

ISSN: 2525-0965

LADO REVISTA ANUAL DE LA MAESTRÍA EN TEORÍA PSICOANALÍTICA LACANIANA LAI SU

QUINTO NÚMERO

Hay tantas fes



LAPSO

REVISTA ANUAL DE LA MAESTRÍA EN TEORÍA PSICOANALÍTICA LACANIANA

LAPSO

EDITOR RESPONSABLE

Jorge Assef

Coordinador Académico de Maestría
en Teoría Psicoanalítica Lacaniana
jorgepabloassef@gmail.com

COMITÉ EDITORIAL

Fabian Fanjwaks (Université Paris VIII)

Mariana Gómez (CIECS-CONICET)

Sergio Laia (FUMEC)

Juan Jorge Michel Fariña (UBA)

Christian Ríos (UNLP)

Inés Sotelo (UNSM)

Alejandro Willington (EOL)

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

María Agustina Brandi

(Coordinadora de Redacción por MaTPsiL)

David González

Hernán Brizio

Eugenia Destéfanis

Leticia Perona

Lorena Beloso

Luciana Szrank

Marco Alfieri

Sofía Kolic

EQUIPO DE TRADUCCIÓN

David González

(Coordinador)

Eugenia Destéfanis

Leticia Perona

Luciana Szrank

Sofía Kolic

Gonzalo Zabala

DISEÑO

Gonzalo Zabala

LAPSO es la Revista Académica de la **Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana** (MaTPsiL), de la Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba.

Esta publicación tiene una periodicidad anual y su objetivo es publicar artículos -tanto en castellano como en inglés- de investigación, comunicación científica y creaciones originales que tomen como marco teórico al Psicoanálisis de la Orientación Lacaniana.

Tal como lo expresó la Dra. Mariana Gómez en la primera editorial, **LAPSO** es “un esfuerzo de escritura y reescritura de los conceptos psicoanalíticos y de la enseñanza de Lacan. Esfuerzo que buscará hacer pasar dichos conceptos en la Universidad. Aunque su mayor desafío será lograr, desde el espacio de un lapso, la producción de un texto en el reverso de la lógica del amo, del maestro”.

Acerca de la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana

Considerando la amplitud de penetración del corpus conceptual del psicoanálisis en los ámbitos culturales y profesionales de nuestro medio, MaTPsiL pretende crear un espacio académico que permita abordar, profundizar, e investigar las contribuciones de Jacques Lacan a la fundamentación teórica del Psicoanálisis y los desarrollos interdisciplinarios en diálogo con otros campos donde se desarrolla la subjetividad.

Si bien no desconocemos la diversidad de orientaciones que tomó la teoría psicoanalítica antes, incluso, de la muerte de su creador Sigmund Freud, esta propuesta académica se sustenta en un criterio de consistencia teórica que permita articular coherentemente los elementos de un complejo edificio conceptual en el cual cada noción se asienta y dialoga con sus predecesoras y anticipa los futuros giros epistemológicos internos. Por esta razón, el programa de estudio se orienta en un recorrido que, si bien pivotea en los momentos bisagras de la enseñanza de Jacques Lacan, pretende que el cursante vaya siguiendo esa enseñanza a lo largo de su producción en sus rupturas y sus articulaciones. Por lo tanto, recoge los momentos cruciales de la enseñanza de Lacan para, desde allí por un lado, ir abordando los conceptos, axiomas y matemas principales de la teoría y, por el otro, las transformaciones que estos sufren a lo largo de su producción teórica.

COMITÉ DE ARBITRAJE

Margarita Álvarez Villanueva

Escuela Lacaniana de Psicoanálisis del Campo Freudiano, España.

Dalila Arpin

École de la Cause Freudienne, Francia.

Heloisa Caldas

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Oswaldo Delgado

Universidad de Buenos Aires.

Ana Cecilia González

CONICET

Diego Fonti

Universidad Católica de Córdoba.

Carolina Koretzky

Université Paris VIII, Francia.

Fabián Naparstek

Universidad de Buenos Aires.

Patricia Moraga

Universidad de Buenos Aires.

Luis Salamone

Universidad Kennedy.

Veronique Voruz

University of Leicester, Inglaterra.

Tomás Bondone

Universidad Nacional de Córdoba

Héctor García

Universitat de Barcelona, España

ÍNDICE

EDITORIAL

06

El ocaso de lo social, la fe en la palabra
MARCO RUBÉN ALFIERI

TEORÍA Y CONCEPTOS

09

Religión - Prescindir para servirse de... Freud, un científico
SARAH ABITBOL

23

Una civilización sin Dios
EMILIO VASCHETTO y JORGE FARAONI

30

La creencia en el *parlêtre* político: *les trumains*
HERNÁN BRIZIO

38

El éxito de lo religioso
GERARDO BATTISTA

57

Apostar a creer allí, en el síntoma
IVANNA RAMÉ

68

¿Un robot que sea sujeto?
IVANA NAHIR FUENTES

ENTREVISTA LAPSO

75

Videoentrevista
ÉRIC LAURENT

INTERVENCIÓN ESPECIAL

76

¿Hay Psicoanálisis? Implantación de un deseo / transmisión de una Praxis
BABY NOVOTNY

INTERSECCIONES

84

Tres relatos de fe y algunas preguntas
PAULA HUNZIKER

89

El poder creador de las metáforas
Entrevista a ELSI SAN MARTÍN

94

Ante el desamparo, comprás amparo
Entrevista a **ALEJANDRO SESELOVSKY**

98

Sería ingenuo tener fe ciega en el Mercado
Entrevista a **HAROLDO MONTAGU**

102

Hacer ferias, es solo cuestión de fe
DIANA PAULOZKY

RESEÑAS

PUBLICACIONES

106

Creencias
MARÍA JOSÉ GHIONE

109

Desarraigados, una reseña
DIEGO GARECA FIGUEROA

112

Apostillas del TyA Córdoba: "Paradojas de la prevención"
GONZALO GUZMÁN

EVENTOS Y PRODUCCIONES

115

El acontecimiento Laurent o la vitalidad de un *désir*
GUIDO COLL

118

Videoconferencia de Fabian Fajnwaks en la Facultad de Psicología de la UNC: "¿Hay un feminismo lacaniano?"
LUCIANA SZRANK

124

La ciudad de tus desechos. Suquía Urbano / Taller Mediterráneo
MARCELO FIORITO

EL OCASO DE LO SOCIAL, LA FE EN LA PALABRA

MARCO RUBÉN ALFIERI *

...lo real se extenderá, y la religión tendrá entonces muchos más motivos aún para apaciguar los corazones.

Jacques Lacan

El 29 de Octubre de 1974 Lacan brinda una conferencia de prensa en Roma que hoy se conoce como *El triunfo de la religión* (1974 [2005]). Allí, sostiene que la religión está destinada a triunfar. Percibía su potencia, que se manifestaba en sus recursos discursivos y en especial de aquello con lo que estos cuentan para lidiar con los efectos emergentes de la ciencia.

La función para la cual se anunciaba el resultado victorioso es la de garantizar un sentido cuando lo real irrumpe de manera traumática. Bregar por pacificar la angustia que nace de lo imposible ha sido una tarea a la que se abocó la cultura en sí. Tanto la ciencia como la religión, en algún punto comparten el empeño de ofrecer un remedio para el padecimiento de lo humano. Así, el antídoto que estas proponen está vinculado fundamentalmente al sentido, acogiendo la forma de lo sagrado. Lacan lo formulaba de la siguiente manera: “desde hace algún tiempo y muy a menudo para mi gusto, la fe deja a la ciencia el cuidado de resolver los problemas cuando las preguntas se traducen en un sufrimiento algo difícil de maniobrar” (Lacan, 1974 [2005], p.32).

En esta quinta entrega de *Lapso*, nos ocupamos de la relación actual del psicoanálisis con la sociedad y con el malestar en la civilización. Tomamos como referencia la siguiente cita de Lacan “Esa es mi manera de traducir fe. La fe es la feria. Hay tantas fes, fes que se meten en los rincones, que, pese a todo, eso solo se dice bien en el foro, es decir, en la feria” (Lacan, 1974 [2005], p.94). Esto nos lleva a preguntarnos ¿en qué creen los sujetos contemporáneos? ¿La fe está en crisis? ¿Cuál es el futuro de la fe?

Siguiendo la lectura que hace Éric Laurent, vivimos en una época donde los Estados se encuentran colapsados, disfuncionales e inestables, formando parte del nuevo orden mundial. Este fenómeno podemos pensarlo como el signo de un nuevo paisaje que se impone ante nuestros ojos. Encontramos a un Otro que no da abasto para sostener el caos reinante, de allí podemos decir que asistimos a la descomposición de lo social, con la ruptura de los lazos que lo atraviesan, la penetración de la violencia en sus múltiples formas y el triunfo de un individualismo desorganizador. La angustia nace de la pérdida de nuestras referencias habituales y se acentúa más el trabajo que ocupa hoy a la religión.

Cabe destacar que, pensar en la idea de sociedad es ya en sí mismo un acto de fe. Confiamos, nadie sabe bien por qué, en que todo lo que forma parte de nuestra vida diaria –nuestras actividades, servicios básicos, transporte, etc. –, mañana va a estar ahí, listo para nosotros, desconociendo quién o de qué manera se sostiene eso. Por esta razón afirmamos que vivimos en medio del sujeto supuesto saber, en el cual creemos, eso convierte a la sociedad en un acto de fe.

* Facultad de Psicología. Universidad Nacional de Córdoba
marcoalfieri83@hotmail.com

¹ Las ideas generales de ese párrafo fueron extraídas de *Un esfuerzo de poesía*. Miller, J.A (2016). Buenos Aires: Paidós.

Encontramos en Freud (1920 [2010]), la oposición a la idea de un instinto gregario innato presente en el hombre, como sí lo está en otras especies, que determinaría a que los seres humanos se junten para armarse una vida. Desde el punto de vista biológico, no hay ningún programa que garantice esto, para él no somos animales gregarios, somos animales de horda. Es por medio de Lacan que decimos que el sostén de la función simbólica, presente en toda forma social, debemos buscarlo por el lado de la creencia en el Nombre del Padre, “La esencia y la función del padre como Nombre, como eje del discurso, se apoyan precisamente en que después de todo nunca se puede saber quién es el padre. Busquen siempre, es una cuestión de fe” (Lacan, 1968-1969 [2013], pág. 141).

En el presente número de *Lapso*, la nota principal que marca la tónica de este volumen la pone Éric Laurent en la **Entrevista Lapso**. El paso de Laurent por Córdoba después de más de dos décadas tiene todo el valor de un acontecimiento. Podrán escuchar una enunciación clara y precisa a partir de la cual plasma una lectura lúcida y sutil sobre política, clínica y *episteme*. No esquiva tocar los temas sensibles a la cultura y al psicoanálisis: el amor y la dignidad; los signos del amo contemporáneo en las formas que adopta el trabajo en el siglo XXI; las nuevas formas de síntomas frente al progreso de la ciencia; el malestar de la política presente en la región; el sujeto -la religión- la fe. En fin, una imperdible conversación que seguramente dejará sus ecos resonando.

Se destaca el artículo que esta vez encontramos en la sección **Intervención Especial**. Se trata de la participación de María E. (Baby) Novotny durante Abril de 2017, en el marco de la 2° cohorte de la maestría. En aquella oportunidad Baby transmitió la llegada e implantación de la Orientación Lacaniana en Córdoba, y nos resulta oportuno compartir con todos los lectores este valioso documento, justamente, en el año en el que se cumple el 40° aniversario de la única visita de Lacan a Latinoamérica. Aquel seminario en Caracas inició un movimiento del que hoy somos consecuencia.

En la sección **Teoría y Conceptos**, podemos encontrar una serie de trabajos rigurosos, precisos y comprometidos.

Hernán Brizio se detiene a trabajar las dificultades relativas a la creencia y el sentido en su vinculación con lo real. Toma como coordenadas de lectura las nociones de imagen, cuerpo, consistencia y creencia, en una precisa articulación con la noción de *parlêtre* y los *trumanos*.

Ivana Rammé propone seguir la vía de la creencia en el síntoma como lo más singular del *parlêtre*. Para ello sitúa las diferencias que se desprenden de la oposición entre psicoanálisis y psicoterapias. Realiza un abordaje estableciendo una correlación con el mercado de las fes del capitalismo actual y las biopolíticas del consumo presentes en los tratamientos “psi”.

Ivana Fuentes toma la serie de ciencia ficción *Westworld* (HBO: 2016-) para leerla en clave psicoanalítica. La autora se pregunta si las categorías de sujeto, fantasma, la noción de *parletre*, la dimensión del goce, pueden ser pensadas en los personajes androides presentes en la serie.

Gerardo Batistta indaga sobre el éxito de las religiones y lo circunscribe a la caída del Nombre del Padre. Realiza un recorrido sobre las series de TV, *Poco ortodoxa* (Netflix: 2020), *El cuento de la criada* (HBO: 2017-2019), *The young Pope* (HBO: 2016-), *Algo en que creer* (Netflix: 2017-2018); además de hacer referencia al ascenso del evangelismo sobre el catolicismo en Brasil.

Sarah Abitbol apunta a distinguir las diferencias entre la fe en el lenguaje y el inconsciente, de la fe en la religión. Realiza un rastreo sobre la relación de Freud con la ciencia, a la luz de lo que lo une al judaísmo y a su condición judía.

Una lectura rigurosa del malestar en la civilización, situando las formas en las que el Otro se presenta, de las cuales se derivan nuevas comunidades de goce, la emergencia de figuras subjetivas en el campo de la política y la sexualidad, la influencia de la tecnociencia y los

fanatismos religiosos entre otros temas, es el trabajo que encarnan Emilio Vaschetto en coautoría con Jorge Faraoni.

En la sección **Intersecciones** encontramos los trabajos de, la Doctora en Filosofía Paula Hunziker, el economista y Magister en Estudios del Desarrollo Haroldo Montagu, la Licenciada en Teología Elsi San Martín y la psicoanalista Diana Paulozky, cuatro aportes provenientes de diferentes campos discursivos para conversar sobre nuestro tema de interés.

En **Eventos y producciones** Guido Coll nos hace una descripción de la visita de Éric Laurent a Córdoba, en ocasión de la entrega del Doctor *honoris causa* por parte de la Universidad Nacional de Córdoba. Además, contamos con la reseña que realiza Luciana Szrank de la videoconferencia organizada por la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana (UNC) a cargo de Fabián Fajnwaks titulada: ¿Hay un feminismo lacaniano? Finalmente, Marcelo Fiorito nos entrega un resumen de la actividad “*La ciudad de tus desechos*”, trabajo en común realizado en el marco de la Plataforma Psicoanálisis y Arquitectura (Facultades de Psicología y de Arquitectura, Urbanismo y Diseño de la U.N.C), el Instituto Clínico de Buenos Aires (ICdeBA) y el Centro de Investigación y Estudios Clínicos de Córdoba (CIEC).

Tres libros son reseñados en **Publicaciones**, *Desarraigados* (Miller et. al, 2016) a cargo de Diego Gareca Figueroa, *Creencias* (Miller et. al, 2019) por María José Ghione y *Apostillas del TyA Córdoba: Paradojas de la prevención* (2020) realizada por Gonzalo Guzmán.

Estimados lectores, en esta oportunidad nos aproximamos a estudiar los fenómenos que se derivan del debilitamiento del Otro y la consecuente pluralización del S1. En relación a esto podrán encontrar referencias sobre la ciencia, el mercado, el discurso capitalista, la fe, la religión, entre otras temáticas. A su vez no dejaremos de notar como la fe se hace presente en el psicoanálisis, en tanto se trata de la confianza que depositamos en el lenguaje, en sus invenciones, sus agudezas y sus fallas. Es decir que se trata de la creencia que sostenemos en el inconsciente.

Quinta entrega de *Lapso*, un tema sin dudas apasionante del cual el psicoanálisis no puede quedar al margen. Quedan invitados a iniciar la lectura

REFERENCIAS

- Freud, S. (1920 [2010]). “Psicología de las masas y análisis del yo” en *Obras completas. Tomo XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Lacan, J. (1974 [2005]). *El triunfo de la religión*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1968-1969 [2013]). “De un Otro al otro” en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 16*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J-A (2016). *Un esfuerzo de poesía*. Paidós: Buenos Aires.

RELIGIÓN - PRESCINDIR PARA SERVIRSE DE... FREUD, UN CIENTÍFICO¹

SARAH ABITBOL *

RESUMEN

El propósito de este artículo es examinar la relación de Freud con la ciencia, a la luz de lo que lo une al judaísmo y a su condición judía (Judeity)². ¿Podemos encontrar un vínculo entre lo que le pasó con el judaísmo y su indestructible esperanza en la ciencia? Esto nos permitirá distinguir la fe en el lenguaje y en el inconsciente, de la fe en la religión. Con este fin, echaremos un vistazo sobre algunos escritos, en particular sobre *Moisés y la religión monoteísta* (Freud, 1937-1939 [1991]), con el interés puesto especialmente en qué significó para Freud ser judío.

PALABRAS CLAVES

Judaísmo | Moisés | persistencia | transmisión | interpretación

“Intentar meter todas las religiones en la misma bolsa y hacer lo que se llama historia de las religiones es algo verdaderamente horrible. Hay una verdadera religión y esta es la cristiana” (Lacan, 1974 [2005], pp. 80-81).

En *La ética del psicoanálisis*, Lacan (1959-1960 [1990]) hace énfasis sobre la originalidad de la posición de Freud en la cuestión de las religiones. Precisamente porque esto nos permite, salvo que nos quedemos del lado de la religiosidad, clasificar estas religiones.

Habría religiones que ingresan en la categoría de lo imaginario, aquellas que se oponen a la tradición del monoteísmo, cuyos mandamientos son las leyes del discurso: “No te inclinarás ante ninguna imagen”. Refiriéndose a Moisés, Lacan señala: “Dado que estos mandamientos demuestran resistir toda prueba, quiero decir que, aplicándolos o no, todavía los escuchamos, pueden demostrarse en su carácter indestructible como siendo las leyes mismas de la palabra, tal como intenté demostrárselos” (Lacan, 1959-1960 [2005], p. 211).

¿Qué distingue a la religión judía de la religión cristiana? Parece ser precisamente la fe lo que las diferencia. La fe no es una categoría dentro de la religión judía. A su vez, ante la ausencia de la fe, esta pone énfasis en la ley: la ley del simbolismo.

Para Lacan, la religión es inagotable, y triunfará no solamente sobre el psicoanálisis sino también sobre la ciencia (Lacan, 1974 [2005], p. 78). Freud, por otro lado, está convencido de que la ciencia puede vencer a la religión. Él nunca dejó de tener esa esperanza e incluso creyó que la ciencia reemplazaría a la religión: un hecho científico fundamental en el que él reposaba todas sus expectativas. Viniendo de un pueblo judío, para quienes la base de su religión no es la fe, podríamos decir que Freud tuvo fe en la ciencia. ¿Hay alguna conexión entre lo que es ser judío para Freud y su fe en la ciencia?

* École de la Cause Freudienne
sarahabitbol5@gmail.com

Proponemos considerar la relación de Freud con la ciencia, a la luz de lo que lo une al judaísmo y a su condición judía (*Judeity*). ¿Podemos encontrar un vínculo entre lo que le pasó con el judaísmo y su indestructible esperanza en la ciencia? Por consecuencia, esto podría permitirnos distinguir la fe en el lenguaje y en el inconsciente, de la fe en la religión.

Qué significa para Freud ser un judío Ni alemán ni austriaco, pero judío

Lacan (1966) nos enseñó que un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante. Obviamente, es por la vía de este significante, “judío”, por medio del cual se presenta Freud a menudo. “*Neither German nor Austrian, but Jewish* [Ni alemán ni austriaco, pero judío]” (Freud, 1979, p. 216) es lo que Freud respondió a Gilles de La Tourette, durante una reunión en París, mientras hablaba de la posibilidad de una gran guerra entre Francia y Alemania.

Una vez que asumimos que Freud se presenta a sí mismo como judío, necesitamos tratar de identificar qué representa para él, como sustancia, este significante “judío”. ¿Era Freud religioso? No. ¿Era nacionalista? Tampoco. Entonces, ¿cómo entendía este “ser judío” que él siempre ha reivindicado? Como gustó recordar con frecuencia, no creía en ninguna religión, ni siquiera en la de su pueblo. Para él era un objeto de interés epistémico, de análisis y de investigación. Se interesó en él como lo hizo por cualquier fenómeno psíquico, patológico o no.

Lo que significa ser judío para Freud, está claramente dissociado de la religión. Es como ateo, radicalmente opuesto a cualquier religión, que se interroga sobre su condición judía (*Judeity*). Freud separa así el tema del judaísmo y de la condición judía (*Judeity*), de la religión. Permitámonos asumir que es esto precisamente lo que vuelve al tema tan complejo. Si ser judío no tiene nada que ver con la religión, entonces ¿qué significa ser judío? ¿Cómo se puede ser judío sin religión?

Claramente, tras Freud, esta compleja cuestión permanece irresuelta y hoy nos concierne aún más. Citemos a Freud:

(...) puedo decir que estoy tan apartado de la religión judía como de todas las demás religiones; (...) En cambio, siempre he tenido un fuerte sentimiento de pertenencia a mi pueblo y lo he alentado también en mis hijos. Todos nosotros nos hemos mantenido dentro de la confesión judía. (Freud, 1925 [1992], p. 301)

En una carta a Jacob Meitlis, del 8 de junio de 1938: “You know without any doubt that I recognize my Jewishness with joy and pride, even though my attitude towards all religions, including our own, is the culmination of a critical refusal [Sin duda sabes que reconozco mi judaísmo con alegría y orgullo. Aun cuando mi actitud hacia todas las religiones, incluida la nuestra, culmina en un rechazo crítico]” (Freud, 1983, p. 240).

El apartado siguiente, de la historia judía, nos permite introducir la relación de Freud a su judaísmo. En una familia judía de la burguesía adinerada, su padre progresista y de izquierda, nunca se pierde la oportunidad de proclamar fuertemente sus convicciones ateas. Deseando que su hijo recibiera la mejor educación posible, lo inscribió en la escuela de la Trinidad, escuela que fue una vez religiosa, pero se volvió secular y abierta para todos. Un tiempo después, el hijo vuelve a casa y dice descuidadamente:

“By the way, Dad, do you know the meaning of the word ‘Trinity’? It means the trio of the Father, the Son and the Holy Spirit’. The father, barely restraining himself, grabs the boy by the shoulders and declares: “Son, there is only one God- and we do not believe in him! [Por cierto, papá, ¿conoces el significado de la palabra “Trinidad”? Significa el trío del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.” El padre, apenas conteniéndose, agarra al niño por los hombros y declara: “¡Hijo, hay un solo Dios y nosotros no creemos en él!].” (Yerushalmi, 1991, p. 115)

Freud no ha cesado de expresar ni de cuestionar su judaísmo. Ambas acciones se han dado públicamente en sus escritos y también de manera privada en sus cartas. La riqueza y abundancia de su correspondencia, nos permite adentrarnos en su íntimo y profundo cuestionamiento. En base a estas lecturas, ricas y emocionantes, podemos extraer algunas lecciones sobre la relación de Freud con su condición judía. Es también interesante e importante tener en cuenta el contexto histórico de las observaciones de Freud. En efecto, sus palabras son también una respuesta a su tiempo, al discurso que atraviesa a la sociedad en la que vive.

La intensidad de sus palabras y la reivindicación de su condición judía aumentan cuando se enfrentan a un antisemitismo más manifiesto. En esos contextos, afirmar y reivindicar su judaísmo es una respuesta clara al antisemitismo.

Aquello que caracteriza “el hecho judío”, para Freud es plural y tiene su origen en una historia particular. La historia de los judíos, sus tradiciones y condiciones de vida han forjado ciertos rasgos que, en su opinión, son parte de la identidad judía.

Hemos recolectado en sus libros, artículos y correspondencia, los significantes fundamentales que él considera que constituyen su ser judío, a saber: “disfrutar la vida al máximo”, “esperar” / “resistir”, “no rendirse” / “ser solidario”, “pertenecer” / “estar lúcido”, “no negar la realidad” / “aislamiento duradero”, “estar libre de prejuicios” / “no renunciar a nada”. Finalmente, la condición judía (Judeity): esencial pero inaccesible.

De las condiciones arriba mencionadas sobre lo que Freud considera que constituye al ser judío, repasemos las dos últimas, en tanto parecen resumir de manera clara y concisa, todo lo que Freud pudo decir sobre este asunto.

NO RENUNCIAR A NADA

En una carta a su hijo Ernst, quien, luego de contratiempos financieros y en un clima de antisemitismo, dejó Alemania para establecerse en Londres con su familia, Freud escribe: “Es genuinamente judío no renunciar a nada y buscar la sustitución de lo perdido” (Freud, 1938 [2012], p. 411).

Para tratar de comprender lo que Freud (1937-1939 [1991]) quiere decir con este reemplazo o sustitución, volvamos a *Moisés y la religión monoteísta*.

Moisés contra viento y marea

¿Por qué Freud escribió este libro? ¿Y por qué razones lo atormenta Moisés “like an unexorcised mind [como una mente no exorcizada]”? (Freud, 2010, p. 182).

En el verano de 1934, Freud escribe la primera versión de este estudio que titula, *Moisés: una novela histórica*. Según la carta escrita a Arnold Zweig el 30 de septiembre de 1934, el “punto de partida” de *Moisés* es la trágica noticia de la persecución antisemita.

You know very well the starting point of my work; It was the same as for your *Balance sheet*. In face of new persecutions, one wonders once again how the Jew became what he is and why he has attracted this eternal hatred. I soon found the solution. Moses created the Jew and that's how the title of my work came to be: *Moses: a historical novel*. [Conoces muy bien el punto de partida de mi trabajo. Fue el mismo que para su *Balance General*. Ante las nuevas persecuciones, uno se pregunta una vez más cómo el judío devino lo que es y por qué este ha atraído este odio eterno. Pronto encontré la solución. Moisés creó al judío y así es como llegó a ser el título de mi trabajo: *Moisés: una novela histórica*]. (Freud y Zweig, 1973, p. 129)

Freud decide conservar en secreto su nuevo trabajo y no publicarlo para evitar la hostilidad de la Iglesia y la censura hacia el psicoanálisis.

Pero su manuscrito no lo deja en paz: “*Moses and what I wanted to do with him continually pursues me. But it's impossible, the external dangers and the inner scruples leave me no other way out. [Moisés y lo que quiero hacer con él me persiguen continuamente. Pero es imposible, el peligro externo y los escrúpulos internos no me dejan otro camino]*” (Freud y Zweig, 1973, p. 136).

No es hasta 1939 que Freud, estando refugiado en Londres después de tener que dejar Viena en 1938, revisita sus planes de publicarlo. A este punto, ya no tenía nada más que perder. “Sobrevino entonces, en marzo de 1938, la inesperada invasión alemana; me compelió a abandonar la patria, pero también me libró del cuidado de que su publicación le valiera al psicoanálisis una prohibición allí donde era tolerado” (Freud, 1939 [1981], p. 100).

Se basó en sus dos tempranos artículos de 1939, publicados en *Imago – Moisés, un egipcio y Si Moisés era egipcio...* – y le agregó una tercera parte: *Moisés, su pueblo y la religión monoteísta*. Esta extensa y última parte resume las dos anteriores y propone una teoría de la religión, fundamentada esta vez en la religión judía, se basa y desarrolla a partir de *Tótem y tabú* (Freud, 1913 [2008]).

Es en esta tercera parte en la que Freud articula de una manera magistral lo que hace a un judío y la especificidad de la religión judía.

