanalysis. *The Southern Journal of Philosophy*, 51 (Spindel Supplement), 48-84. ISSN 0038-4283, online ISSN 2041-6962. DOI: 10.1111/sjp.12019.
- Kandel E. (2001b). The molecular Biology of Memory Storage: a dialogue between Genes and Synapses. En *Science*, 294, pp. 1030-1038.
- Kandel, E. (2007). En busca de la memoria. El nacimiento de una nueva ciencia de la mente. Buenos Aires: Katz conocimiento.
- Kandel, E. (2009a). Aspiraciones de la biología para un nuevo humanismo. En E. Kandel (comp.) *Psiquiatría, psicoanálisis, y la nueva biología de la mente*. Tercera edición. España, Barcelona: Ars Medica.
- Kandel, E. (2018). *The Disordered Mind*. Nueva York: Farrah, Strauss y Giroux.
- Kandel, E., Schwartz, J. y Jessell, T. (2001) *Principios de neurociencia*. Cuarta ed. España: McGraw Hill Interamericana España.
- Lacan, J. [1966] (1985). Psicoanálisis y medicina. En *Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, J. [1975-1976] (2006a). El Seminario. Libro 23. *El sinthome*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. [1969-1970] (2007). El Seminario. Libro 10. *La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. [1956-1957] (2008a). *El Seminario. Libro 4. La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. [1953] (2009a). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos 1*. Buenos Aires, Argentina: Sigloveintiuno.
- Lacan, J. [1955] (2009h). La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis. En *Escritos 1*. Buenos Aires, Argentina: Sigloveintiuno.
- Lacan, J. [1955-1956] (2009k). *El Seminario. Libro 3. Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós.

- Lacan, J. (2009i). Contraportada. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- Lacan, J. [1957-1958] (2010). *El Seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. [1973] (2012a). Televisión. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. [1953-1954] (2012b). *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. [1965] (2012c). Acto de fundación. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. [1966] (2012f). Respuestas a estudiantes de Filosofía. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. [1965] (2012g). Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. [1964] (2013). *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. [1958-1959] (2015). *El seminario. Libro 6. El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. [1974] (1988a). La tercera. En *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Manantial.
- Laurent, E. (2020b). El nombre y la causa. Conicet y UNC. Córdoba: IIPsi Instituto de Investigaciones Psicológicas
- Miller, J.-A. (2000). Los seis paradigmas del goce. En *El lenguaje. Aparato del goce*. (Tendlarz, S. comp.). Buenos Aires: Diva.
- Miller, J.-A. [1987] (2006). Introducción al método psicoanalítico. Buenos Aires: Eolia-Paidós.
- Miller, J.-A. [1998-1999] (2011). Paradigmas del goce. En *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. [2000-2001] (2013b). *El lugar y el lazo*. Buenos Aires: Paidós.

- Miller, J.-A. [2006-2007] (2014b). *El ultimísimo Lacan*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2017). *Los miedos de los niños*. Buenos Aires: Grama.
- Miller, J.-A. [1984-1985] (2021d). 1, 2, 3, 4. Buenos Aires: Paidós.
- Redmond, J. (2015). Debating the subject: Is there a Lacanian neuro-psychoanalysis? *Psychoanalysis Lacan*, 1. Recuperado el 9/5/23 de: https://lacancircle.com.au/wp-content/uploads/2020/09/Debating_the_subject.pdf
- Rosales, J. (2017). *La valía de la escritura testimonial para la enseñanza psicoanalítica*. Querétaro, México: Fontamara.
- Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. 24ª ed. Traducción: Amada Alonso. Buenos Aires: Losada.
- Simonet, P. (2019). Claridad hipnótica del cerebro. En *Lacan cotidiano. Para Pipol* 9. Revista de Psicoanálisis (824). BOLC.
- Stagnaro, J. (2009). “Psiquiatría y neurobiología: el arte de curar y la ciencia del cerebro en crisis paradigmática”. En *Jacques Lacan y los matemáticos, los lógicos y los científicos*. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Stecco, C. (2020). El ombligo del sueño. Un im-poético. En *Scilicet* El sueño. Su interpretación y su uso en la cura lacaniana. Publicación en razón del XII congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Buenos Aires: Grama.
- Yellati, N. (2018). Lo que el psicoanálisis enseña a las neurociencias. Buenos Aires: Grama.

AUTOR

Cristian Del Carlo

NACIONALIDAD

Argentina

CORREO ELECTRÓNICO

cristiandelcarlo@yahoo.com.ar

FILIACIÓN INSTITUCIONAL

Universidad Nacional de Rosario

FORMACIÓN DE POSGRADO

Máster en Ciencias Sociales
y Humanidades (UNQ)

TÍTULO

Deconstruyendo el mito del delincuente en una historia de vida

TITLE

Deconstructing the myth of the de- linquent in a life story

AUTOR

Cristian Del Carlo

RESUMEN

Se presenta el resultado de un Trabajo Final de Tesis de la Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades (UNQ), basado en la historia de vida de una persona privada de su libertad. La línea de indagación y su posterior análisis giraron en torno al abordaje del universo de significaciones asignadas por el protagonista al trabajo y al delito. A partir de la narración de sus trayectorias laborales y delictivas se buscó analizar comparativamente las continuidades y discontinuidades en los sentidos asignados por nuestro protagonista (Manuel) al trabajo y al delito. Se realizaron 14 entrevistas en profundidad y observaciones a lo largo de seis meses, en el lugar donde se encontraba detenido: el PRISMA (Programa Integral de Salud Mental Argentino), Programa de Salud Mental y Derechos Humanos dependiente del Ministerio de Justicia y DDHH de la Nación. A lo largo del trabajo se han puesto en tensión los conceptos de trabajo y delito, tanto a nivel del análisis del universo de significaciones de Manuel, como en relación al debate teórico en torno al tema. A tal efecto, se ensayó la complementación de herramientas teórico-conceptuales provenientes de diversos campos: psicología, sociología, antropología y análisis del discurso, entre otros.

PALABRAS CLAVE

Trabajo, Delito, Identidad, Estigma, Estrategias de reproducción

SUMMARY

The result of a Final Thesis Project of the Master's Degree in Social Sciences and Humanities (UNQ) is presented, based on the life story of a person deprived of his freedom. The line of inquiry and its subsequent analysis revolved around addressing the universe of meanings assigned by the protagonist to work and delict. Based on the narration of his work and criminal trajectories, we sought to comparatively analyze the continuities and discontinuities in the meanings assigned by our protagonist (Manuel) to work and delict. 14 in-depth interviews and observations were carried out over six months, in the place where he was detained: PRISMA (Programa Integral de Salud Mental Argentino), Mental Health and Human Rights Program dependent on the Ministerio de Justicia y DDHH de la Nación. Throughout the work, the concepts of work and delict have been put into tension, both at the level of the analysis of Manuel's universe of meanings, and in relation to the theoretical debate around the topic. To this end, the complementation of theoretical-conceptual tools from various fields was tested: psychology, sociology, anthropology and discourse analysis, among others.

KEYWORDS

Work, Delict, Identity, Stigma, Reproduction strategies

I. PRESENTACIÓN

El presente trabajo sintetiza el trabajo final de Tesis de la Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades (mención Sociología) de la Universidad Nacional de Quilmes realizado por el autor en 2023, el cual contó con la Dirección de Esteban Rodríguez Alzueta (un escrito relacionado con el presente, pero focalizado en aspectos metodológicos, ha sido presentado en las XV Jornadas de la Carrera de Sociología de la UBA). Está basado en la historia de vida de una persona privada de su libertad, analizando las estrategias de reproducción social, con especial énfasis en el abordaje del universo de significaciones asignadas por el protagonista al trabajo y al delito.

Algunas de las preguntas que orientaron esta investigación fueron las siguientes: ¿Valora de manera diferencial las actividades laborales y las delictivas? ¿Qué relación existe entre las diversas formas de trabajo y de delito? ¿Cuáles son sus continuidades o discontinuidades en el modo en que las relatan y significan? ¿El delito es un modo supletorio para obtener los recursos que no provee el trabajo? ¿El trabajo y el delito interpelan la identidad de ese sujeto?

Los objetivos fueron los siguientes:

Objetivo General

- Construir la historia de vida de una persona privada de su libertad, focalizando en la descripción y análisis de sus actividades laborales y delictivas.

Objetivos Específicos

- Identificar y describir las diversas actividades desarrolladas como estrategias de ingresos narradas en la historia de vida de una persona alojada en PRISMA que ha realizado delitos contra la propiedad.

- Indagar el modo en que una persona alojada en PRISMA que ha realizado delitos contra la propiedad representa valorativamente a las actividades laborales y delictivas identificadas.

- Analizar comparativamente los sentidos que la persona alojada en PRISMA que ha realizado delitos contra la propiedad asigna al trabajo y al delito.

En un sentido muy general, el posicionamiento teórico-metodológico sobre el que se asienta el presente trabajo es la idea de la radical complejidad de los fenómenos sociales, lo cual deriva en la necesidad de recurrir a diferentes herramientas conceptuales y metodológicas para poder abordar el recorte de la realidad seleccionado.

2. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

La investigación se realizó siguiendo los lineamientos del paradigma interpretativo (Vasilachis de Gialdino, 1992), en la medida en que el mismo busca interpretar la “perspectiva del actor”. Supone una doble hermenéutica: las interpretaciones “de segundo nivel u orden” son construidas por el investigador en base a las interpretaciones “de primer nivel u orden” que el sujeto investigado verbaliza acerca de su vida cotidiana (Marradi et al., 2018).

La elección del contexto en el cual se seleccionaron los posibles informantes responde al criterio de “muestreo por oportunidad” (Hernández Sampieri et al., 2006), esto es, cuando los sujetos que requerimos se reúnen por algún motivo ajeno a la investigación, conformando una oportunidad extraordinaria para contactarlos. En el presente trabajo, los posibles entrevistados fueron contactados entre aquellas personas alojadas en la unidad penal de hombres donde funciona el Programa PRISMA, dentro del Complejo Penitenciario Federal I ubicado en la localidad de Ezeiza, perteneciente al Servicio Penitenciario Federal, lugar donde el autor trabaja como Psicólogo.

La selección final del informante a partir del cual se elaboró la historia de vida responde al criterio del “muestreo teórico” no probabilístico (Valles, 1999; Hernández Sampieri et al., 2006), es decir, que dicha selección está determinada por la búsqueda de determinadas características significativas a la luz de la teoría a partir de la cual se realiza la investigación. En este caso se seleccionó una persona que haya trabajado y al mismo tiempo refiera haber cometido delitos contra la propiedad, entendiendo al trabajo y al delito contra la propiedad como parte de las estrategias de ingreso (enmarcadas dentro de las estrategias de reproducción) de la persona en cuestión.

El trabajo de campo se realizó principalmente a través de 14 entrevistas en profundidad, configuradas al modo de las historias de vida, entre Octubre de 2018 y Marzo de 2019, en el mencionado Programa PRISMA. En tanto que trabajador de la institución donde Manuel se encontraba detenido al momento de las entrevistas, el autor de esta tesis ha estado involucrado en el ambiente en el cual el entrevistado desarrolló su vida cotidiana, lo que permitió la construcción de datos a través de observaciones participantes (Marradi et al., 2018) que complementaron las entrevistas en profundidad. Finalmente, para complementar el análisis de los datos construidos se utilizaron algunas técnicas propias del análisis del discurso.

3. EL PROGRAMA PRISMA

En el año 2007 se crea el “Programa Nacional de atención al interno con enfermedad mental grave” (PNAI), dependiente de la Secretaría de Justicia del Ministerio de Justicia de la Nación. Dicho programa toma a su cargo la asistencia en materia de Salud Mental del Servicio Psiquiátrico Central de varones (Unidad 20), situado dentro del predio del Hospital Neuropsiquiátrico “Borda”, dependiente hasta ese momento exclusivamente del Servicio Penitenciario Federal. La decisión se produjo luego de repetidos informes de distintos organismos (CELS, APDH, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, etc.) denunciando graves violaciones a los Derechos Humanos dentro de dicha unidad.

Esta reforma constituyó una experiencia inédita de gestión conjunta civil-penitenciaria de una unidad de detención penal e implicó la separación clara entre los criterios sanitarios de los de seguridad: los profesionales civiles asumen la responsabilidad de las cuestiones relativas a la Salud Mental de los pacientes, mientras que al Servicio Penitenciario Federal le quedan reservadas funciones exclusivamente de seguridad (Del Carlo, 2013).

El PRISMA (actualmente Programa Integral de Salud Mental Argentino) es la continuidad del PNAI, fortaleciendo la introducción de la perspectiva de los Derechos Humanos (Recomendación 890 de la PPN, 2018). 12 de Septiembre de 2018.). El CELS expresó en 2012 que “El

programa [PRISMA] se presentó como una respuesta alternativa y superadora del modelo anterior, alineada con los estándares de la nueva Ley de Salud Mental” (CELS, 2012, p. 240), y el mismo año en un informe conjunto se recomienda al estado argentino “adoptar medidas eficaces para asegurar que extiendan modelos de intervención similares al programa PRISMA en todas las jurisdicciones del país” (Aguilera et al., 2012, p.40).

El PRISMA tiene como objetivo brindar atención a individuos que han sido privados de su libertad y cursan formas agudas de sufrimiento mental, asegurando que el contexto de encierro incide negativamente en la salud mental de las personas, potenciando la vulnerabilidad de aquellas con padecimientos mentales severos. Al mismo tiempo se busca que las intervenciones “promuevan una transformación cultural que apunte a la constitución de un ámbito cada vez más atento al respeto de los Derechos Humanos” (Resolución 428, 2018).

Alcira Daroqui, Silvia Guemureman y su equipo de investigación realizan una evaluación negativa del PRISMA, considerándolo parte indiferenciada de lo que denominan “dispositivo psiquiátrico” del Servicio Penitenciario Federal, cuya finalidad es el control y gestión de la población alojada, siendo uno de sus principales instrumentos la “psiquiatrización”, entendida como la administración abusiva de psicofármacos como forma de control de la población (Daroqui et al., 2015, Anderson, 2014; Arleo, 2019).

Sin embargo son varios los autores que critican esta postura. Karina Mouzo y Alina Ríos (2018) hacen un llamamiento a que “la atención de la salud mental en el espacio carcelario no debe ser pensada como una práctica monolítica y homogénea”, señalando que “es preciso dar cuenta de la heterogeneidad de eso que se denomina ‘dispositivo psiquiátrico’” (p. 34), considerando que la implementación del PRISMA constituye un avance de una “lógica exógena” (lógica de atención de la salud) diferente a las prácticas tradicionales del espacio penitenciario (centradas en un criterio de seguridad).

Andrea Lombraña (2017) subraya el hecho de que la presencia de personal civil en PRISMA obstaculiza la posibilidad de que el personal de SPF utilice toda una serie de estrategias no formales de gestión de la cárcel que son habituales en otros espacios: “prácticas de aislamiento,

administración de medicación psicofarmacológica, maltratos físicos y psicológicos de distinta intensidad, restricción de acceso a espacios de esparcimiento y/o recreación, limitación de las comunicaciones (visitas, llamadas telefónicas, etc.)” (p. 63).

Por su parte Mercedes Rojas Machado hace similares señalamientos en relación a la función de las consecuencias de la presencia de personal civil dentro del ámbito carcelario (2020). Por último, en la misma línea el CELS ha expresado a propósito del PROTIN (espacio de atención en salud mental gestionado exclusivamente por personal del SPF) que debería ser gestionado en forma interdisciplinaria por parte de personal civil (tomando como modelo al PRISMA) como forma de evitar el control punitivo (CELS, 2013, p. 419), señalando de esta manera la diferencia existente entre el PRISMA y los dispositivos en salud mental exclusivamente penitenciarios.

4. PRINCIPALES REFERENCIAS TEÓRICAS

4.1 *Las estrategias de reproducción*

Las estrategias de reproducción son prácticas por la cuales las familias (u otros grupos e incluso los individuos) tienden a conservar o aumentar su patrimonio (capital en cada uno de sus diferentes formas: económico, social, cultural o simbólico), para mantener o aumentar su posición en el espacio social (Bourdieu, 1988, p.81). Se entiende por capital un conjunto de bienes específicos que constituyen una fuente de poder.

Bourdieu plantea la existencia de grandes clases de estrategias de reproducción, presentes en todas las sociedades, con un peso diferenciado de acuerdo al grado de objetivación del capital, la naturaleza del capital que intenta transmitirse y la disponibilidad de los mecanismos de reproducción de los mismos: de inversión biológica, económica o simbólica, testamentaria, educativas, etc. (Bourdieu, 2002). Unir todas ellas bajo un concepto común permite conceptualizar en forma relacionada una serie de fenómenos que son estudiados escindidamente por disciplinas diversas (derecho, demografía, economía, sociología).

Para el desarrollo del presente trabajo se han tomado las activida-

des laborales y delictivas como tipos diversos de estrategias de ingreso para la reproducción material, sin dejar de lado su importante significación ligada a la reproducción simbólica y cultural.

4.2 Un concepto ampliado de trabajo

El modelo económico y social que rigió durante parte del siglo XX estaba centrado en el pleno empleo y garantizaba a un porcentaje mayoritario de trabajadores su ingreso al sector formal de la economía, a través de empleos de tiempo completo, estables y con seguridad social (Neffa, 2001; Alonso, 2004). De acuerdo a Robert Castel (1997) el empleo operaba como el principal mecanismo de integración social, al punto de caracterizar este periodo como el de la “Sociedad salarial”.

Este sistema hegemonizado por el modelo productivo taylorista-fordista (de la Garza Toledo, 1999) entra en crisis en la década de 1970, significando un cambio en la forma de disciplinamiento y cohesión social (Neffa, 2001), expresión en el ámbito laboral de la crisis de las sociedades disciplinarias planteada por Gilles Deleuze (1999). A partir de la crisis las políticas de reestructuración productiva siguieron, en mayor o menor grado, las consignas neoliberales y comienza a tomar relevancia la desocupación estructural, la subocupación, el trabajo a tiempo parcial, el trabajo precario, informal, de la mujer, la flexibilización laboral, etc. afectando profundamente la composición cualitativa y cuantitativa de la clase trabajadora.

Si un trabajo concebido principalmente como masculino, industrial, fordista, estable y regulado ya era insuficiente para analizar la complejidad del fenómeno laboral en la etapa de predominio del modelo fordista, la sociología del trabajo se encontró con la necesidad de superar ese marco analítico luego de las transformaciones que el mundo del trabajo experimentó a partir de mediados de la década de 1970.

Numerosos autores han señalado la necesidad de efectuar un corrimiento hacia un concepto más amplio de trabajo, que permita comprender la “nueva polisemia del trabajo, su nueva morfología” (Antunes, 2004) y que incluya formas denominadas genéricamente como “atípicas” o “no clásicas” del mismo, en oposición al trabajo “típico”:

un tipo ideal de trabajo, que en países desarrollados, en algún período de su historia, llegó a ser mayoritario: industrial, estable, subordinado a un solo patrón y empresa, con relaciones claras de quién es trabajador subordinado y ante quién es patrón (relación laboral bilateral), de tiempo completo y con contrato por tiempo indeterminado, con seguridad social (Zucchetti, citado por de la Garza Toledo, 2010, p. 125).

La ampliación del concepto de trabajo permite deconstruir su radical oposición con el universo del delito, al explorar actividades laborales no típicas que se acercan (o sobrepasan) la frontera de lo legal. Pensar como posibles estrategias de ingreso, en el marco de las estrategias de reproducción, tanto a actividades laborales como a ciertas actividades delictivas (delito contra la propiedad) implica reconocer la posibilidad de una cierta continuidad entre ambos fenómenos.

4.3 La psicodinámica del trabajo

Desde la psicodinámica del trabajo, Christophe Dejours (1989) parte de una distinción conceptual entre angustia y ansiedad. La primera, según el autor, es el resultado de un conflicto intrapsíquico, de la contraposición entre dos pulsiones irreconciliables y hace referencia a la historia del individuo. En cambio, la ansiedad está referida a un conflicto en el que interviene un riesgo concreto de la vida real. Dejours plantea que en toda situación de trabajo existen riesgos. Si bien muchos de ellos pueden ser prevenidos por la organización del trabajo, es imposible hacerlo con la totalidad de los mismos. Elabora el concepto de “riesgo residual” para dar cuenta de esa porción de riesgo, presente en el trabajo, que no puede ser prevenida en su totalidad. Siguiendo el razonamiento del autor: toda situación de riesgo genera ansiedad y no todo el riesgo laboral puede ser prevenido, por lo tanto todo trabajo implica un riesgo (residual) lo que lleva a la conclusión (y esto es central en el planteamiento de Dejours) de que todo trabajo genera ansiedad.