Termina publicando su *Moisés y la religión monoteísta* justo antes de su muerte, contra todo buen pronóstico, a pesar de la gran cantidad de cartas de amenazas, insultos y la advertencia de sus colegas y familiares, quienes le sugieren no hacerlo (Gay, 2010), y aún a pesar del hecho de que sus hipótesis no son de ninguna manera confirmadas por historiadores y científicos.

Por lo tanto, Freud lo publicó cuando ya no tenía nada más que perder, cuando, en un sentido, ya había perdido todo. Aquí tenemos la ilustración de lo que escribió a su hijo: no renunciar a nada y reemplazar lo que se ha perdido. De hecho, publicándolo, no renuncia a nada y con un discurso reemplaza lo que ha sido perdido, a saber, su patria. Es difícil no darse cuenta de que el destino del psicoanálisis está inextricablemente relacionado al del pueblo judío. Después de la *Anschluss* del 15 de marzo de 1938, la liquidación del psicoanálisis fue rápida y completa. Forzado a encontrar refugio en Inglaterra, Freud compararía la pérdida de la cuna vienesa con la destrucción de Jerusalén.

Ahora, volvamos a nuestra pregunta de ¿por qué el *Moisés*? Lo que Freud busca en este trabajo es intentar capturar el origen del judaísmo, su especificidad, las características del pueblo judío y, al mismo tiempo, la génesis de las religiones en general. Con el fin de poder contestar la pregunta que le preocupa y que no lo deja en paz: ¿por qué los judíos atraen eternamente el odio y cómo es que resisten toda persecución?

Moisés creó al judío

¿De dónde viene esta habilidad de los judíos para vivir o incluso sobrevivir? Pregunta Freud. De todos los pueblos de la Antigüedad que vivieron alrededor del Mar Mediterráneo, el judío, Freud recalca, es casi el único que todavía existe por su propio nombre y esencia. Desafiaron todas las persecuciones, desarrollaron rasgos especiales y, a cambio, atrajeron el odio de todos los demás pueblos. Este pueblo tiene un reaseguro especial, un tipo de optimismo que los creyentes llamarían confianza en Dios. Esta garantía, Freud propone, proviene de su creencia de que ellos están particularmente cerca de Dios y que son Su pueblo elegido.

Pueblo elegido, elevado y santificado, separado de los otros, este sentimiento de los judíos ha devenido parte de su creencia religiosa y de este modo, su fuerza. Sin embargo, ¡tras el Dios que los ha elegido está Moisés! Por lo tanto, Freud concluye: “fue un hombre, Moisés, quien creó a los judíos. A él le debe este pueblo su tenaz vitalidad, pero también buena parte de la hostilidad que ha experimentado y todavía experimenta” (Freud, 1939 [1981], p. 103).

Freud se pregunta por qué el pueblo judío es tan apegado a su Dios, al punto de ser sumisos a Él incluso cuando los maltrata: es porque junto al orgullo de ser los elegidos, la religión también les trae una representación de un Dios más grandioso. Y así, creer en este Dios les permitiría tener la sensación de ser elevados como Él.

Freud considera que la prohibición de representar a Dios y por lo tanto la veneración de un Dios que no puede ser visto, ha tenido una influencia definitiva en el pueblo judío. Espiritualidad y abstracción han tomado predominancia frente a lo sensorial. Moisés le ha dado al pueblo judío el orgullo de ser el elegido y la desmaterialización del Dios ha agregado el orgullo de ser superiores a aquellos que han quedado atrapados en la sensorialidad.

Para Freud, la tenacidad y perseverancia del pueblo judío son rasgos esenciales y significativos de su gente, inseparable de su historia. Para él, lo que es el origen de esta perseverancia es su relación a la escritura. La escritura mantiene a su pueblo vivo. Este es el resultado de la desmaterialización de la religión judía, es decir, la prohibición de la imagen y la primacía del texto, como lo desarrolla a lo largo del *Moisés* en 1938. La historia del Rabino Jochanan Ben Zakkai es repetidamente relatada por Freud en sus correspondencias varias y también en el *Moisés*.

Así, Freud, el 30 de noviembre de 1938, exiliado en Londres por la persecución de los nazis, escribe en una carta a Jacob Meitlis, un miembro del comité YIVO (Yiddish Scientific Institute):

We Jews have always been able to respect spiritual values. We have preserved our unity through ideas, and it is to this unity that we owe our survival until this present day. The fact that Rabbi Jochanan Ben Zakkai, immediately after the destruction of the Temple, obtained the permission from the conqueror to establish the first academy of Jewish studies in Jabneh, for me has always been one of the most significant manifestations of our history. Once again, our people are facing dark times, which require us to join forces in order to preserve all our culture and science unharmed during the current severe storms. [Nosotros los judíos siempre hemos sido capaces de respetar los valores espirituales. Hemos preservado nuestra unidad mediante ideas, y es a esta unidad a la que le debemos nuestra supervivencia hasta el día de hoy. El hecho de que el Rabino Jochanan Ben Zakkai, inmediatamente después de la destrucción del Templo, obtuvo el permiso del conquistador de establecer la primera academia de estudios judíos en Yavne, para mí ha sido siempre uno de los hechos más significativos de la historia. Una vez más, nuestro pueblo está enfrentando tiempos oscuros, que requieren unir nuestras fuerzas para preservar ilesas toda nuestra cultura y ciencia durante las severas tormentas actuales]. (Freud, 1983, p. 240)

Esta posición de Ben Zakkai –la aceptación del yugo de los romanos y la apertura de la escuela en Yavne como único reclamo– condensa lo que hace al judío para Freud. En un tiempo en el que los judíos eran perseguidos y asesinados por casi toda Europa, nos recuerda que la resistencia judía se manifiesta en la transmisión de la ciencia y de su escritura, cualquiera sea el costo.

En 1939, le da instrucciones a su hija Anna Freud de que lea en el congreso de Psicoanálisis de París este pasaje sobre Ben Zakkai, al que no puede asistir por su condición de salud. Pero esta idea ya estaba presente en 1886 cuando le escribió a Martha:

And historians say that if Jerusalem had not been destroyed, we Jews would have disappeared like so many other people before and after us. It was only after the destruction of the visible temple that the invisible edifice of Judaism could be built. [Y los historiadores dicen que, si Jerusalén no ha sido destruida, nosotros los judíos habríamos desaparecido como tanta gente antes y después de nosotros. Fue solo después de la destrucción del templo visible que el edificio invisible del judaísmo podría ser construido]. (Freud, 1979, pp. 29-31)

Lo invisible, que da lugar al edificio y a la perseverancia del judaísmo, deja un lugar central para el significante, y esos son los significantes que se han transmitido y se continuarán transmitiendo de generación en generación.

Volvamos ahora a lo que Freud le escribió a su hijo: “Es algo auténticamente judío no renunciar a nada y reemplazar lo que se ha perdido” (Freud, 1938 [2012], p. 242). La tenacidad y la resistencia del pueblo judío que Freud atribuye a la posición del Rabino Jochanan Ben Zakkai, vierte luz sobre aquella cita. Después de la destrucción del Templo, Ben Zakkai reemplazó lo que se había perdido –a saber, la patria, el Templo– con el estudio de la escritura y su transmisión. En esta sustitución o reemplazo al que Freud se refiere, está la pregunta por saber cómo lidiar con la pérdida, con la realidad, y por la lucha para clarificar el propio deseo, sin ilusión ni desesperación. La vida y obra de Freud dan testimonio de esta posición. Freud no cayó en la cobardía cuando fue confrontado con el antisemitismo al entrar en la universidad. Hizo todos los esfuerzos para prevenir al psicoanálisis de quedar como un “asunto judío”, presa del antisemitismo. Publicó sus tesis sobre la sexualidad infantil con el costo de una terrible soledad. Incluso publicó el *Moisés* contra todo buen pronóstico. Estos elementos son los que contornean lo que Lacan define como una posición ética: “Propongo que de la única cosa de que se puede ser culpable, al menos en la perspectiva analítica, es de haber cedido en su deseo” (Lacan, 1959-1960 [2007], p. 379).

ESENCIAL PERO INACCESIBLE IDENTIDAD JUDÍA

Es innegable que lo relativo al judaísmo en Freud es una materia de constante preocupación para él. Sus respuestas están siempre teñidas con un sentido de que algo en esta noción del judío permanece inaccesible al análisis. Esto es lo que dice en el Prefacio a la edición hebrea de *Tótem y tabú*:

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 abriga 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. (Freud, 1913 [2008], p. 9)

Reiteró este punto en una carta a Barbara Low, cuñada de Eder, escrita en 1936 en ocasión de la muerte de David Eder, su amigo y primer discípulo en Inglaterra: ““we were both Jews and knew of each other that we had in common within us this miraculous thing which, still inaccessible to any analysis, makes the Jew [éramos los dos judíos y sabíamos el uno del otro que teníamos en común esta cosa milagrosa que, aun inaccesible para cualquier análisis, hace al judío]” (Freud, 1979, p. 29-31).

Es sorprendente saber que la persona que inventa el psicoanálisis tropieza con esto y sigue siendo incapaz de definir qué hace al judío. ¿Qué es eso que Freud elude y por qué esa pregunta no lo deja en paz?

Freud, un judío ateo, no sin la Biblia

El Moisés de Freud de Yosef Hayim Yerushalmi (1991) toma una posición y nos permite avanzar en nuestra reflexión de la relación de Freud con el judaísmo y la ciencia. En este libro, no solamente hay un real cuestionamiento sobre lo que es lo judío en Freud sino también del judaísmo. Exploró cada pieza escrita por Freud e incluso relevó sus obras inéditas.

Yerushalmi cuestiona la tesis de Freud en *El Moisés*. La tesis de Freud postula que para que una tradición perdure, debe haber sufrido el destino de la represión; no puede fundarse en la comunicación. Pero lo que Freud agrega a esto es sorprendente, es su idea de una concordancia entre el individuo y las masas; en las masas, como en los individuos, las memorias del pasado permanecen impresas en los “rastros de memoria inconscientes”, rastros de memoria que conciernen a la experiencia de vida de generaciones anteriores. ¿Por qué Freud insiste en mantener una tesis que no se sostiene –pregunta Yerushalmi– especialmente ante el hecho de que la herencia del carácter adquirido ya fue cuestionada por los científicos?

Para él, esta obstinación refleja lo que él llama el “lamarckismo” de Freud. El vínculo entre lamarckismo y la condición judía (Judeity) se expresa en el hecho de que, para muchos judíos, ya sea asimilado o fiel, el pasado judío siempre ejercería una fuerza de atracción en forma de pertenencia o de un peso a soportar. Yerushalmi se pregunta qué es el Lamarckismo Judío sino:

This deep conviction that, for better or worse, a Jew cannot really cease to be a Jew, not only because he is subjected to anti-Semitism [...] and even less so because of the chain of tradition, but because his fate as a Jew was sealed a long time ago by his fathers and he still feels its obscure vibration even in his blood today. [Esta profunda convicción de que, para bien o para mal, un judío no puede realmente dejar de ser un judío, no sólo porque está sujeto al antisemitismo (...) y menos aún por la cadena de la tradición, sino porque su destino como judío fue sellado hace mucho tiempo por sus padres y él todavía siente incluso hoy su oscura vibración en su sangre]. (Yerushalmi, 1991, p. 76)

Yerushalmi cita un pasaje de una carta de Freud a Arnold Zweig, del 8 de mayo de 1932, en donde esta visión puede ser ilustrada:

We come from there [...] our ancestors lived there for half a millennium, perhaps a whole millennium [...] and it is impossible to say what we took as a legacy from our stay in this country in the blood and

in the nerves [...]. [Nosotros venimos de ahí (...) nuestros antepasados vivieron allí durante medio milenio, tal vez todo un milenio (...) y es imposible decir lo que tomamos como legado de nuestra estada en este país en la sangre y en los nervios]. (Freud Y Zweig, 1973, p. 75)

También encontramos en *Moisés* la idea del carácter de los judíos forjado por la religión judía durante siglos: “según fidedignas noticias, ya se comportaban del mismo modo que hoy en épocas helenísticas. Por lo tanto, el judío ya estaba plasmado entonces” (Freud, 1937-1939 [1991], p. 102).

Aunque los biólogos nieguen la transmisión del carácter adquirido o que esta tesis lo acerque peligrosamente al inconsciente colectivo de Jung, Freud no se detendría. Esta terquedad es muy instructiva para Yerushalmi. Por un lado, le permite a Freud cerrar la brecha entre la psicología individual y la psicología colectiva, pero lo más importante, nos permite afirmar que, pase lo que pase, uno no puede dejar de ser judío, está en el destino sellado por siglos. En otras palabras, Yerushalmi señala que, según Freud, un judío no deja de ser judío, aunque sea ateo.

La Biblia, el mandato del padre

Lo que nos interesa particularmente en el trabajo de Yerushalmi es que demostrará que Freud había recibido una educación religiosa mucho mayor de lo que afirmó. Y esta transmisión judía que recibió fue a través del estudio de la Biblia, en otras palabras, por el texto y su interpretación. Yerushalmi demuestra que Freud lee la Biblia, puede leer hebreo y está familiarizado con la tradición judía.

Freud presentó una imagen de su judaísmo en la infancia basada en tres puntos: ha recibido únicamente educación religiosa muy rudimentaria; la práctica religiosa en el hogar, en forma pura, se mantuvo al mínimo mientras crecía; no habla hebreo ni Yiddish. Nunca ha aprendido ninguno de ellos (Yerushalmi, 1991, p.127).

Ahora, tomando las anécdotas y alusiones de Freud que hace en su correspondencia privada, Yerushalmi presentará un Freud completamente distinto. Un ejemplo de sus muchos hallazgos, testimonia el perfecto conocimiento que Freud tiene de la Biblia. En una carta del 23 de Julio de 1880, el día antes de un examen, Freud le dice a su amigo Carl Koller que todavía no había comenzado a revisar los materiales:

I have decided to forget about pharmacology... and instead to review this interesting topic at my leisure after the holidays. But Wednesday afternoon merely twentyfour hours after I made that decision, I rejoiced; the satanic laughter of hell erupted in my ears, the clamor was great in Israel, and my best friends sang the funeral song, “*Don't say it in Askelon. Don't shout it out in the streets of Gath,*” which was sung at the death of Saul and Jonathan. Hence, I have decided to sink yet another twelve hours into the throes of pharmacology [He decidido olvidarme de la farmacología... y en su lugar revisar este interesante tema en mi tiempo libre después de las vacaciones. Pero el miércoles por la tarde solo veinticuatro horas después tomé esa decisión, me alegré; la risa satánica del infierno estalló en mis oídos, el clamor fue genial en Israel y mis mejores amigos cantaron la canción del funeral, “*No lo digas en Askelon. No grites en las calles de Gath*” que se cantó por la muerte de Saul y Jonathan. Por lo tanto, he decidido hundirme otras doce horas más dentro de la agonía de la farmacología]. (Freud, 1966, p. 260)

Freud no solo cita el verso de memoria, sino que también entiende su contexto. Como señala Yerushalmi, Freud lo cita de nuevo diecisiete años después en una carta a Fliess escrita el 21 de

septiembre de 1897, cuando le cuenta sus dudas sobre su teoría de la seducción:

It's also curious that I don't feel sheepish, which would seem natural. *Of course, I shall not tell it in Dan, nor speak of it in Askelon, in the land of the Philistines* - but your eyes and my own, I have more sense of victory than of defeat [También es curioso que no me sienta avergonzado, lo que parecería natural. *Por supuesto, no lo diré en Dan, ni hablar de eso en Askelon, la tierra de los filisteos* - pero tus ojos y los míos, tengo más sentido de la victoria que de la derrota]. (Yerushalmi, 1991, pp. 130-131, en itálicas en el texto original)

Lo que Yerushalmi encontró notable es que Freud no solo usa esa expresión bíblica como un proverbio que resuena con la idea de no develar un secreto, sino que también lo hace en perfecta conexión con el contexto histórico de esa expresión. En otras palabras, el duelo de Saul y Jonathan es una metáfora del duelo de su teoría de la seducción y también del duelo de su padre.

Pero el elemento central que permitirá a Yerushalmi deducir que Freud recibió efectivamente educación judía, es la dedicatoria que Jakob Freud le puso a la Biblia que le ofreció a Sigmund Freud, su hijo. Todo el argumento de Yerushalmi se basa en esta dedicatoria. No solo le permite decir que hubo una transmisión de Jakob a Sigmund, sino también interpretar el efecto subjetivo que esta dedicatoria tuvo en Freud hacia el final de su vida. Yerushalmi relata este periodo crucial entre Freud y su padre, cuyo alcance considera nunca fue evaluado adecuadamente. Es 1891 y Jakob Freud ofrece a Freud, o más bien devuelve la Biblia de su juventud para su cumpleaños número 35. La dedicatoria de Jakob no está escrita en alemán, sino en hebreo, un hecho, para Yerushalmi, que prueba que Freud podía leer el hebreo.

Nos tomemos un momento ahora para saborear esta dedicatoria escrita en un hermoso idioma. Yerushalmi, conocedor de la Biblia y del Talmud, comenta casi exhaustivamente las reglas del Midrash en este texto. Citemos ahora este precioso documento:

A son who is dear to me, Shlomo. In the seventh year of your life, the Spirit of the Lord began inspire you. He spoke within you: 'Go, read the Book, I have written' and there will burst forth for you the fountains of discernment, knowledge and understanding. The Book of Books: Behold it! Therein sages delved and lawgivers learned knowledge and justice. A vision of the Almighty you perceived; you hearkened and ventured; you achieved and soared on the wings of the spirit. Since then the Book has remained in reserve, like fragments of tablets in any ark with me. Toward the day there would be completed your thirty-five years. I put upon it a new leather covering. Then I named it "Spring up, O well - sing unto it" and I am presenting it before you as an offering of a memorial, a remembrance of love who loves you with an everlasting love [Un hijo que es querido para mí, Shlomo. En el séptimo cumpleaños de tu vida, el Espíritu del Señor comenzó a inspirarte. Él habló dentro de ti: "Ve, lee el libro, que he escrito" y te abrirán las fuentes del discernimiento, conocimiento y comprensión. El Libro de los Libros: ¡He aquí! Allí sabios ahondaron y los legisladores aprendieron conocimiento y justicia. Una visión del Todopoderoso que percibiste; has escuchado y te has aventurado; lo lograste y te disparaste en las alas del espíritu. Desde entonces el Libro ha permanecido en reserva, conmigo como fragmentos de tablas en cualquier arca. Hacia el día en que se completarían tus treinta y cinco años. Le puse una nueva cubierta de cuero. Luego lo llamé "Sáltale, o bien - cántale" y lo estoy presentando ante ti como una ofrenda de un memorial, un recuerdo del amor que te ama con un amor eterno].

Jacob son of R. Shlomo Freud.

En la ciudad capital de Viena, 29 Nisan [5] 651, May 6th [1]891 (Yerushalmi, 1991, pp. 139-140)

El punto más importante, finalmente, y el máspreciado, no es solo lo que la dedicatoria dice sino la manera en que el mensaje es dicho. Está escrito en *Melitzah*, por ejemplo, compuesto de expresiones de la Biblia, literatura rabínica o liturgia. Esta técnica literaria fue ampliamente utilizada por poetas y escritores en prosa en el idioma hebreo desde la Edad Media hasta el Haskalah³. Yerushalmi nos recuerda que la peculiaridad de Melitzah es que cada palabra se refiere al contexto del que se extrae, por lo que para él lo pertinente es visitar las fuentes a las que alude Jakob Freud, ya sea directa o indirectamente.

Sigamos la demostración de Yerushalmi. “Hijo que es querido para mí”, así como la siguiente frase “Con amor eterno te he amado” son expresiones del libro de Jeremías (Biblia, Capítulo 31, Versículo 3). Ahora, en Jeremías, el hijo amado es Efraín. Por lo tanto, el contexto de este Melitzah es Efraín, una figura emblemática de las tribus perdidas de Israel. El profeta insinúa la posibilidad del retorno y la reconciliación de las tribus con Dios el Padre. ¿Cómo no pensar que Jakob Freud tenía este contexto en mente? El significado subyacente de esta dedicatoria, en este caso, sería un llamado al retorno y la reconciliación, un llamado de Jakob Freud a su hijo para que reanude su Biblia y vuelva a su lectura. Es este hilo común el que guía la lectura de Yerushalmi. Sigamos:

In the seventh year of your life, the Spirit of the Lord began to inspire you and spoke within you: “Go, read the Book [...] You had a vision of the Almighty, you perceived; you hearkened and ventured; you achieved and soared on the wings of the Spirit [En el séptimo año de tu vida, el Espíritu del Señor comenzó a inspirarte y habló dentro de ti:” Ve, lee el Libro (...) Tuviste una visión del Todopoderoso, lo percibiste; lo escuchaste y te aventuraste; lo lograste y te elevaste en las alas del Espíritu]. (Yerushalmi, 1991, p. 139-140)

Estas palabras aluden al momento en que Freud comenzó a estudiar la Biblia. “Since then, the Book has remained in reserve, like fragments of tablets in an ark with me”: When Freud left his father’s house, he left his Bible in bad shape, like the broken tables. When his son turns thirty five, Jakob decides to give it back to him and cover it with “a new leather covering” [Desde entonces, el Libro ha permanecido en reserva, como fragmentos de tabletas conmigo en un arca”: Cuando Freud salió de la casa de su padre, dejó su Biblia en mal estado, como las mesas rotas. Cuando su hijo cumple treinta y cinco años, Jakob decide devolvérsela y cubrirla con “una nueva cubierta de cuero]” (Yerushalmi, 1991, p. 140).

En 1933, Hitler toma el poder y los nazis comenzaron a cazar y perseguir a los judíos y al psicoanálisis. A finales de 1934, Freud completa el primer borrador del *Moisés*. Para Yerushalmi, es a través de este libro que Freud cumple el mandato del padre que había recibido a la edad de treinta y cinco años, y decide escribir su primer y único libro judío para responder a la pregunta de qué lo hace judío. En *Moisés*, Freud vuelve al estudio de la Biblia y habla más abiertamente sobre la cuestión judía, sobre qué hace que los judíos sean lo que son. Yerushalmi encuentra la confirmación de su hipótesis en un artículo escrito por Freud titulado *Presentación Autobiográfica*:

Más bien me movía una suerte de apetito de saber, pero dirigido más a la condición humana que a los objetos naturales; tampoco había discernido el valor de la observación como medio principal para satisfacer ese apetito. *Mi temprano ahondamiento en la historia bíblica apenas hubiere aprendido el arte de leer tuvo, como lo advertí mucho después, un efecto duradero sobre la orientación de mi interés.* (Freud, 1992, p. 8)

La primera parte de este artículo fue escrita en 1924, el año de la primera edición de este texto; el segundo, en cursiva, se agregó en 1935. Es solo entonces, al escribir el *Moisés*, que Freud

reconoce públicamente la influencia del estudio de la Biblia en él. Es este punto preciso lo que hace que Yerushalmi argumente que el *Moisés* representa un cumplimiento tardío del mandato del padre. Con este libro, afirma, Freud obedece a su padre, se sumerge nuevamente en el estudio de la Biblia, pero su propia interpretación le permite mantener su independencia. No hay una verdad material en la Biblia, pero Freud está encantado de descubrir una verdad histórica en ella (Yerushalmi, 1991, p. 151).

Yerushalmi concluye su libro con un “Monólogo con Freud”. De manera talmúdica, se dirige a Freud con la expresión *ledidah*, que significa “en su opinión, según usted”, y le recuerda lo que Abraham le había escrito en una carta el 11 de mayo de 1908: “The Talmudic way of thinking cannot just suddenly disappear from us (...) in the technique of the apposition and in all its composition, your book on wit was quite Talmudic [La forma de pensar talmúdica no puede desaparecer repentinamente de nosotros (...) en la técnica de la aposición y en toda su composición, su libro sobre el ingenio era bastante talmúdico]” (Freud y Abraham, 2006, p. 73).

En este monólogo, Yerushalmi revisita su tesis de una tradición que se transmite a través del inconsciente de un grupo. Le demuestra a Freud que esta tesis es inadmisibles por un lado porque contradice la evidencia científica de la genética moderna, pero especialmente por las diferencias fundamentales entre la memoria individual y la memoria colectiva. La historia se transmite porque algunos no olvidan, incluso si son pocos, y continúan transmitiendo incluso a un pequeño número de personas. Freud mismo señala esto al afirmar que los levitas se mantuvieron fieles a su maestro, Moisés, y que preservaron su memoria y sus enseñanzas. Por lo tanto, viene la pregunta de Yerushalmi a Freud: ¿por qué abandona la transmisión de los rastros de memoria de los Levitas en favor de una “herencia arcaica”? (Yerushalmi, 1991, p. 168).

Para Yerushalmi, esto es lo que le permite a Freud afirmar ser un “judío” sin judaísmo. Dado que, si es cierto que un carácter nacional puede transmitirse independientemente de una comunicación o la influencia de la educación, entonces significa que “lo judío” puede transmitirse independientemente del judaísmo y que la primera es interminable, incluso si el segundo ha terminado. Él destila esta idea en la siguiente frase: la condición judía (*Judeity*) interminable incluso si el judaísmo ha terminado (Yerushalmi, 1991, p.168).

CONCLUSIÓN

Lacan nos dice que el judío, desde el regreso de Babilonia, es el que sabe leer, “que de la letra toma distancia con su palabra, encontrando allí el intervalo, justo para servirse allí de una interpretación” (Lacan, 1970 [2012], p. 451). Es una separación entre lo escrito y lo hablado, lo que da como resultado la posibilidad de una interpretación. En ausencia de su territorio, el texto junto con el lenguaje y las escrituras son la perpetuidad del pueblo judío. Esto se ilustra con el acto de Ben Zakkai, que es tan esencial para Freud.

Sin embargo, hemos descubierto que Freud, paradójicamente, también aborda esta transmisión a través de la herencia arcaica, lo que llevó a Yerushalmi a una interpretación de lo que Freud dice del judaísmo, la condición judía (*Judeity*) se ha adquirido durante siglos y, por lo tanto, ya no depende del judaísmo.

Se puede entender una lectura diferente de esta llamada “herencia arcaica” utilizando conceptos lacanianos. Lo que Freud llama herencia arcaica es un discurso. Es el lenguaje que permite la transmisión del habla. La hipotética solución biológica de Freud ya no es un problema desde el concepto de discurso, ya que el inconsciente colectivo es el lenguaje, ya que las declaraciones se depositan en el lenguaje. En consecuencia, lo que transmite el judaísmo es un discurso que pasa por la gramática, el vocabulario, la evolución etimológica, con palabras que desaparecen y otras que se inventan. Somos seres de discurso y un discurso nos construye. La realidad de Freud era que estaba atrapado entre su relación con la ciencia, que era fundamental para él

por un lado y, por otro, su relación con el discurso judío. Freud, como psicoanalista, trabaja con el tema del lenguaje, y es por esta razón que no pudo ignorar su cuestión con lo judío, que no pudo barrer el discurso transmitido por el judaísmo. Aquí tenemos una respuesta a esta pregunta sobre la identidad judía, que no dejó a Freud en paz hasta que, a su vez, pudo transmitir algo a la posteridad.

Lo que llama la atención de este encuentro entre el discurso judío y la ciencia es que la fe queda excluida en ambos casos. No se trata de la fe en el judaísmo, sino de un texto, una transmisión, una ley, una ley escrita, un hecho que tiene toda su importancia ya que dará lugar a una interpretación muy importante de los textos que aún perdura hasta hoy. En el judaísmo es una cuestión de interpretación, descriptación y de combinatoria. Como señala Lacan (2007) una de las peculiaridades del pueblo judío es la de participar en juegos y debates interpretativos, que le proporcionan satisfacción.

Sin embargo, es fundamental señalar la distinción entre “lectura” y “descifrado científico”. La interpretación, en la tradición judía, se encuentra en la brecha entre lo escrito y lo hablado. Es decir, que la dimensión del sujeto, de la subjetividad, está presente en la interpretación, a diferencia del descifrado matemático, por ejemplo. La lectura en el sentido de Lacan, incluye lo “hablado” y por lo tanto el sujeto. La brecha entre el discurso y la escritura permite la interpretación, y nunca se basará en la certeza. La duda sólo puede persistir en la brecha y la interpretación nunca resolverá la falta de ser del sujeto.

Digamos que esto es a lo que Freud se enfrenta. Por un lado, lo que le ha sido transmitido por el judaísmo lo coloca del lado del libro y no del lado de la fe o la imagen. Esta tradición, esta relación con el texto le permite inventar el psicoanálisis y acercarlo a la ciencia. Pero, por otro lado, no deja de esperar que la ciencia pueda resolver lo que es inaccesible para el *ser-hablante*, que sigue siendo indescifrable. Por lo tanto, nunca deja de esperar que la ciencia pueda reemplazar a la religión. Espera que el judaísmo sea un día accesible al entendimiento científico. Tal vez eso es lo que acerca a Freud a la ciencia. Reemplaza la fe por la ciencia. Se basa en la ciencia para dar sentido a las cosas de la vida.

Este encuentro entre el discurso judío y la ciencia podría ser ilustrado por la obstinación de Freud en usar la ciencia para confirmar sus suposiciones sobre Moisés. Publicó su *Moisés* contra todo pronóstico, y aunque sus hipótesis no fueron de ninguna manera validadas por los historiadores o científicos. Para Freud: “Una contradicción no es todavía una refutación (...) no soy etnólogo, sino psicoanalista. Tenía el derecho de espigar entre la bibliografía etnológica aquello que pudiera utilizar para el quehacer analítico” (Freud, 1937-1939 [1991, p. 127).

Cuando le dijeron que el propio Sellin⁴ dudaba de su hipótesis sobre el asesinato de Moisés, respondió: “Nevertheless, his hypothesis was correct.” [Sin embargo, su hipótesis era correcta]” (Yerushalmi, 1991, p. 158).

Lo que le interesa a Freud no es la verdad material, sino la verdad tal como se transmite a través del lenguaje. Él cree en lo que se transmite y le da valor científico.

Esta nos parece una de las posibles diferencias entre la fe en la religión y la fe en los significantes, sobre todo porque creer en el inconsciente freudiano no anula en absoluto la responsabilidad del sujeto. Al contrario, el inconsciente permite la aparición de la responsabilidad del sujeto.

NOTAS

¹ N. de T.: El equipo de traducción de LAPSO no dispone de algunas de las versiones en español de las fuentes utilizadas por la autora. Para esos casos, se eligió dejar la cita en inglés junto con la traducción propia. En la lista de Referencias Bibliográficas el lector encontrará las fuentes que utilizó originalmente la autora.

² N. de T.: La autora usa el vocablo inglés *Judeity* cuya traducción literal no existe en nuestro idioma, aunque en obras de diversos autores puede encontrarse el neologismo *judeidad*. Sin embargo, hemos elegido “condición judía” guiándonos por la publicación del *Lacan Cotidiano* Nro. 822 en el que hay un texto de la autora sobre el mismo tema y se ha optado por aquella: <http://www.eol.org.ar/biblioteca/lacancotidiano/LC-cero-822.pdf>

³ El *Haskalah* es una escuela de pensamiento que se extendió desde el siglo XVIII hasta el XIX. Influenciado por la Ilustración, abogó por la adquisición de una cultura general, acercar a los judíos y los pueblos anfitriones, y el aprendizaje del idioma del país anfitrión y también el hebreo.

⁴ Freud se basa en Sellin para afirmar que Moisés fue asesinado por su pueblo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Freud, S. (1925 [1992]). “Carta al director de Jüdische Presszentrale Zürich” en *Obras Completas. Tomo XIX*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1937-1939 [1991]). “Moisés y la religión monoteísta” en *Obras completas. Tomo XXIII*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1938 [2012]). *Cartas a sus hijos*. Buenos Aires: Paidós.

Freud, S. y Zweig, A. (1973). *Correspondence 1927-1939*. Paris: Gallimard.

Freud, S. (1979). *Correspondence 1873-1939*. Paris: Gallimard.

Freud, S. (1925-1926 [1992]). “Presentación autobiográfica” en *Obras Completas. Tomo XX*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1983). Letter to Meitlis. In *TimeWriting*, No. 3.

Freud, S. (1913-1914 [2008]). “Tótem y tabú” en *Obras Completas. Tomo XIII*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1966). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*, vol. I.

London: The Hogarth Press.

Freud, S. (1990). *Letters of youth*. Paris: Gallimard.

Freud, S. y Abraham, K. (2006). *Full correspondence 1907-1925*. Paris: Gallimard.

Freud, S. y Pfister, O. (1967). *Correspondence 1909-1939*. Paris: Gallimard.

Gay, P. (2010). *Freud. Vida y legado de un precursor*. España: Paidós.

Gay, P. (1989). *A Godless Jew, Atheism, and the Making of Psychoanalysis*. Paris: PUF.

Lacan, J. (1959-1960 [2007]) “La Ética del Psicoanálisis” en *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1966 [2015]). "Posición del inconsciente" en *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Lacan, J. (1974 [2005]). *El triunfo de la religión*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1970 [2012]). *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós.

Levy, B.H. (2016). *The spirit of Judaism*. Paris: Grasset.

Malet, E.H. (2016). *Freud and the Jewish man*, préf. Avraham B. Yehoshua. Paris: Campagne Première.

Milner, J.C. (2006). *The Jew of Knowledge*. Paris: Grasset.

Oz, A. (2014). *Jews and words*. Paris: Gallimard.

Yerushalmi, Y.H. (1991). *Freud's Moses, terminable and endless Judaism*. Paris: Gallimard.

UNA CIVILIZACIÓN SIN DIOS

EMILIO VASCHETTO * Y JORGE FARAONI **

RESUMEN

El presente artículo es el resultado de una investigación realizada en el marco de los seminarios diurnos dictados en la Escuela de la Orientación Lacaniana en la ciudad de Buenos Aires. Hemos aislado, a partir de diferentes presentaciones clínicas, teóricas y lecturas del malestar en la cultura, diferentes estatutos del concepto de Otro, del sujeto y de las figuras del placer (goce) implicadas.

PALABRAS CLAVES

Otro | sujeto | goce | malestar en la cultura | dios

CONTEXTO

El loco se encaró con ellos, y clavándoles la mirada, exclamó: “¿Dónde está Dios? Os lo voy a decir. Le hemos matado; vosotros y yo, todos nosotros somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ...”

F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

El siguiente desarrollo se origina en el marco de una investigación que venimos realizando desde hace varios años en los seminarios dictados en la Escuela de la Orientación Lacaniana en la ciudad de Buenos Aires. Hemos venido verificando, mediante los testimonios clínicos y los desarrollos que abordan la heteronomía del campo cultural, las formas en las que el Otro se presenta. Muy probablemente es ahí donde mejor resuena la idea de Marx en nuestro tiempo, quien premonitoriamente enuncia de qué manera el cortejo de creencias veneradas durante siglos viene a estrellarse contra las nuevas y éstas, a su vez, desvanecerse antes de poder cristalizarse. “Todo lo sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas” (Marx y Engels, 1975, pp. 368-369). Sin embargo, no alcanza con decir que Dios ha muerto o declamar como Fukuyama “el fin de la historia”. Muy probablemente sea menester –glosando nuestro epígrafe– entender cómo es que hemos matado a Dios o, incluso, cómo podemos sobrevivir a él. En tal sentido, iremos espigando algunos términos y elementos que anidan en la cultura para dar cuenta del modo estratificado en que se presenta el Otro. El sujeto que aparece como efecto y las formas de placer (la satisfacción y el goce) inherentes a él estarán contempladas aquí.

* Escuela de la Orientación Lacaniana
emilio.vaschetto@gmail.com

** Escuela de la Orientación Lacaniana
jorgefaraoni@hotmail.com

ESTRATIFICACIÓN DEL OTRO

El contorno clásico del *pathos* está sostenido, en algunas circunstancias, por una materia informe y en otros, por la confluencia de novedosas y variopintas presentaciones. Ambos aspectos atraen predecibles caricaturas de una psicopatología decimonónica. Si somos más hijos de nuestro tiempo que de nuestros padres, como decía Marc Bloch, la regla de hoy es la coexistencia de lo viejo y lo nuevo.

Vayamos en principio al gran Otro ya conocido, familiar si se quiere, aquel que viene a consolidar la figura del líder. Se trata de aquel referente que se localiza en el texto freudiano de la *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud, 1921 [1997]) y que sirve para amalgamar la masa mediante una doble identificación: tanto al líder (identificación vertical, jerárquica) como al semejante (identificación horizontal) (Freud, 1921 [1997], pp. 99-104). Un Otro, heredero de los efectos míticos de la muerte del padre, tal como Freud lo identifica en el conocido texto *Tótem y tabú* (Freud, 1913 [1997]). Dicho líder necesita ser amado, ser reconocido en un lugar destacado y excepcional por la masa, y cuyo amor garantiza el vínculo libidinal entre los integrantes de ella, sin que por ello estén exentos de los efectos de la pulsión de muerte que anida en el corazón de la humanidad (Freud, 1930 [1990]). La libido tiende a aglutinar las partes que están en juego (líder y masa) y el movimiento vicariante de los ideales realizan el ejercicio segregativo respecto de aquello que resulta ser diferente. Para decirlo con otras palabras, se trata de un modelo que posee una tendencia intrínseca a homogeneizar todo lo que se ajuste a los ideales y otorga un sesgo patológico, margina o condena, lo diverso. Las coordenadas que traza la vigencia de esta creencia en el Otro, con su poder y efectividad simbólicos, otorga legitimidad y consistencia a la figura del padre, bien conocido por el lugar asumido en el Edipo. Este lugar, bien sabemos, destina la función paterna como lugar y agente de la castración; forma social de la prohibición y doblez de la ley del deseo inconsciente en la metonimia de los objetos. Este padre, si logra situar su diferencia entre su posición y el ideal universal, promueve el nombre que estabiliza las metáforas y que a su vez nutren la existencia de un sujeto. Vemos aquí que la vigencia del llamado Nombre del Padre, organiza las observaciones clínicas y normativiza, en función de su presencia o ausencia. Otorga el carácter acabado a las estructuras en las que un sujeto se defiende del Mal, del goce y así el matiz del vínculo con el que accede a la cultura: neurosis, psicosis o perversión. Es mediante esta organización lógica que el sujeto responde a lo real.

Promediando la década de los noventa, Jacques-Alain Miller y Éric Laurent nombraron y reorientaron la lectura del malestar concerniente a ese tiempo con un seminario cuyo título traduce con agudeza el *impasse* con el que nos hallábamos en el psicoanálisis: *El Otro que no existe y sus comités de ética* (Miller, 2006). Se describe allí, ante todo, la pérdida de eficacia del poder simbólico. Esto significa que, donde antes residía un orden que se ponía en cruz con la consistencia imaginaria, ahora más bien se observa una circulación en paralelo de ambos registros. Aquello que en el tiempo anterior fundaba y daba consistencia u homogeneidad, ahora aparece perforado por la caída de los ideales. Se produce un paso más hacia cierto estado de increencia y a la consecuente proliferación de lo heterogéneo, verificable en la conceptualización lacaniana de la pluralización de los Nombres del Padre (Lacan, 1963 [2005]). Esto necesariamente implica una pérdida del privilegio dado al conflicto, a la dimensión trágica del deseo y un avance en pos del derecho a gozar, a la licuefacción de la satisfacción.

Es evidente que esta nueva modalidad que cobra lo social atrajo nuevos modos de agrupamiento: las llamadas “comunidades de goce”. Así, la yuxtaposición de estas comunidades reemplazó aquella homogeneidad propuesta y por ende los efectos de segregación. En este nuevo tiempo, orientado ahora por el goce, la yuxtaposición da lugar a un nuevo tipo de segregación bajo la máscara de la indiferencia hacia el que tiene un goce distinto del propio. De tal manera, la pluralización de los Nombres del Padre desdibuja aquella separación tajante que en tiempos pretéritos implicaba la clínica de las estructuras, dando paso a una forma nominalista de los síntomas. Queda marginado entonces, como dijimos, el conflicto como dimensión subjetiva por excelencia. A punto tal esto ha sido así que el problema esbozado en la demanda de algunos

pacientes era bajo las mismas formas anónimas de la patología (“soy anoréxica”, “soy adicto”, “soy fóbico”) o bien de la sustancia de consumo (“soy cocainómano”, “paquero”, “alcohólico”). Esto les otorgaba un ser, lo que Jacques-Alain Miller llamó el delirio de identidad.

Las transformaciones históricas, junto a la intensificación de los nuevos movimientos sociales, como es de esperar, volvieron a poner en cuestión estas formulaciones. Los distintos agrupamientos feministas, bajo la forma ya no de la masa sino de la multitud (Rodríguez, 2019, pp. 125-153), dieron cuenta de que no sólo está en juego un reclamo de derechos sino también una fuerte crítica al modo en que está siendo conducido el mundo occidental. Se desvanece, en alguna medida, la idea de una inexistencia del Otro y se impone, a nuestro modo de ver, una nueva conceptualización. Cierta anticipación puede leerse en el curso de Jacques-Alain Miller del año 2002-2003 titulado *Un esfuerzo de poesía*, en el capítulo que lleva por título “Un Otro que existe” (Miller, 2016, pp. 191-205). No se trata aquí –según nuestra lectura– del Otro originario, el “dios logos” como diría Freud, ni tan siquiera el del Otro tachado o inexistente, sino de uno que existe. ¿A qué se refiere con esto Miller? Se trata de la presencia de modelos en disputa, en este caso entre el Vaticano (modelo clásico del Otro) y, el entonces presidente de los Estados Unidos George Bush (hijo), quien maneja al mundo a su antojo. Las conversaciones y los consensos llevados a cabo, por ejemplo, en la ONU, en tanto los Estados Unidos poseen el poder de veto, ya no cuentan. Todo aquello que podría cumplir la función de un comité de ética internacional, queda impotente ante las decisiones de una nación que detenta el poder de las armas y quien destina el mayor presupuesto del cual se tenga noción, a la seguridad armamentista. ¿Cuál es la lógica de este Bush? “Si no te pones de mi lado, entonces márchate, no te necesito”. Miller sitúa atinadamente las cosas cuando advierte que éste verdaderamente es un Otro que existe. Se trata de la política del “bravucón”, un estilo de conducción que parece ir imponiéndose sobre todo en líderes más actuales tales como Trump, Bolsonaro, Boris Johnson, etc. Personajes que asumen decisiones sin reclamar amor, ni tan siquiera aceptación por la masa. Vale decir, un modo de liderazgo político que rechaza los vínculos libidinales para refrendar sus decisiones.

Se abre aquí una serie de interrogantes debido a que nos encontramos ante una nueva versión del Otro que ya no necesita producir un efecto de homogeneidad en lo social y que, como dijimos, la ausencia de libido impide la constitución de la masa. Desde luego hay aglutinación, pero esas formas de aquí en más las llamaremos, siguiendo la interpretación citada de Gabriela Rodríguez, “multitud” (Rodríguez, 2019).

UN OTRO SUJETO

Si asistimos a una diferente ascesis del Otro, debemos suponer también un nuevo sujeto. Ciertamente, se trata de sujetos que poseen la particularidad de rechazar amar y de ser amados. Lo que para algunos ha sido calificado como la clínica del “antiamor” (Recalcati, 2010). Sujetos que, ante la falta de amor por esta nueva otredad, se fabrican un nuevo fanatismo religioso en el que un dios (o la naturaleza misma) se transforme en el *primunmovens* de sus acciones. Al respecto la tecnociencia asume el lugar de dominación del cuerpo en donde la ilusión de ser un cuerpo y no sólo tenerlo, conduce a las vías de una rectificación continua. La pasión impuesta por las nuevas tecnologías es el intento por inscribir un significante que recubra o rechace una marca primera provista por el Otro indiferente. Un doble desamparo emerge de manera inédita haciendo surgir individuos responsables de todo lo que pueda acontecerles y, de esta manera, liberar al Otro de cualquier incidencia en su vida. Una sugerente ausencia de alteridad.

¿Habría que observar en estas multitudes (marea feminista) que se manifiestan explícitamente contra este Otro, la emergencia de un nuevo orden social? La trama que insiste es un orden que no lleva los trazos del padre sino el ascenso del deseo de la madre como orden de hierro. Dicho así, en los términos que Jacques Lacan lo enuncia en el año '74, no pareciera tener

demasiadas consecuencias. De hecho, muchos autores de nuestro campo han interpretado la idea del orden de hierro como un aspecto de las llamadas psicosis ordinarias o psicosis actuales. Es probable, pero conviene ir más allá. Lacan convoca a pensar que los lazos sociales, dispuestos en discursos y emplazados bajo el funcionamiento de la metáfora paterna, ya no se sostienen. Hay una revocatoria de los llamados discursos establecidos y, por ende, del padre. El esfuerzo por cambiar la lengua, bajo la denominación “lenguaje inclusivo”, es una demostración palmaria de eso. Ningún fascismo ni religión se había animado a tanto.

EL BRAVUCÓN, EL PAYASO Y EL AUTISTA

El último aspecto que desarrollaremos merece algunas ampliaciones e intelecciones conforme al tiempo en que vivimos.

A la figura del “bravucón” que enunciamos más arriba, se añade otra más que prevalece en el coro de voces de la comunidad tanto nacional como internacional. Se trata de la figura del *clown* o del payaso. Entiéndase que aquí no hemos hecho más que tomar las apreciaciones colectivas que se tienen de muchos de los líderes mundiales, tanto en países desarrollados como en vías de desarrollo, sin contar que las conductas públicas de estos líderes son verdaderamente payasescas. Algunos presidentes, incluso, han llegado a formar parte de la escena cómica en un nivel profesional. Hay una aceptación a nivel colectivo de que éstos han perdido crédito y aún respeto en tanto figuras de la política. No obstante, se los sostiene ahí, asumen democráticamente con el voto de las mayorías (¡jaunque en el fondo esas mayorías no crean en ellos!). No resulta ocioso recordar la observación de Jacques Lacan en el seminario de *La ética del psicoanálisis* (Lacan, 1957-1958 [1990]) que un canalla bien puede valer un tonto si el resultado de la constitución de una tropa de canallas no culminase en una tontería colectiva (Lacan, 1957-1958 [1990], p. 221).

Otra figura que sostiene este Otro que existe y a quien la masa no está ligada libidinalmente es la del autista. Tal es el caso de Greta Thunberg, una adolescente sueca diagnosticada con síndrome de Asperger quien milita por el cambio climático desde el 2018, llegando incluso a dar una conferencia en la Asamblea para las Naciones Unidas acerca de este asunto. Ciertamente no dice cosas que cualquier ciudadano del mundo mínimamente informado no pueda conocer, pero su forma de liderar la protesta mundial la ha transformado en eso que Žižek llama un “apóstol de la verdad” (Žižek, 2019). En modo parecido se ha referido Camille Paglia recientemente en una entrevista. No se trata entonces de carisma ni de oratoria ni tampoco de un líder sensible a la masa. Es más bien el agente de una verdad hablando a través de ella, sin estar afectada por el discurso que la habita. Eso es lo que hace todavía que nuestro mundo sea profundamente religioso, el suponer que la verdad sea susceptible de hablar, de revelarse. Cuestión que no solo puede verse en el armado publicitario de estas figuras sino también en la experiencia colectiva de que “hay que” creer en alguien. Ahora bien, esta religión susceptible de liberar una verdad no proviene de Dios ni de un mundo suprasensible sino del semblante. Volvemos aquí al epígrafe de nuestro trabajo en donde la conocida “muerte de Dios”, augurada por Nietzsche, en nada apunta contra la creencia de los hombres sino específicamente contra el Dios cristiano. Al mismo tiempo, ese Dios es empleado por el filósofo alemán para designar el mundo sobrenatural, lugar de donde proviene la verdad suprasensible (Heidegger, 1979). Asistimos entonces, a una nueva religión sin dios, ocaso de la “excepción humana”.

MÁS ACÁ DEL PLACER

Si la primera forma del Otro introducía el placer vía la interdicción, haciendo de la perversión la regla del deseo en su raíz metonímica; en *El Otro que no existe y sus comités de ética* (Miller,

2006) la tendencia a la evacuación, el derecho a gozar será la modalidad dominante. Esta última, expuesta de manera más o menos incipiente, más o menos enigmática, se aproxima al goce femenino. De allí que ha sido propuesta por Jacques-Alain Miller la idea de una “feminización del mundo”. Dicho sea de paso, aclaremos que la feminización del mundo no alcanza para explicar el auge de los feminismos actuales sino más bien todo lo contrario.

La última figura de un Otro que existe, que bien podríamos matematizar de esta manera: (A), propone la extraordinaria paradoja de un Otro indiferente pero que a su vez impone formas imperativas de gozar al modo de destinos. Luego daremos cuenta de ello.

En tanto los objetos se hallan accesibles y los fantasmas prefabricados por el mercado, los *mass mediay* las redes, el goce se vuelve obligatorio. El placer se halla en una inquietante proximidad y por consiguiente resuenan las palabras de Jean Claude Milner, al decir que “cuanto más cerca del cuerpo se encuentre una causa de placer, mayor es la intemperancia (*akolasia*)” (Milner, 1999, pp.19-20). ¿Cómo entender esto?

El modo de prohibición, bien establecido en la génesis freudiana que va del inconsciente al Edipo, ordena los modos de satisfacción y su continencia, delimitando los bordes en los cuales el placer se encuentra encorsetado. Su franqueamiento será sancionado pues hay algo de lo que los griegos llamaban la *enkrateia*, esto es, el buen uso de los placeres (Foucault, (1984 [2003], p. 61). En la lógica del no-todo, en el A tachado, el sujeto está librado más bien a la *akrasia*, la falta de dominación de sí, la incontinencia. De allí que los modos comunitarios que enmarcan el goce, lo hacen –paradójicamente– comunidad, funcionan al modo de la continencia. El estado de situación actual, mediante un Otro que existe pero es indiferente de la masa (o mejor la multitud), es la presencia de lo que los griegos llamaban la *akolasia*, que significa en pocas palabras la elección deliberada de los malos principios. La *akolasia*, bien lo desarrolla Foucault, es lo opuesto a la *sophrosine*, la templanza. Los sujetos ya no son definidos a partir del significante sino del goce. “Sujetos del goce”, según la expresión que Lacan utiliza solamente en dos oportunidades.

Los feminismos, que más arriba enunciábamos más del lado de la multitud que de la masa, dicen más del rechazo de lo femenino (*Ablenhung des Weiblichkeit*) (Freud, 1937 [1997], p. 252) que de la feminidad. Si hay alguna respuesta en donde podemos verificar al sujeto hoy es cómo cada uno puede inscribir su letra en esa sucesión cada vez más amplia LGBTTTINBQ+

¿CÓMO VIVIR EN UNA CIVILIZACIÓN SIN DIOS?

El neoliberalismo ha logrado inscribir un nuevo liberalismo (de mercado) pero sin libertad. Como dice Peter Sloterdijk, (Sloterdijk, 2017) la liberalidad es un asunto demasiado importante como para dejarla en manos de los liberales. El hombre libre, del que hablaba Lacan, cuyo emblema jacobino fue la paranoia del lazo social (la invención de un Otro consistente), hoy debe ser pensado a la luz de una locura en singular. En esta modalidad se impone la reflexión acerca de un lazo social, pero sin el auxilio de un “discurso establecido” (Lacan, 1973 [2012], p. 498).

La forma de la multitud apremia no solo por su aglutinación sino por la multiplicidad de singularidades. “Colección de perlas” (Lacan, 1976, inédito) lo llama Lacan, cuando se trata de dar cuenta de cada una de esas existencias. Ya no se trata del lazo libidinal al líder ni de la identificación horizontal sostenida por formas de goce, sino del Uno solo con su cuerpo: “LOM quietiene un cuerpo y notiene más Keuno” (Lacan, 2012, p. 591), dice Jacques Lacan. Precisamente, es el “tenerlo” y no el “serlo” lo que lo caracteriza. De allí que Lacan va a ser más que claro al decir que el *parlêtre* va a sustituir al “ICS” de Freud. No se requiere de la creencia pues el lugar vacante del líder lo ocupa un Otro indiferente, ése que ponemos entre paréntesis (A), desactivado de la “comunidad de las almas” si se nos permite el término kantiano. Pese a todo, subsiste la paradójica “necesidad de creer”, “creer en algo” o “en alguien”, para tomar las frases de uso corriente. Basta

con mirar hacia el entorno de nuestra América para corroborar con estupor el ascenso de gobiernos autoritarios sostenidos en la religión evangélica o en expresiones mesiánicas. Lacan lo enunciaba con elocuencia en los años 60 como la captura monstruosa de los sujetos ante la “ofrenda de un objeto de sacrificio a los dioses oscuros” (Lacan, 1964-1965 [1999], p. 282). Las democracias lábiles que las sostienen dan cuenta de sociedades sumamente estratificadas, o en el mejor de los casos, sincréticas. Tomando la argumentación de Carmen González Táboas, podemos decir que se trata de democracias limitadas y heterogéneas en sociedades ilimitadas y heterogéneas (González Táboas, 2018, p. 75). Y cuando los recursos a la democracia no están establecidos, lo que cuenta es la religión. Así lo advierte Lacan, la religión fue pensada, para no caer en la cuenta de eso que no anda (Lacan, 1974 [2005], pp. 69-100).

En suma, son el cuerpo y la creencia algunos elementos primordiales del sujeto de hoy, aquellos con los que puede responder a lo imposible de soportar de su humanidad, a lo real de su *existencia*. Esa respuesta, desde luego llegará a ser fallida en algún momento, va a sufrir un *traspicé*, *une bevue*. Es allí que el llamado deseo del analista, como deseo de obtener la diferencia absoluta, sólo podrá funcionar como un operador en esa falla. No se trata entonces de la reconstrucción nostálgica de una autoridad perdida ni de la indiferencia cínica del “no hay Otro”. Es preciso saber alcanzar una plasticidad tal que pueda alojar el acento de singularidad de cada quién. Si hubiese un culto que pudiera propagarse en el psicoanálisis quizás sería el de la pasión por la diferencia, en un universo imperativamente sesgado por lo uniforme.

NOTAS

¹ Faraoni, J. y Vaschetto, E. Nuevas formas de lo siniestro. Sobre si existe una clínica de lo no-familiar, Seminario de la Escuela de la Orientación Lacaniana, año 2017; El mal start en Occidente, Seminario de la Escuela de la Orientación Lacaniana, año 2018; Machismo, Escuela de la Orientación Lacaniana, año 2019.

² Miller, J-A. (2016). Un esfuerzo de poesía. Buenos Aires: Paidós. ver también: cap. XIII, pp. 207-218.