La ergonomía plantea la existencia de un desfase irreductible entre la tarea prescrita (organización formal del trabajo) y la tarea real del trabajo (organización informal). La psicodinámica del trabajo se interesa por los procesos intersubjetivos que hacen posible la interpretación del

trabajo por parte del sujeto, para desplegar la tarea real a partir de la tarea prescrita. Desde este punto de vista se entiende al trabajo como la actividad desplegada por hombres y mujeres para enfrentar aquello que no está dado por la organización del trabajo: en oposición directa a la idea taylorista, lo esencial del trabajo es precisamente aquello que escapa a la tarea prescrita.

Se concibe al trabajo como creación, en todos los casos es la puesta en juego de una cierta dosis de invención y creatividad. La “movilización subjetiva” es entendida como el esfuerzo de la inteligencia y la personalidad frente al desafío de la organización del trabajo y puede traducirse coloquialmente como un “deseo de hacer bien las cosas”: es espontánea en muchos casos, pero depende de la dinámica entre contribuciones y retribuciones.

A cambio de lo que el sujeto aporta a la organización del trabajo, espera una retribución, la cual es fundamentalmente de naturaleza simbólica: el reconocimiento. El mismo está relacionado con el sentido de constatación de los aportes realizados y con la gratitud por dichos aportes. El reconocimiento pasa por la construcción de juicios (de utilidad, de belleza) por parte de actores específicos comprometidos con la organización del trabajo, y están referidos al trabajo realizado (no a su persona). Sin embargo estos juicios son fundamentales en la construcción de la identidad, ya que a través del reconocimiento se procede a la producción de sentido. De esta manera asistimos a la transformación del sufrimiento (inherente a toda situación de trabajo) en placer, a través de la gratificación del sujeto con respecto a sus expectativas sobre la realización de sí mismo (identidad), por medio del reconocimiento del otro. Si la dinámica del reconocimiento se detiene ya no puede haber transformación de sufrimiento en placer, no hay producción de sentido, exteriorizándose el sufrimiento e intensificándose las estrategias defensivas. La dinámica del reconocimiento puede detenerse tanto por la ausencia de “reconocimiento positivo” como por la presencia de “reconocimiento negativo”, es decir, en aquellas situaciones en las que el trabajador no percibe que su desempeño reciba muestras de aprobación, por un lado, o cuando entiende que su tarea es explícitamente desaprobada, por el otro (Dessors et al., 1998).

Retomando el concepto de ansiedad, según Dejours surge de un conflicto en relación a un riesgo concreto de la vida real, siendo el trabajo una de las posibles situaciones de la vida en la que el riesgo está presente. El riesgo presente en ciertas conductas delictivas deberá necesariamente generar una respuesta de ansiedad, en tanto que está referido a “un aspecto de la realidad”. Al igual que en el trabajo, este riesgo no es ocasional sino que es inherente a la actividad misma. De hecho, se hace más evidente la existencia de un “riesgo residual” en el delito, siendo incluso de mayor intensidad que el presente en la mayoría de las actividades laborales. Ahora bien, esa ansiedad que suponemos siempre presente en el delito deberá disparar en el sujeto mecanismos de defensa para mitigarla, como respuesta psicológica, al igual que lo hace la ansiedad en el trabajo. Podemos pensar que algunos de los conceptos desarrollados en términos de mecanismos de defensa frente al riesgo en el trabajo, pueden guardar cierta analogía con posibles mecanismos de defensa disparados por el riesgo inherente al delito.

4.4 Diversos abordajes de la noción de Delito

Compartimos con Esteban Rodríguez Alzueta la idea de que las diferentes teorías que pretenden explicar el fenómeno del delito en forma acabada (las cuales abordan casi exclusivamente el delito “de los pobres”) son en realidad respuestas parciales y provisionarias, que arrojan luz, cada una, sobre distintos aspectos de la conflictividad social: “Apostamos, entonces, a una criminología bricollage, capaz de leer el crimen desde múltiples ángulos, pero también con las perspectivas de los actores involucrados en los conflictos que queremos explorar” (LESyC, 2018, p. 1).

La primera gran aproximación para abordar el fenómeno del delito, siguiendo el planteo constructivista de Nils Christie, es la idea de que el mismo “no existe”, es un producto cultural, social y mental. Para todos los actos socialmente no deseados, hay docenas de posibles interpretaciones: maldad, locura, perversión, deshonra, desborde juvenil, heroísmo político, o delito. Los “mismos” actos pueden por lo tanto encontrarse dentro de varios sistemas paralelos como el judicial, el psiquiátrico, el pedagógico y el teológico. (Christie, 2004, p. 19).

Como plantea Rodríguez Alzueta, la noción de delito suele estar atravesada por prejuicios, nociones de sentido común cristalizadas en forma de clisés cargados de condena moral. Uno de estos prejuicios tiene que ver con la esencialización de las diferencias entre los sujetos que emprenden acciones delictivas y aquellos que se considera que no las realizan. La radical separación entre el mundo del delito y el mundo del trabajo es una de las formas que adquiere esta esencialización. El “mito del delincuente” (Tonkonoff, 2018), es un dispositivo de estructuración social capaz de cohesionar un campo social disperso en torno al rechazo al delincuente, suma del mal, alteridad radical, esencialmente distinta a “nosotros”.

Es necesario deconstruir estas nociones de sentido común para abordar el fenómeno del delito sin reproducir miradas estigmatizantes. El concepto de “delito amateur” es una herramienta útil al respecto.

Kessler plantea que la mayoría de los actores que emprendieron actividades delictivas de tipo amateur (hacia 2004) no han crecido en un contexto de socialización delictiva al tratarse de la primera generación que experimenta el pasaje de la centralidad del trabajo como estrategia de ingreso a la combinación del mismo con actividades ilegales. Se produce un corrimiento desde la lógica del trabajo, en la cual el dinero utilizado para la reproducción material (en principio) está justificado por su origen, hacia una lógica “del proveedor”, en donde la legitimidad de los ingresos está dada por su utilización en la satisfacción de necesidades: “cualquier recurso, sin importar su procedencia, es legítimo si permite cubrir una necesidad” (Kessler, 2004, p. 41), idea compatible con la noción de estrategia de ingresos, en donde pueden confluir actividades laborales y delictivas.

En el ejercicio del delito amateur se observa una alternancia y complementación entre acciones delictivas, actividades laborales (mayormente precarias), ayuda social y períodos de desocupación. Esta alternancia es análoga a la “deriva delictiva” conceptualizada por Matza (2014).

Kessler (2004) diferencia dos grupos dentro de los jóvenes que practican actos delictivos de manera amateur: los “proveedores” y los “bardereros”. Los primeros, muy apegados a la lógica de la provisión, deciden de manera individual realizar sus delitos para proveerse de recursos. En los bardereros también hay una intención de obtención de ingresos, pero

con una fuerte inscripción grupal: deciden y realizan sus acciones en grupo, en donde el delito es sólo una parte de toda una serie de actividades caracterizadas como “bardo”, relacionadas con disrupciones de las reglas de convivencia comunitarias.

De manera similar, Rodríguez Alzueta (2016) diferencia dos tipos de delitos. El delito amateur, más instrumental, en donde los jóvenes desarrollan estrategias de sobrevivencia para la resolución de problemas materiales; y el delito bardero, más expresivo, en donde los jóvenes desarrollan estrategias de pertenencia para la resolución de problemas identitarios (2016 p. 22).

Los prejuicios y el sentido común en relación al delito activan procesos de estigmatización en el imaginario social. La estigmatización es un proceso por el cual ciertos actores sociales categorizan a otras personas como modo de anticiparse a su posible conducta, atribuyéndoles una determinada identidad social en el sentido de pertenencia a un grupo menospreciado. Esta identidad es atribuida a partir de la posesión por parte de la persona de determinado estigma o estereotipo, es decir, por la portación de alguna característica que es visible para otros. A partir del momento en que la persona es estigmatizada dejará de ser vista como una persona “normal” para comenzar a ser considerada como inaceptable, inferior o peligrosa (Goffman, 2006; Rodríguez Alzueta, 2016). El estigmatizado puede asimilarse en gran medida a la figura del “outsider”, y el estigmatizador al “emprendedor moral”, figuras planteadas por Howard Becker (2009).

Para quien es estigmatizado no es sencillo escapar al juicio estigmatizante, ya que existe el riesgo de “ser transparentes” a la mirada de esas personas (con la consiguiente pérdida identitaria) si no se responde de alguna manera al estigma. Para Erving Goffman el individuo puede adoptar dos estrategias frente al etiquetamiento negativo: por un lado puede intentar ocultar el estigma para evitar la descalificación, mientras que por otro lado puede emblematicarlo o contraestigmatizarlo, es decir, convertir el estigma en una marca de prestigio, buscando la aceptación preferentemente dentro del grupo de pares (Reguillo Cruz, 1991). La lógica del ventajeo y las conductas “barderías” pueden interpretarse como una respuesta de este tipo.

5. PRESENTACIÓN DEL CASO: LA HISTORIA DE VIDA DE MANUEL

Manuel nació en 1999 en Lanús y vivó con sus padres en un barrio muy humilde de Villa Fiorito, partido de Lomas de Zamora.

No tiene registro de sus abuelas, y de sus abuelos sólo conoció al materno, de quien tiene recuerdos de cuando tenía 8 años. Era carpintero y rememora con especial fascinación unos botes de madera que fabricaba como adornos. También trabajaba de herrero: conserva una imagen muy vívida de él haciendo rejas.

De su madre conoce poco, ya que falleció cuando Manuel tenía 10 años. Era ama de casa y trabajaba cuidando a una señora del barrio. Ya desde chico salía con su madre a juntar cartones y botellas como forma de complementar los ingresos del hogar.

Su padre fue dueño durante un tiempo de un local de una cadena de venta de productos alimenticios a granel. Luego hizo trabajos ocasionales (“changas”) cortando el césped con bordeadora y machete, mayormente para vecinos de la zona. También realizaba poda de árboles. Manuel, a sus 12 o 13 años, acompañaba y trabajaba con su padre en estos trabajos eventuales, sobre todo el corte de césped. Estas actividades las mantuvo hasta los 15 años aproximadamente. El dinero que obtenían por las mismas era destinado a los gastos del hogar:

[Entrevista 7] *Laburábamos para tener cosas de la casa, para comer todos los días... para ver si alguno necesitaba alguna ropita, algo, para eso.*

Reconoce que su padre trabajó toda su vida:

[Entrevista 7] —¿Sabés si él hizo algún delito?

No. Creo que no. Pero por lo que él me contaba no. Siempre laburó legal. Lo que él me contaba no, no hacía nada.

[...] *No lo veo como uno que me enseñó a robar a mí, porque yo lo aprendí solo en la calle*

Manuel es el menor de ocho hermanos, con una diferencia considerable de edad en relación a los mayores. Todos sus hermanos son hijos

de parejas anteriores de su madre: sólo Manuel es hijo biológico de su padre. Nunca conoció a sus dos hermanos de mayor edad porque, según refiere, su madre “no los pudo criar” y se fueron a vivir a otra provincia antes de que Manuel naciera. Otros han formado pareja y se han ido a vivir a diferentes lugares de la provincia de Buenos Aires, perdiendo tempranamente contacto con Manuel. Sólo tiene cierta relación (muy lejana) con uno de sus hermanos, que es policía, mientras que con Sandra, la hermana que le sigue de cerca en edad, es la única con la que mantiene una relación estrecha. Según refiere, ninguno de sus hermanos está comprometido con actividades delictivas, como tampoco lo estuvieron ni sus padres ni sus abuelos.

Manuel jugó a la pelota desde niño, en un par de clubes de su barrio. Recuerda con especial orgullo el haber salido campeón con uno de esos clubes, a los 10 años.

El fallecimiento de su madre, cuando Manuel tenía precisamente 10 años, aparece en su relato como el punto de inflexión a partir del cual se desencadenaron una serie de eventos que cambiarían radicalmente su vida. Luego de este hecho, vivió con su padre y su hermana Sandra en la misma casa. Su padre quedó sumido en un estado depresivo de larga duración. Según Manuel, debido a esto su padre le prestaba muy poca atención.

Hacia sus 14 o 15 años vivió un período de gran compromiso en relación al fútbol, momento en el cual registra su mayor logro deportivo: el ingreso al club Lanús. Sin embargo dicho logro se vio frustrado, según refiere, por no poder hacerse cargo su padre de los gastos que implicaba (cuota societaria, traslados, etc.), dando por resultado el abandono de la actividad deportiva. Paralelamente, en este mismo período, refiere su inicio en el uso de marihuana.

[Entrevista 10] después dejé de jugar al fútbol, me le fui un poco... mi papá me decía que me le iba de las manos de él. Y entonces me fui un poquito más para el lado de la calle, a juntarme con los pibes a drogarme, a robar.

A los 15 años su hermana, luego de formar pareja, se muda de

la casa paterna, quedando de esa manera Manuel viviendo sólo con su padre. A partir de esta situación se fue acentuando progresivamente su distanciamiento de la autoridad paterna:

[Entrevista 11] *Y se juntó y se fue de mi casa, y quedamos yo y mi papá, y de ahí yo me empecé a descontrolar, me empecé a ir para el lado de la calle. Me empecé a drogar, a fumar porro, a escabiar, a robar, todo.*

Este período, que Manuel describe como “irse para el lado de la calle”, es el mayor punto de inflexión en su vida. Coincide cronológicamente con la mudanza de la hermana, el abandono de la escolaridad de Manuel (tercer año de la secundaria) y el cese de la actividad laboral junto a su padre.

[Entrevista 6] *Porque me juntaba con pibes que no me tenía que juntar, me iba pa’ la esquina con lo pibe [con un notorio mayor “acento de calle”], fumábamos porro, todo... y íbamos a robar.*

[Entrevista 1] *Más o menos... como tres años estuve. [...]. Estuve bardeando a pleno.*

Resulta difícil reconstruir sus primeros pasos en el delito, al comienzo dice no recordar (“*No me acuerdo... hace mucho*”), pero rescata el miedo que sentía en sus primeras salidas (sin armas) y el temor a no poder volver. Menciona que tempranamente robó una moto, estacionada en la calle, y la comenzó a usar para sus robos. Luego incorporó un arma de fuego: refiere que el hecho de manejar un arma lo hacía más “atrevido” y que, con el paso del tiempo, comenzó a sentir menos temor y más “adrenalina”. A la adrenalina la define como “*sentirse que uno es bueno haciendo algo, con más ganas de hacer las cosas, ansioso por hacer las cosas*”.

Paralelamente al inicio de sus actividades delictivas, incorpora el uso de otras sustancias además de la marihuana, como la “merca” y la “base”. A esta última la describe como:

[Entrevista 6] *la peor droga, porque te lleva a robar, te lleva a hacerte mal a vos. Te lleva a robar la base, porque te agarran ganas de fumar y si no tenés un peso vas a salir a robar para drogarte.*

Según refiere, las motivaciones para acercarse al delito fluctúan entre motivos económicos y no económicos. Entre los segundos menciona que no le hacía falta el dinero, porque tenía a su padre que lo mantenía, pero salía a robar igual, “*porque me gustaba*”.

[Entrevista 6] *A veces nos faltaba la guita, a veces robábamos para tener nuestras cosas, nuestra ropa, nuestra pilcha, nuestra comida, nuestro porro. Y a veces robábamos porque... nos divertíamos un poco [pausa] un poco y un poco.*

Su padre confirmó sus sospechas acerca de las actividades en las que estaba involucrado Manuel cuando comenzó a llevar las motos, que robaba en Capital Federal, para su casa.

Los siguientes tres años fueron muy intensos en relación al delito. Salía a robar mayormente acompañado de un amigo con su moto: “*Estuve bardeando a pleno*”. Un día de bardo lo describe como

[Entrevista 1] *Agarrar la moto, subirte a la moto y robarle a todos [...] celulares, de todo. [...] Al que se me cruzaba lo hacía pollo.*

El arma que usaba era prestada, motivo por el cual compartía el producto del robo:

[Entrevista 1] *el fierro me lo prestaban, y yo les pasaba astilla, le pasaba astilla de plata, si robaba dos celulares les pasaba uno, para que tenga algo él.*

Sus víctimas mayormente eran seleccionadas al azar (“al voleo”).

Remarca en varias oportunidades la idea de que cuando salía a robar no sabía si iba a volver:

[Entrevista 1] *no sabés qué puede pasar. Como podés perder, como podés ganar, es así.*

[Entrevista 6] *Perder es caer en cana o terminar muerto.*

Frente a la pregunta en relación a alguna situación complicada vivida en torno al delito rescata una historia, vivida a sus 17 años, en la cual

estaba robando en la moto, con otro compañero. Frenan al lado de otra moto y Manuel saca su arma. Esta persona resultó ser un policía vestido de civil que los enfrentó diciéndole “*¿qué te pasa pendejo de mierda, me querés robar a mí?*”. Acto seguido el policía sacó su arma. “*No me mató de onda*” mencionó Manuel. El relato de esta situación le provoca una intensa emoción, repite varias veces la idea de que podría haberlo matado: “*este chabón me dejó vivir*”. De acuerdo a sus palabras, luego de eso pasaron algunos días luego de los cuales siguió robando como lo hacía anteriormente.

En relación a la violencia en los robos, menciona situaciones que vivió cuando no salía armado: muchas personas se resistían al robo y se generaban situaciones de violencia que muchas veces terminaban con Manuel huyendo sin poder concretar el robo. Hubo oportunidades en las que salía con una réplica de un arma, de plástico. En una de esas ocasiones vivió una situación con una persona que se resistió a pesar de que exhibió su arma falsa. Cuando salía con un arma verdadera menciona que nadie se le resistió, a excepción de la historia del policía referida en el párrafo anterior.

Para hacerse de dinero tenían los “vendedores” “*y cuando traíamos las motos ya los teníamos “reduci”*”. *Lo reducíamos al toque*”.

[Entrevista 7] *Porque los pibes ya tenían al reduce, los pibes ya tenían a quién venderle las cosas, ponele, nosotros robábamos una moto y ya sabíamos a quién llevársela porque la teníamos vendida.*

Define como “los pibes” al grupo de jóvenes que “*paraban con nosotros*”, de los cuales la mayoría se encontraban involucrados en actividades ilegales, aunque no todos. Los referentes dentro del grupo (“los más importantes”) tenían alrededor de 25 años. El mayor referente era Tito, a quien Manuel describe de la siguiente manera: salía a robar a punta de pistola todos los días, tenía su moto propia y bastante dinero. Finalmente fue encarcelado. Manuel se percibe en la misma línea que Tito, pero “más principiante”. Por debajo de Manuel se encontraban “los pibitos”, los que recién empezaban: “*roban celulares, chiquitaje*”.

Con los pibes dice no hablar en profundidad de cosas personales:

[Entrevista 2] *No le decía lo que... no les explicaba las cosas que viví,*

no les explicaba las cosas, nada. Sólo hacíamos lo que teníamos que hacer, robar, y listo.

Tiene la imagen de su familia como un lugar en el cual se sentía tranquilo, a gusto, apoyado: “*están con vos, que no te dejan solo*”. A pesar de esto ningún miembro de su familia aprobaba su participación en actividades delictivas:

[Entrevista 3] *Te cagaban a pedos, te decían que vos estabas haciendo las cosas mal, que esto, que lo otro.*

Frente a la pregunta acerca de cómo creía que la gente lo veía, responde:

[Entrevista 2] *Me veían como un delincuente más.*

—¿Qué es eso de ser un delincuente más?

Y sí, me veían como un... como un... como un atrevido más. Como uno que hace las cosas mal, que está viviendo en la calle, que roba, que se droga. Uno más de esos.

Manuel percibe que tanto su familia como los vecinos lo veían como “el malo de la película”, mientras que los “chetos” lo veían como un “chorrito”: “*te desprecian, te das cuenta en la mirada, en cómo te hablan*”. Esto en contraposición directa con los pibes, de los cuales menciona recibir aprobación e incluso admiración. En una ocasión recrea un diálogo ficticio en el que le decían: “*Ehhh guacho, vos estás haciendo las cosas bien, vo só chorro*”.

Durante estos tres años de “bardear a pleno” (aproximadamente entre sus 15 y sus 17 años) registra un ingreso al “Instituto de menores” San Martín (Centro de Régimen Cerrado General San Martín). Luego de cumplir 18 años (2017) sufre su primera detención en una cárcel, donde permanecerá 4 meses, en la Unidad 24 del Complejo Federal para Jóvenes adultos (Servicio Penitenciario Federal), de Marcos Paz.

Manuel refiere que tuvo un intento de “rescate” relacionado con una novia, Fernanda, con la cual estuvo nueve meses y a quien describe como la relación más “fuerte” que ha tenido. Menciona que le hacía sentir “agrandado” (orgullosa), en forma similar a cuando salía a robar armado. Le daba vergüenza frente a ella su historia de robo, aunque ella

sabía de su pasado. Su novia quería que “labure legal” y no le gustaba que usara drogas. La mayor parte del tiempo no robó mientras estuvo con ella, pero sobre el final de la relación volvió a “bardear”. Se pelearon porque retomó e intensificó el uso de drogas. Cuando se peleó con Fernanda retomó una relación anterior, Yesica, la cual aprobaba que estuviera “bardeando”.

Mientras estuvo con Fernanda consiguió trabajo como ayudante de albañil. La obra estaba cerca de su casa y necesitaban gente. Le preguntaron, aceptó y dijo que sí: “*yo necesitaba laburar para tener mis cosas, porque nadie me regalaba nada*”. Estuvo dos meses (quizás uno solo) trabajando, haciendo una loza y una escalera. Trabajaba desde las 9 de la mañana (o más temprano), al mediodía tenían un descanso y luego continuaban hasta las 4 y media o 5 de la tarde. Para tener una idea aproximada de los ingresos que Manuel decía percibir, los mismos superaban en un 25% la línea de pobreza, de acuerdo a una cifra aproximada mencionada por Manuel. Lo consideraba un trabajo muy cansador: “*Era muy pesado el laburo para mí*”.

Abandonó el trabajo de ayudante de albañil para ingresar en una distribuidora de bebidas, en el cual se sentía más cómodo, ya que prefería la atención al público, aunque debía además realizar movimientos de mercadería. Trabajaba de 9 de la mañana a 9 de la noche, según sus comentarios. El sueldo era aproximadamente un 25% mayor que el de ayudante de albañil. En este trabajo estuvo unos 4 meses.

Tuvo diferencias con el dueño, al cual consideraba muy exigente. Se sentía muy presionado, hasta que tuvo una discusión muy fuerte con él:

[Entrevista 1] *el chabón me estaba pinchando para que yo, para que yo reaccione. Yo reaccioné una vez, lo mandé a la mierda, porque ya me había cansado.*

Uno de los disparadores de la reacción de Manuel fue que de acuerdo a sus parámetros, sintió que el dueño insultó a su hermana (“*la concha de tu hermana, hacés las cosas mal*” le habría dicho).

[Entrevista 3] *El chabón me cagaba a pedos para hacerse el bueno, en el sentido de “yo soy el que manda”.*

Si bien la discusión no volvió a repetirse, siguió trabajando por un

corto tiempo más hasta que se fue. Luego de volver sobre el tema varias veces, finalmente menciona que el dueño le hacía sentir que no servía para nada, a pesar de que sabía que estaba haciendo las cosas bien. “*Me hacía sentir bajoneado*”.

Comparativamente hablando, refiere haber hecho más dinero con el delito que con el trabajo, sobre todo teniendo en cuenta el tiempo insu- mido en cada una de las actividades. Aunque aclara que no mucho más dinero, para lo cual hubiese sido necesario salir más seguido (y expo- nerse a mayores riesgos consecuentemente). Menciona que con el delito “*vos vas a poner el pecho, te arriesgás. Te arriesgás una banda*”.

Según refiere, la mayor parte de los 6 meses que estuvo trabajando no robó, salvo hacia el final. Según describe:

[Entrevista 4] *ya me estaba descarrilando de vuelta.*

—¿A qué llamás descarrilarte?

Me estaba yendo para otro lado de vuelta, estaba yendo a robar, a drogarme de vuelta.

Cuando estaba trabajando en la distribuidora su padre es internado por problemas de salud y Manuel se va a vivir a la casa de su hermana, con su familia (cuñado y sobrino). Sandra era la única persona con la cual Manuel hablaba en confianza de su vida y sabía de sus activida- des delictivas. Le aconsejaba dejarlas, porque según ella iba a terminar muerto o en la cárcel.

Mientras vivía con su hermana comenzaron a llegar citaciones ju- diciales e incluso visitas de la policía a la casa de Sandra, razón por la cual se resintió la relación con su hermana y tuvo peleas con ella, las que provocaron que Manuel se fuera a vivir a la calle, cuando aún seguía tra- bajando en la distribuidora de bebidas. Menciona que un amigo le daba la posibilidad de bañarse temprano y de allí salía para el trabajo. Dormía en un coche abandonado: “*fue muy fuerte para mí*”.

Salió de su situación de calle para ingresar a un centro de rehabilita- ción cristiana en Lanús (una “Granja”) en donde estuvo unos meses ha- ciendo tratamiento por consumo de drogas. Durante este período vendía en los trenes productos de panificación elaborados en el lugar. Al salir de esa granja vivió un mes en la casa de una pastora, Marina, en Sarandí,

quienes visitaban a su padre, que seguía internado.

Los siguientes meses (mediados de 2018) fueron intensos para Manuel: su padre fallece, Manuel vuelve a estar en situación de calle, y poco después es detenido y encarcelado por segunda vez. Estando detenido, en un profundo estado depresivo, realiza un intento de suicidio, razón por la cual es derivado e ingresado en el dispositivo PRISMA, apenas un mes y medio después de la muerte de su padre.

Durante su estadía en PRISMA se le asigna un equipo tratante, compuesto por una psiquiatra, una trabajadora social y como su psicólogo el autor de este trabajo. Permanece nueve meses en el dispositivo, período en el cual se le propone (y acepta) participar en la presente investigación, siendo entrevistado en 14 oportunidades a tal efecto. Mientras duró el trabajo de campo de la presente investigación se mantuvieron claramente separados los dos espacios: por un lado las entrevistas de tratamiento y por otro lado las entrevistas de investigación.

En relación a su futuro, luego de la cárcel, menciona:

[Entrevista 1] *Ahora cuando salga no sé qué va a pasar, espero no volver a caer de vuelta*

—¿Cómo es eso de caer?

A no volver a hacer las cosas de antes.

Justifica este deseo porque no quiere volver a pasar las cosas por las que ha pasado:

[Entrevista 1] *te pueden matar. De un día para el otro, capaz que estás, al otro día no estás más. Es un flash, no sabés lo que puede pasar.*

Menciona que cuando salga se puede volver a encontrar con los pibes, pero para “fumar un porrito”, no para robar, porque eso lo llevaría nuevamente a la cárcel. En el barrio hay pibes rescatados, que estuvieron presos pero ahora no roban más.

[Entrevista 9] [Los pibes] *Lo entienden, lo entienden, porque van a decir “este recién sale de la cárcel”, van a decir “no quiere volver de vuelta a estar en cana, se rescató”. Se lo ve bien, se lo ve bien piola. “No, este ya la vivió, ya está”, tranqui.*

[...] ya no hacen más ninguna, colgaron los guantes, ya no hacen más ninguna. Laburan, tiene su familia, todo.

[...] Las hizo en algún momento, pero se rescató, y eso es bueno. Porque quiso cambiar su vida.

En relación a posibles trabajos, la primera opción que se le ocurre es volver a trabajar en la distribuidora. Como segunda opción aparece la posibilidad de ser peluquero: en PRISMA le cortó el pelo a sus compañeros y de su hermana sabe que estaba haciendo un curso de peluquería.

Aunque reconoce que lograr la inserción laboral y un mínimo reconocimiento de la gente es difícil:

[Entrevista 3] Pero a veces te agarra bronca también. Ponele, vos salís de laburar, y vos no estás haciendo nada y te dicen “uhh, este es un chorro” ¿Entendés? Y vos no estás haciendo nada. Por más que vos estés laburando, ponele que estás laburando legal digo yo, ponele que estás laburando de albañil, de repositor, de lo que sea. Vos estás laburando y ya te ven como la... el negro. Como que vos estás haciendo las cosas mal y siempre vas a estar en las cosas mal. Pero ellos no entienden que vos podés laburar, hacer las cosas bien aunque vos hiciste las cosas mal antes.

Superado su cuadro depresivo inicial, que motivó su ingreso al dispositivo PRISMA, es dado de alta, siendo trasladado a la Unidad 24 de Marcos Paz en abril de 2019, menos de un mes después de concluidas las entrevistas para esta investigación. A partir de ese momento no se ha vuelto a tener contacto con Manuel a los efectos de esta investigación. Sólo se ha podido averiguar que, coincidentemente con el “abreviado” por tres años que firmó en 2018 durante su estadía en PRISMA, en julio de 2021 recuperó su libertad.

Podemos señalar algunos hechos que se recortan como especialmente significativos a partir del propio relato de Manuel. Una expresión que Manuel utilizó insistentemente en forma estereotipada, a lo largo de las entrevistas, es la idea de “irse para el lado de la calle”. Creemos, al igual que Manuel, que ése es el parteaguas más importante, que divide su historia en dos grandes períodos. A continuación se mencionarán otros hitos significativos identificados como tal por el propio Manuel en su

relato de vida:

Muerte de la madre (10 años)

Entrada frustrada al club Lanús (14 o 15 años)

Abandono de la escuela (15 años)

“Irse para el lado de la calle” (alrededor de los 15 años)

“Bardear a pleno” (de los 15 a los 17 aproximadamente)

Ingreso a Instituto de Menores (¿16-17 años?)

Experiencias laborales menos precarias (17-18 años)

Intentos de “rescate”: noviazgo con Florencia, Granja de rehabilitación, relación con pastora (alrededor de los 18 años)

Primer encarcelamiento, en Marcos Paz (18 años)

Muerte de su padre (18 años)

Segundo encarcelamiento: Marcos Paz – PRISMA – Marcos Paz (19 a 22 años)

6. SÍNTESIS DEL ANÁLISIS DE LA HISTORIA DE VIDA DE MANUEL

Nos encontramos con un primer período de su historia caracterizado por el paulatino desdibujamiento de las principales instituciones de referencia: familia, escuela, instituciones barriales y trabajo.

En relación a la familia, el núcleo convivencial estuvo constituido por sus dos progenitores y su hermana. Idealiza esta primera etapa como “feliz”, siendo el fallecimiento de su madre el comienzo de la ruptura de esta situación. A esto le siguió una paulatina “ausencia” de su padre (motivada en primera instancia por el estado depresivo que le sobrevino luego de la muerte de su pareja), con un progresivo desentendimiento en la medida en que Manuel “se le iba de las manos” y comenzaba a “irse para el lado de la calle”. Luego de la muerte de su padre (en fecha reciente) sólo conservó una buena relación con su hermana, única referente afectiva al momento de las entrevistas.

Con respecto a la escuela, menciona haber tenido una escolaridad “normal” durante la primaria, pudiendo continuar sus estudios luego de la muerte de su madre. Sin embargo, con la entrada en la secundaria y su paulatino “irse para el lado de la calle”, comienza un “desenganche disciplinado” (Kessler, 2004) que culmina en el abandono de la escuela en tercer año.

Paralelamente, las instituciones deportivas barriales parecen haber cumplido un gran papel contenedor. Mientras que otras instituciones parecían “disolverse” paulatinamente, Manuel continúa realizando prácticas de fútbol en dos clubes del barrio, apostando a “tener un futuro” en relación al deporte. Según refiere, era bueno jugando al fútbol, constituyéndose en un gran logro su ingreso al club Lanús, que terminó frustrándose por motivos económicos. Siendo éste el último recuerdo “positivo” en relación al último período previo al “irse para el lado de la calle”, la caída del proyecto al cual apostaba más fuertemente aparece como uno de los desencadenantes de ese pasaje.

En relación al trabajo en esta primera etapa, estuvo caracterizado por la movilización social descendente de todo su grupo familiar, con niveles muy altos de precarización, e ingresos que sólo alcanzaban para cubrir las necesidades básicas.

El “irse para el lado de la calle”, que configura la transición hacia el segundo período en la vida de Manuel (hasta que fuera entrevistado, a sus 19 años), se da en un contexto en el cual se desdibujan todas las pertenencias institucionales de Manuel que pudieron haberle servido de transición a la “vida adulta” (“declive institucional”) (Duschatzky y Correa, 2009). A partir de ese momento “la calle” y “los pibes” parecen ser sus únicas referencias disponibles sobre las cuales poder construir un sentido de pertenencia.

El ejercicio del delito por parte de Manuel, aprendido en el marco de un grupo preexistente (“los pibes”), se sitúa completamente dentro de los límites del delito amateur. Existe escasa planificación, un casi nulo control del riesgo y se alterna con actividades laborales. El ejercicio del delito amateur nos habla de una “lógica del proveedor”, la cual legitima cualquier forma de obtención de recursos materiales (sean actividades delictivas o laborales) en la medida en que son utilizados para la satisfacción de necesidades.

El circuito carcelario en el que se vio envuelto Manuel (se suceden detenciones en diversas instituciones, cada vez por período más prolongados: comisarías, Instituto de Menores “San Martín” y dos encarcelamientos en el marco de la justicia federal) no hacen más que dificultar cualquier intento de “rescate” al tiempo que refuerza la construcción de su identidad en torno al delito.

La existencia de intentos de rescate y todo el discurso de Manuel en relación a su futuro nos hablan de cierta persistencia de una legitimidad mayor del trabajo por sobre el delito, en cuanto a la forma de satisfacer necesidades, y de la familia como “horizonte moral”. Se pudieron relevar dos intentos de rescate en este período, uno movilizado por el discurso religioso y el otro (más duradero que el anterior) motorizado por una relación de pareja. En ambos casos buscó trabajo (con algunas diferencias de grado, pero siempre precarios) y disminuyó o abandonó el uso de drogas.

Esta persistencia de la “lógica del trabajador” se hace más evidente al constatar que Manuel sigue apostando periódicamente por el mismo, a pesar de que le resulta mayormente “cansador” y “aburrido”, en contraposición directa a la “adrenalina” (orgullo y entusiasmo) que le despierta el ejercicio del delito.

La mirada de desprecio que Manuel adivina en “la gente” en general y en “los chetos” en particular, “desde siempre”, constituyen un fuerte estigma con el que debe lidiar. Frente a esto, pudimos constatar la coexistencia de dos grandes “estrategias” de respuesta a esa mirada.

Por un lado podemos interpretar cierto intento de evadir el estigma, a partir de la presentación de una imagen lo más parecida posible al estereotipo del “joven hegemónico” (el que estudia y/o trabaja, “el que no hace ninguna”: no roba, no se droga). Los intentos de rescate por un lado, y un ejercicio del delito amateur con fines principalmente instrumentales (obtención de recursos) estarían en esta línea. Por otro lado se hacen evidentes ciertas respuestas del orden del emblema o la contraestigmatización: el despliegue de las emociones durante el ejercicio del delito, la “adrenalina” de salir a robar armado, algunas manifestaciones de violencia en el delito que tienen una función de descarga, en definitiva, cierto ejercicio del delito “bardero”, muy emocional además de instrumental, abonan esta idea.

Lo cierto es que Manuel parece pendular entre intentos de rescate, el ejercicio del delito amateur y el ejercicio de conductas barderas. Luego del “irse para el lado de la calle”, con la sola excepción de la relación que mantiene con su hermana y las parejas que ha formado, mientras duraron, la única pertenencia que parece sostenerlo es su intento de construcción identitaria alrededor de la figura de “los pibes que roban”. Sin embargo esta pertenencia es paradójica, ya que tiene por objeto una entidad más abstracta (“los pibes” como colectivo) que real, ya que no manifiesta indicios de haber construido una relación estrecha con ningún pibe en particular.

7. REFLEXIONES FINALES

Una vez hecho este recorrido, podemos afirmar que la historia de Manuel, con sus particularidades y singularidades, está construida combinando ciertos recorridos “típicos” del presente momento histórico, caracterizado por sus trayectorias discontinuas. Se abre la pregunta: ¿cuál podría ser la “utilidad” de este ejercicio analítico?

En principio, esta historia de vida es, en cierta medida, una oportunidad para poder reflexionar en torno a las rupturas y continuidades entre el trabajo y el delito. Esta preocupación recorre la totalidad de la investigación, desde sus exploraciones bibliográficas iniciales, pasando por el trabajo de campo hasta la etapa final de análisis “intenso”.

Por otro lado, el recorrido analítico por una historia de vida individual es la oportunidad para poner en evidencia la inadecuación de un número importante de premisas de sentido común en relación al delito. En un sentido análogo a la falsación popperiana, este trabajo intenta ayudar a deconstruir la figura del delincuente como alguien esencialmente diferente (“mito del delincuente”).

Esperemos que estas páginas hayan logrado expresar este intento.

8. BIBLIOGRAFÍA

- Aguilera, S.; Regueiro de Giacomini, I. y Ribeiro Mieres, S. (2012). *Informe alternativo Situación de la discapacidad en argentina – 2008/2012*. Buenos Aires: REDI - CELS - FAICA - FENDIM - ADC
- Alonso, L. (2004). La sociedad del trabajo: debates actuales. Materiales inestables para lanzar la discusión. *REIS: Revista española de investigaciones sociológicas*. Universidad Autónoma de Madrid, 107, pp. 21-48.
- Anderson, J. (2014). El dispositivo psiquiátrico en el Servicio Penitenciario Federal (Avance de investigación). *Cuadernos de Estudios sobre Sistema Penal y Derechos Humanos (CESPyDH)*, Nro 3-4, Año III, Junio 2012 – Diciembre 2014, pp. 162-172.
- Antunes, R. (2004). *Diez Tesis sobre el trabajo del presente (y el futuro del trabajo)*. Buenos Aires: CAICyT - CLACSO.
- Arleo, N. (2019). La psiquiatrización como componente del sistema de gobierno penitenciario. Un abordaje exploratorio del Programa Interministerial de Salud Mental Argentino (PRISMA). *XIII Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Becker, H. (2009). *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires - México: Siglo XXI editores.
- Bourdieu, P. (1988). *Cosas dichas*. Buenos Aires: Editorial Gedisa.
- Bourdieu, P. (2002). Estrategias de reproducción y modos de dominación. *Colección Pedagógica Universitaria*, (37-38), 1-21
- Castel, R. (1997). *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós.
- CELS (2012). El modelo de la prisión-depósito Medidas urgentes en los lugares de detención en la Argentina. En *Derechos Humanos en Argentina. Informe 2012*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.

- CELS (2013). El dilema de los derechos humanos de las personas con discapacidad psicosocial. Entre el reconocimiento de la norma escrita y la insuficiencia de prácticas transformadoras. En *Derechos Humanos en Argentina. Informe 2013*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- Christie, N. (2004). *Una sensata cantidad de delito*. Buenos Aires: Editores del Puerto.
- Daroqui, A.; Motto, C.; López, A.; Andersen, M.; Motta, H.; Liguori, M.; Fiuza, P.; Bolajuzón, V.; Bouilly, M. y Sancho, A. (2015). *Registro nacional de casos de tortura y/o malos tratos. informe anual 2014*. Buenos Aires: CCT/CPM, PPN, GESPyDH.
- de la Garza Toledo, E. (1999). Epistemología de las Teorías sobre Modelos de Producción. En *Los retos teóricos de los estudios del trabajo hacia el siglo XXI*. Buenos Aires: CLACSO.
- de la Garza Toledo, E. (2010). Hacia un concepto ampliado de trabajo: del trabajo clásico al no clásico. En *¿Hacia dónde va el trabajo humano?* México: Anthropos.
- Dejours, C. (1989). *Trabajo y desgaste mental. Una contribución a la psicopatología del trabajo*. Buenos Aires: Hvmánitas.
- Del Carlo, C. (2013). ¿Es posible una cárcel respetuosa de los derechos humanos? Unidad 20: una experiencia de cambio en el seno del Sistema Penitenciario a la luz del concepto de representación social. *Revista Derecho Penal*, Nro 5.
- Del Carlo, C. (2017). El santo pide sangre. La referencia a San la Muerte en el discurso de personas privadas de su libertad. *Memorias IX Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. Tomo Psicología Social, Política y Comunitaria*. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.