³ “Greta Thunberg se ha erigido en una especie de líder de una secta. No siento ninguna admiración por ella. Es una chica a la que han turbado, le han inyectado una ideología unos adultos y se ha puesto en marcha con una sensación de certeza.” <https://www.abc.es/cultura/cultural/abci-camille-paglia-resentimiento-contra-hombres-ensena-feminismo-moderno-puro-veneno->

⁴ La tesis de la excepción humana fue desarrollada exhaustivamente por Schaeffer, la cual, entre otras cosas, supone un lazo íntimo entre la unicidad de Dios y la del hombre, separando la especie humana de toda otra forma viviente. Cf. Schaeffer, J. M. (2009). El fin de la excepción humana. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

⁵ Algo que va más lejos que el inconsciente, la una equivocación. Cf. Lacan, J. L'insu que sait..., op. cit.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Freud, S. (1921 [1997]). “Psicología de las masas y análisis del yo” en *Obras Completas de Sigmund Freud*, Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S. (1930 [1990]). "El malestar en la cultura" en *Obras Completas de Sigmund Freud*, Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1937 [1997]). "Análisis terminable e interminable" en *Obras Completas de Sigmund Freud*, Vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1913 [1997]). "Tótem y tabú" en *Obras Completas de Sigmund Freud*, Vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (1984 [2003]). *Historia de la sexualidad 2, El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- González Táboas, C. (2018). *La cita fallida 3*. Buenos Aires: Grama.
- Heidegger, M. (1979). *Sendas perdidas*, Buenos Aires: Losada.
- Lacan, J. (1957-1958 [1990]). "La ética del psicoanálisis" en *El Seminario. Libro 7*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1964-1965 [1999]). "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis" en *El Seminario. Libro II*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1963 [2005]). *De los nombres del padre*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1974 [2005]). *El triunfo de la religión*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1973 [2012]). "El atolondradicho" en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012). "Joyce el síntoma" en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (16 de Noviembre de 1976). *L'insuque sait de l'une-bévues'aile à mourre*. Francia. Inédito.
- Marx, K. y Engels, F. (1975). "Discurso pronunciado en la fiesta aniversario del 'People's War'" en *Obras escogidas, Vol 1*. Madrid: Akal.
- Miller, J-A. (2006). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J-A. (2016). *Un esfuerzo de poesía*. Buenos Aires: Paidós.
- Milner, J-C. (1999). *Lo triple del placer*. Buenos Aires: Del cifrado.
- Recalcati, M. (2010). *L'uomo senza inconscio*. Milán: Raffaello Cortina.
- Rodríguez, G. (2019). *Lacan entre las feministas. La objeción de la mujer*. Buenos Aires: Tres Haches.
- Schaeffer, J. M. (2009). *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sloterdijk, P. (2017). *Estrés y libertad*. Buenos Aires: Godot.
- Žižek, S. (2019). *La opinión del filósofo Slavoj Žižek sobre el liderazgo de Greta Thunberg*. Disponible en: https://pijamasurf.com/2019/10/zizek_sobre_greta_thunberg_es_una_apostol_que_unicamente_repite_un_mensaje/

LA CREENCIA EN EL *PARLÊTRE* POLÍTICO: *LES TRUMAINS*

HERNÁN BRIZIO *

RESUMEN

Se abordarán dificultades relativas a la creencia y al sentido en su articulación con lo real. Intentaremos ubicar el enlace posible entre imagen, cuerpo, consistencia y creencia. La vertiente político-social del *parlêtre* y los *trumanos* será precisada a través de las referencias señaladas por Miller respecto del "Momento de Concluir". Por último, situaremos una lectura acerca del significante y la *poiesis* en relación al *trouma*.

PALABRAS CLAVES

consistencia | sentido | creencia | signo | aprendizaje | poesía

*Pensé que no me podía permitir escamotear a les trumains.
En efecto la sociología de Lacan se arma sobre la base de les trumains.*

Jacques-Alain Miller, El ultimísimo Lacan.

SENTIDO

En 1980, Lacan ubica dos puntos ligados al sentido. Por un lado, se refiere al sentido religioso, a la jerarquía y su administración:

Sepan que el sentido religioso hará un boom del que no tienen ustedes la menor idea. Porque la religión es la guarida original del sentido. Es una evidencia que se impone. A los que son responsables en la jerarquía más que a los demás (...). La jerarquía no se sostiene sino por administrar el sentido. (Lacan, 1980 [1989], p. 27)

Y, por el otro lado, remite a lo real como aquello que excluye el sentido: "Yo no me jacto de hacer sentido. Tampoco de lo contrario. Pues lo real es lo que se opone a eso" (Lacan, 1980 [1989], p. 26).

Sin embargo, lo que parece ser una tercera alternativa y que será una orientación para el presente artículo, se ubica en el capítulo titulado "Joyce y el enigma del zorro" del *Seminario 23* (Lacan,

*Facultad de Psicología. Universidad Nacional de Córdoba
hernanbrizio@gmail.com

1975-1976 [2006]). Aquí, Lacan plantea un real que, siguiendo la pista de Joyce, puede ser factible de producir sentido: “Lo único molesto –es oportuno decirlo, pronto verán por qué– es que en este asunto lo real produzca sentido” (p. 62).

¿Tal vez tendremos que pensar en un sentido vacío? O, en otros términos, ¿en aquello que Lacan llamó significación y que se liga a la poesía (a su efecto de agujero), a la creación de un significante nuevo?

Con suerte, rozaremos este punto que interroga si es posible que, a partir de los efectos de sentido, se pueda incidir en un goce por fuera del sentido.

CONSISTENCIA Y CREENCIA

La consistencia mental, simbolizada como una superficie y definida como “lo que mantiene junto” (Lacan, 1975-1976 [2006], p. 63) es lo que captamos como bolsa o envase a partir de la afectación que el acontecimiento de goce produce. Se trata entonces de un “receptáculo de las sensaciones ‘propioceptivas’ y de los afectos que le sobrevienen” (Laurent, 2016, p. 18).

Según precisa Lacan, esa afectación establece una idea o una “imagen confusa que tenemos de nuestro propio cuerpo” (Lacan, 1975-1976 [2006], p. 147), cuestión que sustenta la creencia en “tenerlo”, incluso como una piel.

La juntura que advertimos es nombrada como una “relación psíquica” (Lacan, 1975-1976 [2006], p. 147), un enlace que evidencia la sensibilidad con la que el *parlêtre* responde a la irrupción traumática de *lalengua*.

El cuerpo “como” una imagen, lejos de ser rechazado, tal como se muestra en la experiencia de Joyce mediante el personaje de Stephen Dedalus, puede ser idolatrado y permitir una creencia apoyada en la afectación señalada. Aludimos precisamente al momento de la “paliza” referenciada en *Retrato del Artista Adolescente* (Joyce, 1995).

Se advierte en este suceso lo extraña que puede ser la relación al propio cuerpo y la metaforización (cáscara) que Joyce establece al expulsarlo como un “mal recuerdo”. Tal como Lacan lo señala: “Él no gozó esa vez, experimentó una reacción de asco” (Lacan, 1975-1976 [2006], p. 147).

Siguiendo con este ejemplo, deducimos que habría una implicación con la imagen y el cuerpo a la que el personaje no da su consentimiento, no goza de él, no hay adoración, sino repugnancia. Por lo tanto, al no sentir su peso, se separa y lo deja ir como algo ajeno, es decir, que se disipa junto al afecto (cólera): “...había una fuerza oculta que le iba quitando la capa de odio acumulado en un momento con la misma facilidad con la que se desprende la suave piel de un fruto maduro” (Joyce, 1995, p. 71-72).

Por ello, el interés se situará en esta experiencia que no reclama nada del cuerpo y que, por el contrario, denota una indiferencia y un despojo hacia él: “...la idea de sí mismo como cuerpo tiene un peso. Es precisamente lo que se llama el ego. Si al ego se lo llama narcisista, es porque, en cierto nivel, hay algo que sostiene el cuerpo como imagen” (Lacan, 1975-1976 [2006], p. 147). Señalamos de esta manera un aspecto puntual ligado a la idea de “tener” un cuerpo al “creer” en él, en tanto que Stephen abandona su imagen, y en consecuencia la deja caer como cáscara tras la paliza recibida. Lo conclusivo en este punto es que “uno tiene su cuerpo, no lo es en grado alguno” (Lacan, 1975-1976 [2006], p. 147).

CREENCIA Y REAL: UN ASUNTO MOLESTO

La articulación entre imagen y mentalidad (*ment*) configura una abstracción que facilita que el cuerpo pueda ser percibido mediante la aprehensión de su sentir, a partir de una emergencia de goce, en consonancia con el *troumatisme*.

Las resonancias del decir, su marca y afectación ligada al eco de la pulsión, señala la instalación de “un hecho artificial” (Lacan, 1975-1976 [2006], p. 64), una creencia en el cuerpo (imagen) que el *parlêtre* reconoce por el hacer de *lalengua*. Sin embargo, al destacar el sufijo *ment* como lo mentiroso o débil, se indica el intento fallido del pensamiento para captar la agitación de lo que acontece e irrumpe corporalmente.

En esta línea, las operaciones problemáticas entre real y sentido podrían ser “percibidas” a través del signo-síntoma como interferencia de lo real. Decimos con esto que el signo acontece, en cierta medida, como una proporción entre real y simbólico. Sin embargo, un punto que debemos considerar de forma ineludible es que el signo de lo mental, ligado a la consistencia “...no deja de incluir realmente el agujero que subsiste en él” (Lacan, 1975-1976 [2006], p. 38).

Con todo ello, el asunto molesto al que aludimos, incluye la pregunta por la posibilidad de que lo real arroje sentido.

Podríamos responder que sí: siempre y cuando hagamos del síntoma un signo de su presencia (lo real mente), es decir, un signo en el cual creer. No obstante, esta respuesta no cancela la disyunción real/síntoma, por lo que ubicamos una pregunta pertinente para tal encrucijada: “¿cómo puede haber una medida en común entre lo simbólico y lo real, o una interferencia que permita operar sobre lo real a partir de lo simbólico?” (Miller, 1998, p. 268).

Tal como lo señala Miller (1997), si el síntoma no es “exactamente un saber en lo real” (p. 523), hará falta un elemento que oficie como terceridad para esa disyunción. De este modo, una clave de interpretación incluye la posibilidad de imaginar lo real; cuestión que supone la creencia en el acontecimiento de cuerpo y en “su decir”. Así, podemos concluir provisoriamente que, entre el saber del síntoma y la presencia de lo real, el punto imaginario se establecería como elemento de creencia y tensaría el binario en cuestión.

LA FORMA Y LA CREENCIA

La forma más desprovista de sentido de lo que sin embargo se imagina es la consistencia.

Jacques Lacan, Seminario 23, p. 67.

Cabe aclarar que la forma no resulta más que una inflación que se revela y que permite imaginar, indicar, e incluso ser soporte de un cuerpo. Insistimos, sin embargo, que esa conformación como un molde, no contiene nada, es decir, está vacía, de tal modo que solo facilita imaginar el “Uno” del cuerpo al darnos su dimensión.

Con ello, habría una imposibilidad de lo imaginario para captar lo real del acontecimiento y su sentido ligado al *troumatisme*, siendo factible dimensionar que allí donde la consistencia mental erige su primacía, también encontraremos un vacío que su envoltura no llegaría a cubrir.

No olvidemos, sin embargo, que la creencia en tener un cuerpo se sostiene por dicha envoltura. En esta línea seguimos a Laurent (2016) cuando señala que la forma ligada a la imagen y su consistencia sólo funcionaría como una defensa ante el agujero.

Esto permitiría, por lo tanto, que el narcisismo basado en la adoración del cuerpo se anude a la creencia como un arreglo imaginario: “El *parlêtre* adora su cuerpo porque cree que lo tiene. En realidad, no lo tiene, pero su cuerpo es su única consistencia” (Lacan, 1975-1976 [2006], p. 64).

Con todo lo argumentado, sabemos que, donde se pretendería ubicar al cuerpo y su representación, persiste el agujero (*trou*) ligado al trauma. Hecho frente al cual el *parlêtre* se defiende, pues esa marca lo torna inconsistente. Es por ello que esa adoración le permite hacerse de una imagen-mundo, crear en un yo o en un sí mismo, tal como lo plantea Lacan (2014) en la conferencia de Niza de 1974.

Entonces y en relación a ello, se afirmará que, si “el cuerpo es un agujero, el *parlêtre* intenta rellenar este agujero con una creencia” (Laurent, 2016, p. 8). Esa creencia es la que, al fin de cuentas, permite enlazar al *parlêtre* con su cuerpo: “lo *corpo-reifica*, lo hace cosa a imagen de su cuerpo” (Lacan, 1975 [1988], p. 118).

DEL PARLÊTRE POLÍTICO A LES TRUMAINS

Laurent (2016) define al “*parlêtre* político” como aquel que ya no puede identificarse al ideal de un amo; cabe decir, al sentido cuya jerarquía se asentaba en el ideal y sostenía a la masa en un discurso común. Contrario a esto, el acento puesto en el acontecimiento de cuerpo multiplica los goces (la “fe” y la “feria” según Lacan), llevando los significantes a un valor equivalente a la hora de nominar las modalidades de satisfacción. De esta manera, el amo ya no representa del mismo modo, ni mucho menos lo hace unilateralmente, pues se halla limitado en tanto que el acontecimiento corporal rompe con un ideal de satisfacción, inscribiendo modos de gozar válidos en cada cuerpo. La política, en este punto, incluye la democratización de esos goces: “una participación de goce en un imaginario de cuerpo y de sentidos” (Laurent, 2016, p. 266).

Afirmación que nos conduce, al menos como hipótesis, a la idea de un cuerpo vivo que, como Uno “completamente solo” (Laurent, 2006, p. 90) y entre otros, prescinde de un Dios en el cual creer y puede nominarse por fuera de los significantes amo a través de su forma de gozar.

Pero, ¿en qué creer entonces? ¿No insistimos lo suficiente en que el cuerpo y su sentido cobra el protagonismo en esa creencia intransferible a la masa? ¿Acaso ese sentir que liga al *parlêtre* con su cuerpo imposibilita un sentido común y su posibilidad de administración? ¿Esto implicaría la idea de lo que llamamos un foro, una fiesta?

Diremos que el *parlêtre* político se hallaría en un sentido no compartido, pudiendo así habitar una experiencia corporal que se distancia de la creencia y el sentido religioso, y se aferra a la imagen-consistencia como fundamento que anuda al cuerpo(s) en la muchedumbre de goces y en sus sentidos. De este modo, el cuerpo hablante se consagra a la anomalía, a la debilidad y al delirio (Laurent, 2016), en tanto su normalización se hace imposible.

En continuidad con lo expuesto, surge la pregunta retomada por Miller (2014) respecto de lo social en el campo analítico. Punto que supone el “pasaje” de *le* (el) *parlêtre* a lo que, en “El momento de concluir” (1977-1978, inédito), Lacan define como *les* (los) *trumains*. Con este concepto, alude a la pluralidad y –por qué no– a lo tragicómico que se presenta en todo ser humano al subsistir en él el agujero (*trou*) del trauma: “hay más de un agujero en lo que se llama el hombre: es incluso un verdadero colador (*passoire*)” (Lacan, 1977-1978, inédito). Así, sugiere al “*les*” como signo que indica el plural, “el ser humano(s)”, lo que permite un empleo ambiguo o más amplio del artículo determinado “los”.

Nos situamos, de este modo, en la utilización de una lengua múltiple que no admite un uso compartido y que a su vez se distingue por el parloteo específico en cada hablante. Los efectos traumáticos que conllevan ciertos usos de la lengua, se ligan a la necesaria desviación que esta sufre al momento de configurar su articulación a lo familiar. Decimos con ello que el caldo de cultura en el que cada lengua se establece trastoca cualquier necesidad y vuelve paradójico todo

uso que se pretenda normal. De allí que cada *trumano* hable con una variabilidad concerniente a su forma de decir.

En conclusión, se trata del uso que se hace de ello y las respuestas posibles, sin medida común, para todo ser humano respecto de lo que está agujereado en él. Es decir, las modalidades ambiguas, bizarras, descarriadas o errantes de hacer con el colador en cada uno. Es por ello que situamos el privilegio del plural de “los *trumanos*” respecto del singular de “el *parlêtre*” destacando el uso múltiple de *lalengua* que posee lo humano (en su esencia social) respecto del *troumatisme*.

Este “hecho” social debe ser esclarecido, en tanto que no se trata de una sociología más, sino de la relación a la lengua aprendida y al caldo de cultura presente en cada ser hablante. Ello tiene implicancia directa en la experiencia analítica y en sus enredos alrededor de lo traumático.

APRENDIZAJE: LA LENGUA Y SU CALDO

Y aprendí, señores míos. ¡Ah, sí, cuando hay que aprender se aprende, se aprende cuando se trata de encontrar una salida! ¡Se aprende sin piedad!

Franz Kafka, Informe para una Academia

¿Qué decir sobre este punto?

Por lo pronto, no olvidemos lo que planteamos anteriormente, a saber, ese aspecto destacado por Miller (2014), referenciando al “Momento de concluir”, cuando define al psicoanálisis como “un hecho social” (p. 187).

El tejido de lo social es lo que precisamente acentúa Lacan como *lalengua*; es decir, los hilos de un discurso a través del cual se teje un entramado que deriva en un sentido ligado al parentesco, lo que de allí se aprende y deja trazas. Ello implicaría una lengua, cuya fijación se remitiría una y otra vez, dando giros, a ese aprendizaje captado en la cultura, en el caldo que a cada quien “le hicieron beber” (Miller, 2014, p. 190); o en el hervor de las palabras que afectaron y que, inevitablemente, constituyen un relato, llámese éste, Edipo, fantasma o delirio.

Sin embargo, esta lengua apoyada en el pensamiento soñaría con captar el núcleo traumático frente al cual no se despierta; sino que, mejor aún, hay embrollos alrededor de él y de la “cosa” que se pretendería alcanzar. Lacan llamó “debilidad de lo mental” a este asunto embrollado que lleva a la confusión. Se trata de un problema clínico que le permite preguntar y afirmar por qué no se es lo “bastante poeta” (Lacan, 1976-1977 [2006], p. 39). Pues, por el contrario, insistiría en cada *parlêtre* la recurrencia del sentido anudado a la vivencia infantil y al parentesco.

Por cierto, este punto de interrogación implicaría todo un desarrollo respecto de la interpretación, la escritura y la experiencia analítica a partir del forzamiento del significante, para que “suene otra cosa que no sea el sentido” (Lacan, 1976-1977 [2006], p. 36). Aclaremos, “que suene otra cosa”, no implicaría la supresión del sentido. Sino que ello ubicaría una perspectiva respecto del sonido y el equívoco en consonancia con el goce sentido.

Lo que consueña entonces, remite indefectiblemente a la pregunta que Lacan realiza en 1972: “¿Acaso lo que resuena es el origen de la *res*, con lo que se hace la realidad?” (Lacan, 1972 [2012], p. 103). De este modo refiere al poeta Francis Ponge para indicar que lo resonante, sitúa el sentido y la conformación de una “realidad” que se sostiene a nivel del goce y del objeto.

Aun así, si Lacan manifiesta esta limitación respecto a no ser lo suficiente poeta, es porque el *trumano* se la pasa enredado en el aprendizaje de su lengua. Es decir, que da vueltas en

el pensamiento, cuyo sentido lleva al no despertar; pero, también –y esta es la salvedad– a tropezarse.

La equivocación, por lo tanto, delimita *lalengua* del relato abriendo un surco en la historia. Es decir que, si bien *lalengua* que se aprende conlleva un sentido (en bucle), también porta en ella el agujero.

Tomemos una precisión de Miller en este punto: “no hay núcleo traumático, hay aprendizaje de una lengua y sometimiento a ella” (2014, p. 187). Y es que ese aprendizaje, como sometimiento, comporta un aspecto superyoico de *lalengua* (parásito), su imposición, cuya voluntad o destino lleva al *trumano* a embrollarse en pos de hacer algo; de lograr, por fin, un acto que cambie las coordenadas de su andar autorreferencial.

Pero, justamente, ¿cómo aprender de un enredo? ¿Cómo aprender a hablar otra lengua? ¿Aprendizaje versus poesía?

EL APRENDIZ: DESTINO DE POETA

*En lugar de volverse memoriosa,
¿por qué la gente no se vuelve poeta?*

Jacques-Alain Miller, Introducción a la Clínica Lacaniana.

Entonces, el destino del poeta no estaría en lo que la vivencia infantil tiene de traumática, ni tampoco en la fijación de lo fantasmático, cuyo goce sería irreductible por medio de la palabra, tan barroca, para dar con lo soso de la cosa.

No, no hay núcleo traumático que alcanzar, sino la captación del aferramiento que un *trumano* ha tenido con su lengua, su aprendizaje. Ello implicaría que al momento de situarnos en las identificaciones y en las modalidades en las que una lengua establece un lazo, lo que comanda es el objeto. Así, al afirmar que nacemos en una lengua, decimos que no podemos aprenderla bajo las formas del “sentido pedagógico” (Miller, 1996, p. 348).

En este aspecto, un equívoco que Lacan juega y que se torna pertinente para ubicarnos, es que la lengua a la que uno se aferra permite también, al ajustarse a ella, hacerla errar. Sobre aferrarse a errar, propone que la estructura y su orientación se aprenderían al hacer equivocar esa lengua (giros) y su sello. Cuestión que, a su vez, señalaría que el núcleo traumático estaría en la mismísima relación o enganche que establecemos con una lengua por sobre otras. Es decir, en cómo nos prendemos a ella; y, por lo tanto, gozamos.

El poeta o el aprendiz harían mejor en sucumbir al chiste, justo allí donde el sonido permite el equívoco de la palabra. De tal modo que, al no romantizar su lengua, la comicidad y la risa presente en la “tragedia” evocaría un aspecto creativo y una recurrencia a la literalidad al suscitar la vibración del propio cuerpo, trastocando su goce.

En este punto, es factible que el aspecto literario de un *trumano* pueda extenderse contingentemente a otros por vía de su escritura poética. Cabe aclarar, sin embargo, que no se trataría de una escritura de palabras necesariamente, sino de dibujos (toros), letras, que permitan hacer algo con el chasquido del tropiezo presente en la equivocación. Si acaso fuera posible la eliminación de un doble sentido presente en el significante, no sería más que haciendo de éste un significante vaciado y factible de uso: “¿Cómo puede el poeta realizar ese forcejeo, el de lograr que un sentido esté ausente? Reemplazando ese sentido ausente, por la significación. La significación no es lo que el pueblo llano cree. Es una palabra vacía” (Lacan, 1976-1977 [2006],

p. 34). Entonces, insistimos, haría falta que *lalengua* –intraducible, por cierto– pueda estirarse, trastrocarse y fallar, situando un punto vacío ligado al sonido de una significación.

Por ello Lacan expresa, “nosotros no tenemos nada que decir de bello” (Lacan, 1976-1977 [2006], p. 36); sino, mejor, una modulación o canturreo que se liga a la resonancia del chiste. La sonoridad del *Witz* que permite evocar el sonido ausente entre significante y significado. Sólo así, tal vez, la ruptura con el programa de satisfacción plantearía que gozar del sonido, más que del sentido, podría ayudar a contrarrestar la fijación que el síntoma ejerce en su andar errante.

De allí que todo *trumano*, en su forma ambigua de hacer con el agujero, devenga aprendiz para reubicarse en un destino ligado a la *poiesis*; o bien, ajustado a la invención frente al tropiezo.

En definitiva, ¿no es el analista, un *trumano* como cualquier otro, quien al desenredarse sabría hacer otra cosa con la imposición de las palabras, con su marca y su sonido?

NOTAS

¹ Para ampliar este punto, puede consultarse el capítulo titulado “La escritura del Ego” de El Seminario, Libro 23 de Jacques Lacan (1975-1976 [2006]). Así también el capítulo “Gozar a cuerpo perdido” en “El reverso de la biopolítica” de Éric Laurent (2016).

² “Stephen, debatiéndose a patadas, bajo los bastonazos y los golpes del troncho nudoso, fue empujado contra una alambrada erizada de pinchos” (Joyce, 1995, p.71-72).

³ Mentalidad (ment-miento): incluye la afectación y el amor al propio cuerpo que implica lo imaginario (consistencia mental). (...) “lo sentido [senti] como mental [mental], lo sentimental (...) siempre en algún aspecto puede reducirse a lo imaginario” (Lacan, 1975-1976 [2006], p.38).

⁴ Condensación entre trou (agujero) y traumatisme (traumatismo).

⁵ Se destaca la “homofonía entre réson, derivado del verbo résonner [resonar], y raison (razón)” (Lacan, 2012, p. 102). Es decir que “más allá del aparato gramatical algo se impone a la razón como resonante” (García, 2000, p.167).

⁶ “el hombre (...) ama a su imagen como lo que le es más prójimo, es decir su cuerpo. (...) Cree que es yo [moi]. Cada uno cree que es él. Es un agujero. Y después, a fuera está la imagen. Y con esta imagen hace el mundo” (Lacan [2014], 1974, p. 15).

⁷ “Esa es mi manera de traducir «fe». La fe es la feria”. (Lacan, 1974 [2005], p. 94)

⁸ En la nota al pie de página de El ultimísimo Lacan (2014, p. 185), el traductor define este neologismo como l'être humain y liga su pronunciación en francés al significado “ser humano”. A su vez Safouan indica en les trumains “el juego homofónico que condensa trou, “agujero”, y le être humain, “el ser humano” (2005, p.356).

⁹ Caldo de lenguaje: (...) “cultura” también es una metáfora, la de la “agri” del mismo nombre. Habría que sustituir a la “agri” en cuestión el término de caldo de cultura; mejor sería llamar cultura a un caldo de lenguaje”. (Lacan, 1976-1977 [2006], p.35)

¹⁰ En esta línea se ubica la siguiente referencia: (...) “las pulsiones son el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir”. “Para que resuene este decir, para que consuene, (...) es preciso que el cuerpo sea sensible a ello”. (Lacan, 1975-1976 [2006], p.18). A su vez situamos un punto de orientación en la “función de la fonación” y en las invenciones que Lacan destaca en Joyce, respecto de la voz y “las palabras impuestas”.

¹¹ “el susodicho núcleo no tiene existencia, sólo hay (...), el aprendizaje que el sujeto soportó de una lengua entre otras, lo que es para él la lengua, esperando engancharla, a ella, la lengua; esto crea un equívoco con hacer-real (Lacan, 1976-1977 [2006 p.34]).

¹² En “Hacia un significante nuevo” la nota del traductor precisa: “Equívoco entre “ferrer, elle” y “faire réel”. “Ferrer” traducido por “enganchar”, en el sentido de la expresión “enganchar el anzuelo”. (Lacan, 1976-1977 [2006], p. 40)

¹³ Einfallen (ocurrir) - Fallen (caer)- Faden (hilo-hilar). Con el verbo fallen (fallar) se sugiere la idea de caída ligada a lo que ocurre o acontece. Se trata de lo imprevisible frente a lo que se establece como destino.

REFERENCIAS

- García, G. (2000). “La resonancia en Freud, de nuestras preguntas” en *D’escolar*. Buenos Aires: Atuel-Anáfora.
- Joyce, J. (1995), “Retrato del artista adolescente”. Barcelona: RBA editores, S.A.
- Lacan, J. (1989). *Textos Institucionales De Jacques Lacan*. Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, J. (1975-1976 [2006]). “El Sinthome” en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 23*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1977-1978). *Seminario 25: El momento de concluir*. Inédito. (Clase 4-5: traducción de Ricardo Rodríguez Ponte del texto establecido por J.-A. Miller en *Ornicar?* 1979).
- Lacan, J. (1976-1977 [2006]). “Hacia un significante nuevo” en *Colofón*, 23: 31-40. Granada: Federación Internacional de Bibliotecas del Campo Freudiano.
- Lacan, J. (1975 [1988]). “Conferencia en Ginebra sobre el síntoma” en *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, J. (2006). *El triunfo de la religión*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012). “Joyce el síntoma” en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012). *Hablo a las paredes*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1974 [2014]). “El fenómeno lacaniano”. en *Lacaniana N° 16*: 15. Revista de la Escuela de la Orientación Lacaniana. Buenos Aires: Grama.
- Laurent, E. (2016). “Hablar con su cuerpo - Escabel” en *X Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. El cuerpo hablante: sobre el inconsciente en el siglo XXI*. Disponible en: <http://www.congressoamp2016.com/uploads/c3f71dd82a4b49810fe36b590cfa03275c9ac77d.pdf>
- Laurent, E. (2016). *El reverso de la biopolítica*. Buenos Aires: Grama.
- Miller, J.-A. (1986-1987 [1998]). *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2006-07 [2014]). *El ultimísimo Lacan*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.A. (2006). “Introducción a la Clínica Lacaniana” en *Conferencias en España*. Editorial Gredos-RBA Libros.
- Safouan, M. (2005 [2015]). *Lacaniana II*. Buenos Aires: Paidós.
- Waisman, A. (1999). “Nuestra Clínica en la Orientación Lacaniana” en *El Psicoanálisis de Orientación Lacaniana en la ciudad*. Córdoba: E.O.L.