- Deleuze, G. (1999). Post-scriptum sobre las sociedades de control. En *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos.
- Dessors, D. y Guiho Bailly, M. P. (Comps.) (1998). *Organización del trabajo y salud*. Buenos Aires: Lumen - Hvmánitas.
- Duschatzky, S. y Corea, C. (2009). *Chicos en banda. Los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones*. Buenos Aires: Paidós.
- Guber, R. (2014). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Hernández Sampieri, R.; Fernández Collado, C. y Baptista Lucio, P. (2006). *Metodología de la investigación. Cuarta edición*. México: McGraw-Hill Interamericana.
- Kessler, G. (2004). *Sociología del delito amateur*. Buenos Aires: Paidós.
- LESyC - Laboratorio de Estudios Sociales y Culturales sobre violencias urbanas (2018). Editorial. *Cuestiones Criminales*, 1 (1), 1-2.
- Lombrana, A. (2017). También es una cárcel esto, aunque más tirando a lo terapéutico: prácticas, discursos y sentidos penitenciarios en torno a los servicios psiquiátricos del SPF. *Vox Juris*, Lima, Perú. (33) ,1, pp. 53-68.
- Marradi, A., Archenti, N. y Piovani, J. I. (2018). *Manual de metodología de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Matza, D. (2014). Delincuencia y deriva. Cómo y por qué algunos jóvenes llegan a quebrantar la ley. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Mouzo, K. y Ríos, A. (2018). Programas de atención psiquiátrica y gobierno del espacio carcelario en el Servicio Penitenciario Federal Argentino. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, Universidad Nacional de Jujuy, (53), 13-37.
- Neffa, J. C. (2001). Presentación del debate reciente sobre el fin del trabajo. En E. de la Garza Toledo y J. C. Neffa, *El Futuro del*

- Trabajo. El trabajo del Futuro*. Buenos Aires: CLACSO.
- Recomendación 890 de 2018 (Procuración Penitenciaria de la Nación). 12 de Septiembre de 2018.
- Reguillo Cruz, R. (1991). *En la calle otra vez. Las Bandas: identidad urbana y usos de la comunicación*. Guadalajara: Iteso.
- Resolución 428 de 2018. (Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación) *Creación del Programa Integral de Salud Mental Argentino (PRISMA)*. Boletín Oficial 01/06/18.
- Rodríguez Alzueta, E. (Comp.) (2016). *Hacer bardo. Provocaciones, resistencias y derivas de jóvenes urbanos*. La Plata: Malisia.
- Rojas Machado, M. (2020). Más allá de los criterios disciplinarios. Un estudio etnográfico sobre las decisiones de admisión en un pabellón psiquiátrico-penitenciario en la República Argentina. *Papeles de Trabajo*. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural. (39), pp. 93-134
- Taylor, S. J. y Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Buenos Aires: Paidós.
- Tonkonoff, S. (2018b). Cultura de consumo, juventud, delincuencia. (Acerca de los Pibes Chorros y otros fantasmas). *Cuestiones Criminales*, 1 (1), Julio 2018, pp. 156-170.
- Valles, M. (1999). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Síntesis.
- Vasilachis de Gialdino, I. (1992). *Métodos Cualitativos I. Los problemas teórico-epistemológicos*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

AUTOR

Sebastián Assaf

NACIONALIDAD

Argentina

CORREO ELECTRÓNICO

sebas.assaf77@gmail.com

FILIACIÓN INSTITUCIONAL

Universidad Nacional de Rosario

FORMACIÓN DE POSGRADO

Cursante de la Maestría en
Psicoanálisis (UNR)

TÍTULO

El mensajero y el desierto

Versiones del padre
entre Kierkegaard y Freud

TITLE

The messenger and the desert

*Versions of the father
between Kierkegaard and Freud*

AUTOR

Sebastián Assaf

RESUMEN

Este artículo busca explorar una relación posible entre la significación de padre y el conflicto de ambivalencia en Kierkegaard y en Freud. El primer apartado, persigue la dilucidación del mito freudiano del asesinato del padre de la horda del capítulo IV de *Tótem y tabú*. Mito que instituye a “padre” e “hijo” como lugares en derredor de este acto homicida. El padre, desierto en su omnipotencia, deviene huella de la potencia abolida. Autoridad interiorizada como consecuencia de la culpa. El segundo apartado, busca descifrar la versión del padre inscripta a la escena bíblica de Abraham. Para Kierkegaard, si Abraham funda algo es sólo en función del malentendido, de una mediación necesariamente fallida. Su potencia es la impotencia. Como hijo y lector de la falta en el padre. La responsabilidad se ubica en esta inconsistencia de la ley. Así, la responsabilidad se distingue de lo demoníaco. El tercer apartado, expone el vínculo de la responsabilidad con el absurdo. El absurdo es la clave para interpretar el modo en que Kierkegaard lee la filiación con el padre. El fundador es iniciador en el desconocimiento. Pues ignora el contenido de lo que transfiere. Abraham encuentra en lo absurdo la ocasión de transferir.

PALABRAS CLAVE

Padre – culpa – responsabilidad – filiación – absurdo

SUMMARY

This article seeks to explore a possible relationship between the meaning of father and the conflict of ambivalence in Kierkegaard and Freud. The first section seeks to elucidate the Freudian myth of the murder of the father of the horde in chapter IV of Totem and Taboo. Myth which establishes “father” and “son” as places around this homicidal act. The father, deserted in his omnipotence, becomes a trace of the abolished potency. Authority internalised as a consequence of guilt. The second section seeks to decipher the version of the father inscribed in the biblical scene of Abraham. For Kierkegaard, if Abraham finds something, it is only as a function of misunderstanding, of a necessarily failed mediation. His potency is impotence. As son and reader of the lack in the father. Responsibility is located in this inconsistency of the law. Thus, responsibility is distinguished from the demonic. The third section exposes the link between responsibility and the absurd. The absurd is the key to interpreting the way Kierkegaard reads filiation with the father. The founder is an initiator in unknowing. For he ignores the content of what he transfers. Abraham finds in the absurd the occasion to transfer.

KEYWORDS

Father - guilt - responsibility - filiation - absurdity

DEL PADRE Y DEL DESIERTO

Toda lectura, un asesinato

Diana SPERLING

Al anoticiarse del suicidio del padre (Arón) luego de atentar contra la vida de la madre (Eligia) arrojándole ácido en el rostro, el joven Mario Gageac, la voz del narrador en *El desierto y su semilla*, se refiere al mismo de este modo:

Yo era el único que había vivido con Arón durante sus últimos años y sabía que este final era inevitable. Mientras moraba con él, sentí rechazo por sus violencias, cada día mayores (...) pero también sentía de manera inevitable cierta admiración por su coraje en la pelea, su disposición a jugarse entero, hasta la vida, en cualquier momento. Todos hablaban con respeto de su proverbial temeridad, incluso los que habían sufrido sus furias. Cuando me dijeron que se había suicidado, tuve un gesto equivalente a la reverencia por el guerrero caído en su ley, aunque estaba horrorizado por su agresión. También me invadió la pregunta que nos asalta siempre cuando se suicida alguien que conocemos bien: hasta dónde fuimos cómplices. Me obligué a abandonar esa inquietud; intuí la amenaza del ejemplo, la idea sencilla y equilibradora de una corrección con otro balazo” (Barón Biza, 2013, p. 27).¹

1 *El desierto y su semilla* novela escrita por Jorge Barón Biza en 1995, “novelista extraordinario de una novela única” como afirma Nora Avaro en el prólogo, es el relato autobiográfico de la historia familiar del autor. Explora, por lo tanto, la estructura ficcional de la verdad, ese nudo indecible en el que se encabalgan fantasía y “realidad” en el *médium* de la escritura. Sabemos, incluso, que el hecho aludido tuvo lugar el domingo 16 de agosto de 1964 en un departamento de la calle Esmeralda 1256 de la ciudad de Buenos Aires, en el que Raúl Barón Biza citó a su esposa Clotilde Sabattini para concretar el trámite de divorcio de la pareja. Lo que debió ser un *corte* se transforma a partir del ácido en la insignia horrorosa y grotesca que el amo inscribe sobre el cuerpo de sus víctimas. La carne chamuscada, como una materia “liberada por completo de la voluntad de su dueña”, consume la horadación de la identidad del rostro de Clotilde, como así también aquella de la historia familiar. “Ese mismo día, poco después de que los abogados retiraran de urgencia a la mujer arrasada, Raúl se vistió de caireles y seda, se recostó en su cama y se metió un tiro de 38 larga en la sien” (Avaro, 2013, p. 8). La novela se publica finalmente en 1998. En

El narrador afirma simultáneamente lo *inevitable* del final y lo *inevitable* de la admiración; en cierto modo resulta mucho más significativa esta última en la medida en que debe erigirse a condición de vencer toda propensión al “rechazo”. Hay algo forzoso, a un tiempo necesario e inexorable, que enlaza los opuestos bajo una ley que impide su separación. La repetición de lo “inevitable”, como un destello especular, abrocha la ambivalencia a la rivalidad al punto de que la “inquietud” por la complicidad con el suicidio del padre, acompañamiento en el deseo que se excluye de la conciencia, se trueca en la “amenaza” ante la tentación “equilibradora”; es decir, simétrica y armoniosa que persigue la culposa reparación de la estabilidad interrumpida. La pretendida omnipotencia de Arón, “guerrero muerto en su ley” –acentúo la presencia del genitivo–, busca dominar incluso lo imposible. Como la legalidad trágica, llamada a repetir en la estirpe los crímenes de los predecesores, lo que Arón dona es un fruto malsano. La inhóspita geografía de un desierto. No como ausencia que posibilita y fecunda, sino como mortífera esterilidad de la que *nada* brota. Puesto que si de pronto, alguien se obstina en hacerlo, *inevitablemente* se lo hostiga y se lo extingue.

No siempre las marcas son tan visibles y nítidas. No obstante, permanecen en latencia a la espera de un lector que las reconduzca a la luminosidad del día. Freud, por ejemplo, ha leído este conflicto de ambivalencia a la base de la estructuración de la zoofobia infantil. En esta opera una sustitución entre el animal que se torna objeto de los temores y de la angustia, y la figura del padre. El hijo desvía sobre el objeto fóbico el odio contra el padre que al no poder “difundirse desinhibido en la vida anímica del niño” puesto que debe luchar contra la “ternura” y la “admiración” suscitada por esta misma persona, encuentra su “alivio” al desplazarse sobre un subrogado que permite tramitar esta tensión (Freud, 2022, p. 132). Así, esta operación vuelve soportable la ambivalencia al sustraerla provisoriamente de la conciencia.

La lucidez de Freud estriba en reconducir este conflicto de ambivalencia a la etiología de las neurosis por la vía del Edipo. De este modo, la irresoluble contradicción se torna simultáneamente ordinaria y singular. Pues cada uno está obligado a pasar por ella para estructurarse como sujeto. En este sentido, el mito del padre de la horda del capítulo IV de *Tótem y tabú*, deviene el punto arquimédico de este traspaso; no sólo de la posible relación entre una psicología colectiva y una individual, sino del enclave religioso inherente a esta ambivalente rivalidad. En la perspectiva freudiana lo psicológico se proyecta al plano religioso e incluso teológico. Mediante un rodeo por el darwinismo y la etnología de finales del siglo XIX se pesquisa un fundamento para la cultura, organización social, exogamia y normas éticas, disimulado tras un asesinato aberrante ocurrido en el origen.

Lo irónico del crimen es que evapora los efectos deseados en el instante mismo en el que se consume. Una cierta “vanidad” encabalga la hazaña y el fracaso, pero es en la frustración y no en la satisfacción donde se edifica la moralidad.

Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible (...) El violento padre primordial era por cierto el arquetipo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la banda de hermanos. Y ahora, en el acto de devoración, consumaban la identificación con él, cada uno se apropiaba de una parte de su fuerza (Freud, 2022, pp. 143 – 144).

La cultura, y los valores de los que usualmente nos complacemos, se cimienta en un acto violento y, además, sus presupuestos son menos loables de los que oportunamente se confiesan. El odio, la envidia y el temor son los impulsos que aglutinan a los *ahora* “hermanos” en la medida en que devienen “hijos” parricidas, es decir que matan y devoran al “padre”. Así, “padre” e “hijo” son lugares que se constituyen en derredor de este acto abisal. Los hermanos lo crean como padre y la partición del cadáver del déspota sella como un símbolo la mutua pertenencia a la fraternidad (Cf. Sperling, 2018, p. 35). Unidos en un crimen espurio del que cada uno fue incapaz de asumirlo singularmente, gozan pírricamente de la hazaña pasajera. Tanto el homicidio colectivo como la devoración comunitaria del padre configuran el arquetipo rememorado en el *banquete*

totémico, así como la estructura elemental del sacrificio cuya función primordial radica en el establecimiento de un lazo entre los miembros de un grupo y una divinidad. La “publicidad” del ceremonial es una treta para eludir la *responsabilidad* que, al compartirse y socializarse, elimina el reproche en el que enraíza la venganza.²

Por una especie de conversión motorizada por el conflicto de ambivalencia los hermanos instauran la sociedad en una *renuncia* autoinfligida. “Odiaban a ese padre que tan gran obstáculo significaba para su necesidad de poder y sus exigencias sexuales, pero también lo amaban y admiraban” (Freud, 2022, p. 145). Por un lado, muerto el padre, la rivalidad en torno a las mujeres reconduce el odio, antes fijado en los estrictos límites de su figura, en dirección de la multiplicidad de hermanos y, particularmente, sobre aquel hijo que pretenda ocupar el lugar vacante. La escena reproduce un círculo vicioso que Freud nomina al modo hobbesiano como una “lucha de todos contra todos” en la que se desploma toda incipiente comunidad.³ Por el otro, saciada toda irrefre-

2 “No admite duda alguna –dice Robertson Smith– que todo sacrificio fue originariamente un sacrificio clánico, y que la *matanza de una víctima sacrificial* se contaba en su origen entre aquellas acciones *prohibidas para el individuo y que sólo eran legítimas cuando todo el linaje asumía la responsabilidad*” (Freud, 2022, p. 138). Podemos interpretar esta “responsabilidad” colectiva en el sentido de la tesis de Girard que afirma que el sacrificio recae sobre una víctima que no puede ser vengada. “En el universo en el que el menor conflicto puede provocar un desastre (...) el sacrificio polariza las tendencias agresivas sobre unas víctimas reales o ideales, animadas o inanimadas, pero siempre susceptibles de no ser vengadas, uniformemente neutras y estériles en el plano de la venganza” (Girard, 2005, p. 25).

3 A propósito de esta referencia, puede leerse el célebre cap. XIII del *Leviatán* de Hobbes en sintonía con lo expuesto aquí por Freud. En el marco abierto por la secularización teológica, el problema fundamental que da inicio a la especulación filosófica y política moderna gira en torno al problema de la *legitimidad*. El gesto moderno, por lo demás explícitamente presente en Descartes, viene a interrumpir la inmediata validación de la tradición que, junto al desencantamiento de la naturaleza, pone en cuestión toda presunta *autoridad* que pretenda fundarse en alguna jerarquía natural o metafísica previa e incuestionada. Hobbes describe esa instancia prepolítica en la que los hermanos están expuestos a su mutua desconfianza y agresividad. En ausencia de toda autoridad la única ley que se sostiene es la que promueve la supervivencia. La hostilidad de los hermanos llevada al paroxismo se muestra como consecuencia de la sola *igualdad y simetría* en la que por naturaleza se encuentran. “Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable

nable voracidad, aflora el arrepentimiento en la forma de “conciencia de culpa”. En ausencia de todo impedimento externo, la interdicción no puede provenir de otro lado que desde la interiorización de ese padre que, paradójicamente, una vez muerto deviene aún más inexpugnable y más presente.

A medida que la conversión se ahonda en la culpa la añoranza por el padre toma la forma de un ideal, pues todo dios –dice Freud– tiene su modelo en el padre. Fase purificada de la ambivalencia que inscribe un “triumfo” en el límite paradójico de su “máxima degradación”. Desde el fondo de la humillación producto del desplome de su antiguo esplendor, retorna el espectro paterno para demandar “el desagravio de la infamia perpetrada en él” (Freud, 2022, p. 151). En esta reparación que los culpables llevan adelante respecto del muerto, se funda todo principio de autoridad. El padre, *desierto* de su inmediata omnipotencia, deviene huella que nombra esa potencia abolida. Dona, así, una filiación con la autoridad o legitimidad de origen que necesariamente les resulta negada a cada uno de los hermanos. La ley, entonces, ocupa el lugar de esa ausencia, es rememoración permanente de una *falta*.

existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia o todos los hombres que pueda, durante un tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle. Esto no es otra cosa sino lo que requiere su propia conservación, y es generalmente permitido” (Hobbes, 2009, p. 101). Pero en tal situación lo *razonable* se abisma y, por decirlo coloquialmente, se enloquece, puesto que la pregunta que se impone es esta: ¿cuál es el límite, es decir, aquello que al hacer tope con lo suficiente garantice a la anticipación el aseguramiento de la autoconservación en el marco de la inexistencia de una autoridad reconocida? En la inmanencia de lo razonable ese límite se vuelve inhallable. Es ahí donde la *razón* encuentra su doble especular en la *locura*, y establece un estado que Hobbes designa como “una guerra tal que es la de todos contra todos” (*Ibid.*, p.102). Es conocida la forma en que, según Hobbes, se sale de este absurdo. Un pacto de cada uno con cada uno en beneficio de un tercero que, al no pactar, mantiene su derecho natural. El artificio se instituye en la *disimetría* y en la conservación en *uno* de un relicto de lo sepultado. Un resto de pasado que se reserva una autoridad absoluta ya que condensa sobre sí mismo el miedo antes disperso. El soberano domina como un pánico que inmoviliza. Fija la ley por autoridad y no por verdad. Como el eco terreno del *fiat* enunciado por Dios en la creación (*Ibid.*, p. 3).

DEL MEDIADOR Y SU RESPONSABILIDAD

(...) sólo quien saca el cuchillo recobra a Isaac

SØREN KIERKEGAARD

Cuando en el capítulo 12 del libro del *Génesis* Dios le *hable* a Abraham, lo hará para *exigirle* que se marche al desierto. Es propio de los fundadores estar expuestos a la aspereza de lo inhóspito. De la yerma intemperie, donde se ausenta toda garantía como consecuencia del desvanecimiento de lo ordinariamente aceptado, brota lo nuevo como interrupción del peso sofocante de la autoridad de la costumbre. Todo fundador es un intermediador, aunque este desconozca el prodigio que actualiza esta función en él. Toda mediación es, por lo tanto, malograda, fallida, equívoca y repetitiva. Sin embargo, es por este entorpecimiento que se torna auténticamente efectiva. Es cierto que Abraham tiene los rasgos del antihéroe. Una balbuceante fragilidad que deshilacha su perfil al tiempo que lo distingue del fascinante resplandor del héroe trágico. Pero es esta carencia aquello mismo que hace, respecto a este último, la diferencia. En Abraham, como en otros iniciadores, el exceso se sostiene en la niñería, como si su fuerza abrumadora se camuflase, absurdamente, en la impotencia.

Hay aquí una paradoja que el excelente libro de Sperling no parece terminar de digerir. Solo el Padre es capaz de fundar, pero todo fundador es en esencia un hijo. Si Abraham inicia algo en el tiempo, no lo hace como padre (al menos no solamente)⁴, sino que lo hace principalmente como hijo. Pues el hijo *es* la novedad. Ser hijo es ser lector de la falta *en* el padre y, por lo tanto, estar obligado a responder de aquello que este último necesariamente no responde. En este sentido, lo que el Padre transfiere no es la advertencia o el saber acerca de la soberanía de la ley (“La única soberanía es la de la Ley: ella rige para todos y siempre” Sperling, 2018, p115), puesto que toda fecundidad es “*a causa de la Ley*”,

4 Por eso Kierkegaard cuando se refiere a Abraham como padre lo llama *segundo*. “¡Venerable padre Abraham! ¡Segundo padre del género humano! (Kierkegaard, 2019, p. 121). Obviamente hay entre el Primero y el segundo un hiato insalvable que simultáneamente ennoblece y aminora la derivada paternidad.

sino una *deuda* que en ausencia de garantía el hijo debe asumir tan solo porque habla. La Ley no dice ni puede decirlo *todo* sobre sí misma, y puesto que el hijo *es* la novedad, este debe ser el testimonio viviente de lo no previsto *en* ella, pero que, sin ella, no podría ser. Esta torsión es, por supuesto, una reactualización del conflicto de ambivalencia. Es *contra*, pero *con* el Padre, que Abraham funda lo que funda. Es decir, es con la Ley y *a su nombre* que se produce la filiación, pero esta sería vana puerilidad si *al mismo tiempo* alguien no eleva el cuchillo.

El clan de hermanos de la escena freudiana instauro la ley en la renuncia y en la aceptación de la “*obediencia de efecto retardado*” (Freud, 2022, p. 145). La autoridad de la ley del padre se sostiene en la culpa.⁵

5 El punto máximo de intensidad del nudo entre la culpa, ambivalencia y la ley se expresa, según Freud, en el mito cristiano. Si Cristo debe redimir al hombre de la carga del pecado con su sacrificio, esto se debe a la magnitud del pecado infligido al Padre. “Así, en la doctrina cristiana la humanidad se confiesa con el menor fingimiento la hazaña culposa del tiempo primordial; y lo hace porque en la muerte sacrificial de un hijo ha hallado la más generosa expiación de aquella” (Freud, 2022, p. 155). Pero la aparente reconciliación es un giro más de la tensión de ambivalencia. Freud encuentra que en la mayor “expiación” el hijo “alcanza también la meta de sus deseos”, puesto que al “devenir dios junto al padre” en cierto sentido lo “sustituye”.

Resulta interesante poner en paralelo esta lectura freudiana del mito cristiano con la formulada por Nietzsche. Es cierto que ambas están movidas por búsquedas heterogéneas, pero encuentran en torno a este problema, líneas interesantes de confluencia. En el parágrafo 55 de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche describe lo que considera los escalones de “la crueldad religiosa”. Lo que articula los mismos es un movimiento de interiorización y sublimación que desplaza la mecánica del sacrificio. La ley moral se sostiene en el autosacrificio como un goce que “brilla en la cruel mirada del asceta” (Nietzsche, 1999, p. 80). Pero es en el segundo tratado de *Genealogía de la moral* donde esta puntualización toma consistencia. Podemos leer en el parágrafo 16 del mismo que la “mala conciencia” es el producto de la interiorización de impulsos que tienen inhibida su meta externa. “Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro* -esto es lo que yo llamo *interiorización* del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su «alma»” (Nietzsche, 1972, 16, p. 98). Por la vía de la interiorización se consuma la deuda que renueva la cadena de autosacrificios. “Reina aquí el convencimiento de que la estirpe *subsiste* gracias tan sólo a los sacrificios y a las obras de los antepasados, -y que esto hay que *pagárselo* con sacrificios y con obras: se reconoce así una *deuda* (*Schuld*), la cual crece constantemente por el hecho de que esos antepasados, que sobreviven como espíritus poderosos, no dejan de conceder a la estirpe nuevas ventajas y nuevos préstamos salidos de su fuerza” (*Ibid.*, 19, p. 101). La dinámica de esta deuda es que se acrecienta con los “beneficios”, cuanto “mejor” es “peor”, diríamos proverbialmente. “El sentimiento de tener una deuda con la

De esta manera, puede afirmarse que cuanto mayor es el deseo de transgresión tanto más intensamente cala la culpa que fija lo inexpugnable de la ley. La demanda de *reparación* lo exige todo de los culpables. Puesto que la deuda que el padre transfiere es impagable, se le debe sacrificar *a su nombre* toda irrupción de lo nuevo.⁶ Aquí la Ley se torna abrumadora, asfixiante, estéril. En el párrafo 14 de *Aurora*, Nietzsche (2000) da cuenta de este atolladero de la cultura que deja para el iniciador, la más *solitaria* e imposible de las tareas. El intermediario no se ubica sin restos en el eslabonamiento de la mediación. Si esto fuese así, paradójicamente no habría mediación alguna, pero tampoco novedad, ni hijos susceptibles de devenir sujetos. Para mediar —el mediador es el hijo díscolo que queda excluido de los hermanos, devotos guardianes del legado del padre—, este debe protegerse con el “terrible salvoconducto” y la “superstición venerada” de la locura (p, 71). Lo no previsto, lo excepcional que mancilla el nombre cristalizado del padre, es la irrupción de lo nuevo que descompleta su presunta consistencia. Si la decisión sólo es posible en el intervalo de suspensión de la ley, entonces puede afirmarse con Kierkegaard (2004) que el *instante* de la decisión es la locura (p. 63). Es en este excederse de lo establecido que el fundador reactualiza la despro-

divinidad no ha dejado de crecer durante muchos milenios, haciéndolo en la misma proporción en que en la tierra crecían y se elevaban a las alturas el concepto de Dios y el sentimiento de Dios” (*Ibid.*, 20, p. 103). La “inextinguibilidad de la culpa” se vuelve subsidiaria de la imposibilidad de la expiación. La desproporción que lleva la cuerda al límite corre el riesgo de una banca rota de la conciencia. La crisis se resuelve entonces mediante el “golpe de genio del cristianismo”: “Dios mismo sacrificándose por la culpa del hombre, Dios mismo pagándose a sí mismo, Dios como el que puede redimir al hombre de aquello que para este mismo se ha vuelto irredimible -el acreedor sacrificándose por el deudor, por *amor* (¿quién lo creería?), ¡por amor a su deudor! ...” (*Ibid.*, 21, p. 105).

6 En una nota de su texto *La noción de Autoridad*, Kojève hace un señalamiento que viene a complementar lo aquí expuesto a partir de Freud y el fundamento de la autoridad en la conciencia de culpa y devoración del cadáver del padre. “Se puede decir que la Legalidad es el *cadáver* de la Autoridad o, más exactamente, su «momia», un cuerpo que perdura desprovisto de alma y vida” (Kojève, 2020, p. 65). En la intensidad de la culpa le queda al viviente la sola práctica del taxidermista, es decir devenir *conservador* de una materia ya inerte. Resulta razonable que para aquel que tiene su vida puesta en la preservación de la “momia”, toda novedad, incluso la que en él se exhibe, tome necesariamente el rostro de un escándalo. De aquello que urge censurar.

porción que filia, deviniendo respecto del Padre, hijo, es decir, capaz de fundar otra versión del mismo.

De modo análogo a como Moisés transcribe en el Sinaí lo que Dios le dicta –y entonces tenemos el dilema irresoluble de la fidelidad de la traducción, pero también el de la distancia a la vez mínima e infinita entre lo que se escucha y lo que se dice–, Dios le *habla* a Abraham; pero esto que el habla divina dice, sólo a él concierne, sólo él escucha, aunque las consecuencias que se desprenden de esta escucha vayan mucho más allá de la singularidad subjetiva de Abraham. La decisivo de Abraham respecto a la posición de los hermanos del clan es que puede *responder de sí*, o sea de modo *responsable*, a la *llamada* que se le hace desde el *otro* lado. Kierkegaard no deja de subrayar este abroquelamiento del patriarca en torno a la ciudadela del *silencio*.⁷ De este modo, Abraham *repite*, es decir, introduce una diferencia inconmensurable en el movimiento de respuesta a la demanda de desagravio del Padre.

Si el coagulante de la fraternidad en el clan es el odio contra el Padre, la borradura hipócrita de la responsabilidad del crimen diseminada en la carga armoniosamente compartida, en la orgiástica ingestión distributiva de su cadáver con el fin de confundir la falta hasta el punto en que no pueda identificarse ya un culpable susceptible de responder por ella, por el contrario, la rebelión que en Abraham es inescindible de la obediencia, es solitaria, muda, silenciosa. Abraham se subleva principalmente contra la generalidad de la ética. Esa edificación correctamente articulada de las normas sociales que, al emerger de la conciencia de culpa, la disfraza tras una irresponsabilidad que se dispensa de sus acciones. Si bien se enfrenta a Dios, Abraham cuestiona la sedimentación conservadora e inmovilizante que los hermanos han hecho de la herencia

7 Derrida ha hecho una lectura muy sutil de este llamado al silencio en Kierkegaard. Incluso realiza un señalamiento en torno al heterónimo que elige Kierkegaard para firmar la obra. “Dios guarda silencio sobre sus razones, también Abraham, y el libro no está firmado por Kierkegaard, sino por Johannes de Silentio («personaje poético como no puede surgir más que entre poetas», escribe Kierkegaard al margen del texto). Este seudónimo guarda silencio, dice el silencio guardado. Como todos los seudónimos, parece destinado a mantener secreto el verdadero nombre *como* patronímico, a saber, el nombre del padre de la obra, en verdad el nombre del padre del padre de la obra” (Derrida, 2000, p. 61).

del Padre.⁸ Lo que a partir de Abraham se dona, entonces, es un modo de la singularidad, del devenir *sujeto*, que se comunica de forma *indirecta* por la intermediación del silencio.

Con el fin de circunscribir lo que está aquí en juego, Derrida refiere a la oposición que Patočka establece entre lo demoníaco y la responsabilidad. Lo propio de la religión estriba para Patočka en esto último. En lo demoníaco, por el contrario, el límite entre lo animal, lo humano y lo divino aún no está establecido. La dimensión pagana del misterio, de los cultos orgiásticos basados en el entusiasmo y en la híbrida desmesura, hacen de lo demoníaco aquello que ensambla los opuestos en el círculo de fuego que irradia lo sagrado. Si bien Patočka remite como ejemplificación a la alegoría de la caverna (aunque debe indicarse que Platón significa respecto del misterio ya un principio de reforma que busca “subordinar lo orgiástico a la responsabilidad” por la vía del Bien)⁹, creemos que el lugar por excelencia de lo demoníaco en Platón se encuentra tematizado en *Banquete*. En efecto, en este diálogo deviene central la identificación entre el *daimon* (Eros) y Sócrates, por esta vía se lega a la posteridad una versión –quizás la versión– que hace del deseo demoníaco la praxis inherente de la filosofía.¹⁰

8 Kierkegaard lee el versículo de Lucas, XV, 7, al amparo de esta tensión entre lo ético y lo religioso. En esta distancia está toda la diferencia de lo que se transmite como herencia. Es decir, la inconmensurabilidad que media entre lo general y la excepción. Puesto que en la “lucha” entre una y otra el cielo se alegra más “por un pecador arrepentido” que a causa de “noventa y nueve justos”. (Kierkegaard, 2009, p. 209).

9 “La caverna es un vestigio del lugar subterráneo de reunión de los misterios, es el seno de la tierra madre. El nuevo pensamiento que aporta Platón es la voluntad de abandonar el seno de la tierra madre para entrar en el puro «camino del alma», de subordinar por tanto lo orgiástico a la responsabilidad. Por eso en Platón el camino del alma lleva directamente a la eternidad y a la fuente de toda eternidad, al sol del «Bien»” (Patočka, 1988, p. 127.).

10 Nos referimos al mito sobre Eros que Platón expresa por boca de Sócrates que habla a su vez reconstituyendo la enseñanza de Diotima. Luego de la refutación de Agatón que lo obliga a aceptar que Eros es deseo de lo que le falta (200b), se desarrolla una nueva genealogía de Eros (hijo de Poros y Penía, o sea un híbrido de recurso y carencia) que en Platón tiene el fin de negar la posibilidad que se trate de un dios (pues entonces no podría estar falto) y afirmar su condición de ser intermedio, es decir, un *daimon*. En tanto que ser intermedio Eros: “Interpreta y comunica a los

El silencio resuena en el vacío que libera el corte al interrumpir lo demoníaco. Un límite inscribe su imposibilidad y, por lo tanto, insta en esa discontinuidad la posibilidad de la decisión. Si es propio de lo demoníaco la comunicación de los opuestos, contrariamente, la responsabilidad se abre paso en el intervalo como espaciamento que irrumpe entre lo heterogéneo. Espacio de lo incomunicable, de la experiencia de decisiones no articuladas por *un* saber, y de la fe que se compromete con el Otro en el riesgo de la ausencia de *un* saber que lo asegure en su certeza. La responsabilidad es para Kierkegaard consustancial al *salto*. De ahí que, ser responsable requiera de un silencio susceptible de una resonancia infinita. Marca de la singularidad que es soledad radical, desierta intimidad, extranjera en cierto punto a la palabra, puesto que la palabra “apacigua”, ya que reniega de lo incomunicable al ampararse en la ética.

DEL MENSAJERO Y DEL ABSURDO

*Pero Abraham tenía fe y no dudó,
tenía fe en el absurdo
Søren Kierkegaard*

A diferencia de los hermanos que permanecen sometidos al clamor insensato del padre, presos *en* la dimensión de lo demoníaco, Abraham acalla el bramido maníaco del Otro en la secreta futilidad de su silencio. Mientras los hermanos continúan siendo seres *híbridos* capturados por

dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de unos y otros *llena el espacio entre ambos*, de suerte que *el todo queda unido consigo mismo como un continuo*. A través de él funciona toda adivinación y el arte de los sacerdotes relativa tanto a los sacrificios como a los ritos, ensalmos, toda clase de mántica y la magia. La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce el contacto y diálogo entre dioses y hombres, tanto si están despiertos como si están durmiendo” 202e-203a (El subrayado es nuestro). Esta capacidad del *daimon* de “llenar el espacio” entre lo diverso y hacer de ello una “unidad” y un “continuo”, termina identificándose con la figura y quehacer de Sócrates (y por extensión con el filósofo) en 203d – e. (Platón, 2006).

una voluntad de sentido que ansía interpretarlo todo, por el contrario, Abraham se muestra como una *paradoja*, puesto que persiste con obstinación en la inescindible escisión entre padre e hijo. A la esencia de la paradoja pertenece el sustraerse al sentido. La huella visible de la misma es entonces lo *absurdo*. Como es conocido, el episodio bíblico en cuestión tiene un ribete marcadamente humorístico resguardado en la absurdidad de una promesa. En primer lugar, resulta humorístico que la promesa de aquello tantos años deseado pero sistemáticamente negado se enuncie en un momento en que su realización resulta a todas luces imposible. Por eso, cuando Sara se anoticia de la promesa (Gn. 18, 12), no puede contener la tentación de reírse y, claramente, nadie se atrevería a enjuiciarla por eso. En segundo lugar, una vez concretado el prodigio que doblaga lo absurdo, Dios exige el sacrificio del hijo de la promesa. Contrariamente a la opinión de Sperling que desecha la pista del absurdo,¹¹ creemos pertinente seguir a Kierkegaard por este sendero, para concebir la forma del nuevo lazo que Abraham instaaura con el Padre. Vínculo del que es, simultáneamente, el silencioso testimonio.¹²

11 “¡Resulta absurdo pues que se quiera eliminar de la historia a este hijo, ya que la continuidad de la misma depende de él! Se impone por tanto otra lectura, coherente con los motivos que articulan la narrativa bíblica en su totalidad, para la cual no faltan pistas y claves en la escritura misma” (Sperling, 2018, p. 123). Creemos que hay en la interpretación de la autora una confianza desmesurada en la autoimplicación de la Ley en la filiación, cosa que, a nuestra opinión, corre el riesgo de olvidar que lo fundamental del tan mentado Dios (cosa que lo distingue de toda concepción pagana) es que es un *sujeto* que *habla*. Consideramos que la complejidad del accionar de Abraham se deriva de las consecuencias que esto tiene. Pues una Voz resuena en esa Ley de la que Abraham no puede sino que sentirse interpelado. Si obviamos esto y hacemos de la Ley la última palabra, corremos el riesgo –tal como Kierkegaard lo ha denunciado– de fetichizar el legado paterno reduciéndolo a la generalidad de la ética.

12 “¡Así que todo había sido en vano, y más espantoso que si nunca hubiese ocurrido! ¡Así que entonces el Señor simplemente se mofaba de Abraham! Prodigiosamente había hecho realidad lo absurdo, y ahora se disponía a verlo de nuevo aniquilado. Era desde luego una locura, pero Abraham no se rió, como hizo Sara cuando la promesa les fue enunciada. ¡Todo había sido en vano! Setenta años de fiel expectativa, la breve alegría por ver cumplida la fe. ¡Quién arrebata el bastón al anciano, quién exige que él mismo lo rompa! ¡Quién trae el desconsuelo a la encanecida cabellera de un hombre, quién exige que él mismo lo haga! ¡No hay compasión alguna hacia el venerable anciano, hacia el niño inocente! Y no obstante era Abraham el elegido de Dios, y era el Señor quien le imponía la prueba” (Kierkegaard, 2019, p. 118).

El enigmático epígrafe de Hamann con el que Kierkegaard comienza *Temor y temblor*, creemos contiene la clave interpretativa sobre el asunto.¹³ La situación de Abraham es análoga al desconcierto del mensajero. Hay algo irónico en el hecho de ser fundador en el desconocimiento, y hay algo humorístico en devenir mensajero, en cierto sentido, a pesar suyo. Pues Abraham ignora el contenido de aquello que transfiere. Su silencio, es decir, aquello que se niega a ser comunicado, es la forma en que paradójicamente el mensaje atraviesa la fortificación inexpugnable de la ciudadela. De algún modo, Abraham encuentra en lo absurdo la ocasión de transferir. No obstante, introduce la filiación en el acmé del malentendido. Pues si el mensajero se hubiese demorado en la racionalización de lo sucedido ante Tarquino, abortando la minucia de lo experimentado por afán de considerarse juez absoluto de lo comunicable, nada hubiese pasado. El abismo entre el padre y el hijo, la inconmensurabilidad surcada por la opacidad impermeable de la muralla, sólo se traspasa a condición de *saltar*. Es ante lo imposible, ante el absurdo que desasosiega al sabio, en el *no* saber y en la fe exenta de la garantía, que el mensajero se *decide* en virtud de una nada en la que todo sentido se desploma. Sin este acto, a la vez mínimo e infinito, la filiación resulta imposible. Quizás

13 Transcribo a continuación el fragmento de Hamann y agrego una recomposición del contexto histórico al que refiere con el fin de retomar, en el cuerpo del texto, las consecuencias que tiene respecto de nuestro problema. “*Lo que Tarquino el Soberbio habló con las amapolas en su jardín, lo comprendió el hijo, pero no el mensajero*”.

Durante el reinado de Tarquino (séptimo rey de Roma) se asedió la ciudad de Gabios en la que un grupo de patricios disidentes se habían refugiado. La fortificación de la ciudadela hacía imposible tomarla por la fuerza, de manera que Tarquino caviló un ardid para someterla. Dio instrucciones para que su hijo Sexto Tarquino se dirigiera a Gabios con el fin de solicitar protección por los maltratos de su padre. Al ser aceptado, Sexto comenzó a granjearse la confianza de los conciudadanos y empezó a adquirir poder dentro de la ciudad. Como general del ejército llegó a hacerse de las llaves de las murallas. En este contexto, el hijo envía un mensajero al padre con el fin de adquirir un consejo de cómo seguir. El mensajero encuentra a Tarquino en su jardín, luego de comunicarle el recado del hijo, se dispone a escuchar su respuesta. Pero en lugar de una respuesta, el mensajero presencia una acción ridículamente banal: Tarquino golpea con su bastón las flores de las amapolas más altas. El mensajero interrumpe su silencio para demandar la respuesta. Tarquino responde que no la hay, que sólo debe describir lo que allí sucedió. Al informarle a Sexto lo que había presenciado, este interpreta lo que su padre había *hablado* con las amapolas. Se deshace de los hombres prominentes. Sin resistencia, finalmente Sexto abre las puertas de Gabios.

a alguno pueda parecerle toda esta historia una nadería, y ciertamente está en su derecho; pero si Abraham es digno de recibir el calificativo de “segundo padre” es porque transmite la herencia de una versión del padre en la que se juega la responsabilidad de un *sujeto*.