EL ÉXITO DE LO RELIGIOSO

GERARDO BATTISTA *

RESUMEN

En este trabajo nos proponemos esbozar respuestas al éxito de algunas de las series más populares del momento cuya temática se centra en lo religioso. Para tal cometido, en primer lugar, indagaremos sobre el éxito de la forma "serie", para luego orientar este breve recorrido en *El triunfo de la religión* (Lacan, 2005) tal como lo plantea Jacques Lacan. Finalmente, volveremos a centrarnos en las series *Poco ortodoxa* (Netflix: 2020), *El cuento de la criada* (HBO: 2017-2019), *The young pope* (HBO: 2016-), *Algo en que creer* (Netflix: 2017-2018); y, asimismo, en el ascenso del evangelismo sobre el catolicismo en Brasil.

El éxito de las religiones, circunscriptas en la época de la caída del Nombre del Padre, podemos precisarlas bajo dos modalidades:

- 1- El triunfo ya no es tanto de la religión tradicional sino de lo religioso. Nos referimos a aquellas comunidades religiosas que comulgan a ultranza con el capitalismo.
- 2- Las religiones tradicionales, como ser el catolicismo y el judaísmo, proponen "una vuelta a la tradición" cada vez más radicales y cerradas.

En ambas modalidades ubicamos un empuje nominal religioso, que modela el lazo social y regula la relación del ser hablante a su cuerpo, que bordea el "ser nombrado para" (Lacan, 1974) "Ser nombrado para" verifica que ante el ocaso de lo paterno y del poder de la palabra, se impone como orden de hierro retornando en lo real el padre del goce, es decir, el fundamento del superyó moderno.

PALABRAS CLAVES

Religión | Catolicismo | Judaísmo | Ortodoxia | Herejía | Evangelismo

Sabemos que el mundo en que vivimos y viviremos estará animado por el frenesí de la elección que se extiende hoy hasta la elección del sexo. Podemos captar la dinámica herética del mundo contemporáneo. ¿Debemos adherir a ello? En todo caso no sin preguntarnos si el reino de la elección no será peor que el reino del padre, peor que el sentido común de la ortodoxia. Lacan se lo preguntó, es lo que quiere decir el título misterioso de su Seminario *...ou pire*, padre o peor. (Miller)

En este trabajo nos proponemos esbozar respuestas al éxito de algunas de las series más populares del momento cuya temática se centra en lo religioso. Para tal cometido, en primer lugar, indagaremos sobre el éxito de la forma serie, para luego orientar este breve recorrido en *El triunfo de la religión* (Lacan, 1974 [2005]), tal como lo plantea Jacques Lacan. Finalmente, volveremos a centrarnos en las series *Poco ortodoxa* (Netflix: 2020), *El cuento de la criada* (HBO:

* Instituto Clínico de Buenos Aires
fgerardobattista@hotmail.com

2017-2019), *The young pope* (HBO: 2016-), *Algo en que creer* (Netflix: 2017-2018); y, asimismo, en el ascenso del evangelismo sobre el catolicismo en Brasil, para poder reflexionar sobre algunas cuestiones de época.

EL ÉXITO DE LAS SERIES

En la actualidad las plataformas *streaming* generan producciones audiovisuales utilizando el *big data* para segmentar el público y ofrecer así productos específicos. Así es como el éxito se gesta antes de la serie al interpretar los interrogantes de cada época. Google es el nuevo “Dios” al cual cada usuario genera su pregunta. Cada pregunta se transforma en un dato, y cada dato gesta un contenido, así *Dios* disminuye el riesgo al fracaso del capital. El contenido que se ofrece es creado en base a los gustos de públicos específicos y su éxito masivo es la consecuencia de apuntar a un nicho, a un *target* puntual. Así lo explica Laura Marajofsky, en su artículo “TV on demand: ¿Nace un género narrativo?”, cuando plantea que hay un nuevo paradigma de producción y consumo de TV, que es lo que conocemos como video *on demand*.

Su modelo, en vez de hacer foco en los productos de mayor rotación, introduce la idea de que para cada público hay un interés puntual por explotar; sólo es cuestión de encontrarlo, y esto es precisamente lo que los ejecutivos de Netflix, Amazon y Hulu han descifrado. ¿Por qué contentarse con ofrecer dos o tres series para un público masivo en el *prime time*, si se puede apuntar a distintos nichos? (Marajofsky, 2016, s/p)

Por su parte, Gerard Wajcman (2019) en su libro *Las series, el mundo, la crisis, las mujeres* se sirve de una serie de cuatro significantes para hacerlos copular y extraer de ellos consecuencias. El autor ubica que el éxito de las series se debe a que estas producciones artísticas entran en serie con el estado actual de la civilización. Por tal razón, las series no son solamente un ojo abierto al mundo, sino una máquina de abrir los ojos. Su hipótesis central es que “el mundo de la serie muestra el mundo de la crisis en serie. La crisis es serial, la serie es su forma (...) La crisis es serial, pero el mundo mismo es serial” (Wajcman, 2019, pp. 36-37).

Wajcman plantea que es la estructura del mundo lo que ha cambiado y este es un dato decisivo para comprender la proliferación de las series. Hemos pasado del mundo cerrado al universo ilimitado y “la serie se inscribe en el registro del sin límite” (Wajcman, 2019, p. 68). En ese sentido, hay que concluir que no es la serie la que implica la fragmentación, sino que la fragmentación, la dispersión, el estallido que es el régimen del mundo y de los sujetos, hoy encuentra en la serie su forma, su expresión adecuada. Es decir, de un mundo en el cual nada constituye un límite. Es esto lo que atrae la atención hacia la serie, que es la forma lógica del no-todo, de lo ilimitado, lo múltiple. “Las series y las mujeres son del mismo mundo, sin límites. La serie, forma del no-todo que testimonia una afinidad electiva con todos los no-todos del mundo no-todo” (Wajcman, 2019, p. 114).

EL TRIUNFO DE LO RELIGIOSO

El 29 de octubre de 1974 Jacques Lacan ofrecía una conferencia de prensa en el Centro Cultural Francés en Roma. Allí fue entrevistado por periodistas italianos interesados en conocer su postura frente a la ciencia, la filosofía, la religión y el psicoanálisis.

La advertencia fundamental de Lacan es que “por poco que la ciencia ponga de su parte, lo real se extenderá, y la religión tendrá entonces muchos más motivos aún para apaciguar los corazones” (Lacan, 1974 [2005], p. 79). Es por esto que Lacan se interesa en el vínculo entre lo real y la religión para advertir que cuanto más se extiende ese real más se sostiene la religión y sobrevive, a pesar de tantos avances científicos y tecnológicos, de tantas teorías que probarían su sentido ilusorio. Dada la expansión irremediable de lo real en el mundo, la religión ofrece un alivio: un sentido al real de la vida, del cual es imposible escapar, pues del sentido se goza. Miller (2010b), siguiendo los designios de Lacan sobre el triunfo de la religión, plantea que la

...eficiencia del discurso científico explica aparentemente los resurgimientos actuales de los discursos de la tradición, como por ejemplo el ascenso del Islam.¹ Es un recurso. Como el catolicismo, por otra parte, que también se recobra. Ocurre que estas tradiciones prescriben sobre lo que debe ser la relación sexual, y esto constituye la raíz de su potencia, de su eficiencia contemporánea en relación con el discurso de la ciencia. (p. 53)

En la perspectiva de la religión privada de cada uno, Lacan –afirma Miller (2010)– ubica que el fenómeno fundamental es el horror a la feminidad, se entiende que el miedo al padre es algo que cubre ese horror. Es mejor tener miedo del padre para que no se sepa que el horror fundamental es a la feminidad. Esta apreciación nos permite dilucidar que cuanto más religioso se es y más devoto en la creencia de su fe, más se hace existir al Otro, siempre malo, del fantasma. Freud en *Moisés y la religión monoteísta* (1939 [1989]) equiparaba la neurosis con una religión individual.

Ahora bien, Lacan afirma que el alivio a la humanidad lo logra en particular la religión verdadera, la cristiana, al precio, eso sí, de reprimir el síntoma de la civilización moderna que es el psicoanálisis. Lacan apuesta por otra vía para aproximarse a la religión, no ya en la perspectiva de la creencia, sino en relación con la posibilidad, justamente, de develar un real que ella se encarga de velar. Por tal razón, Lacan finaliza su entrevista advirtiendo que para eso “fue pensada la religión, para curar a los hombres, es decir, para que no se den cuenta de lo que no anda” (Lacan, 1974 [2005], p. 86). Su conclusión es pragmática: el psicoanálisis no triunfará sobre la religión, sobrevivirá o no.

Si el mundo es lo que anda, una salida posible es por el síntoma. “Servirse del psicoanálisis como de un instrumento que develaría lo que permanece velado en la religión” (Miller, 2012, p. 74). Es por ello que el analista solo puede perdurar como síntoma, envés del discurso religioso que segrega “sentido a pedir de boca y esto alimentará no solo a la verdadera religión, sino a un montón de falsas” (Lacan, 1974 [2005], p. 80).

Respecto a esto último, Miller ubica que “en estos aires de época, no se habla del retorno de la religión o de las religiones sino de lo religioso” (Miller, 2012, p. 67). Lo religioso es la religión aligerada de todo aquello que puede sostenerla a modo de institución, a modo de poder institucional, estipendio institucional, con la cohorte de locutores, de escritorzuelos, de mediáticos que tomen el relevo.

Declive de la autoridad, ascenso del autoritarismo

La cuestión del padre está atravesada por determinaciones estructurales e históricas. Por lo que el S_1 y la época son dos variables que se interpenetran. Puesto que cada vez que Lacan hace referencia al Nombre-del-Padre, refiere a la tradición judeo-cristiana que este soporta. “Ese vínculo pone en evidencia que no es un invento del psicoanálisis sino que, al contrario, es una herencia, y una herencia de una cultura entre otras culturas humanas” (Miller, 1992, p. 20).

Una perspectiva para abordar las mutaciones de la función paterna es el declive de la autoridad. En la época de la inexistencia del Otro, el ascenso del objeto a pone en evidencia el lugar degradado del significante amo. Ello atenta contra la función del Nombre-Del-Padre y el poder

de las palabras. Por tal razón, la palabra que hace excepción se torna ineficaz, impugnando la autoridad de la enunciación y reinando el saber y los productos de la ciencia. Eric Laurent plantea que el sujeto contemporáneo cree en todo, y al mismo tiempo no cree en nada. “Existe hoy, un cierto debilitamiento, una cierta desconfianza, digamos una cierta transferencia negativa con relación a todos los significantes amos” (Laurent, 2004, pp. 24-25).

El individualismo democrático contemporáneo es aquel que se caracteriza por la liberación de la relación con el Otro y sus semblantes, cuya consecuencia es que el papel y el lugar del principio de autoridad ha sido afectado.

Lacan (1971-1972 [2012]) plantea que el discurso capitalista rechaza la castración y, en consecuencia, las cosas del amor. Es decir, el nuevo régimen induce en el sujeto contemporáneo una dificultad para establecer lazos amorosos, incluido el amor al saber. El sujeto moderno participa de un mundo en el que todo saber está bajo sospecha. Se trata de un reino en el que se ofrece como ideal reducir la palabra a un enunciado sin enunciación, en el que no se reconoce a la excepción que haga posible transmitir la legitimidad, y es en esa medida en que el sujeto queda desamparado y sin posibilidad de encontrar una orientación en la vida y fundar un lazo social. En este preciso lugar adviene y triunfa lo religioso.

El uso del odio es una modalidad contemporánea de agrupamiento. Es decir, el amo actual comprende a la perfección que el odio puede ser un medio de constituir al Otro. Nada asegura que el odio dé paso al saber, pero su efectividad está a la orden del día. La pasión del odio nos puede orientar para pensar cómo se congregan y gobiernan los cuerpos, tal como lo precisa Laurent, “la manera como el cuerpo se articula con el odio es justamente el modo como el cuerpo se articula con el goce” (Laurent, 2019). Por tal razón, evocando el triunfo de lo religioso, estos líderes mediáticos que en nombre de una religión aligerada de todo aquello que puede sostenerla a modo de institución imponen su orden de hierro. Claro ejemplo en Latinoamérica son el presidente brasileño y la presidenta de facto de Bolivia invocando a la plegaria para hacer frente a la pandemia producto de COVID-19, absteniéndose de tomar medidas estatales por el bien del capital, *Meritocracia dixit*. Sin obviar que ambos presidentes se sirvieron de lo religioso para implementar

el actual ascenso en fuerza, en todo el mundo un poco, de poderes dictatoriales y autoritarios que utilizan el discurso religioso, esencialmente monoteísta, para imponerse. Como lo dijo Angelina Harari, presidenta de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, a propósito de las últimas elecciones en Brasil: está produciéndose el “*coming out* del hombre reaccionario”. (Brousse, 2019, s/p)

Respecto a esto último, Lacan en *Televisión* (1973 [2012]) –un año antes de *El triunfo de la religión* (1974 [2005])– anticipaba el retorno del racismo y los fundamentalismos religiosos. Nos detendremos en este trabajo sobre cómo los movimientos evangélicos en Brasil (como muchas otras religiones) se imponen vulnerando y obstaculizando la sanción de los derechos cívicos como el aborto, los embarazos precoces, la diversidad sexual, el matrimonio igualitario, entre otros temas. Lacan, en el texto mencionado, se pregunta:

Dejar a ese Otro en su modo de goce es lo que solo podría hacerse si no le impusiéramos el nuestro, si no lo considerásemos un subdesarrollado. Y puesto que se añade ahí la precariedad de nuestro modo –que desde ahora solo se sitúa por el plus-de-gozar, que incluso ya no se enuncia de ningún otro modo–, ¿cómo esperar que prosiga aquella humanitariedad {*humanitaire*} de cumplido con la que se revestían nuestras exacciones? Dios, al recuperar con ello fuerza, acabaría por *ex-sistir*, eso no presagia nada mejor que un retorno de su pasado funesto. (Lacan, 1973 [2012], p. 560)

Podemos preguntarnos si el racismo como el extremismo religioso tienen el mismo fundamento,

el odio al goce del Otro –que no es más que el odio originario al goce que nos habita.

Esas religiones son, como todas las instituciones establecidas, sistemas que modelan el lazo social y regulan la relación del individuo a su cuerpo.

Utilizan el amor de Dios con el fin de regular a las masas, a nombre del padre o del hermano asociados al macho. Para ir a lo esencial, los discursos religiosos son un policía de los cuerpos. Dicen cuáles son los modos de goce autorizados a un ser hablante en un grupo dado en una época dada. (Brousse, 2019, s/p)

En suma, lo religioso es la religión en la época de la caída del nombre del padre. Las identificaciones fuertes y la represión dan paso a un horizonte permisivo, quizá tanto o más regulado que el anterior pero incontrolable cuando algo de lo real es tocado. “Hoy día las interdicciones se encuentran con dificultades. Son las interdicciones que se ven obligadas a justificarse” (Miller, 2012, p. 82), no así el hedonismo del individualismo democrático. En efecto, ante el declive de la autoridad del S, asistimos al ascenso del autoritarismo. De este modo, leemos un enlace entre lo religioso y el liberalismo del capital. Lo religioso despoja la experiencia de la religión privada de cada quien imponiendo un modo de goce masificante que obtura y sustituye lo singular. La religión, la creencia, hoy día es considerada en sí misma como una terapia, es decir, que es menos considerada como algo que vale por la verdad que transmitiría que como algo validado por sus efectos de bienestar (Miller, 2012). Hedonismo contemporáneo, *dixit*. Quizás allí radique un modo de entender lo que Lacan plantea en *El triunfo de la religión*: “Esa es mi manera de traducir «fe». La fe es la feria. Hay tantas fes, fes que se meten en los rincones, que, pese a todo, eso solo se dice bien en el foro, es decir, la feria” (Lacan, 1974 [2005], p. 94).

EL ÉXITO DE LAS SERIES RELIGIOSAS

En este apartado trabajaremos algunas series religiosas para dejarnos enseñar sobre el malestar actual de la cultura y esbozar alguna respuesta acerca de su proliferación en la pantalla chica. Concluiremos este trabajo ubicando algunos elementos para pensar la avanzada del evangelismo en Brasil y Latinoamérica.

La mujer reducida utilitariamente a la madre del judaísmo

Unorthodox (2020), traducida al castellano como *Poco ortodoxa*, cuenta la historia sobre una judía ortodoxa que rompe con su comunidad jasídica de Williamsburg en Nueva York e inicia una nueva vida en Berlín. Esta comunidad jasídica² se trata de un grupo ultraortodoxo fundado en Hungría por sobrevivientes de la Segunda Guerra Mundial que creían que el Holocausto era un “castigo de Dios”. Para evitar otra ira divina, la comunidad migró a Brooklyn y establecieron un estilo de vida bajo una estricta interpretación de la ley judía. Esta interpretación que incluye matrimonios pactados, reducción del coito a la reproducción, familias con un promedio de ocho hijos, mujeres que deben raparse como señal de respeto a sus maridos, un cotidiano consagrado al estudio religioso y un rechazo a casi todos los hábitos de la modernidad.

Deborah Feldman (2020), la autora del libro *Unorthodox* (la serie está inspirada libremente en su vida), manifiesta que estas comunidades cerradas en medio de un mundo hiperconectado se volverán cada vez más radicales y aisladas, pero a la vez la gente que ya se encontraba en los márgenes, acabará fuera. Respecto al estilo de vida de comunidades como los Satmar, la autora

aclara que aún sobreviven porque a pesar de que el porcentaje de fugitivos ha aumentado a 10%, por cada persona que se va hay muchos que se quedan. Y tienen tantos hijos que, incluso si muchos se van, todavía quedan suficientes miembros. Quienes se mantienen en la comunidad se han vuelto cada vez más extremos. Tanto en su mundo como en el nuestro, cada vez existe menos un término medio. El *Zeitgeist* está marcado por la polarización. En Israel, afirma Feldman (2020) en una entrevista, los ultraortodoxos han empezado a tener participación política, aunque son fuertemente criticados por no trabajar y por vivir de subsidios del gobierno. Los ultraortodoxos son un grupo demográfico muy grande en Israel que aún continúa en crecimiento. Debido a que se reproducen a un ritmo mucho más alto que los judíos seculares, pronto serán la mayoría y configurarán una hegemonía en términos de poder político. Entonces, tendremos el equivalente a la Sharia (la ley islámica) en Israel. La Halajá (las reglas religiosas judías) gobernarán sobre todos si no lo advertimos, expresa la autora de *Unorthodox* (Feldman, 2020).

¿Por qué esta serie genera fascinación y “empatía” con una cultura en apariencia tan extranjera a la nuestra? Podemos plantear como hipótesis que la exaltación un tanto llamativa de la dureza y el aprisionamiento de la tradición que la comunidad jasídica comporta puede tener como envés el elogio a los poderes neoliberales que en la actualidad se sirven de los discursos religiosos para adoctrinar, tal como se evidencia en algunos países de Latinoamérica.

Por un lado, la serie muestra el pasaje del enclaustramiento de la tradición religiosa al régimen –por qué no religioso– del hedonismo contemporáneo del capitalismo representado en la ciudad de Berlín, el cual se “da a ver” como la meca de las oportunidades. La exaltación de la renuncia a esta tradición religiosa puede esconder una exaltación del hedonismo del capital. En suma, en *Poco ortodoxa* podemos leer que el *kakón* que occidente pretende atribuir a Williamsburg se devela como una *extimidad* que las murallas culturales y religiosas no logran suturar. De este modo, esta comunidad jasídica se nos torna un poco *Unheimlich* por lo *Heim* que comporta para Occidente.

Por otro lado, nos interesa resaltar que, ante el mundo cada vez más emparentado a un conjunto abierto que conlleva a lo ilimitado como correlato de la caída del nombre del padre, las respuestas son más dictatoriales y cerradas, tanto para las comunidades ortodoxas como las que promulgan a ultranza con el capitalismo.

En efecto, ni ortodoxos de la religión, ni ortodoxos del capital. Herejes. Miller en *Elogio de los heréticos* (2017) afirma que el herético se sostiene en la lógica del no-todo, pues busca ser sin igual, descompletando el dogma de los conjuntos cerrados. El herético es aquel que realiza su elección, por tal razón podría ubicarse del lado de lo singular, de una experiencia.

Nos interesa resaltar de la serie, para esbozar una respuesta sobre el éxito de los programas de TV religiosos, que es la salida de Esty de su comunidad lo que el espectador espera encontrar. Además, la ficción trabaja una serie de temáticas que se yuxtaponen teniendo como correlato la caída del Nombre Del Padre: el semblante andrógino, por momentos, de la protagonista; el síntoma de vaginismo y el goce sexual; el aborto; el lugar en la mujer en la religión haciendo existir la relación sexual en la madre con el sentido de poblar el agujero que dejó la *Shoá*; y el exilio –siempre femenino–.

Lo que nos interesa destacar es que la serie muestra no solo cómo la comunidad ortodoxa judía reduce a la mujer a lo materno sino que el empuje a la concepción convierte a una mujer en un vientre que gesta, sosteniendo el linaje religioso. Los cuerpos se encuentran ligados y reducidos a la reproducción, pero no hay ley, por más ortodoxa que fuere, que valga ante el goce, siempre hereje de la tradición. Éste retorna en el síntoma de vaginismo como rechazo del cuerpo al amo de la procreación³. La serie muestra el empuje a concebir al modo de un “ser nombrado para”⁴ (Lacan, 1974, s/p), pues el judaísmo es una religión que se transmite por el vientre materno. En una época donde se cuestiona el multiculturalismo, allí donde los derechos de las mujeres no son equiparados a los de los hombres, mujeres protagonistas de la liberación del patriarcado se tornan premonitorias del éxito de la serie, pues muestra un intersticio de salida a la ortodoxia

religiosa y al entrecruzamiento de la pospolítica y los tratamientos de los cuerpos. En este sentido, Laurent (2002) en *Síntoma y Nominación* ubica que

...el límite se encuentra como la barra necesaria sobre el A. Toda sociedad tiene de este modo su límite, el cual está definido según procesos internos. El límite de la obra clasificatoria de nuestra civilización tiene un nombre muy preciso: son los derechos humanos. (p. 111)

Cuando la protagonista de la serie se hace una ecografía para controlar su embarazo, la médica le transmite que puede abortar, si ese es su deseo. El derecho de una mujer de decidir sobre su cuerpo está presente en la serie. Sin embargo, la respuesta de la protagonista sostiene su pertenencia cultural en su deseo por continuar con su embarazo, a pesar de cuestionar las tradiciones de adoctrinamiento sobre su cuerpo. Así como toma relieve la tensión entre la lucha de las mujeres por el aborto seguro, legal y gratuito y la corriente antiaborto actual. Estas religiones antiaborto saben que controlar “*las vidas minúsculas* es útil para controlar *la Vida*. Pero eso se hace siempre de la misma manera: por el imperativo de reducir a las mujeres a madres” (Brousse, 2019, s/p).

Dentro de la comunidad, se reduce la mujer a la maternidad, pero vemos en la serie diferentes versiones de encarnar esta función.

Podemos ubicar una versión contemporánea de la “doble madre” que Lacan (1956-57 [2008]) alude respecto a Juanito, Gide y Leonardo ante uno de los nombres de la caída de la función simbólica del padre, la carencia paterna: la abuela paterna y la madre de Esty. Si bien su abuela sostiene y representa el “bien común” de la comunidad, era con quien cantaba, quehacer prohibido ante la presencia de los varones. El uso del canto es lo que le permite ganar una beca y hacerse un lugar. Su madre, quien abandona la comunidad –por amar a una mujer– en el intento de sostener la maternidad y su posición como mujer, pierde legalmente la tenencia de su hija y se muda a Berlín. Con Lacan podemos decir que una madre puede desear como hombre pero se ama como mujer. En una de las pocas escenas compartidas entre la protagonista y su madre, antes de su encuentro en Berlín, ésta le da el pasaporte alemán. Aunque la joven lo rechaza, lo esconde de su abuela para conservarlo. El pasaporte simboliza la pertenencia a una lógica global que se superpone con su pertenencia local a la comunidad en la que se aferra a su abuela, y con ella a un modelo de mujer. Todo secreto es secreto de goce y, ante todo, femenino, aunque aún no esté develado, el pasaporte oficia de título en el bolsillo para Esty. Podemos pensar que, ante la declinación del Edipo y la función simbólica del padre, es por lo femenino que habita en la madre que Esty encontró una salida del enclaustramiento que se ponía en forma en su comunidad. En el personaje femenino “se observa la inversión súbita del miedo en el coraje sin límite, cuando se toca lo que se debe respetar” (Miller, 2010a, s/p.) Acto de separación que produce estando embarazada, no sin la ayuda de otra mujer, su profesora de piano, con la cual tomaba clases en secreto. Arriba a Berlín⁵ en busca de una mujer –que convierte en su madre luego de develarse el secreto familiar– y, por qué no, de otra versión para habitar su propia bipartición femenina.

La mujer reducida utilitariamente como un cuerpo que fecunda

No solamente la mujer/madre/vientre como eje de una serie exitosa aparece tematizada en las raíces ortodoxas judías, sino también en el eje de un futuro que se proyecta como posible trasmutación cristiana.

El cuento de la criada fue escrito por Margaret Atwood en 1984. Una adaptación del libro fue llevada al cine en el año 1990, con guión de Harold Pinter. Sin embargo, fue en la actualidad que la serie creada por Bruce Miller (2017-) se convirtió en un éxito editorial y audiovisual ¿Por qué el éxito de tal envergadura luego de casi 32 años de la publicación del libro? ¿Qué relación establecemos entre esta historia y el movimiento de la llamada cuarta ola del feminismo y el

ascenso del autoritarismo con semblante religioso en nuestra contemporaneidad?

Al respecto, hace menos de dos años Atwood, en una carta que envió a un medio gráfico local, pregunta: “¿En qué clase de país querés vivir?”. Se trata de una interpelación directa al debate sobre el aborto. El título de este texto es contundente: ¿Un Estado esclavista? (Atwood, 2018, s/p). Esa es la forma en que la autora canadiense de ochenta años nombra a un Estado que obliga a sus mujeres a continuar con embarazos no deseados. Semanas atrás, ya había irrumpido en la discusión con un mensaje a la exvicepresidenta Gabriela Michetti. “No aparte la mirada de las miles de muertes que hay cada año por abortos ilegales. Deles a las mujeres argentinas el derecho a elegir” (Atwood, 2018), le había pedido a través de las redes sociales. Hoy regresa, pero con un texto más extenso y reflexivo: “Las mujeres que no pueden tomar la decisión sobre si tener o no bebés son esclavas, porque el Estado reclama como propiedad a sus cuerpos y al derecho a dictar el uso al que deben someterse sus cuerpos” (Atwood, 2018, s/p).