Finalmente, creemos que algo de las versiones del padre y de la inscripción de una tradición se expone en las variaciones de las cuatro escenas que Kierkegaard repite en torno al sacrificio. En la segunda versión Abraham actúa como el mensajero que se precipita en corregir lo comunicado. En la pesadumbre ante el absurdo (Kierkegaard hace hincapié en la imposibilidad por parte de Abraham de levantar la mirada, p. 113) se comporta como el padre razonable que elige en el carnero una víctima coherente y adecuada. Aquí la filiación es por la vía de una aplastante demanda del padre que, de concretar lo solicitado, a falta de toda fe, hubiese caído bajo la amonestación de la ética.¹⁴ En la tercera, Abraham tiene la tentación de asesinar a su hijo “olvidando su deber de padre” (*idem.*), por lo tanto, la exigencia divina no es una prueba sino una ocasión (Kierkegaard dice como al pasar que Abraham medita sobre Agar, la esclava egipcia, y su hijo Ismael). Obviamente, más allá del arrepentimiento que luego demuestra tener, nadie recordaría a Abraham si este fuese el caso. La cuarta, es el reverso de la segunda, es ahora Isaac quien pierde la fe ante la desesperación de Abraham y ante el deseo insensato de comunicárselo con la añoranza de que este lo comprenda. Es, entonces, la primera, aquella versión que Kierkegaard parece privilegiar. Lo decisivo recae sobre el silencio y la incomprensión (“Isaac no lo podía entender” Kierkegaard, 2019, p. 112), pero todo indica que el traspaso de la herencia es a costa del sacrificio del mensajero. Es decir, en tanto hijo del Padre y, simultáneamente, padre de Isaac.

Entonces se apartó un instante de él; Isaac vio de nuevo el rostro de Abraham, y este se había transformado, su mirada era salvaje, su expresión era pavorosa. Tomó a Isaac por el pecho, lo arrojó al suelo y dijo: “Estúpido niño, ¿Crees que soy tu padre? Soy un idólatra. ¿Crees que es Dios quien me manda? No, soy yo quien lo quiero”. Entonces

14 “Desde aquel día Abraham envejeció, no podía olvidar que Dios le había exigido aquello. Isaac siguió creciendo como antes lo había hecho, pero los ojos de Abraham estaban apagados, ya no veían la alegría” (Kierkegaard, 2019, p. 113).

Isaac se estremeció y gritó angustiado: “Dios del cielo, apiádate de mí, Dios de Abraham, apiádate de mí, no tengo padre en la tierra, se Tú mi padre!”. Y Abraham dijo para sí: “Señor del cielo, te doy las gracias; es mejor que él crea que soy inhumano, a que pierda la fe en Ti” (Ibid., p. 112).

Hay en todo este enredo un desencuentro que en cierto modo deviene cómico en la medida en que no se percibe que toda paternidad es dependiente de la religión. Como en el caso del mensajero del texto de Hamann, aquí también aquello que se *da* a la comunicación lo hace de modo indirecto. El malentendido de Abraham respecto a Dios es subsidiario del brotar de la fe de Isaac en Él, pero esta situación resulta complementaria del malentendido entre Isaac y Abraham. No obstante, por virtud del absurdo, en el *instante* mismo del desplome de la pretensión de Abraham de constituirse en Padre, es el punto de inflexión en el que paradójicamente se instituye como *segundo* y, de ese modo, el hijo primeramente perdido le es, efectivamente, devuelto y restituido.

BIBLIOGRAFÍA

- Avaro, N. (2013). *Prólogo a El desierto y su semilla*. Bs. As., Argentina: Eterna cadencia.
- Barón Biza, J. (2013). *El desierto y su semilla*. Bs. As., Argentina: Eterna cadencia.
- Derrida, J. (2000). *Dar la muerte*. Barcelona, España: ed. Paidós.
- Freud, S. (2022). *Tótem y tabú*. En *Obras completas XIII*. Bs. As., Argentina: ed. Amorrortu.
- Girard, R. (2005). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, España: ed. Anagrama.
- Hobbes, T. (2009). *Leviatan o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Bs. As., Argentina: F.C.E.
- Kierkegaard, S. (2019). *Temor y temblor*. En *Escritos 4/1*. Madrid,

España: Trotta.

_____ (2009). *La repetición*. Madrid, España: Alianza.

_____ (2004). *Migajas Filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid, España: Trotta.

Kojève, A. (2020). *La noción de Autoridad*. Barcelona, España: ed. Página indómita.

Nietzsche, F. (2000). *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Madrid, España: Biblioteca nueva.

_____ (1999). *Más allá del bien y del mal*. Madrid, España: Alianza.

_____ (1972). *Genealogía de la moral*. Madrid, España: Alianza.

Patočka, J. (1988). *Sobre si la civilización técnica es una civilización en decadencia y por qué*. En *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Barcelona, España: Península, 1988.

Platón (2006). *Banquete*. En *Diálogos III*. Barcelona, España: R.B.A.

Sperling, D. (2018). *La diferencia. Sobre filiación y avatares de la ley en occidente*. Bs. As, Argentina: Miño y Dávila.

AUTOR

Juan M. Brebbia

NACIONALIDAD

Argentina

CORREO ELECTRÓNICO

juanmb1979@yahoo.com.ar

FILIACIÓN INSTITUCIONAL

Universidad Nacional de Rosario

FORMACIÓN DE POSGRADO

Magister en Estudios Culturales
(CEI - UNR)

TÍTULO

Identidades: desde el Psicoanálisis y los Estudios Culturales

TITLE

Identities: from Psychoanalysis and Cultural Studies

AUTOR

Juan M. Brebbia

RESUMEN

Se desarrollan perspectivas psicoanalíticas aplicadas a los cuestionamientos de la identidad en los Estudios Culturales, lo que implica implementar una metodología con mira transdisciplinaria. Desarrollo que parte de una relectura de formulaciones freudianas sobre la instancia psíquica del Ideal del yo, y el proceso sublimatorio. Ya que un objetivo es interrelacionar la problemática identitaria con la orientación e incitación de la antedicha instancia, hacia las prácticas sublimatorias, socio-simbólicas, en que los sujetos construyen, articulan identidades. Planteando las dificultades objetivas (*reales*) que encontrarían los sujetos para acceder a los recursos materiales y simbólicos, con que se articulan y sostienen las identidades; condicionamientos sociales que obstaculizarían realizar lo impelido por el Ideal del yo. El Ideal, e ideales culturales, son repensados en su diversificación y contradicciones posibles, en los conflictos identitarios e identificatorios de los sujetos. Siendo imprescindible distinguir al funcionamiento del registro simbólico de los imaginarios, y sus interrelaciones. Conflictividades tratadas desde la reconceptualización posmoderna de la identidad. Concerniente a discernir las construcciones

culturales en los estados modernos, con su *lógica diferencial*, que operó demarcando y remarcando las diferencias, para controlarlas, suprimirlas, dirigiéndose a homogeneizar la identidad cultural. Se argumenta al psicoanálisis como precedente del estudio de dicha lógica.

PALABRAS CLAVE

Identidades - Ideal del yo - Ideales - Cultura - Sublimación.

SUMMARY

Psychoanalytic perspectives applied to the questioning of identity in Cultural Studies are developed, which implies the implementation of a trans-disciplinary methodology. This development is based on the rereading of Freudian formulations on the psychic instance of the Ego Ideal, and the sublimatory process. This approach seeks to interrelate the identity problems with the orientation and incitement of the above-mentioned instance towards the sublimatory, socio-symbolic practices, in which the subjects construct and articulate identities. It raises the objective (*real*) difficulties subjects would encounter in accessing material and symbolic resources with which identities are articulated and sustained; social conditionings that would hinder the realization of what is impelled by the Ego Ideal. The Ideal, and cultural ideals, are rethought in their diversification and possible contradictions in the identity and identification conflicts of the subjects. It is essential to distinguish the functioning of the symbolic order of imaginaries and their interrelationships. Conflicts handled from the postmodern reconceptualization of identity, exploring the constructions of cultural identities in modern states. This involves their *differential logic*, which operated by demarcating and highlighting differences, to control and suppress them for cultural identity homogenization. Psychoanalysis is argued as a precedent for the study of this logic.

KEYWORDS

Identities - Ego Ideal - Ideals - Culture - Sublimation

INTRODUCCIÓN

La crisis de la lógica establecida en la modernidad, que concebía a la identidad centrada, unificada, homogénea, estable, continua, originaria y *esencial*, se ha estudiado en sus distintos descentramientos intelectuales y teóricos (Hall, 2010), entre los que se incluye al psicoanálisis, por permitir fundamentar la reconceptualización de la identidad como proceso inconsciente de identificación, desestabilizando la noción del *yo* (Hall, 2003; 2010). Perspectiva freudiana del *yo* descentrado definida por Lacan (1984), en su manera de revolucionar el estudio de la subjetividad.

Los distintos descentramientos fundamentaron comprender a las identidades en su pluralidad, diversificación, fragmentaciones, inestabilidad, contradicciones, transformaciones y contingencia, en sus construcciones y reconstrucciones mediante recursos socio-simbólicos de los sujetos (Bauman, 2003; Grossberg, 2003; Hall, 2003; 2010; Rose 2003).

En la reconceptualización posmoderna de las identidades como procesos, construcciones, se ha indicado analizar más específicamente a la interrelación con el Ideal del *yo* (Hall, 2003). Por lo que en principio se expone una relectura de algunas formulaciones fundamentales sobre dicha instancia.

IDEAL DEL YO, SUBLIMACIÓN E IDENTIDAD

a) Se ha formulado que el Ideal del *yo* se forma generalmente mediante el proceso identificatorio con las figuras parentales, es decir en el desenlace del “complejo de Edipo *más completo*” (Freud, 1986, p. 34, cursivas del autor); aunque sin desconsiderar por supuesto la predominancia que también tiende a otorgarse a la figura paterna. Identificaciones secundarias que implican a los *contenidos* de los “Ideales yoicos” (y superyós¹) de las figuras parentales (Freud, 1993). Contenidos que consisten en representaciones-palabra, abstracciones, conceptos, cuya “*energía de investidura* (...) aportan las fuentes del ello” (Freud, 1986, p. 53, cursivas del autor). A su vez, el proceso identificativo del Ideal yoico del sujeto se irá diversificando socialmente en sus modelos (Freud, 1984; 1993; 2020).

A la instancia del Ideal se la ha interrelacionado con el “sentimiento de sí” (Freud, 1984, pp. 96-97), ya que este puede sustentarse en las realizaciones de lo impelido por el Ideal del yo, como también se sustenta en la satisfacción libidinal de objeto, o de forma más primaria en restos de narcisismo infantil (p. 97). Libido narcisista que asimismo se desplaza en la formación del Ideal, desde el yo ideal² (p. 91). Así que en la composición individual y social del Ideal del yo se ligan libido narcisista y lazos sociales (p. 98). Componentes sociales y simbólicos que conciernen al “encuentro de formación de ideal y sublimación en el interior del ideal del yo” (p. 98). Considerando que la búsqueda de realización del Ideal se vincula con el proceso sublimatorio, aunque aquel “reclama por cierto esa sublimación, pero no puede forzarla; la sublimación sigue siendo un proceso especial cuya iniciación puede ser incitada por el ideal, pero cuya ejecución es por entero independiente de tal incitación” (p. 91).

Antes de proseguir es fundamental discernir cuestiones sobre el proceso sublimatorio, que han quedado incompletamente definidas o delimitadas en la teoría freudiana, manteniéndose ciertos interrogantes, como a qué tipo de actividades es que debería denominarse sublimadas (Laplanche & Pontalis, 1997). Ya que en principio la sublimación es caracterizada básicamente por ser un proceso en que las pulsiones sexuales se desplazan de sus metas, hacia distintos fines y objetos con valor social (Freud, 1984; 1985; 1993; 2020). Así se comprendería como desexualización de la libido (Freud, 1986); aunque hasta se propuso incluir laxamente a “los procesos de pensamiento en sentido lato entre esos desplazamientos” (p. 46). Pero en otras ocasiones se describe a la sublimación en formas restringidas de actividad, principalmente artísticas e investigaciones intelectuales (Freud, 1979; Laplanche & Pontalis, 1997). Lo que se contrastaría, incluso en esos tramos, con la conceptualización más abarcadora, al plantearse la importancia de apreciar “el valor del trabajo para la economía libidinal” (Freud, 1979, p. 80), es decir del “trabajo profesional ordinario” (p. 80), por su capacidad de desplazar las pulsiones sexuales y las agresivas³, vinculando al sujeto socialmente (p. 80). Así se afirma que “la actividad profesional brinda una satisfacción particular cuando ha sido elegida libremente, o sea, cuando permite volver utilizables mediante sublimación inclinaciones existentes, mociones pulsionales” (p. 80). Elección de actividad que se orientaría por el Ideal del yo, interrelacionándose el proceso sublimatorio con el identifi-

catorio. Y que se haya explicitado entonces la valoración del trabajo es fundamental, dado que en los debates sobre la sublimación también se ha tratado la cuestión de su valor social correspondiente (Castoriadis, 2008; Chasseguet-Smirgel, 2003; Lacan, 2003; Laplanche & Pontalis, 1997). Por lo que es coherente intentar esbozar cierta conceptualización de la sublimación que no sea laxa ni restringida.

Si en el proceso sublimatorio se desexualiza la libido sería por “la mediación del yo, que primero muda la libido de objeto en libido narcisista” (Freud, 1986, p. 32). Pero así como la ejecución sublimadora no puede ser forzada por el Ideal del yo, también excede al yo que, con su parte inconsciente, es el intermediario entre el *ello*, el Ideal del yo (y superyó), con el mundo exterior, objetivo, *real* (Freud, 1979; 1986). Así que en la dinámica sublimatoria intermedia el yo, mientras el Ideal del yo orienta, incita, tendiendo a su cumplimiento, sustentándose parcialmente el *sentimiento de sí* del sujeto en la práctica sublimadora.

b) Proceso de la sublimación entonces cuya práctica, realización social, no se determinará por las incitaciones del Ideal ni por la intermediación del yo, siendo condicionado por las capacidades de acceso y articulación de los sujetos a los recursos socio-simbólicos; proceso articulatorio en que se construyen y sostienen identidades (Hall, 2003). Repensándolas desde la identificación, ya que:

la cuestión de la identidad o, mejor, si se prefiere destacar el proceso de sujeción a las prácticas discursivas, y la política de exclusión que todas esas sujeciones parecen entrañar, la cuestión de la *identificación*, se reitera en el intento de rearticular la relación entre sujetos y prácticas discursivas. (p. 15, cursiva del autor)

Desde dicha perspectiva puede analizarse, en la articulación identitaria, a la interrelación de la sublimación con la identificación. Respecto al proceso identificatorio S. Hall (2003) argumenta que:

Aunque no carece de condiciones determinadas de existencia, que incluyen los recursos materiales y simbólicos necesarios para sostenerla, la identificación es en definitiva condicional y se afina en la contingencia. Una vez consolidada, no cancela la diferencia [...] La identificación es, entonces, un proceso de articulación, una sutura, una

sobredeterminación [...] Como todas las prácticas significantes, está sujeta al «juego» de la *différance*. Obedece a la lógica del más de uno. Y puesto que como proceso actúa a través de la diferencia, entraña un trabajo discursivo, la marcación y ratificación de límites simbólicos, la producción de «efectos de frontera». Necesita lo que queda afuera, su exterior constitutivo. (pp. 15-16, cursiva del autor)

De todas formas, si se plantea la conformación de la identidad desde la orientación del Ideal del yo hacia la práctica sublimatoria, en que puede sustentarse parcialmente el *sentimiento de sí* del sujeto (mediante la realización del Ideal), se fundamentaría teorizar en las identidades independientemente de la “lógica de la diferencia” (Grossberg, 2003, pp. 151-157-164-165). *Lógica diferencial* que también es discutida desde la “lógica de la otredad” (p. 151), en la cual se considera la diferencia, pero sin concebirla como un fundamento constitutivo, reconociendo la existencia de la subjetividad de otros al margen de relaciones específicas de diferenciación y antagonismo (p. 159). Lógica compatible con mantener la atención epistémica sobre la tensión permanente entre lo diferente y lo semejante, que comprende la perspectiva psicoanalítica de la otredad, en sus figuraciones de modelo, o sostén, y de adversario (Fernández, 1989). Acerca de la hostilidad Freud (2020) indagó en la sensibilidad de los sujetos ante la diferenciación, que suele manifestarse en la hostilización a los extraños, diferentes, como expresión de un “amor de sí” (p. 97), de un *narcisismo de las diferencias* (Freud, 1979a; 1979b; 2020); lo que atañería a la antedicha *lógica diferencial identitaria*. Que por supuesto también es compatible con tratar la identidad en los componentes narcisista y socio-simbólico del Ideal del yo.

Repensar en las articulaciones identitarias a la interrelación del proceso sublimatorio con el identificatorio implica necesariamente a la cuestión de cómo se conceptualiza la sublimación. Para intentar señalar, por ejemplo, a “los mecanismos mediante los cuales los individuos, como sujetos, se identifican (o no se identifican) con las «posiciones» a las cuales se los convoca” (Hall, 2003, p. 32). Ya que, desde la conceptualización más laxa de la sublimación, dichos posicionamientos y respectivos desenvolvimientos, podrían ser sublimatorios sin que se produzca identificación, es decir sin articular identitariamente a los sujetos. Considerando que para S. Hall al analizar “las identidades no basta con identificar cuáles son las posiciones de sujeto existentes en un momento

determinado [...] sino que también es necesario examinar cómo subjetividades concretas se articulan (o no) a estas interpelaciones desde ciertas posiciones de sujeto” (Restrepo, 2014, p. 105). Articulaciones con las interpelaciones en que se producirán ligaduras identificatorias, más precisamente esos posicionamientos e interpelaciones, para articular identitariamente al sujeto, deberían concordar con incitaciones del Ideal del yo, corresponderse de algún modo con sus contenidos.

Otra perspectiva que, aunque se haya elaborado específicamente para el estudio de las *identidades políticas*, puede complementar el análisis de las antedichas articulaciones identitarias, es la que plantea articular precisamente, a la “lógica de identificaciones” (Giménez, 2008, p. 115) con la “lógica de intereses” (p.115). Intereses que no se tratarían sólo de los materiales, económicos, en los que se basa “la teoría realista de los intereses” (pp. 113-114), sino también de los “intereses simbólicos” (p. 113), relativos a las creencias, conocimientos, reconocimientos, etc. (Bourdieu, 1982; Giménez, 2008). Tipo de intereses que se predispondrían por los componentes socio-simbólicos del Ideal yoico, encauzando la sublimación, hacia prácticas en que se articula identitariamente el sujeto. Intereses que a su vez podrían variar, reorientarse intersubjetivamente a través de procesos transferenciales, interpelantes, identificatorios. Lo que es condicente con asumir que los procesos identificatorios no confieren “una identidad socio-simbólica fija” (Zizek, 2003, p. 173).

Procesos de conformación y transformación de las identidades que entonces resultan analizables desde la perspectiva de la *sobredeterminación*, entre lo *predisponente* (en el sentido de la composición del Ideal del yo) y lo *actual*, concepto en que pueden incluirse a las “dificultades del mundo circundante objetivo (*real*)” (Freud, 1979, p. 138, cursiva del autor), o al “apremio objetivo (*real*)” (p. 135, cursiva del autor). Dificultades externas y *reales* como las que podrían encontrar los sujetos para acceder a recursos materiales y socio-simbólicos.

LO SIMBÓLICO Y LOS IMAGINARIOS EN LAS IDENTIDADES

a) Se mencionó anteriormente que en la formación del Ideal del yo el narcisismo se desplaza desde el yo ideal; instancia que se manifiesta durante

“el estadio del espejo” (Lacan, 1987), en el reconocimiento del ser con su imagen especular (pp. 86-87). Citando a Hall (2010), el infante “que no posee ninguna imagen de sí mismo como persona ‘entera’, ve o se ‘imagina’ a sí mismo reflejado --o literalmente, en el ‘espejo’, o figurativamente en el ‘espejo’ de la mirada del otro-- como ‘persona entera’” (p. 375). Lo fundamental “es que esta forma sitúa la instancia del yo, aun antes de su determinación social, en una línea de ficción” (Lacan, 1987, p. 87), es decir en la dimensión de lo imaginario, ilusorio, y en lo enajenante de la identidad (p. 90). Estructuración de lo imaginario que se organizará y regulará a través del registro simbólico, por medio del funcionamiento del Ideal del yo, constituido en el proceso de identificación simbólica con las insignias del Otro (Lacan, 1981; 1999).

Entonces, al caracterizarse el yo en su ficcionalidad, ilusión, desconocimiento (Lacan, 1987), el sujeto tenderá a sentir “su propia identidad como ‘resuelta’ o ‘unificada’, como resultado de la fantasía de sí mismo como ‘persona’ unificada que se formó durante el estadio del espejo. Esto (...) constituye el origen contradictorio de la ‘identidad’” (Hall, 2010, p. 376). Discordancia entre el carácter ficcional de las autonarrativas del yo y la construcción identitaria nunca acabada, completa, en constante formación, mediante prácticas discursivas, en contextos institucionales (Hall, 2010; 2003). Y es por lo que la identidad, con sus respectivos procesos identificatorios e inconscientes, se define como “punto de *sutura*” (Hall, 2003, p. 20, cursiva del autor), sutura entre el psiquismo y lo discursivo, que reside “en parte, en lo imaginario (así como en lo simbólico) (...) dentro de un campo fantasmático” (p. 18). Registro imaginario que incidirá de distintos modos, por ejemplo, en “las maneras en que imaginamos que somos vistos por *otros*” (Hall, 2010, p. 376, cursiva del autor).

b) Es necesario hacer especificaciones sobre esa *sutura* en que surgen las identidades, en la interrelación de lo imaginario y lo simbólico, ya que habría que tratarla según los sujetos, sus identidades. Si la función simbólica del Ideal del yo es regular la estructuración imaginaria del yo, las identificaciones y conflictos (Chemana, 2002; Lacan, 1981), también hay que considerar las alteraciones, dificultades de desarrollo, de esa instancia regulatoria. Como por ejemplo en la idealización, que “es posible

tanto en el campo de la libido yoica cuanto en el de la libido de objeto” (Freud, 1984, p. 91). Idealizaciones en que el Ideal del yo, con su función reguladora perturbada, quedaría aproximado o nivelado al yo ideal (Lacan, 1981). En el sentido imaginario de la *idealización del sí mismo* se sobrecompensa un complejo de inferioridad, frustraciones, angustia (Ey, Bernard, y Brisset, 1984; Green, 1990), así se sustentaría primordialmente el *sentimiento de sí* en un narcisismo exacerbado (Freud, 1984). Mecanismo defensivo de la idealización que es característico de cuadros con trastornos identitarios (Cosentino, Arias, y Pérez, 2017; Lerner, 2020).

Conflictos identitarios diversos que resultarían analizables en la alteración funcional del Ideal del yo, desregulación del registro imaginario que potenciaría la tendencia ficcional, ilusoria, e inestabilidad de las identidades. Desde lo expuesto se infiere que, las formaciones identitarias en que el sujeto consigue articularse con recursos socio-simbólicos, por medio de sujeción a prácticas discursivas, con las que se identifica, sublima, que se corresponden con incitaciones del Ideal del yo, serían menos inestables que formas identitarias en que predomina la desregulación de lo imaginario, ficcional. Considerando que se han destacado conflictos identificatorios e identitarios en sujetos que, con su Ideal del yo sin desarrollar, manifiestan dificultades para sublimar (Chasseguet-Smirgel, 2003). Dificultades que podrían estar sobredeterminadas por la predisposición y lo *actual*, objetivo (*real*). Perspectivas condicentes con pretender mantener, respecto al bienestar psíquico del sujeto, la noción de “una cierta estabilidad provisional de la identidad” (Eagleton, 1997, p. 248).

c) Por otra parte, a los imaginarios no solamente se los ha caracterizado en lo ilusorio, engañoso, alienante, sino que también pueden connotar (en su compleja interrelación con lo simbólico) a la capacidad creadora, transformadora, de los sujetos (Castoriadis, 1994; 2008). Capacidad de creación que entraña a la sublimación, la cual a su vez se ha conceptualizado de forma ampliada, por ejemplo, como “investidura de representaciones imperceptibles (o ideales, si se prefiere)” (Castoriadis, 2008, p. 191). Comprendiéndola como un proceso psicosocial en que las investiduras se desplazan de los objetos más propios o privados a objetos públicos, sociales, culturales, constituidos o impregnados por *significaciones imaginarias sociales* (Castoriadis, 1994). Definiéndola

también como una energía psíquica, y posible vicisitud del narcisismo, que carga un “objeto imaginario o no-objeto-” (p. 112), que es fundamentalmente social.

La capacidad de creación y transformación corresponde al poder del *imaginario social instituyente*, en que se expresarán las *imaginaciones radicales*, fuentes de creación, de *sujetos autónomos* (Castoriadis, 1994; 2008). Sujeto autónomo definido como aquel que es capaz de “cargar objetos determinados y cargar *su* identidad, la representación de sí mismo como sujeto autónomo” (Castoriadis, 1994, p. 152, cursiva del autor). Cargas (o investiduras) que se consideran sublimatorias, distinguiéndolas entre las que conducen a un objeto imaginario social y aquellas que lo superen, creadoras, transformadoras, instituyentes (pp. 112-153). Desde lo cual podría plantearse al imaginario social instituyente con relación a las transformaciones y surgimientos de las identidades.

IDEALES Y CONFLICTIVIDAD IDENTITARIA

a) La interrelación del desenvolvimiento identitario con la instancia del Ideal del yo concierne a los *ideales culturales*, que la componen identificadamente (Hall, 2003). Perspectiva orientada, por ejemplo, por el siguiente planteo:

el conjunto de las identificaciones de un sujeto no forma un sistema relacional coherente; así, por ejemplo, dentro de una instancia como el superyó, se encuentran exigencias diversas, conflictuales, heteróclitas. Asimismo el ideal del yo se forma por identificaciones con los ideales culturales, que no siempre se hallan en armonía entre sí. (Laplanche & Pontalis, 1997, p. 187)

Analizar las posibles contradicciones del Ideal del yo y entre los ideales culturales conllevaría distintas problematizaciones, por ejemplo, al considerar cómo se vincularían con las afectividades, o con la cuestión ética, o más específicamente con la conceptualización del “superyó de la cultura” (Freud, 1979, pp. 137-138). Lo cual remite a que en una etapa del desarrollo teórico freudiano (1986), el Ideal del yo se trató como sinónimo del superyó, aunque posteriormente se incluiría como una de

las funciones superyoicas, junto a la autoobservación y la conciencia moral (Freud, 1993; Laplanche & Pontalis, 1997). Además, Freud (1979) explicitó que desde el superyó de la comunidad cultural, y los ideales que en él se expresan, se desarrolla la ética. Sin embargo, ha persistido el debate sobre si debiera incluirse al Ideal del yo como una subestructura del superyó o diferenciarlo como instancia, caracterizándolo en lo amado, anhelado, deseado, y al superyó en el mandato, la prohibición, la autocrítica (Laplanche & Pontalis, 1997).

Diferenciación del funcionamiento del Ideal en que enfatizó Lacan, interpretando (o reinterpretando) las distintas formulaciones freudianas, como cuando se analiza, en las masas, a las alteraciones, involuciones del Ideal del yo. “Ideales yoicos” de los sujetos que se corporizan en un conductor, planteándose que el conductor o Idea conductora (o ideas conductoras encarnadas en un líder) podrían *negativizarse*, es decir producir ligazones afectivas hostiles, odiosas, hacia personas o instituciones⁴ (Freud, 2020). Así que se engendrarían variados vínculos entre las ideas, tendencias, deseos, de las masas, con el conductor, emplazado en los ideales yoicos de los sujetos identificados entre sí (p. 95). Líder que sería más propenso a idealizarse por sujetos con escaso desarrollo de su Ideal del yo (p.122), lo que es analizable con relación a su aproximación al registro imaginario (Lacan, 1978; 1981), considerando a frustraciones, complejos, y conflictos identitarios de esos sujetos. Lo cual se adecuaría, por ejemplo, al estudio de ciertos casos de *identidades políticas*.

Retomando la noción del *superyó de la cultura*, es oportuno problematizar la aseveración de que se forma con influencia de impresiones dejadas por personalidades históricas emblemáticas (Freud, 1979). Ya que por ejemplo en Latinoamérica algunos personajes históricos emblemáticos pudieron haber idealizado una identidad cultural y nacional homogénea, unificada, *esencial*, sostenida en gran medida en la promulgación del racismo y la exclusión, actitudes que progresivamente han ido contraponiéndose a lo que se presupone ético. Sin que eso implicase que esos personajes históricos se dejen de representar como emblemas (por importantes sectores de las sociedades al menos), como encarnaciones de ideales culturales, por haber contribuido a la organización del sistema educativo, estatal, por ejemplo. Por lo que algunas representaciones de los ideales culturales podrían contradecirse en parte con lo ético, contradicciones que se vincularían con las crisis y transformaciones

sociohistóricas. Contradicciones y transformaciones que problematizan la conceptualización del “superyó de una época cultural” (p. 137), que es preferible diferenciar de los ideales culturales.

Que el Ideal del yo pueda componerse identificativamente con ideales culturales diversos, contradictorios, resulta congruente con el enfoque de no postular para cada cultura el predominio de “un solo modelo de subjetividad” (Rose, 2003, p. 224); destacando en cambio como rasgos de las culturas a la “heterogeneidad y especificidad de los ideales o modelos” (p. 223). Diversidad de ideales identificatorios, que los sujetos desearán y necesitarán⁵, lo que fundamentaría comprender a las identidades en su pluralidad, fragmentaciones y mutabilidad. Al respecto es pertinente citar un segmento ejemplar en el que se plantea la heterogeneidad del Ideal del yo:

Cada individuo es miembro de muchas masas, tiene múltiples ligazones de identificación y ha edificado su ideal del yo según los más diversos modelos. Cada individuo participa, así, del alma de muchas masas: su raza, su estamento, su comunidad de credo, su comunidad estatal, etc. y aun puede elevarse por encima de ello hasta lograr una partícula de autonomía y de originalidad. (Freud, 2020, p. 122)

Dicha diversidad de los modelos identificatorios del Ideal del yo, que así orienta a distintos posicionamientos, a articulaciones con variadas interpelaciones, se condice entonces con el estudio de las diversas formas identitarias en que puede articularse el sujeto. Incluso desde lo citado también podría redefinirse a la diversidad de modelos, o a las “almas de masas”, como a las identidades sociales de clase, nación, raza, etc. Aunque dichas categorías clásicas de identidad social, tras los descentramientos intelectuales y teóricos, ya no bastarían para indagar en muchos de los conflictos socioculturales, sin que esto signifique que no deban implementarse, sino que por sí mismas no son suficientes para abordar ciertas problemáticas identitarias, como las de la identidad cultural (Hall, 2010).

b) Al énfasis en la pluralidad, fragmentación, mutabilidad, e inestabilidad de las identidades, que sería característico del paradigma iden-

titario posmoderno, se le han hecho considerables críticas. Como por ejemplo que una sesgada “atención a la naturaleza pluralista, escindida y precaria de toda identidad se desliza en el peor de los casos en un canto irresponsable de las virtudes de la esquizofrenia” (Eagleton, 1997, p. 248). Crítica que es interesante respecto a mantener cierta atención epistémica, para distinguir los casos en que la inestabilidad, alteraciones, fragmentaciones identitarias, se tornasen psicopatológicas.

Casos como los *trastornos de identidad disociativos*, anteriormente denominados *personalidad múltiple*, en los que Freud (1986) indicó una posible “fragmentación del yo si las diversas identificaciones se segregan unas a otras mediante resistencias” (p. 32), al volverse “hiperintensas, e inconciliables entre sí” (p. 32), desencadenándose psicopatología. Aunque por supuesto la conflictividad identificativa no sería necesariamente psicopatológica, siendo inherente al “tema de los conflictos entre las diferentes identificaciones en que el yo se separa” (p. 32). Lo que puede analizarse desde la perspectiva de la formación heterogénea, incluso contradictoria, del Ideal (o ideales) del yo del sujeto, y en su posible relación con el proceso identificatorio a ambas figuras parentales, e identificaciones que les suceden. Desde lo cual se comprendería además a la predisposición, en la personalidad del sujeto, a articularse en diversas formas identitarias.

Proceso identificatorio en el que, la diferenciación de la instancia del Ideal del yo del superyó (con su conciencia moral), ayudaría a distinguir, según los casos, los mandatos así “*debes ser*” (Freud (1986, p. 36, cursiva del autor), o *así no debes ser* (p. 36), del *deseo de ser*, lo que conflictuaría de no concordar. Sin desconsiderar que lo habitual sería que concuerde el Ideal yoico con los reclamos superyoicos, sus “exigencias ideales” (Freud, 1979, p. 137). Exigencias, reclamos superyoicos, que asimismo podrían implicar sublimar.

La conflictividad, diversidad y capacidad de mutación de las identidades no deberían conllevar desestimar, acerca del bienestar psíquico del sujeto, la noción de la estabilidad provisoria de la identidad (Eagleton, 1997). Provisionalidad condicionada por los recursos materiales y simbólicos con que se articulan y sostienen las identidades.

LÓGICA DIFERENCIAL E IDENTIDADES CULTURALES

a) Plantear las dificultades con que se encuentran sujetos y grupos para articular identidades concierne a considerar las diferenciadoras relaciones de poder, que afectan particularmente a los subalternos, excluidos, minoritarios (Grossberg, 2003; Vich, 2013). Lo cual, como pretende demostrarse, es congruente con discutir la lógica diferencial, desde la que se interpreta a la constitución de las identidades fundamentalmente en la diferenciación relacional (Grossberg, 2003). Lógica instituida en la modernidad, que envuelve el siguiente interrogante: ¿fue partiendo de las diferenciaciones que lo moderno construyó socialmente las identidades o a la inversa? (pp. 158-159). La respuesta que se desarrolla a continuación consiste en que la modernidad “transforma todas las relaciones identitarias en relaciones de diferencia” (p. 158).

En la modernidad demarcar y remarcar las diferencias se convirtió en una forma de ejercer el poder, porque así los estados fueron estableciendo el control y represión de estas (Castro Gómez, 2004; Grossberg, 2003). Una de las formas extremas en que operó la lógica diferencial fue produciendo binarismos, característicos del razonamiento moderno, por ejemplo: colonizador-colonizado, opresor-oprimido, dominante-subalterno, etc., oponiendo, jerarquizando, y excluyendo identidades (Castro Gómez, 2004; Grossberg, 2003; Vich, 2013). Mediante esa lógica las identidades dominantes procurarían definir a la otredad subalterna sólo por su negatividad, como factor desestabilizador, desconociendo la positividad identitaria del que se encuentra en posición de vulnerabilidad, opresión (Castro Gómez, 2004; Grossberg, 2003). Este control y represión de las diferencias conformaría en el Estado moderno una política de subjetivación, dirigida principalmente a la homogeneización de la identidad cultural (Castro Gómez, 2004; Hall, 2010). Por más diferencias de clases, razas, etc., que exista entre los miembros de los estados modernos, se pretenderá *unificarlos* en la identidad cultural (en las mismas creencias, valores, costumbres, hábitos, etc.), ya que los mismos estados son *híbridos* formados por diversas culturas, que se “unificaron” suprimiendo forzosa y violentamente diferencias culturales (Hall, 2010; Harvey, 1995).

Moldear la construcción de subjetividad reprimiendo lo diferente fue también un modo de formar un *sujeto de derecho*, y una “identidad del ciudadano moderno” (Castro Gómez, 2004, p. 91). Lo que se ha criticado como una política estatal de exclusividad y fijación identitaria, que socavaría los derechos del ciudadano precisamente, al “identificar la ciudadanía en términos de identidad cultural” (Donald, 2003, p. 287). Perspectiva en que no se priorizaría el orden simbólico en que los ciudadanos pueden ejercer sus derechos, señalándose incluso que en la misma incidiría el registro imaginario, al estar basada en una “identidad imaginaria del ciudadano moderno” (p. 290). En cambio, diferenciar la categoría de *ciudadano* de la identidad cultural, se correspondería con reconocer las diversas necesidades y deseos identificatorios de los ciudadanos como sujetos, en la conexión del registro simbólico con lo imaginario.

En otras palabras, si los derechos del ciudadano son universales, o al menos este es el ideal a alcanzar, cuando se deniegan, ignoran, o excluyen, se viabilizaría reclamarlos si no se los identifica en la identidad cultural, porque así no se trazarían oposiciones y divisiones entre ciudadanos de diferentes comunidades culturales (Donald, 2003). Oposiciones que asimismo se hallarían entre los ciudadanos que no se identifican del mismo modo con los principios de la cultura nacional, o entre las distintas maneras de reconocer e interpretar a la identidad cultural y nacional (Donald, 2003; Hall, 2010; Harvey, 1995). Problemática de las “identidades culturales nacionales” (Hall, 2010, p. 387), o más precisamente de las formas nacionales de las identidades culturales, que involucra un interrogante fundamental: ¿supera y suprime la identidad nacional a las diferencias culturales?

Las identidades nacionales se construyen mediante conjuntos de significados, narrativas compartidas (históricas, tradicionales, rituales, míticas) de las culturas nacionales, las cuales funcionan como sistemas de representaciones, sustentándose en las identificaciones simbólicas y en estructuras culturales de poder de los estados modernos (Hall, 2010). Dispositivo de la cultura nacional cuya discursividad conseguiría figurar, pese a las diferencias y divisiones, una identidad nacional homogénea, *esencial*, unificada, centrada. Así incide en la representación de la identidad nacional lo imaginario, ilusorio, asemejándose al carácter fantasioso

de las autonarrativas del yo, a la tendencia del sujeto a sentir unificada su identidad. Entonces, uno de los cuestionamientos posmodernos a la construcción de la identidad cultural nacional, es que no subsumiría todas las diferencias culturales internas de una nación, al no ser autónoma de relaciones de poder ni superadora de contradicciones.

Aunque las identidades nacionales nunca hayan sido tan homogéneas, centradas, y unificadas como se las representaba, indiscutiblemente fueron preeminentes ante “otras fuentes más particulares de identificación cultural” (Hall, 2010, p. 387). Su reciente cuestionamiento y reinterpretación, a fines del siglo XX, se debió principalmente a los procesos transformadores de la globalización, que han afectado especialmente y de distintos modos a las identidades culturales nacionales. Si bien las identidades nacionales mantienen su vigencia en lo que respecta por ejemplo a los derechos cívicos, estarían declinando al alterarse los vínculos identificatorios de los sujetos con las culturas nacionales, mientras simultáneamente se hacen más significativas las “identificaciones ‘globales’” (p. 390). Etapa posmoderna del proceso de globalización en que las culturas nacionales quedan cada vez más expuestas a influencias externas, al intensificarse la comunicación e interacción cultural entre las naciones por nuevas tecnologías y el comercio, siendo influidos los sujetos y comunidades por otros códigos, valores, e ideales (Hall, 2003; 2010; Harvey, 1995). Así se alteran y transforman las identidades culturales nacionales, mientras emergen nuevas e híbridas identidades (Hall, 2003; 2010; Harvey, 1995). Globalización que tiene efectos contradictorios, porque mientras posibilita la diversificación identificatoria, dislocando la pretendida fijación y unificación identitaria de la cultura nacional, propende a cierta “homogenización cultural” (Hall, 2010, pp. 388-390-392).

Otro efecto contradictorio de las influencias globalizadoras en la identidad cultural nacional ha sido el de un retorno a la conceptualización más esencialista, originaria, y nacionalista de la identidad (Hall, 2010). Como reacción a las identificaciones globales y su tendencia homogeneizadora se reafirman las tradiciones culturales, los nacionalismos y localismos en una “contra-identificación” (p. 400). Por ejemplo, en movimientos separatistas, independentistas, algunas veces racistas.

Por lo tanto, uno de los ejes de los debates es “la tensión entre lo ‘global’ y lo ‘local’ en la transformación de identidades” (Hall, 2010, p. 391). Tensión, articulable, en que la tendencia homogeneizadora de la globalización se contrasta con explotar las diferencias locales (p. 392). Porque si en la modernidad para construir identidades homogéneas se reprimían las diferencias, por el contrario “el poder libidinal de la posmodernidad las estimula y produce” (Castro Gómez, 2004, p. 94). Pero así también se pretendería modelar totalmente la vida psíquica de los sujetos, derivación de que la crisis del proyecto de los estados modernos comporta su menor capacidad para controlar y organizar socialmente a las personas.