La serie presenta un nuevo sistema político en Estados Unidos, “una vuelta a la tradición” con fundamentos religiosos, pero con fuertes argumentos racionales y científicistas. El mismo permitirá garantizar un crecimiento de la natalidad en un mundo que, producto de los avances científicos, pero también de las conquistas de las mujeres, ha generado una caída en la fertilidad. La serie presenta *flashbacks* en los que mientras se describe el nuevo sistema, se vuelve en el tiempo a aquellos “anticipos” que podrían haber advertido a la protagonista, y a la humanidad, sobre lo que se estaba “gestando”. En la República de Gilead, el cuerpo de Defred, ha perdido todos sus derechos y su misión en la sociedad se reduce a procrear, tal como imponen las férreas normas establecidas por la dictadura puritana de inspiración bíblica ideada a partir del Antiguo Testamento que domina el país. Su fertilidad determina su lugar social, como también el de las otras castas que justamente por no ser fértiles se ubicarán en otra función. Los colores de las vestimentas identifican esta estratificación que borra la singularidad y se establecen en torno al enaltecimiento del niño, en un mundo de hombres. Una santísima trinidad *aggiornada* a los problemas de la ciencia.

Defred (Offred en inglés) es el nombre que le asignan a la protagonista cuando se convierte en criada. La etimología del término *Of-Fred* (de Fred) ya implica de forma directa el carácter de la mujer como propiedad de un hombre. En este caso, Defred es la “criada” de Fred, el comandante. La joven vive en la casa del comandante Fred Waterford y su esposa Serena Joy, la cual es estéril, con el propósito de concebir un hijo para el matrimonio.

Si Defred se rebela –o si, aceptando colaborar a regañadientes, no es capaz de concebir– le espera la muerte en ejecución pública o el destierro para morir en una colonia en la que sucumbirá a la polución de los residuos tóxicos. Así, el régimen controla con mano de hierro hasta los más ínfimos detalles de la vida de las mujeres: su alimentación, su indumentaria, incluso su actividad sexual.

Resulta un dato no aleatorio que la historia narrada sea la de Defred, criada de Fred, cuyo cargo público fue gestado por su brillante esposa Serena Joy. La serie expone en los flashes temporales cómo antes de la instalación del régimen fue la mismísima Serena la autora intelectual de la necesidad de que sean las mujeres las que regresen a sus casas a ejercer la función de cuidado y se centralicen en ese *divino tesoro*: la fertilidad que ella no puede portar. Dos mujeres y un hombre. Un hombre con el poder otorgado por una mujer que lo inventa para quedar a su sombra. Un cuerpo desterrado de la posibilidad de gozar, como territorio de deseo de otra mujer en el gobierno de un hombre. Interrogante que hoy la época abre para pensar la subrogación de vientres en el horizonte despiadado del capitalismo global. ¿Mujeres gestantes por elección o por necesidad?

En *Poco ortodoxa*, la comunidad judía empuja a la fecundación para sostener el linaje religioso, por esto no se excluye el ejercicio de la función materna de la gestante. La religión radica en el vientre que dará un niño a la comunidad. En *El cuento de la criada*, las criadas son mujeres reducidas a un vientre que gesta. La maternidad queda sujeta a la mujer que acompaña a un

hombre en su poder. Niños apropiados⁶ en nombres de la religión, la moral y el Estado.

Brousse (2019), en el texto que ya hemos trabajado, plantea que

situar a la madre en el lugar del padre cuando la familia desfallece y que ella se muestre no ser más que una *manada de esclavos* llevado por dictadores, se paga con el sacrificio de lo femenino. Esa serie demuestra que, al ser sacrificado a lo materno, lo femenino insiste, como un real imposible de saturar (...) Evidentemente lo femenino hace retorno: deseo sexual y amor en las sirvientas-reproductoras. (s/p)

Punto en común que encontramos también en *Poco ortodoxa*, el goce de la privación en juego en el síntoma de vaginismo es un modo de “hacer huelga” a la imposición del toda madre. Asimismo, la libertad de decisión de la mujer sobre su propio cuerpo aún sigue siendo un delito.

Por último, la relación a la palabra para una mujer, en el manto religioso de ambas series, nunca será equiparable con el hombre. Así como las mujeres no pueden exponer el brillo de su voz ante un hombre en el marco ortodoxo judaico, las criadas de la República de Gilead no pueden acceder a la palabra escrita. “Los cuentos de las criadas” son esa transgresión que devuelve a la mujer la posibilidad de contar su historia y que la misma logre llegar a Canadá, país limítrofe al que el régimen no llega. Esty y Defred recuperan sus cuerpos, en esa voz que resuena en la voz de todas las mujeres que se encuentran sometidas al silencio de ser privadas de sus propios cuerpos.

Creyente en estado de incredulidad

La serie *The Young Pope* (2016-), del prestigioso guionista y director italiano Paolo Sorrentino, cuenta la historia de la pontificación del estadounidense Lenny Belardo de 44 años, quien llega al poder del Vaticano bajo el manto de la moderación, en un momento en que la credibilidad y la fe de la población en su Iglesia están en horas bajas.

El joven papa se autonoma Pio XIII, y la elección de Sorrentino no es azarosa, pues fue como se nombró Lucian Pulvermacher, quien fuera un sacerdote católico alemán, considerado un antipapa, aunque no un antipapa histórico. Fue elegido papa por la Iglesia Católica Verdadera en octubre de 1998. Residió en su sede papal en los Estados Unidos (nacionalidad del joven papa). Fue la máxima figura de la Iglesia Católica Verdadera, un pequeño grupo conlavista, que afirmaba que el papa Juan Pablo II y sus precursores inmediatos ni eran católicos verdaderos ni eran papas verdaderos, y que un papa nuevo, legítimo, podría ser elegido por el remanente fiel del movimiento sedevacantista.

En la serie, lejos de sostener una posición moderada entre los ortodoxos y progresistas de su clérigo, Pío XIII manifiesta que se ha banalizado a la iglesia católica, no comprende la euforia de los fieles ante su presencia, ni la mercantilización de su imagen. Por tal razón, no da entrevistas, ni discursos en la Plaza de San Pedro del Vaticano, con la intención de que sea la gente la que se acerque a Dios y a la Iglesia y no al revés. Por un lado, el papa es un fiel acérrimo a los ideales de la ortodoxia católica haciéndolos valer ante su clérigo como ante los fieles. Se pronuncia contra el aborto, la eutanasia, la homosexualidad, la pedofilia imponiendo su voluntad al modo de una autoridad que encarna más un modo inflexible de gozar que una causa, homogéneo a ciertos imperativos de la época. El papa es muy joven pero sus ideas muy antiguas y radicales. El papa quiere reinstalar el orden del discurso del amo en su lugar, pero lo que produce es un fundamentalismo que provoca una profunda desorientación, de la cual no queda exento. El retorno de su aplastamiento acusante es la propia increencia en la fe que prodiga. El papa es un creyente en estado de incredulidad.

Este punto nos parece el nudo central de la serie, Belardo adviene al lugar de la presencia de Dios en la tierra, hace existir el Otro del Otro, El Padre de la Iglesia. Es en ese preciso lugar donde irrumpe su tormento: duda de su creencia. La serie pone en el centro esta tensión, la no-relación sexual y la existencia del Otro. En un plano más abarcativo, la serie enseña, no sin astucia, que por más exitoso que sea el discurso de la verdadera religión en producir sentido ante el real desbocado del régimen social del no-todo, no logra recubrirlo. En el plano singular, el drama del joven papa, el hombre, pasa por el abandono de sus padres. Cuanto más ocupa el lugar de El Padre de la Iglesia, más feroz es el retorno del vacío provocado por el abandono parental.

El agujero del abandono redobla el agujero de la inexistencia del Otro, que la presencia de Dios que evoca el discurso católico no logra suturar. La discordia entre la creencia y la inexistencia del Otro torna cada vez más autoritario, lúgubre y sombrío el discurrir de un papado profundamente reaccionario con un discurso medieval que configura un dios alejado de los valores más accesibles del Nuevo Testamento.

El desasosiego e incertidumbre del papa es vehiculizado por la hermana María, monja que lo crió como a un hijo desde que fue abandonado. En un mundo de varones, sor María obtiene un cargo de responsabilidad en la curia, y se convierte en una de las personas con mayor influencia en el gobierno del Vaticano.

Este es el panorama hasta los últimos capítulos, punto de inflexión del papa que produce un giro en la trama. Spencer, su mentor, a modo de una interpretación, le indica que entierre dos cajones vacíos en Venecia—a un papa acechado por la sombra del objeto—. Su papado cambia de rumbo cuando soporta perder lo que nunca existió. En una conversación con Gutierrez, Lenny afirma que Sor María ha completado su misión, el niño Papa se ha convertido en un hombre, ya no necesita una presencia maternal.

Finalmente, se presenta por primera vez ante una multitud de fieles en Venecia, quien recibe con gran dicha el mensaje esperanzador del Santo Padre. Acto que instituye la creencia. Tal vez, la creencia es lo que trasciende al acto.

En la multitud, el papa con el ojo en la hendidura de sus binoculares, es mirado por la mirada de una pareja mayor de hippies, ha visto de nuevo a sus padres. Estos sienten su presencia y se retiran, imagen real que irrumpe donde debería estar el falso agujero ficcionado del abandono de los padres. Un real desnudo, aquel que daba cuerpo a la creencia, se presenta. ¡PUM!, la turbación, un acontecimiento de cuerpo, lo desploma en el piso... El Otro no existe.

Cabalgar sobre la tormenta de lo femenino

La Iglesia del Pueblo Danés o Iglesia evangélica luterana de Dinamarca es la mayor de las Iglesias cristianas en Dinamarca. El luteranismo es un movimiento religioso cristiano protestante fundado institucionalmente por el monje alemán Martin Lutero. En la Iglesia del Pueblo Danés, existen dos ramas principales: el Grundtvigianismo y la Misión Interna, la primera con mayor peso en la Iglesia del Pueblo Danés. La segunda es un grupo luterano danés, creado a finales del siglo XIX, de carácter ultraconservador, cuya principal “misión” es mantener la rectitud de fe dentro de las fronteras de Dinamarca.

Herrens Veje (la traducción más fidedigna sería *Los caminos del Señor*) o su traducción al inglés, *Ride Upon the Storm* (*Cabalgar sobre la tormenta*) que aquí han traducido como *Algo en que creer* (2017-2018) es una serie danesa que cuenta la historia de una familia con una larga tradición religiosa de más de 250 años, liderada por el pastor luterano Johannes Krogh. Johannes está casado con Elisabeth y es padre de dos hijos: August, capellán militar, recién casado y preferido de su padre, y Christian, el hijo mayor, quien rechazó continuar la tradición familiar. El inicio de

la serie está centrado en el debate para la elección del nuevo obispo de Copenhague. En una primera instancia, el intercambio de los postulantes a obispo gira en torno al eje Iglesia Nacional versus el ateísmo. La posición del protagonista es que hay que salir a conquistar a los ateos:

– En qué creen (...) Invitemos a los ateos a la iglesia nacional a debatir sobre el sentido de la vida (...) Yo creo en Dios. Decir eso es más controversial que narrarles a ustedes con detalle mi última relación sexual (...) Yo creo en Dios, es algo que genera incomodidad (...) El hombre moderno necesita algo en qué creer. Necesita asignar un pensamiento o emoción a lo que no puede cuantificar (...) Yo creo en Dios. Vivo según eso. (1.1)

Estas líneas del discurso del protagonista muestran la razón por la cual Lacan planteaba que la religión triunfaría sobre la ciencia y el psicoanálisis, pues permite cernir con un sentido lo que escapa al empuje cuantificador, cuya contracara es que el amo ya no funciona como garante de la excepción. La ausencia de la excepción del padre implica una no cuantificación, una no limitación del goce. Su consecuencia es la época del no-todo, que se caracteriza –entre otras cosas– por lo múltiple. Punto que abordaremos cuando trabajemos respecto a los múltiples evangelismos en Brasil y a escala global.

Durante el transcurso del intervalo en el que se definiría el obispado entre dos candidatos, Mónica (segunda en las estadísticas) y Johannes (primer candidato), éste tiene la siguiente conversación con su mujer, Elisabeth:

Johannes: – Escucha esto, amor –le dice Johannes a su mujer–. Es imperativo frenar la huida de los miembros de la Iglesia Nacional, pero no podemos esperar alcanzar los números que solíamos ver.

Elisabeth: – No hables mucho de los números.

J: – No, es el área de la dama.

E: – No le digas “dama”. Ella es la respetada candidata rival o solo Mónica Ravn.

J: – ¿Qué te parece “mi candidata rival asexual”? Es gracioso.

E: – Esta noche no se trata de ser gracioso. (1.1)

En el debate final, ambos candidatos se enfrentan en un debate público en el que se explayan sobre la posición de la Iglesia respecto al Islam.

Mónica: – Es una religión mundial. El diálogo es el único camino a seguir. Hay lugar para todos nosotros.

Johannes: – Sí. Mucho diálogo. Sin él, dejamos que los extremistas controlen el discurso (1.1).

Ella le recuerda una nota que él escribió para *The Cristian Daily* y agrega:

Mónica: – ¿Cambiaste de parecer? Johannes responde:

Johannes: –En mi artículo señalé que los libros simbólicos de la iglesia nacional, que tienen 500 años, dicen que condenamos a los mahometanos. El islam es una religión infiel si eres cristiano, y punto.

M: – ¿Crees que los musulmanes son infieles?

J: – Sí. Tú también lo crees.

M: – Yo nunca dije ni escribí eso.

J:– El cristianismo y el islam son dos religiones monoteístas. Ellos nos condenan por separar a Dios en el Padre, el hijo y el Espíritu Santo.

M: – Creo que a la gente le gustaría saber lo que significará esto si te conviertes en obispo.

J: – ¡Nada! Simplemente, reconozco los libros simbólicos y no me someteré cobardemente a la corrección política cuando si hablas del Islam te tildan de racista.

M: – ¿Entonces uno es cobarde si no cree que los musulmanes son infieles?

J: – Eso no fue lo que dije y esa es la corrección política femenina.

M: – ¿Femenina?

J: – Supongo que ese es el género de mi respetada rival. ¿Eres mujer, no? (1.1)

Este debate devela que, ante la dicotomía entre ateos y cristianos, puede apuntar al lazo. No así frente a los musulmanes, donde se “ata” a la escritura y expone, a su vez, su misoginia como respuesta ante la impotencia de su cálculo que encontramos en la conversación con su mujer, razones por las que pierde la posibilidad de ser el primer obispo de la familia. Podemos leer que la estructura del debate entre Johannes y Mónica se plantea en lo que Hegel llamaba lucha por puro prestigio, que da lugar a un amo y un esclavo. Miller en “Mujer coraje” (2010a) se sirve de la dialéctica hegeliana para plantear que podría parecer que los hombres salen amos y las mujeres se someten, pero afirma que no es así. El hombre, aunque pueda parecer que manda, es el esclavo, el siervo. Lo es porque, de manera estructural, el que sale siervo de esa lucha es el que debe proteger algo, en este caso la estirpe religiosa familiar. Pero si el sujeto femenino no tiene nada que proteger, Mónica sabe que no es la favorita para asumir el obispado, se encuentra en la posición estructural del amo. La voluntad sin reglas como la insensatez, el capricho, la intrepidez, el coraje se encuentran del lado de la mujer; mientras que el Nombre-del-Padre es la autoridad, pero en la medida en que depende de reglas, las cuales se tornan resbaladizas y movedizas en la época de su caída. Miller ubica un desfase: el hombre, amo-siervo, se inscribe en el discurso del amo. Los amos hombres son siempre solamente amos de siervos, son falsos amo. Mientras que la dominación femenina se desprende de un discurso histérico, es decir, de una posición de un amo sin reglas que denuncia al falso amo, siervo de las reglas. “Ella reina y él no gobierna” (Lacan, 1969-1970 [1992], p. 137).

Esta tensión entre el amo ciervo de la tradición y la voluntad sin reglas/coraje –próxima a la herejía– es el hilo de Ariadna que se despliega en cada una de las historias.

La pérdida del ansiado obispado lo sume en una espiral regada por el alcohol y la infidelidad. La creencia en la religión tradicional atraviesa su misma encrucijada, pues en la Dinamarca actual está en retirada y es reemplazada por nuevas y curiosas formas de espiritualidad, signo de la caída del Nombre del Padre.

En *Algo en que creer* los personajes se enfrentan no solo a una crisis de fe, sino también, a la dificultad de vivir acorde con lo que se cree. La crisis de fe es un punto de encuentro con *The young pope*. Si la creencia anuda al sujeto con el Otro al que es depositario de fe, esta serie implica “el divorcio del ideal; se puede prescindir del ideal y de las personas, se puede prescindir del Otro, de los ideales y escenarios que propone por un cortocircuito que libra directamente el plus de gozar” (Miller y Laurent, 2005, p. 312).

Johannes pretende que sus hijos, con una fijeza al modo de un “ser nombrado para”, carguen

con el peso de los ancestros a los que hay que honrar, del sacrificio que hay que hacer, del deber que hay que cumplir, del camino trazado que hay que seguir. Sus miras se desvían hacia su hijo menor para que alcance la gloria que le ha sido vedada. August se debate empujado por el padre entre servir a Dios en su país o en Oriente Medio. Opta por lo segundo. Su estancia en la guerra se torna ominosa luego de matar a una mujer musulmana y al regreso irrumpe una psicosis clínica. A su vez, Christian es descubierto por una profesora y un profesor por el plagio de su tesis doctoral. En un viaje al Tíbet, le confiesa a su mejor amigo que se ha acostado con su mujer. Abandonado por el amigo, se refugia en un monasterio budista donde emprende su periplo para no someterse al empuje paterno. Regresa a su ciudad natal convertido en budista y luego se transforma en un predicador *New Age*. Hacia el final de la historia, como un presagio del destino, se convierte en pastor.

Elisabeth es el eje familiar, el amparo adonde todos los varones de la familia, en mayor o menor medida, se refugian. Podemos decir que *Algo en que creer*, tiene como norte la basculación entre creerle a ella –expresión del superyó– y creer en ella –más del lado del coraje⁷ (Lacan, 1975). Respuestas frente a lo femenino que fundamenta diferentes cualidades de creencias. Sirviéndonos de las fórmulas de la sexuación, podemos ubicar una creencia, del lado del Todo y la excepción, que tiende a la ortodoxia del superyó que hace existir al Otro. Del lado mujer de las fórmulas, podemos plantear una creencia que tiende más a la herejía, al significante del Otro que no existe.

Cuando Johannes vulnera el particular acuerdo con su mujer ante la no-relación sexual, su mundo, enmascarado tras un escarapate, se tambalea. Elizabeth descubre sus infidelidades e inicia una relación amorosa con una mujer.

Su creador, Adam Price, plantea desde el principio la crisis de dos instituciones en la sociedad danesa, la familia y la religión. El denominador común de las crisis es la presencia de una mujer. La mujer que se queda con el obispado, la mujer musulmana asesinada que posteriormente deriva en el brote psicótico del heredero de la casta religiosa, la mujer que descubre el plagio de la tesis, la mujer que produce la ruptura del lazo entre Christian y su mejor amigo y, por último, la mujer violinista que enamora a Elisabeth. El correlato del divorcio del Ideal impone, por un lado, el imperativo del superyó figurado en “La mujer, *surmoitié*” (Lacan, 1972 [2012b], p. 492). Por el otro, “una” mujer como creencia, en vacuidad del tornado, que voltea todos los andamiajes simbólicos, a los cuales se aferra el hombre, ve surgir una realidad futura que es la ascensión de las mujeres. “Las mujeres son más sensibles al significante del Otro que no existe y sus intereses sociales son más débiles cuando se trata del ideal, con el cual tienen menos relación que el hombre” (Miller y Laurent, 2005, p. 108).

Lo que enseña esta serie es que una mujer puede encarnar la herejía de las tradiciones o empujar a una radicalidad ortodoxa. Para ambos extremos, lo femenino es su fundamento, el punto de partida de toda ficción. ¡Para cabalgar en la tormenta, “algo en que creer” es del orden de lo necesario!

EL ASCENSO DE LA HERMANDAD EN EL OCASO DEL PADRE

En este apartado trabajaremos el triunfo de los movimientos evangélicos en Brasil sobre la verdadera religión, tal como Lacan lo indicó en *El triunfo de la religión* (1974 [2005]).

Jacques-Alain Miller introduce como lectura de época el sintagma lacaniano “el Otro que no existe”. En su curso *Un esfuerzo de poesía* plantea un retorno de lo religioso en el preciso punto de la inexistencia del Otro, un retorno del amo en la época donde la función de excepción parece no jugar la partida instaurando “el nuevo reino del no-todo” (Miller y Laurent, 2005, p. 109), que tiene las características de lo múltiple, lo ilimitado, lo contingente y lo deslocalizado.

En el artículo “Consideraciones sobre el campo evangélico brasileño” los autores, Ari Pedro Oro y Marcelo Tadvald (2019), ubican que, para comprender mejor la inserción de los grupos evangélicos en el campo religioso brasileño, conviene tener en cuenta algunos aspectos históricos en la formación religiosa de esta sociedad. El catolicismo se estableció como religión dominante en la mayoría de los países latinoamericanos durante la etapa colonial. En Brasil, tras la proclamación de la República en 1889 y la asunción del principio laico de separación de la Iglesia y el Estado sancionado por la Constitución de 1891, el catolicismo no dejó de ser la religión de los brasileños. A punto tal que incluso continuó habiendo una relación estrecha entre *brasileñidad* y catolicidad. Desde hace algunas décadas, sin embargo, el catolicismo viene perdiendo su condición de religión hegemónica en el país. En el mismo período, las iglesias evangélicas no pararon de ganar fieles. En 1940 representaban apenas el 2,7% de la población. En 1990 ya eran el 9%, en 2000 llegaron al 15,4% y en 2020 treparon al 22,2 por ciento. La tendencia se acentuó en la última década. Según una encuesta de Datafolha difundida a principios de 2020 por *Folha de S. Paulo*, los católicos son ahora el 50% y los evangélicos el 31%. Una relación que hace 80 años era de 1 evangélico cada 35 católicos, pasó a ser de 1 cada 1,6 (Mizrahi, 2020).

En lo relativo a la presencia evangélica en Brasil, es importante destacar que sus comienzos, a partir del siglo XIX, fueron el resultado de la acción misionera de pastores extranjeros, principalmente europeos y estadounidenses, así como de inmigrantes, sobre todo alemanes. Los primeros implantaron el “evangelismo de misión” (por medio de la instalación de las iglesias bautista, presbiteriana, metodista y adventista) y los segundos –los inmigrantes alemanes que comenzaron a arribar al sur del país en 1824– llevaron consigo la iglesia luterana. A todas esas Iglesias se las considera el núcleo de las iglesias evangélicas “históricas”. Pero mientras que esos cultos tuvieron una débil expansión durante los siglos XIX y XX a raíz de una atmósfera social marcada por la intolerancia religiosa, en el siglo XX se instalaría otro segmento evangélico con la llegada del pentecostalismo. Según Paul Freston (1994), la historia del pentecostalismo en Brasil puede ser pensada por medio de la metáfora de “tres olas”, separadas y consecutivas.

La primera ola abarca el período entre 1910 y 1950, donde fundaron las Iglesias Asamblea de Dios, Congregación Cristiana y la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular.

Ari Pedro Oro y Marcelo Tadvald (2019) afirman que la “segunda ola” pentecostal agrega denominaciones surgidas en Brasil entre las décadas de 1950 y 1970. Con ella se inaugura un evangelismo popular que pasó a ocupar amplios espacios públicos e instauró la práctica evangelizadora en los medios de comunicación de radio y televisión, adoptando para ello un modelo creado en Estados Unidos por los primeros teleevangelistas. Entre sus prácticas rituales se destaca la cura, razón por la cual los templos de esta ola también se conocen como “agencias de cura divina”.

Por último, en la década de 1970, se constituye la ola neopentecostalismo. La iglesia precursora de esa nueva ola fue la Iglesia Universal del Reino de Dios, fundada en 1977 por Edir Macedo. Estas iglesias de la tercera ola pentecostal se caracterizan por el centralismo institucional en manos de sus fundadores y por su base gerencial de estilo empresarial.

El evangelismo adapta la religión a la sensibilidad del territorio social y cultural con el que conviven y producen así sintonías que el catolicismo no logra (esto se encuentra bien figurado en *The young pope*, cuando el pontífice propone que los fieles se acerquen a la Iglesia y no al revés): prédicas, organizaciones y productos culturales adaptados a los más diversos nichos sociales y culturales surgen así desde esos mismos nichos, generados por sujetos que aprovechan la ubicuidad y la gramaticalidad del pentecostalismo. El conjunto de las iglesias evangélicas y especialmente las pentecostales forjaron, además, distintos tipos de agrupamientos educativos, deportivos, servicios mutuales y, especialmente, instituciones de producción cultural masiva como editoriales, sellos musicales y las de formación teológica que, al tiempo que facilitan la actividad proselitista, le dan densidad al mundo evangélico creando denominadores comunes transversales. La “teología de la prosperidad” es un ejemplo de esta practicidad, estas iglesias favorecen formas de recomunitarización popular frente a las ausencias estatales. Por ser una

religión más immanente que trascendente, como es el catolicismo, se comunica mejor con la sociedad y el sistema económico actual.

En las últimas décadas la inserción y la presencia evangélica en el campo político adoptaron características distintas de las del catolicismo. Si bien la iglesia católica tiene participación en la vida política, rechaza la inclusión de los miembros de su clérigo en el desempeño de cargos políticos. La presencia evangélica en la política fue a comienzos de los 80 con la apertura de la democracia. Ari Pedro Oro y Marcelo Tadvald (2019) plantean que en las elecciones legislativas para el Congreso Constituyente, en 1986, muchos de los líderes evangélicos adoptaron el lema “Hermano vota a hermano”. O sea, la idea era elegir a sus propios representantes en el Poder Legislativo para que estos defendieran los principios y valores de su iglesia. La bancada evangélica obtuvo 33 legisladores. Estuvieron activamente en la administración de Lula da Silva, cuyo vicepresidente, José Alencar, era evangélico. También participaron del gobierno de Dilma Rousseff, pero se fueron alejando y saltaron del barco después de la crisis económica de 2015 y 2016. En las últimas elecciones brasileñas, en 2018, el protagonismo de los evangélicos no se limitó a la exitosa renovación de sus representantes dentro del Congreso Nacional (la bancada evangélica casi se ha triplicado respecto a 1986), sino que también fue decisivo en la elección del actual presidente de la República, Jair Messias Bolsonaro. Siendo aún candidato a presidente, Bolsonaro obtuvo el apoyo explícito de grandes líderes de iglesias pentecostales y neopentecostales. Los distintos sondeos mostraron que, de cara a la segunda vuelta electoral llevada a cabo el 28 de octubre de 2018, la inclinación en favor de Bolsonaro entre los electores evangélicos llegaba a 70%. Si bien Bolsonaro es de formación católica, desarrolló un intenso vínculo con estos sectores religiosos, que se intensificó en mayo de 2016, cuando se convirtió y fue bautizado en las aguas del río Jordán por Everaldo Pereira, presidente del Partido Social Cristiano y pastor de la Asamblea de Dios. El pentecostalismo produce conversiones y masas de fieles en todo el mundo. El movimiento posee una gran capacidad de vincular su mensaje a las espiritualidades locales, así como de alentar formas de organización, teología y liturgia flexibles, variadas y fácilmente apropiables con las que se disemina entre los más diversos segmentos de población de distintos contextos nacionales. Jacques-Alain Miller (2017) plantea que lo que observamos hoy en la religión misma es el ascenso en potencia de la elección, de la práctica de la elección de conversión. El ascenso de la elección sería una de las razones del éxito del evangelismo sobre el catolicismo. La elección toma la modalidad de la conversión, y en particular está en el centro del protestantismo evangélico, muy presente en Brasil, donde gana todos los días posiciones en relación con el catolicismo. Hay allí una inversión de la que testimonia la práctica del bautismo. Tradicionalmente se daba en el nacimiento, signo de la gracia dado en el contexto de una herencia. En los evangelistas el bautismo se da después de la elección de conversión y da nacimiento a una comunidad fundada sobre la elección y no sobre la herencia.