Si la crisis de la modernidad fue asumida por los estudios culturales como una oportunidad para que emerjan y liberen diferencias históricamente reprimidas, en la posmodernidad las categorizaciones se metamorfosearían, en producción, proliferación, celebración, y fetichización de las diferencias (Castro Gómez, 2004; Grossberg, 2003). Lo que se contrasta, pero también es articulable, con la propensión homogeneizadora de la globalización posmoderna, caracterizada por la convergencia de las identidades nacionales con nuevas e híbridas identidades (Hall, 2010). Sin desconsiderar que las relaciones con lo globalizador serán diferentes según los grupos sociales y sujetos.

b) Las identidades culturales expresan los sentimientos de pertenencia de los sujetos a las culturas, lo que atañe a sus posibilidades de participar en ellas, de vivirlas, protagonizarlas, ya que la identidad cultural del sujeto siempre es “parte integrante de una identidad cultural colectiva” (Harvey, 1995, p. 28). Aunque diferirán las posibilidades de integración y participación, y así los grados de los sentimientos de pertenencia, estando condicionados los procesos identificatorios y articulatorios de los sujetos en las comunidades culturales. Condicionamientos materiales y simbólicos, por lo que su sobredeterminación también contiene a las políticas de exclusión, ya que en las conformaciones identitarias las relaciones de poder son excluyentes (Hall, 2010; Vich, 2013).

Por ejemplo, un sujeto podría sentir intensificadas las contradicciones inherentes de su identidad cultural, al dificultársele la construcción

de una identidad profesional, que se corresponde con la incitación de su Ideal del yo identificado con ideales culturales, aunque obstaculizándose por limitaciones socioeconómicas efectuarla, articularla. Pudiendo desencadenar impulsividad hostil ante esas dificultades objetivas (*reales*), mientras se ve imposibilitado de sublimar la pulsión agresiva mediante la actividad que había elegido.

Respecto a las privaciones culturales que se circunscriben a sujetos, grupos, clases oprimidas, se ha planteado que suelen tener como efecto la hostilidad de estos hacia la cultura de la que se ven excluidos, y que además posibilitan con su fuerza de trabajo (Freud, 1979). Pero si la agresividad es desplazable o contrarrestable es porque a pesar de su opresión estos sujetos se identifican con ciertos ideales culturales de las clases dominantes.

Dicha identificación a su vez permitiría que los sujetos excluidos se satisfagan narcisísticamente al compararse y diferenciarse con culturas extranjeras y sus ideales, contrarrestando o desplazando su hostilidad, mientras se sienten partícipes culturalmente (Freud, 1979a; 1979b). Ya que el narcisismo diferencial, con sus expresiones agresivas, puede darse tanto entre sujetos y grupos de una misma sociedad como entre los miembros de diferentes naciones (Freud, 1979; 2020). Lo que a su vez sería articulable, por ejemplo, con la antedicha reacción contra-identificatoria nacionalista, o localista, tradicionalista, y a veces racista, ante la inclinación homogeneizadora de las identificaciones globales (Hall, 2010; Harvey, 1995).

c) Según lo argumentado la teorización freudiana sería un precedente del estudio de la lógica diferencial. Otro antecedente que se ha sugerido (Grossberg, 2003) es la teoría nietzscheana de la reorientación del resentimiento, la cual concierne a los conflictos culturales entre ideales y valores (Nietzsche, 2012). Es oportuno mencionarla, aunque sea sólo para destacar que en la teoría del resentimiento de los oprimidos también se encontraría el registro imaginario en la relación con la otredad. Porque por ejemplo desde el resentir de la masa se figuraría “una venganza imaginaria [...] a un «fuera», a un «otro», a un «no-yo» [...] Esta inversión de la mirada que establece valores- este *necesario* dirigirse

hacia afuera en lugar de volverse hacia sí- forma parte precisamente del resentimiento” (Nietzsche, 2012, p. 56, cursiva del autor).

Un ejemplo de aplicación extrema de la lógica diferencial, y en su vinculación con lo imaginario y la afectividad, es la teorización de F. Jameson (1998). Según este autor el principal objeto de los estudios culturales son las relaciones entre los diversos grupos en sus expresiones culturales, y afirma que en esos relacionamientos preponderarán los afectos hostiles. En sus palabras: “la relación entre los grupos debe ser siempre de violencia o de lucha” (p. 104), puesto que “las dos formas fundamentales de la relación del grupo se reducen a las primordiales de envidia y odio” (p. 104). Conflictos intergrupales tendientes a abarcar clases, porque “más allá de cuál sea la investidura grupal o de identidad que se ponga en juego en la envidia, su opuesto libidinal siempre tiende a trascender la dinámica de la relación grupal hacia una relación de clase propiamente dicha” (p. 108). Relaciones intergrupales en que se basa su definición de la cultura, es decir “un espejismo objetivo que surge de una relación entre, por lo menos, dos grupos [...] la cultura es el nimbo que percibe un grupo cuando entra en contacto con otro y lo observa” (p. 101). Así se objetivaría lo que resulta extraño, diferente del otro grupo, pero mientras se recupera y reconstruye la mirada estereotipadora de esa otredad sobre el propio grupo (pp. 101 y sigs.-106). Perspectiva de la función constitutiva de lo fronterizo y diferencial, “en este sentido, entonces, una ‘cultura’ es un conjunto de estigmas que tiene un grupo a los ojos de otro (y viceversa)”⁶ (p. 102). Estigmas, *marcas*, que a menudo se proyectarían en el otro, y aunque esa imagen y discursividad del grupo esté alienada al poder de la otredad podría ser reconstruida por la grupalidad.

Por supuesto que desde esa teorización no se reconocería la existencia de la otredad independientemente de relaciones diferenciales y antagónicas (Grossberg, 2003). Como tampoco se distinguiría la afectividad hostil de quienes sobreviven a la marginación y exclusión de la de aquellos que asumen actitudes odiosas y excluyentes, aprovechándose del poder de dispositivos socioculturales (Ulloa, 1999). Demostrando desprecio, discriminación, definiendo al otro como aquel límite de la propia subjetividad, desde la negatividad diferencial, lo cual podría pen-

sarse a su vez como fundamento del racismo (Grossberg, 2003). Aunque F. Jameson (1998) reconoce que el racismo “es una de las formas más elaboradas de ese odio grupal, y apunta en la dirección de todo un programa político” (p. 105). Pero la cuestión es que al reducir las relaciones intergrupales al odio primordial se correrían riesgos, como naturalizarlo, y al mismo tiempo omitir la sobredeterminación del resentimiento de los vulnerables, discriminados, excluidos, afectados por desiguales relaciones de poder, por políticas de privación, opresión y exclusión (Freud, 1979; Grossberg, 2003; Hall 2003; Ulloa 1999; Vich, 2013). Resentimiento que podría manifestarse en la discursividad de los sujetos y grupos que se han sentido marginados, excluidos, discriminados, cuya escucha se ha destacado como vía a su reconstitución, rehabilitación identitaria (Bhabha, 2003; Vich, 2013). Y como acceso al poder de la autorepresentación, significando el contexto político de “identidades excluidas” (Vich, 2013).

Reconocer a las identidades marginadas, excluidas, o subalternas, no debería confundirse con subsumirlas en modelos de antagonismo y opresión, porque así tampoco se reconocería su positividad identitaria, sus vicisitudes históricas, genealogías, conocimientos, y relacionamientos de poder intragrupal, irreductibles a la lógica diferencial (Bhabha, 2003; Grossberg 2003). Reconocimientos, búsquedas de inclusión, en que sería precautorio no celebrar únicamente las diferencias (sin superar la lógica diferencial), porque conllevaría el riesgo de alentar la marginación y el resentimiento (Goroosberg, 2003). Proceso de inclusión, reconstitución, en que no deberían soslayarse entonces las secuelas afectivas traumáticas, disyunciones y ambivalencias, que podrían manifestarse en la subjetividad del excluido, y que a la vez son interpelantes de procesos históricos socioculturales y sus postergaciones (Bhabha, 2003).

Interpelaciones que incumbirían a las contradicciones y transformaciones que problematizarían comprender al funcionamiento en una comunidad del superyó cultural de una época (Freud, 1979). Como también incumben a la heterogeneidad, especificidades y contradicciones de los ideales culturales, a los distintos modelos de subjetividad en cada cultura (Freud, 2020; Rose, 2003).

En las consideraciones finales se retomará la cuestión de cómo tratar las diferenciadoras relaciones de poder en las formaciones identitarias compatibilizándolo con la intención de superar el reduccionismo a la lógica diferencial.

CONSIDERACIONES FINALES

La noción de una salubre y provisoria estabilidad de la identidad resulta analizable en la capacidad de articulación de los sujetos con los recursos socio-simbólicos. Articulación identitaria que se produce al posicionarse y desenvolverse el sujeto en actividades, prácticas, con las que se identifica, al corresponderse con las incitaciones, contenidos de su Ideal del yo, componiendo parcialmente su *sentimiento de sí*. Actividades que tentativamente parece adecuado con la teorización freudiana denominar sublimatorias si, además de desplazar las pulsiones (sexuales y agresivas), el sujeto se identifica con las mismas, articulándolo socialmente. Sin pretender rechazar conceptualizaciones menos o más específicas, de las que en ocasiones es muy difícil prescindir.

La formación del Ideal del yo heterogéneo, que podría orientar a distintas prácticas sublimatorias y articulaciones identitarias, es interrelacionable con la capacidad de mutabilidad, transformación de la identidad. Diversidades y especificidades identitarias que a su vez se interrelacionarían con el Ideal yoico independientemente de la sublimación. Además, habría que considerar la posibilidad de transformaciones de los componentes simbólicos del Ideal (o ideales) del yo, de sus conceptos, abstracciones (y respectivos intereses que dispone), mediante procesos interpelantes, transferenciales, identificatorios.

Comprendiendo que la posible diversificación, heterogeneidad, contradicciones, de los ideales yoicos de los sujetos, se vinculan con transformaciones y conflictividades identitarias. Conflictos identitarios en que pueden considerarse a la desregulación del funcionamiento simbólico del Ideal del yo, sus perturbaciones, desviaciones, involuciones, en potenciación de lo imaginario, ilusorio.

Estos planteos no implican que toda transformación identitaria connotaría una mutación del Ideal del yo, como tampoco que toda orientación, incitación, o reorientación del Ideal determinaría una conformación o mutación identitaria. Ya que, desde la perspectiva de la sobredeterminación la identidad (y su posible transformación) también es producto de los condicionamientos externos, objetivos, *actuales* y *reales* que encuentra el sujeto para articularse, de los recursos materiales y socio-simbólicos con que se construye, sostiene, y reconstruye la identidad. Condicionamientos que para tratar ciertos casos de conflictos identitarios sería importante considerar, como cuando obstaculizarían emprender o proseguir las aspiraciones formadas por el Ideal del yo.

Discernir esas dificultades de sujetos y grupos como consecuencias de diferenciadoras relaciones de poder no debería resultar en circunscribir las formaciones identitarias a la lógica diferencial. Una perspectiva no ceñida a dicha lógica se funda en las diversas necesidades y deseos identificatorios de los sujetos. Condiciéndose con la composición identificativa de los ideales yoicos con ideales culturales diversos, contradictorios, que posibilitan las identificaciones entre sujetos y grupos de distintas clases, y así al enlazamiento libidinal entre los diferentes ciudadanos de una nación, aunque no coincidan en todos sus ideales, y difieran en sus condicionamientos sociales, en las diferenciadoras relaciones de poder, que afectan particularmente a los subalternos, marginados, excluidos. Condicionamientos de los procesos identificatorios y articulatorios de los sujetos que diferenciarían las formas y grados de integración e identificación con la identidad cultural nacional, con sus inherentes contradicciones, dislocaciones y mutaciones, que fundamentan los cuestionamientos a las construcciones modernas de identidades culturales. En cuyas contradicciones y transformaciones resultarían analizables las contrariedades entre ideales culturales, o entre sus representaciones e interpelaciones, y por supuesto sus alteraciones y variaciones.

NOTAS AMPLIATORIAS

1. Ya que el planteo resulta aplicable para el Ideal del yo y el superyó, que en una etapa Freud trató como sinónimos. Aunque sean insoslayables sus diferencias, cuestión que se retoma más adelante.
2. O así puede interpretarse, y se fundamenta desde un enfoque lacaniano, que se retomará.
3. Se ha asumido que Freud sugiere la posibilidad de sublimación de las pulsiones agresivas (Jones, 1953; Laplanche & Pontalis, 1997), sobre lo que es importante considerar que cuando la pulsión de destrucción se atemperaría, domeñaría, inhibiéndose de su meta, sería “forzada a procurar al yo la satisfacción de sus necesidades vitales y el dominio sobre la naturaleza” (Freud, 1979, p. 117). Y asimismo que: “En cada exteriorización pulsional participa la libido, pero no todo en ella es libido” (p. 117).
4. Agresividad de la masa vinculada con el *narcisismo de las diferencias* (Freud, 2020; 1979a; 1979b), y la *lógica diferencial identitaria*.
5. Lo cual se corresponde con el planteo J. Donald (2003) sobre la necesidad y deseo de identificación.
6. Perspectiva de lo estigmatizador en los roles y grupos que se inspira en la obra de E. Goffman (Jameson, 1998, p. 101).

BIBLIOGRAFÍA

- Bauman, Z. (2003) De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad. En S.Hall y P. Du Gay (comp.), *Cuestiones de identidad cultural*, 40-68. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bhabha H. (2003) El entre-medio de la cultura. En S.Hall y P. Du Gay (comp.), *Cuestiones de identidad cultural*, 94-107. Buenos Aires: Amorrortu.

- Bourdieu, P. (1982) La representación política. Elementos para una teoría del campo político. En *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nro. 36-37, pp. 3-24.
- Castoriadis C. (1998) *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Castoriadis C. (2008) Psique y sociedad. En C. Castoriadis *El pensamiento de Cornelius Castoriadis (Vol. 2)*, 162-191. Ediciones proyecto revolucionario. Disponible en: <https://revolucioncantonal.net/files.wordpress.com/el-pensamiento-de-cornelius.castoriadis-vol-2>
- Castro Gómez S. (2000) Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, 88-98. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Chasseguet-Smirgel, J. (2003) El ideal del yo y la sublimación en el proceso creador. En J. Chasseguet-Smirgel, *El ideal del yo. Ensayo psicoanalítico sobre la «enfermedad de idealidad»*, 116-169. Buenos Aires: Amorrortu.
- Cosentino, S, Arias, E, y Pérez, C. (2017) El trastorno límite de la personalidad en Psicoanálisis: la evolución teórica de los orígenes a la mentalización. En *Temas de Psicoanálisis*, Nro. 14, 1-33. Disponible en: <https://www.temasdepsicoanalisis.org/2017/07/30/el-trastorno-limite-de-la-personalidad-en-psicoanalisis-la-evolucion-teorica-de-los-origenes-a-la-mentalizacion>
- Donald, J. (2003) El ciudadano y el hombre de mundo. En S.Hall y P. Du Gay, (comp.), *Cuestiones de identidad cultural*, 281-314. Buenos Aires: Amorrortu.
- Eagleton, T. (1997) Discurso e Ideología. En T. Eagleton, *Ideología. Una introducción*, 243-275. Buenos Aires: Paidós.
- Ey, H., Bernard, P., y Brisset, Ch. (1984). Los delirios crónicos. En H. Ey, P. Bernard, y Ch. Brisset, *Tratado de Psiquiatría*, 500-525. Madrid: Toray Masson.
- Fernández A. (1989) Los organizadores fantasmáticos. En A. Fernández, *El campo grupal. Notas para una genealogía*, 113-135. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Freud, S. (1979) El malestar en la cultura. En S. Freud., *Obras completas (Tomo XXI)*, 57-140. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1979) El porvenir de una ilusión. En S. Freud., *Obras completas (Tomo XXI)*, 1-55. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1984) Introducción al narcisismo. En S. Freud., *Obras completas (Tomo XIV)*, 65-98. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1985) Tres ensayos de teoría sexual. En S. Freud., *Obras completas (Tomo VII)*, 109-222. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1986) El yo y el ello. En S. Freud., *Obras completas (Tomo XIX)*, 1-66. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1993) La descomposición de la personalidad psíquica. En S. Freud., *Obras completas (Tomo XXII)*, 53-74. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1993) Angustia y vida pulsional. En S. Freud., *Obras completas (Tomo XXII)*, 75-102. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2020) La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna. En S. Freud., *Obras completas (Tomo IX)*, 159-181. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2020) Psicología de las masas y análisis del yo. En S. Freud., *Obras completas (Tomo XVIII)*, 63-136. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giménez, G. (2008) Cultura política e identidad. En G. Giménez, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, 109-123. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Green A. (1990) ¿Por qué el mal? En A. Green, *La nueva clínica Psicoanalítica y la obra de Freud*, 179-211. Buenos Aires: Amorrortu.
- Grossberg, L. (2003) Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? En S. Hall y P. Du Gay (comp.), *Cuestiones de identidad cultural*, 148-180. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hall, S. (2003) Introducción: ¿quién necesita «identidad»? En S. Hall y P. Du Gay (comp.), *Cuestiones de identidad cultural*, 13-39. Buenos Aires: Amorrortu.

- Hall, S. (2010) Antiguas y nuevas identidades y etnicidades. En E. Restrepo, C. Walsh, V. Vich (comp.), *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, 315-336. Lima: Enviñon editores, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Javeriana, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Hall, S. (2010) Etnicidad: identidad y diferencia. En E. Restrepo, C. Walsh, V. Vich (comp.), *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, 339-348. Lima: Enviñon editores, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Javeriana, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Hall, S. (2010) La cuestión de la identidad cultural. En E. Restrepo, C. Walsh, V. Vich (comp.), *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, 363-404. Lima: Enviñon editores, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Javeriana, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Harvey, E. (1995) Derechos culturales. 1-34. UNESCO. Disponible en: <http://www.ufrgs.br/difusaocultural/adminseminario/documentos/arquivo/DerechosCulturales-harvey.pdf>
- Jameson, F. (1998) Sobre los 'Estudios Culturales'. En F. Jameson y S. Zizek, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, 69-136. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1978) Observación sobre el informe de Daniel Lagache: 'Psicoanálisis y estructura de la personalidad'. En J. Lacan, *Escritos (Vol. 2)*, 269-306. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1981) Ideal del yo y yo ideal. En J. Lacan, *El seminario de Jacques Lacan (Libro 1)*, 197-216. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan J. (1984) Psicología y Metapsicología. En J. Lacan, *El seminario de J. Lacan (Libro 2)*, 11-25. Barcelona: Paidós.
- Lacan, J. (1987) El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En J. Lacan, *Escritos (Vol. 1)*, 86-93. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1999) Las insignias del Ideal. En J. Lacan, *El seminario de Jacques Lacan (Libro 5)*, 295- 309. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

- Lacan J. (2003) El problema de la sublimación. En J. Lacan, *El seminario de J. Lacan (Libro 7)*, 109-200. Buenos Aires: Paidós.
- Laplanche, J. & Pontalis, J. (1997) *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lerner, H. (2020) Organizaciones fronterizas. En *Mentalización. Revista de Psicoanálisis y Psicoterapia*, Año 7, Nro. 1, 1-19. Disponible en: <https://revistamentalización.com/ultimonumero/10-hugo-lerner.pdf>
- Nietzsche F. (2012) «Bueno y malvado», «bueno y malo». En *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 47-80. Buenos Aires: Alianza.
- Restrepo, E. (2014) Sujeto e identidad. En E. Restrepo, *Stuart Hall desde el sur: legados y apropiaciones*, 97-118. Buenos Aires: CLACSO. Disponible en: <https://www.academica.org/eduardo.restrepo/39.pdf>
- Rose, N. (2003) Identidad, genealogía, historia. En S. Hall y P. Du Gay (comp.), *Cuestiones de identidad cultural*, 214-250. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ulloa F. (1999) Sociedad y crueldad. En *Espacios temáticos. Estados Generales del Psicoanálisis*. Disponible en: <https://www.psicomundo.com/foros/egp/sociedad.htm>
- Vich V. (2013) Desculturalizar la cultura. Retos actuales de las políticas culturales. En *Latin American Research Review*, Vol. 48, 129-139. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/265917078_Desculturalizar_la_cultura_Retos_actuales_de_las_politicas_culturales.
- Zizek, S. (2003) 'Atravesar' la fantasía social. En S. Zizek, *El sublime objeto de la ideología*, 170-175. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