Las afinidades electivas entre Bolsonaro y los evangélicos se apoyan en la construcción de una imagen de candidato moral, dispuesto a defender los valores cristianos y la familia tradicional y posicionado contra la corrupción y la ideología de género, sobre todo en las escuelas. Como ser, su principal espada en este campo es Damares Alves, ministra de la Mujer, Familia y Derechos Humanos. Pastora de la Iglesia Bautista de Lagoinha, se convirtió en una de las funcionarias más controversiales del gabinete por algunas de sus declaraciones. Poco después de asumir, se viralizó un video en el que celebraba el comienzo de una nueva era, en la que “los niños visten de celeste y las niñas de rosa” (Mizrahi, 2020). Luego cuestionó que la teoría de la evolución se dicte en las escuelas y se mostró a favor de que regrese la enseñanza religiosa. Cuanto más abiertos e inclusivos se tornan los derechos humanos, más radicales son las respuestas de algunas religiones. El último escándalo se produjo cuando propuso la abstinencia sexual como política contra los embarazos adolescentes. En un mundo con instituciones e identidades colectivas en crisis, lo que viene a instaurar un orden de hierro es lo religioso. Lacan anticipó el retorno del racismo y los fundamentalismos religiosos que, con el semblante de imponer el orden y la civilización, no es más que el retorno al interior del corazón de la segregación, la de aniquilar, rechazar la manera particular en que el Otro goza. Es decir, el retorno *éxtimo* de este proceso. “Nuestro porvenir de mercados comunes encontrará su contrapeso en la expansión cada vez más dura de los procesos

de segregación” (Lacan, 1967 [2012b], p. 276). En Brasil evidencia un claro retroceso en lo que respecta a los derechos humanos⁸. Su éxito para sumar adeptos se explica en buena medida porque tienen un discurso más acorde con el espíritu del capitalismo, a diferencia de religiones –como la judeo-cristiana– que siguen apegadas a tradiciones de otro tiempo.

En este momento, distintos aspectos de la experiencia evangélica no solo pueden ser atractivos para políticos que los inviten o para que los evangélicos intenten convertir el predicamento religioso en poder político, sino que se esboza un proyecto relativo a la conquista de la sociedad por entero para los valores cristianos. No se trata de valores aleatorios: en el contexto histórico en que se da esta fuerte inversión política, los evangélicos pondrán el acento en la oposición al matrimonio igualitario y a la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo, en ciertas limitaciones al pluralismo religioso que deberían ejercerse contra las sectas y las religiosidades afroamericanas e incluso, en algunos casos, en la procura de un proceso de regulación del campo religioso que afectaría a las expresiones autónomas del pentecostalismo.

En efecto, en su artículo “¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina”, Pablo Semán (2019) plantea que el avance concreto y la diseminación de la agenda de derechos de género y diversidad de las últimas décadas en América Latina ha generado una reacción que ni analistas ni actores lograron prever y, mucho menos, contener. En la medida en que estas transformaciones fueron avanzando, muchas veces más rápidamente de lo que nunca se hubiera imaginado, en el Estado y en los partidos políticos, incluso en los de centro y los de izquierda, se incubaron, en otros espacios de la sociedad y a espaldas del sentimiento de progreso indefinido que asistía a los grupos reformadores, un murmullo y una contrariedad subterráneos capitalizados en gran medida por los evangélicos.

Aquí puede discernirse específicamente la operatividad evangélica en la oleada neoliberal contemporánea: no solo representan la reacción contra la agenda de género y diversidad de sus propias bases denominacionales, sino que su propio crecimiento conforma el ambiente político-ideológico donde se gesta la densidad de las resistencias a esa agenda emancipadora. El pentecostalismo influye de forma mucho más sólida a través de la transformación cultural que implica su crecimiento que del direccionamiento de los votos de los creyentes. No está de más decir que todo esto ocurre en un marco más amplio y complejo: el giro hacia la derecha o la permanencia de la derecha en distintos países latinoamericanos obedecen a muchas otras causas.

En suma, tal como afirma Pablo Semán (2019), el caso de la expansión evangélica es revelador de la precariedad de una certeza que debemos cuestionar: la secularización difícilmente funcione como la interposición de un muro capaz de anular más o menos perfectamente los intercambios entre el mundo de la religión y la política. Lo que sucede más bien es que la moderna capacidad de comprender la contingencia radical del mundo histórico social debe aplicarse al caso de las religiones para entender que la modernidad, lejos de significar el fin de las religiones, es un mecanismo que, al mismo tiempo que instituye separadamente el dominio de la religión, articula transformaciones, porosidades e intercambios que hacen que las religiones estén en constante cambio y siempre retornando.

CONSIDERACIONES FINALES

El mundo de la serie muestra el mundo de la crisis en serie. Hemos trabajado *El triunfo de la religión* (1974 [2005]) desde la perspectiva del régimen del no-todo que deriva en lo ilimitado, lo disperso y lo múltiple. “La religión fue pensada para curar a los hombres, es decir, para que no se den cuenta de lo que no anda” (Lacan, 1974 [2005], p. 86). Lacan afirma que la religión comprendió cuál es su posibilidad ante la ciencia (hermanada con el capitalismo): el sentido; allí donde los seres hablantes pierden radicalmente los estribos, la no-relación sexual. Las religiones

prescriben sobre lo que debe ser la relación sexual, y esto constituye la raíz de su potencia, de su eficiencia contemporánea en relación con el discurso de la ciencia, afirma Miller (2012).

El éxito de las religiones, circunscriptas en la época de la caída del nombre del padre, podemos precisarlas bajo dos modalidades:

1- El triunfo ya no es tanto de la religión tradicional sino de lo religioso, tal como lo hemos desarrollado. Lo religioso es la religión aligerada de todo aquello que puede sostenerla a modo de institución, a modo de poder institucional, estipendio institucional, con la cohorte de locutores, de escritoruelos, de mediáticos que tomen el relevo. Nos referimos a aquellas comunidades religiosas que promulgan a ultranza el capitalismo. En efecto, ante el declive de la autoridad del S_p , los poderes dictatoriales y autoritarios en la actualidad se sirven del discurso religioso para imponerse, tal como se evidencia en el evangelismo neopentecostal en Brasil y en *El cuento de la criada*. De este modo, leemos un enlace exitoso entre lo religioso y el liberalismo del capital.

2- En un mundo cada vez más emparentado a un conjunto abierto, la respuesta de las religiones tradicionales, como ser el catolicismo y el judaísmo, es “una vuelta a la tradición” cada vez más radical y cerrada. Estas comunidades religiosas se tornan más ortodoxas, replegándose sobre sí mismas quedando aisladas, tal como lo dan a ver *Poco ortodoxa*, *The young pope* y *Algo en que creer*. Si bien estas religiones están perdiendo fieles, algo sabrán inventar, como ya lo han hecho, para seguir perpetuándose a lo largo de los siglos.

En ambas modalidades religiosas podemos ubicar un empuje nominal religioso –que atenta contra la experiencia de la religión privada, modelan el lazo social y regulan la relación del ser hablante a su cuerpo– que bordea el “ser nombrado para” (Lacan, 1974, s/p). Es una nominación que es un imperativo que coagula al sujeto en lo que el Otro religioso le demanda que sea, obturando el intervalo que lo separa de esa identificación. Como ser, el empuje a la madre en el judaísmo, el empuje a reducir a una mujer a un cuerpo que gesta en *El cuento de la criada*, el empuje al destino de la herencia en *Algo en que creer*. “Ser nombrado para” verifica que ante el ocaso de lo paterno y del poder de la palabra, se impone como orden de hierro retornando en lo real el padre del goce, es decir, el fundamento del superyó moderno.

NOTAS:

¹ El islam no fue intimidado por el discurso de la ciencia, como sí lo fueron el judaísmo y el cristianismo, pues Alá no es un padre. Alá es el Uno. Es un Uno absoluto a través del cual el sujeto, identificado como servidor del deseo de Alá, se vuelve agente de la voluntad. El islam es especialmente adecuado para dar una forma social a la no-relación sexual. En este sentido, Miller ubica que es un salvavidas para el sujeto moderno desorientado, les posibilita una nueva alianza entre la identificación y la pulsión. Miller, J.-A. (2015) “En dirección a la adolescencia” en *El psicoanálisis* 28. ELP: Madrid.

² En Williamsburg viven cerca de 75.000 judíos ultraortodoxos, según las últimas estadísticas de la organización civil United Jewish Appeal (UJA), 2013. Y como muchas comunidades ultraortodoxas en Israel, la de Williamsburg está gravemente acuciada por la pobreza. La combinación de una alta tasa de natalidad con unos bajos ingresos en los hogares concede al barrio unos índices de pobreza del 55% y de casi pobreza del 17%, según la UJA.

³ Feldman sobre ello dice que fue: “Espantoso. Devastador. Sientes que tu cuerpo está bruscamente fuera de tu jurisdicción”.

⁴ “A ese nombre del padre se sustituye una función que no es otra cosa que la de nombrar para. Ser nombrado para algo es aquí lo que despinata en un orden que se ve efectivamente sustituir al Nombre-del-padre.

Ser nombrado para algo se ve preferir lo que tiene que ver con el nombre del padre, se restituye un orden que es de hierro”. (Lacan, 1973-4, Clase del 19 de marzo de 1974, inédito)

⁵ Al ver ese fragmento de la serie, recordé el film Llegaron los turistas (Am Ende kommen Touristen, Alemania: 2007)

⁶ En su libro, la autora explicita que se ha inspirado en la apropiación de niños acontecida en nuestra última dictadura cívico militar.

⁷ Lacan en “RSI”, en la clase del 21 de enero de 1975, afirma: “una mujer en la vida de un hombre es algo en lo que él cree (...) Si nos demanda nuestra ayuda, nuestro socorro, es porque cree que el síntoma es capaz de decir algo y que solamente es preciso descifrarlo. Ocurre lo mismo con una mujer, excepto que suceda que uno crea que ella dice efectivamente algo. Es ahí que juega de tapón- para creer en eso, uno la cree. Uno cree lo que ella dice (...) La diferencia es sin embargo manifiesta, entre creer en (ella), en el síntoma, o creerle (a ella). Es lo que hace la diferencia entre la neurosis y la psicosis”

⁸ Un ejemplo de ello, J. Butler a fines del 2017 no pudo dictar una conferencia en San Pablo debido a un movimiento de cristianos, homófobos y conservadores que reunieron más de 300 mil firmas manifestando: “Judith Butler no es bienvenida” o #ForaButler, demostrando el peso político que tienen los grupos fundamentalistas amparados en la religión.

REFERENCIAS

Atwood, M (11 de julio de 2018). “¿Un Estado esclavista?” en *Infobae*. Disponible en: <https://www.infobae.com/cultura/2018/07/11/la-carta-de-margaret-atwood-a-los-argentinos-en-pleno-debate-por-el-aborto/>

Brousse, M.-H. (13 de agosto de 2019). “Mujeres y Vida - O la Maldición de las Criadoras” en *AMP Blog*. Disponible en: <http://uqbarwapol.com/mujeres-y-vida-o-la-maldicion-de-las-criadoras-por-marie-helene-brousse-ecf/>

Feldman, D. (26 de abril de 2020). “Habla Deborah Feldman, la mujer que inspiró Poco Ortodoxa: ‘Lo que pasa en esta serie es un conflicto que todos pueden entender’” en *La tercera*. Disponible en: <https://www.latercera.com/culto/2020/04/26/habla-deborah-feldman-la-mujer-que-inspiro-poco-ortodoxa-lo-que-pasa-en-esta-serie-es-un-conflicto-que-todos-pueden-entender/>

Freston, P. (1994) “Breve histórico do pentecostalismo brasileiro em Alberto Antoniazzi” en *Nem anjos nem demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis: Vocez.

Freud, S. (1939 [1989]) *Moisés y la religión monoteísta*, en *Obras completas*, t. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu.

Lacan, J. (1956-1957 [2008]) “La Relación de Objeto” en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 4*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1967 [2012]) “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela” en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1969-1970 [1992]) “El reverso del psicoanálisis” en *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 17*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1971-1972 [2012]) *Hablo a las paredes*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1972 [2012]) “El atolondradicho” en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.

- Lacan, J. (1973 [2012]) "Televisión" en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1973-1974) Clase del 19 de marzo de 1974 en Seminario 21. Inédito.
- Lacan, J. (1974-1975) Clase del 21 de enero de 1975 en Seminario 22. Inédito.
- Lacan, J. (1974 [2005]) *El triunfo de la religión*. Buenos Aires: Paidós.
- Laurent, E. (2002) *Síntoma y nominación*. Buenos Aires: Diva.
- Laurent, E. (2004) *Los objetos de la pasión*. Buenos Aires: Tres Haches.
- Laurent, E. (2019) "Entrevista a Eric Laurent" en *IX Enapol. Odio. Cólera. Indignación: desafíos para el psicoanálisis*. Disponible en: <http://www.ixenapol.org>
- Marajofsky, L. (17 de abril de 2016). "TV on demand: ¿Nace un género narrativo?" en *La Nación*. Disponible en: <https://www.lanacion.com.ar/opinion/tv-on-demand-nace-un-genero-narrativo-nid1889339>
- Miller, J.-A. (1992) *Comentario del Seminario inexistente*. Buenos Aires: Manantial.
- Miller, J.-A. (2002-2003 [2012]) *Punto cenit. Política, religión y psicoanálisis*. Buenos Aires: Diva.
- Miller, J.-A. & Laurent, E. (2005) *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (4 de noviembre de 2010a) "Mujer coraje" en *Página 12*. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-156235-2010-11-04.html>
- Miller, J.-A. (2010b) *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2015) "En dirección a la adolescencia" en *El psicoanálisis 28*. ELP: Madrid.
- Miller, J.-A. (2017) "Elogio de los heréticos" en *Lacaniana 23*, Buenos Aires: Grama.
- Mizrahi, D. (18 de enero de 2020) "El evangelismo se encamina a dominar Brasil en 2032: cuáles son las claves de su éxito y qué significa para el país" en *Infobae*. Disponible en: <https://www.infobae.com/america/america-latina/2020/01/18/el-evangelismo-se-encamina-a-dominar-brasil-en-2032-cuales-son-las-claves-de-su-exito-y-que-significa-para-el-pais/>
- Oro, P. O. y Tadvald, M. (2019) "Consideraciones sobre el campo evangélico brasileño" en *Revista Envío 447*. Disponible en: <http://www.cries.org/wp-content/uploads/2019/08/025-Revista.pdf>
- Semán, P. (11 de abril de 2019) "¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina" en *Nuso 280*. Disponible en: <https://nuso.org/articulo/quienes-son-por-que-crecen-en-que-creen/>
- Wajcman, G. (2019) *Las series, el mundo, la crisis, las mujeres*. Buenos Aires: UNSAM.

APOSTAR A CREER ALLÍ, EN EL SÍNTOMA

IVANNA RAMÉ *

RESUMEN

Partiendo de la oposición entre el psicoanálisis y las psicoterapias, el artículo sitúa estas diferencias en correlación con el mercado de las fes del capitalismo actual. Biopolíticas del consumo que también atraviesan a los tratamientos “psi”. A partir del recorrido por algunos virajes en los desarrollos teóricos de Sigmund Freud y de Jacques Lacan, bajo la perspectiva de las elucidaciones de Jacques Alain Miller y de Éric Laurent. Se plantea seguir la vía de la creencia en el síntoma como lo más singular del *parlêtre*.

PALABRAS CLAVES

psicoterapia | psicoanálisis | fe | capitalismo | creencia | síntoma

En la actualidad, asistimos a un aumento y diversificación de la oferta de tratamientos para el sufrimiento subjetivo, oferta que también genera una demanda particular. Así, es frecuente escuchar que la búsqueda de un psicoanalista llega después de una serie de consultas a diversos modelos psicoterapéuticos. En ocasiones, nos enteramos que personas que eligen y sostienen un tratamiento psicoanalítico, paralelamente buscan una formación en PNL o Reiki. Oportunidad valiosa entonces para interpretar el estatuto de esta elección en la economía de goce de un sujeto.

En esta coyuntura actual, ¿qué podemos decir sobre la fe o la esperanza depositada en estos modos de tratar el sufrimiento subjetivo? ¿Más allá de la fe, esta búsqueda, admite la suposición de un saber que motorice un trabajo bajo transferencia? ¿Qué goce se pone en juego en estas experiencias?

En esta línea, también se torna importante la pregunta sobre la proliferación de esta oferta, sostenida por las coordenadas del discurso hipermoderno ¿Qué podemos interpretar sobre las creencias actuales y su relación con el mercado de las fes (Lacan, 1974 [2006]) del discurso capitalista contemporáneo? Vemos cómo, por un lado, siguiendo la tendencia actual de construir modelos integrados (Fernández-Álvarez, 2008), las psicoterapias tradicionales combinan conceptos de distintos marcos teóricos. También, constatamos el surgimiento de nuevas terapias alternativas (*coaching* ontológico, biodecodificación, programación neurolingüística, etc.) que apelan a una inédita composición de ideas tomadas del deporte, la religión y la lógica empresarial.

Desde esta perspectiva podemos inferir que el psicoanálisis en la civilización convive con una oferta de variados abordajes terapéuticos, en una época en la que el ascenso del objeto a al cenit social, va de la mano de la producción masiva de S_1 (Brodsky, 2006 [2007]).

* IIPsi
ivannarame@gmail.com

Contexto actual en el que la producción de teorías y de técnicas psicoterapéuticas abonan el delirio de un inconsciente sin el síntoma o de un síntoma sin inconsciente (Laurent, 2008 [2011]).

Así, desde el Psicoanálisis de Orientación Lacaniana, apuntamos a interpretar esta coyuntura, orientados por la creencia en el síntoma, índice de la singularidad del *parlêtre*. A partir de saber que, desde Freud y con Lacan, el psicoanálisis no es una terapéutica como las demás (Lacan, 1955 [1994]).

SOBRE LA DIFERENCIA ENTRE LAS PSICOTERAPIAS Y EL PSICOANÁLISIS

Fue al poco tiempo de situar las bases del psicoanálisis, en tanto acontecimiento discursivo, que Freud ubicó también las diferencias con la psicoterapia.

La Interpretación de los sueños (Freud, 1900 [1991]) transitó de la mano de la puesta a punto del dispositivo analítico, vía la asociación libre y en oposición a la sugestión, base de la psicoterapia.

Es así que Freud, en su texto de 1905, *Sobre la psicoterapia*, toma de Leonardo Da Vinci sus dos modos de realizar sus pinturas y los compara con la diferencia entre las psicoterapias y el psicoanálisis. Así, por medio de la sugestión, la psicoterapia trabaja *per via di porre*, agregando un sentido, “lo suficientemente fuerte como para hacer desaparecer la idea patógena” (Freud, 1905 [1991], p. 250). Vía por la cual, también se desentiende del trabajo de indagar sobre la trama psíquica de la idea causante de los síntomas.

Por el contrario, el psicoanálisis trabaja *per via di levare*. Freud indica que: “La terapia analítica, en cambio, no quiere agregar ni introducir nada nuevo, sino restar, retirar, y con ese fin, se preocupa por la génesis de los síntomas patológicos” (Freud, 1905 [1991], p. 250).

Así, leemos cómo desde épocas muy tempranas Freud sitúa los elementos que balizan el trabajo analítico. Una posición ética que respete la singularidad del sujeto, y la creencia en el decir del síntoma.

Siguiendo esta línea y haciendo un salto en el tiempo, Lacan, en su seminario sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964-1965 [1995], p. 25), ubica un punto de diferencia con Freud a partir de distinguir, en el trabajo de elucubración del inconsciente, la hiancia, el tropiezo, la discontinuidad, signos de que en la deriva del *automatón* se cuele la *tyche*.

Así, se distancia de Freud al considerar no solo el retorno de lo reprimido en el encadenamiento significativo, sino también el punto de detención de este movimiento, la *tyche* o el encuentro con el objeto *a*, límite a la simbolización.

Aprendemos con Lacan, que lo que nos interesa de la trama del lenguaje, es su satisfacción pulsional. Enunciación de la que se deduce la posición del analista, en tanto su deseo, semblante de *a*, causa el trabajo del analizante. La transferencia es la puesta en acto de la realidad, sexual, del inconsciente (Lacan, 1964-1965 [1995], pp. 142-154).

Ahora bien, si seguimos estas preguntas, sobre el trabajo del inconsciente bajo transferencia y sobre lo que lo diferencia de las psicoterapias, avanzando en los desarrollos de Lacan, situamos otro punto de clivaje.

Desde los seminarios *De un Otro al otro* (1968-1969 [2008]) y *El reverso del psicoanálisis* (1969-1970 [1996]), Lacan define el concepto de discurso en tanto enraizado en el goce. Con esto, el encadenamiento significativo S_1-S_2 , en su repetición, vehiculiza goce.

Es el significativo amo (del rasgo unario) el que conmemora una irrupción de goce, al tiempo que

instaura una falta, y es esta falta en gozar la que incita a la repetición. Ahora bien, la repetición, en su devenir, produce una mengua del goce (la entropía). Y será el plus de goce el que vendrá a suplir este goce perdido.

Así, la repetición, tanto a nivel del significante como del objeto *a*, está orientada por una búsqueda causada por una incompletud.

Viraje conceptual entonces que equipara al inconsciente con el discurso del amo y ubica al discurso del analista como su reverso, causado por el objeto *a*.

DE LA SEMANTOFILIA A LA SEMANTOFOBIA

Jacques-Alain Miller, en las clases del 10 y del 17 de enero de 2001, de su seminario *El lugar y el lazo* (2000-2001 [2013]) lee el lugar que ocupa el psicoanálisis en el siglo XX. Así, anuncia que, por haber nutrido su propio semblante, corre el riesgo de ser devorado por él. Es la creciente extensión de la psicoterapia en su forma derivada o similar al psicoanálisis, lo que empuja a definir sus diferencias.

En su seminario, propone que imaginemos las respuestas que no obtuvimos de Lacan frente a esta pregunta, para luego hacer hincapié en la respuesta que Lacan efectivamente dio, y que formaliza la distinción del psicoanálisis en tanto orientado a lo real.

Así, la respuesta que Lacan formuló, anuncia que “La psicoterapia especula sobre el sentido y en eso consiste su diferencia con el psicoanálisis” (Lacan, 1970 [2012], pp.425-471).

En este trabajo de elucidación, Miller destaca que esta respuesta de Lacan es un hito, un punto que señala el efecto del pasaje de la semantofilia a la semantofobia.

“Un remolino de semantofilia” (Lacan, 1972 [2012], p.519) nombra el gusto por la elucubración de sentido, que denuncia en su texto *El atolondradicho* (1972 [2012]) y que indica, por el contrario, lo que compete al psicoanálisis: “una práctica del decir” (Lacan, 1972 [2012], p.511)

En este sentido, en relación al decir y a la práctica del psicoanálisis, podemos tomar dos enunciados que enmarcan la transmisión de *L'etourdit*, uno de su inicio y el otro, que puntúa el final: “Que se diga queda olvidado tras lo que se dice en lo que se escucha” (Lacan, 1972 [2012], p.473); “(A) este juego del dicho al decir, (hay que) darle demostración clínica. ¿Dónde mejor he hecho sentir que con lo imposible de decir se mide lo real en la práctica?” (Lacan, 1972 [2012], p.519)

Es hacia la semantofobia, hacia el sinsentido de lo real, vía la letra y un decir, la orientación que conviene al psicoanálisis y que lo encamina hacia la última y ultimísima enseñanza de Lacan.

Es en este recorrido entonces, y para intentar descifrar lo que Lacan enuncia sobre la letra de goce y el decir en *El atolondradicho* (1972 [2012]), que nos apoyamos en los puntos destacados por Éric Laurent al subrayar un tiempo previo, de viraje conceptual en el “momento radiofonía”.

Este cambio de perspectiva, es influido por los acontecimientos sociales de mayo del '68, momento en el cual Lacan se desprende del estructuralismo (que ignora las relaciones del sujeto con el goce) para pasar a acentuar el anudamiento entre el registro simbólico y el cuerpo.

Laurent sitúa las respuestas de Lacan en *Radiofonía* (1970 [2012], pp.425-471), como un momento en el cual se produce una nueva escritura del cuerpo. Desde aquí, el cuerpo se inscribe como conjunto vacío.

En sus discusiones con Jacques Derrida en torno al impacto de la letra, Lacan sostiene que esta no

es la impresión de una huella, sino que es perturbación del discurso. Capaz de hacer surgir, no la inscripción de la palabra, sino lo que se cuele en lo que se dice, lo que se escucha (Laurent, 2016). Así, “la letra es perturbación lógica y la escritura es el sistema de notación de las perturbaciones de la lengua” (Laurent, 2016, p. 30).

A partir de aquí, lo que Lacan destaca de la estructura, es su punto de inserción. “La estructura se atrapa (...) desde allí, es decir, desde el punto donde lo simbólico toma cuerpo” (Laurent, 2016, p. 35).

A la altura de *Radiofonía* (Op. cit.) entonces, el registro simbólico “toma cuerpo” mediante la operación de desencarnación. El cuerpo es captado en la “incorporación” directa de lo simbólico. Tomando el ejemplo de la sepultura antigua, describe cómo se produce una inscripción que conmemora a su vez el vacío: la osamenta, alrededor de la cual se deposita la serie de objetos que utilizaba la persona fallecida.

Así, la sepultura se define como escritura (que inaugura un vacío), a la cual se enlazan los instrumentos de goce, que figuran en ella como un lleno. En torno de este vacío, se asienta una superficie de inscripción que soporta el objeto a como incorporal, lugar de articulación del plus de goce en más: los instrumentos de goce, fuera-de-cuerpo. Lugar fuera y articulado con los bordes erógenos del cuerpo. El cuerpo, entonces, es una “ausencia inscrita en torno a la cual los objetos de goce se disponen y se depositan” (Laurent, 2016, p. 47).

Asimismo, estos subconjuntos del goce remiten a la diversidad de los montajes del fantasma que anudan: un *partenaire* imaginario con una ficción simbólica y un goce real.

El significante, al incorporarse, negativiza el goce de la carne y lo que surge no es el sentido (como planteaba Lacan (1953 [1994]) en su *Informe de Roma*: S_1 articulado a S_2), sino que produce una “erosión”, inaugura el menos Uno, conjunto vacío, que Lacan llama el lugar del Otro. Cuerpo traumatizado (Laurent, 2016).

El cuerpo así, es otorgado por el símbolo. Sin embargo, a la altura de *Radiofonía* (Op. cit.), Lacan destaca que no toda la carne es negativizada por el significante. Veremos cómo, más adelante, a partir de la última enseñanza, Lacan construye sus desarrollos teóricos alrededor del goce imposible de negativizar, efecto del agujero en lo simbólico: la inexistencia de la relación sexual.

LAS RESPUESTAS QUE J. LACAN NO DIO SOBRE LAS DIFERENCIAS ENTRE EL PSICOANÁLISIS Y LAS PSICOTERAPIAS

Es así que, siguiendo el ejercicio de imaginación que nos propone Jacques-Alain Miller en *El lugar y el lazo* (2000-2001 [2013]) a partir de estos puntos, y considerando la época actual, podemos entender por qué son necesarias pero no suficientes las respuestas que Lacan podría haber dado a la diferencia entre el psicoanálisis y la psicoterapia.

Una respuesta que Lacan no dio, fue que la psicoterapia se ubica en el primer piso del grafo del deseo y el psicoanálisis, en cambio, busca ir más allá, hacia considerar el sujeto dividido en relación a la demanda (el campo pulsional). En dirección hacia la falta en el Otro, el significante del Otro barrado, $S(\cdot)$ (Miller, 2000-2001 [2013]).

Así, situando a la psicoterapia en el nivel inferior del grafo, vemos cómo esta no se plantea la cuestión del goce y “la omnipotencia del Otro es preservada a ese precio” (Miller, 2000-2001 [2013]).

De esto se deduce lo que Jacques-Alain Miller plantea como la segunda respuesta que Lacan no

dio: la psicoterapia se inscribe en el discurso del amo.

El discurso del amo es conforme al inconsciente. Es lo que el inconsciente reclama. Es su discurso. En términos de psicoterapia se podría decir que el sujeto reclama una identificación que aguanta y sufre cuando esta vacila, cuando le falta. Lo que urge es restituirla. (...) Además, está el objeto *a* como producto. Efectivamente hay que ser productivo. Es lo que motiva la creencia contemporánea en el síntoma. Se refiere al funcionamiento. (...) Se ve claramente que no estaría nada mal desarrollar la psicoterapia al nivel del discurso del amo. (Miller, J-A. 2000-2001 [2013], s./d.)

DE LAS MUTACIONES DEL DISCURSO DEL AMO

Lacan establece que la ciencia, en un momento de su historia, a partir de Descartes no continuó progresando en función de criticarse a sí misma, sino que derivó a Dios la garantía de su verdad. Se produjo así, en este cambio una ruptura, entre el juicio crítico del que investiga y su producto. “Si existe una verdad, que él (Dios) se haga cargo. Nosotros la tomamos en su valor facial” (Lacan, 1969-1970 [1996], p. 171).

Así, a partir de este viraje, situó también sus consecuencias: “En este punto, cuando esta ciencia es la que gobierna, se produce una profusión de objetos destinados a causar el deseo: las letosas. Estas letosas no tienen ninguna razón para limitarse en su multiplicación” (Lacan, 1969-1970 [1996], p.174).

Desde otra perspectiva, por el lado de la mutación del discurso del amo:

Lo que se produce en el paso del discurso del amo antiguo hasta el del amo moderno, que llamamos capitalista, es una modificación en el lugar del saber. (...) La explotación capitalista le frustra de su saber (al proletario) volviéndolo inútil. Pero el que se le da a cambio en una especie de subversión, es otra cosa, un saber de amo. (...) Lo que queda es ciertamente la esencia del amo, es decir, que no sabe lo que quiere. (Lacan, 1969-1970 [1996], p.32)

Así, bajo las coordenadas del capitalismo, asistimos a una mutación en el discurso del amo (Lacan, 1972) en tanto tiene lugar una inversión en el primer término del discurso: el agente pasa a ser el sujeto dividido y no el S_1 . De este modo, el que comanda es el sujeto en falta, bajo el mandato del significante amo, que, pasando por el saber (de la ciencia), se dirige al objeto *a*. Podemos pensar este S_1 como un “imperativo a gozar” (Goldenberg, 2013), un amo que no sabe lo que quiere y que empuja hacia el objeto *a*. Ascenso al cenit social del objeto *a*.

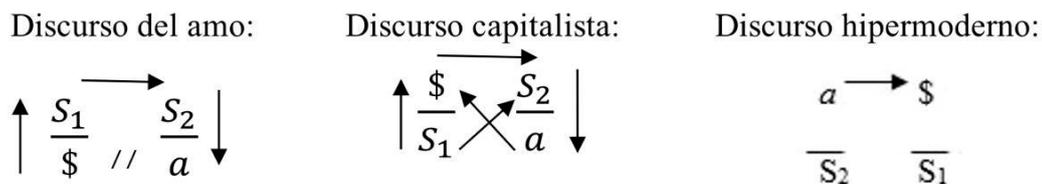
Teniendo en cuenta este modo de obtener la falta, el del discurso capitalista, destacamos que en las conferencias dictadas en Sainte-Anne, llamadas *El saber del psicoanalista* Lacan (1971-1972 [2012]) sostiene que lo que distingue al discurso capitalista es la *Verwerfung*, el rechazo de la castración, en tanto también deja de lado las cosas del amor. Punto que nos interesa ya que incide en las nuevas modalidades del ¿amor? de transferencia.

EL DISCURSO HIPERMODERNO

Jacques-Alain Miller, en su conferencia *Una fantasía* (2004) interpreta que en la época actual, la del Otro que no existe, ya no podemos situar el lugar del psicoanálisis como el envés del discurso del amo, sino que la relación es más bien de convergencia. Ambos discursos ubican el agente que hecha a rodar el discurso en el objeto *a*. Aunque luego señalará sus diferencias. En el discurso hipermoderno sus términos están disyuntos entre sí.

(...) el plus de gozar comanda, el sujeto trabaja, las identificaciones caen reemplazadas por la evaluación homogénea de las capacidades, mientras que el saber se activa en mentir y en progresar también, sin duda. Podríamos decir que en la civilización estos diferentes elementos están separados y que no es sino en el psicoanálisis, en el psicoanálisis puro, donde estos elementos se ordenan en un discurso. (Miller, 2004)

Disquisición importante, entonces, si la tenemos en cuenta para considerar la proliferación de las diferentes psicoterapias en la actualidad.



LA FRAGILIDAD DEL SUJETO CONTEMPORÁNEO

Éric Laurent, en *El reverso de la biopolítica* (2016) interroga el individualismo democrático de masas y plantea sus paradojas. Así, la caída de los ideales y de la multiplicación masiva de los S_1 se propone como un vínculo social nuevo, que

basado aparentemente en un hedonismo aliviado de las exigencias de otras épocas, ya no produce la alegría de vivir (...) El cuerpo no responde, escindido como está entre los goces privados autorizados y los imperativos cada vez más apremiantes de convertirse uno en su auto-emprendedor. Para conseguir un hedonismo feliz nos repiten machaconamente: “¡Cuida tu cuerpo! ¡Aparta los pensamientos negativos! ¡Evita sesgos cognitivos responsables que provocan inevitablemente desgracias!” Las técnicas orientales del cuerpo, desde el yoga hasta la meditación, se le imponen enseguida como recursos indispensables al sujeto globalizado. Pero es en vano. Los gastos de salud mental no hacen más que recordar a los ciudadanos de las democracias llamadas “avanzadas”, la fragilidad del sujeto contemporáneo. (Laurent, 2016, p. 11)

Nos apoyamos también en lo enunciado por Graciela Brodsky, quien sitúa esta misma coyuntura y relaciona que, junto con el empuje al goce, se produce una profusión masiva de S_1 .

A partir del ascenso del objeto a al cenit social, el empuje al goce, esto conlleva la producción en masa de S_1 , es una producción pluralizada de S_1 . El “nombre para todo”. Es algo así como un fundamentalismo de la nominación. La máquina funciona porque a medida que cada nombre deja al desnudo que eso falla, el consumo de S_1 está asegurado. (Brodsky, 2006 [2007], p.67)

Así, es en este contexto que ubicamos “el mercado de las fes”. “La fe es la feria. Hay tantas fes, fes que se meten en los rincones (...)” (Lacan, 1974 [2006], p.94).

EL DELIRIO DE UN INCONSCIENTE SIN EL SÍNTOMA

Desde esta perspectiva, podemos interpretar que, en la época actual, el rechazo de lo que falla, el síntoma, se funda en escindirlo del inconsciente. Punto que Laurent despliega en dos conferencias dictadas en el año 2008 (Laurent, 2008 [2011]).

Allí, propone que hay tentativas actuales que sostienen un mundo de “ciencia ficción” apoyadas en la idea de desunir el inconsciente del síntoma.

En este sentido, los grandes mitos universales que construye el mundo contemporáneo se ubican en esta tentativa que rechaza lo que no marcha, lo que hace síntoma.

Así, por ejemplo, por un lado, uno de los mitos actuales propone que habría un horizonte de salud mental posible. Sin resto.

Por otro lado, hoy, ya caídos los grandes delirios del siglo XX (sostenidos por algunos representantes de la política de entonces, por ejemplo Churchill, Stalin, etc.) asistimos a un pasaje a la confianza en el puro cálculo. Así, esta caída de las ideologías, ha sido reemplazada por el delirio de un inconsciente reducido al puro cálculo, desprendido de la subjetividad y sin las adherencias del cuerpo. La fascinación por el síndrome de Asperger es un ejemplo de ello.

Con esto, y retomando nuestro interés por las psicoterapias en la actualidad, siguiendo a Laurent, pescamos cómo el trabajo de las neurociencias incide en este tipo de construcciones que rechazan el síntoma:

En esta, la ciencia ficción del SXXI, vemos cómo las neurociencias sirven de fuente, presentando un funcionamiento psíquico donde el doble de la actividad neuronal, como un espacio articulado por “x” hipótesis, (...) se trataría del fantasma del homúnculo. Delo que sería un inconsciente reducido a un funcionamiento psíquico que no conocería síntomas, sino, disfunciones. (Laurent, 2008 [2011], s./d.)

Entonces, y, por el contrario, desde el psicoanálisis entendemos que sostener la relación del síntoma con el inconsciente es hacer valer el síntoma del lado de la letra, en tanto que puede leerse.

Así, la experiencia analítica instaura y se sostiene por la creencia en el síntoma. La creencia en que en las disfunciones del cuerpo hay un saber. Y es el inconsciente el aparato de lectura del saber del síntoma. “Se trata, en la experiencia analítica, de la lectura del síntoma dentro del espacio de discurso” (Laurent, 2008 [2011] p.58).

EL DELIRIO DE UN SÍNTOMA SIN INCONSCIENTE

Siguiendo la propuesta de Laurent, de imaginarnos un mundo de ciencia ficción, podemos tomar otro delirio formulado en la actualidad: el de considerar un síntoma sin inconsciente.

Esta es la tentativa del DSM, que busca construir el catálogo de todos los síntomas posibles, silenciando el efecto de creencia subjetiva. Lo que el sujeto pueda decir de su padecimiento no ingresa en esta clasificación. Así, hoy, el extremo reduccionista del DSM es ligar esta clasificación a causas biológicas o genéticas. Ahora bien, vemos cómo, el efecto de esta clasificación sin el contrapunto del sujeto, da como resultado una deriva sin fin.

Laurent, en esta línea, constata otro ensayo de la época: el intento de producir una clasificación precisa de los medicamentos. La producción de medicamentos, en este sentido, busca silenciar al síntoma. Así, el fármaco se propone como un objeto más, que ofrece la civilización, para recuperar el goce perdido. Aunque sabemos, es el uso del fármaco el que desborda esta clasificación. De lo que se trata entonces, es del goce del sujeto. Pesquisamos así que, es a partir del lazo transferencial que el síntoma, articulado a la pulsión, puede leerse.

Poner el binario síntoma-inconsciente es hacer valer que el síntoma funcione del lado de la letra, que el síntoma se lee, y que –a partir de la experiencia analítica– el síntoma es algo en lo que se cree, ya que su saber concierne. (Laurent, 2008 [2011], p.58)

ÚLTIMA Y ULTIMÍSIMA ENSEÑANZA DE J. LACAN: CIMIENTOS PARA SOSTENER LA CREENCIA EN EL SÍNTOMA

Retomando la apuesta de Miller, de pensar el lugar y el lazo del psicoanálisis en la época, entendemos que es a partir de plantear el fuera de sentido, que Lacan se ve cautivado por el nudo borromeo. Se inaugura así lo que conocemos como su última y ultimísima enseñanza. Ultimísima enseñanza que se sostiene en un Lacan contra Lacan y en una serie de cabos sueltos que empujan a seguir investigando.

Miller (2000-2001 [2013]) lo plantea como un psicoanálisis sin punto de capitón el cual es correlativo de la inexistencia de la relación sexual.

Apoyados en estas elucidaciones, podemos acompañar a Lacan en su ultimísima enseñanza, la cual se introduce a partir de un vuelco, un salto conceptual que la opone a sus desarrollos teóricos anteriores (Miller, 2016).

Para seguir este giro, nos orientamos por el efecto de una metáfora: la sustitución del inconsciente freudiano por el *parlêtre* lacaniano (Miller, 2016).

Miller sitúa que el concepto de inconsciente en el Lacan previo a su seminario *El sinthome* (1975 [2006]), sigue sosteniendo la estructura del inconsciente estructurado como un lenguaje. En cambio, *parlêtre* es el término que conviene para entender al viviente desde la ultimísima enseñanza. También, el cambio de la ortografía en la escritura del síntoma como *sinthome*, es marca de este viraje (Miller, 2006-2007[2013]).

Ahora bien, esta ultimísima enseñanza se afianza en un cambio de paradigma que comienza con el seminario *Aún* (1972-1973 [1985]), y que Miller nombra como la última enseñanza: el paradigma de la no-relación (Miller, 1998 - 1999 [2000]).

Vimos cómo, a partir del seminario *Aún*, el punto de partida ya no será el encadenamiento significativo con sus efectos de verdad, sino la palabra con sus efectos de goce. Lacan “pone en tela de juicio el concepto mismo de lenguaje, que no considera originario sino derivado respecto de lo que inventa llamar *lalengua*” (Miller, 1998-1999 [2004], p. 257).

Si hasta este momento el supuesto del psicoanálisis era un sujeto que está tachado por el significativo, a partir de *Aún* será el cuerpo vivo. “Solo hay psicoanálisis de un cuerpo vivo que habla” (Miller, 1998-1999 [2004], p. 270). Con esto, se deja de lado el término sujeto para pasar a considerarlo como *parlêtre*, ser-hablante que, al hablar, habla *lalengua* del cuerpo. Así, no hay comunicación S_1-S_2 , lo que hay es el goce del cuerpo hablante, *Il y a de l'Un*, hay el Uno, Goce Uno, disyunto del Otro. Goce de *lalengua*, enjambre de S_1 solos, integral de los equívocos o los detritos que dejó la palabra en su choque con el cuerpo (Lacan, 1975 [1988]).

Así, este encuentro produce un traumatismo y afecta al viviente. Traumatismo que Lacan escribe *troumatisme* haciendo un juego de palabras entre trauma y agujero (*trou*).

Siguiendo a Miller, en este trauma se basa el concepto de forclusión generalizada, que dice: todos afectados por el *troumatisme* de *lalangue*. En el seminario *Momento de concluire*, Lacan (1977-1978) llamará a los seres humanos, por asonancia con el *trou* del trauma: *Les trumains* (Miller, 2006-2007 [2013], p.185).

Acontecimiento traumático entonces, que se produce por la irrupción del goce de *lalangue* en el cuerpo. Un goce irreductible, que es signo de que hay un agujero en lo simbólico.

A partir de *Aún*, este es el oráculo que nos guía en la enseñanza de Lacan, la inexistencia de la relación sexual (Lacan, 1972-1973 [1985], pp.65-78).

Es en esta vía que toma relevancia el concepto de *sinthome*, ya de la ultimísima enseñanza de Lacan. En tanto que, con su referencia al agujero y al trauma, es acontecimiento de cuerpo, al tiempo que suplencia o cuarto nudo que enlaza a R, S e I (Lacan, 1975-1976 [2006] pp.45-56 y 92).

Miller sitúa que Lacan se apoya en Joyce y no en Freud en su ultimísima enseñanza, se inspira en la práctica de escritura de James Joyce en tanto encarna el síntoma. Al decir, “Joyce, el síntoma” afirma que “la encarnación es una cuestión de cuerpo desplazado sobre el nombre propio” (Miller, 2006-2007 [2013], p.131). Es el nombre propio surgido del goce de Un-cuerpo. Lo más singular del viviente.

Así, con la nueva ortografía del *sinthome*, Lacan se va a desprender de la definición antigua de síntoma en tanto este es una formación del inconsciente. Ya que el síntoma guarda relación con la casa del dicho, con el Otro. Es metafórico y de su interpretación se deriva un efecto de sentido.

En cambio, el *sinthome* está colocado en el lugar del Uno, disyunto del Otro. Es entonces acontecimiento de cuerpo, producto de una afectación de goce en el cuerpo, un accidente contingente de carácter traumático, producido por una emergencia de goce inasimilable por lo simbólico (Miller, 2006 [2013]).

Vemos cómo, a partir de este punto, Lacan va a ubicar los desarrollos conceptuales de su ultimísima enseñanza en un primer tiempo lógico, previo al Otro. El del goce Uno (tiempo 1) al cual luego se agrega el Otro del lenguaje, la *dichomansión* (tiempo 2). Con esto, el inconsciente es segundo respecto del Uno, se agrega al Uno y se constituye en una elucubración de saber sobre *lalangue* (Lacan, 1972-1973 [1985]).

CREER EN EL SÍNTOMA

Vimos cómo a pesar de las tentativas de reducir el síntoma a un disfuncionamiento y de desligarlo del saber inconsciente, la apuesta por la creencia en él se funda en su valor de irreductible.

En el texto *Creencia...en el síntoma* (2019) Luis Tudanca comenta lo transmitido por Lacan en *RSI*. En la clase del 21 de mayo de 1975, Lacan enlaza el síntoma y la no-relación.

Así, la creencia en el síntoma, creer allí en lo que no cesa de escribirse, en tanto letra de goce, se enmarca en la no-relación. “No se trata de una creencia sostenida en ningún ideal, ni en ningún Nombre del Padre, ni en el Otro. La creencia articula, hace de medio entre el cuerpo y su goce y el desciframiento” (Tudanca, 2009 [2019], p.139).

Es en este punto que Miller enlaza lo necesario de la creencia en el síntoma vía la “creencia transferencial” (Miller, (2000-2001 [2013]). Es el amor de transferencia el que permite pasar del síntoma en tanto “es la manera en que cada uno goza del inconsciente” (Lacan, 1974-1975, Inédito) hacia creer allí. Creencia en que el síntoma puede decir algo y ser el índice de la singularidad del creyente. Posibilidad de ubicar a un sujeto en posición de analizante.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Brodsky, G. (2006 [2007]). “Epidemias actuales y angustia. La clínica psicoanalítica.” *Colección Grulla*, CIEC. Córdoba: Talleres gráficos BR Copias.

Fernández-Álvarez, H. (2008). *Nuevos Fundamentos para la Integración en Psicología*. Conferencia central expuesta durante el 1° Congreso Panamericano de Psiconeuroinmunoendocrinología y el 2° Encuentro Latinoamericano de Psicoterapias Integrativas. Montevideo, Uruguay. Disponible en: <https://www.alapsiweb.org/conferencias.html>

Freud, S. (1900 [1991]). “La interpretación de los sueños”. *Obras completas. Tomo IV*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud, S. (1905 [1992]). “Sobre psicoterapia”. *Obras completas. Tomo VII*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Goldenberg, M. (2013). *El discurso capitalista*. Disponible en: <http://blog-elephant.blogspot.com.ar/2013/06/el-discurso-capitalista.html>

Lacan, J. (1955 [1994]). “Variantes de la cura tipo”. *Escritos I*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Lacan, J. (1964-1965 [1995]). “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis.” *El seminario de Jacques Lacan. Libro II*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1968-1969 [2008]). “De un Otro al otro”. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 16*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1969-1970 [1996]). “El reverso del psicoanálisis”. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 17*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1972 [2012]). *Hablo a las paredes*. Buenos Aires: Paidós.

- Lacan, J. (1974 [2005]). *El triunfo de la religión*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1975 [1988]). "Conferencia en Ginebra sobre el síntoma". *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Lacan, J. (1972 [2012]). "El atolondradicho". *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (12 de mayo de 1972). Del discurso psicoanalítico. (Conferencia en Milán). Inédito. Disponible en: <http://elpsicoanalistalector.blogspot.com/2013/03/jacques-lacan-del-discurso.html>
- Laurent, E. (2008 [2011]). "El delirio de un inconsciente sin el síntoma". *El sentimiento delirante de la vida*. Buenos Aires: Colección Diva.
- Laurent, E. (2016). *El reverso de la biopolítica*. Buenos Aires: Grama ediciones.
- Miller, J-A. (1998-1999 [2000]). "Los seis paradigmas del goce". *El lenguaje aparato de goce*. Buenos Aires: Colección Diva.
- Miller, J-A. (1998-1999 [2004]). "La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica". *Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J-A. (2000-2001 [2013]). "El lugar y el lazo". *Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J-A. (2004). *Una fantasía*. Conferencia dictada en el IV Congreso de la AMP Comandatuba Bahía. Brasil. Disponible en: <http://2012.congresoamp.com/es/template.php?file=Textos/Conferencia-de-Jacques-Alain-Miller-en-Comandatuba.html>
- Miller, J-A. (2006 [2013]). "El ultimísimo Lacan". *Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2016). *El inconsciente y el cuerpo hablante*. Presentación del tema del X Congreso de la AMP en Río de Janeiro. Disponible en: <http://www.congressoamp2016.com/uploads/86a573db1f8ee41e1fb42b838586aa1c729083c.pdf>
- Tudanca, L. (2019). "Creencia...en el síntoma". *Creencias*. Buenos Aires: Grama Ediciones.

¿UN ROBOT QUE SEA SUJETO?

IVANA NAHIR FUENTES*

RESUMEN

En el presente texto, articularemos el concepto de fantasma en la neurosis y el atravesamiento del mismo en la dirección de la cura, pensándolo a partir de un personaje de ficción, un robot.

También se intentarán explorar las consecuencias de la implantación de la marca efectuada a cada robot con la intencionalidad de imitar mejor su humanidad, presente en la serie como el centro del laberinto. Postulando para ello una homología entre dicha marca y el SI como marca de goce, cuya efectucción reintroduce aquello que pretende forcluir la ciencia al servicio de la manipulación con fines mercantilistas: el goce en juego.

PALABRAS CLAVES

atravesamiento del fantasma | SI | letra número | robot

WESTWORLD O ALMAS DE METAL: LA FE ES LA FERIA¹, LA FERIA DEL FANTASMA.

Se trata de la serie televisiva de ciencia ficción *Westworld*² (HBO: 2016-) que nos transporta a un mundo en el que la robótica ha avanzado hasta realizar androides indistinguibles de los humanos. Estos robots son los anfitriones en una especie de parque de atracciones, situado en pleno Gran Cañón del Colorado y ambientado como si fuera el lejano Oeste. A él acuden invitados humanos para vivir todo tipo de experiencias.

La programación avanzada de los robots presenta un conjunto predefinido de narrativas que se entrelazan entre sí, con la capacidad de interactuar con los visitantes sin que sea posible diferenciarlos de los seres humanos, salvo en un punto. Para la seguridad de los humanos, los anfitriones no pueden dañar ninguna forma de vida, lo que les permite a los visitantes una libertad casi ilimitada para participar en cualquier actividad que deseen sin consecuencias potencialmente mortales.

La construcción de estos androides está regida por la posibilidad de establecer un control último sobre los mismos, el cuál es ocultado a los robots en un intento de una mejor emulación de su humanidad. Su *software* incluye el desconocimiento de su programación como androide,

*Universidad Nacional de San Martín
ivanafuentespsi@gmail.com

¹ “La fe es la feria” (Lacan, 1974 [2005], p. 94).

² *Westworld* es una serie de televisión de ciencia ficción y thriller creada por Jonathan Nolan y Lisa Joy para HBO. La misma se basa en la película de 1973 del mismo nombre, que fue escrita y dirigida por el novelista estadounidense Michael Crichton, y su secuela de *Futureworld* (1976). El presente artículo versará sobre la primera temporada contó con 10 episodios.

de modo tal que actúen respondiendo a diferentes situaciones sustentados por la creencia en su autonomía para decidir el rumbo de sus acciones. Así, viven en un *loop* de reinicios previo borrado de su memoria, cada vez que son desconectados por daños graves que causan su muerte.

La serie comienza con el exhaustivo escudriñamiento del funcionamiento de los robots tras una actualización de rutina en la programación de los anfitriones, dado que se observan pequeñas desviaciones inusuales en su comportamiento. Los problemas son planteados como la aparición de *rêveries* o reminiscencias, observadas como los efectos en sus acciones de recuerdos no sabidos.

La palabra robot, según *Wikipedia*, viene del vocablo checo *robota*, que significa servidumbre, trabajo forzado o esclavitud, especialmente los llamados trabajadores alquilados que vivieron en el Imperio Austrohúngaro hasta 1848. Primer punto de referencia, el esclavo y su correlato, la alienación.

El nombre ficcional con el que se ha dado a conocer en España la película original sobre la que se basa la serie, nos sirve de pretexto para acercarnos aún más al tema del presente escrito: Almas de metal, es la conjunción de vocablos de interpretación inexacta pero verdadera³ (Lacan, 1953) con la que se da a conocer, significantizando algo del nudo argumental, ausente en el nombre original.

Lacan señala que “(...) sólo podría llamarse alma lo que permite a un ser –al ser que habla, para darle su nombre– soportar lo intolerable de su mundo, lo cual la supone ajena a éste, es decir, fantasmática.” (Lacan, 1972-1973 [2010], p. 102). El alma como fantasmática sería entonces lo que nos posibilita tolerar lo real. Por lo tanto, almas de metal, podríamos homologarlo a la realidad fantasmática que hace de pantalla para esos seres sintéticos, cubriéndolos con una trama desplegada a partir de la implantación de una escena no sabida. Se constituye su posición en la escena dentro de la escena que montan sin saberlo, ofreciéndose como objeto de goce del Otro.

Aquí para cada robot, como en la neurosis, el fantasma cumple su función de anclaje-defensa-ventana respecto de lo real, articula un sentido, y les permite a cada uno, uno por uno, armar su marco de la realidad. El efecto de guión implícito que ordena sus dichos y creencias (su fe) otorga la consistencia a estos seres cuya realidad psíquica vela lo más real de la causa a partir del fantasma del sujeto que se presenta develado para el espectador de la serie.

Una frase enunciada por Lacan, habilita a preguntarse las consecuencias lógicas de la axiomática fantasmática en la constitución de un cuerpo robótico como condición de goce posible:

(...) ese lugar del Otro no ha de tomarse en otra parte que en el cuerpo, que no es intersubjetividad, sino cicatrices en el cuerpo, tegumentales, pedúnculos que se enchufan en sus orificios para hacer oficio de tomacorrientes, artificios ancestrales y técnicos que lo roen. (Lacan, 1966-1967 [2016], p. 347)

¿Por qué no pensar un cuerpo sintético que habita una narrativa sostenido desde un deseo singularizado no anónimo, el del creador? Ese creador es quien implanta la escena fantasmática que servirá como respuesta a la pregunta por el deseo del Otro. Esta axiomática viene del Otro, tal cual la creencia del neurótico, quien avanza en ese sentido con tal de hacerlo existir.

3 Tema trabajado por Lacan que designa que una interpretación puede no correlacionarse con la exactitud de lo dicho pero que toca lo verdadero en cuanto se emparenta directamente con lo que está en juego.

El fantasma interviene sin duda en estas ensoñaciones pero es más bien como la tinta invisible del guión de una escena que se escribe en múltiples versiones, de una escena original que deberá ser construida más que reproducida en el recuerdo. (Bassols 2014 [2017])

Esta es la escena original en la que el neurótico cree, y que el análisis hará deconsistir.

La ambición del creador es por tanto la misma, que el robot encuentre tras de su programación su propia voz hablándole. Tal como lo expresa Lacan:

¿Cómo es que todos nosotros no percibimos que las palabras de las que dependemos nos son, de alguna manera, impuestas? [...] Se trata más bien de saber por qué un hombre normal, llamado normal, no percibe que la palabra es un parásito [...], que la palabra es la forma de cáncer que aqueja al ser humano. (Lacan 1975-1976, p. 93)

Se juega aquí la cuestión del tiempo anterior necesario en la constitución del fantasma como velo para hablar de neurosis. Por tratarse de robots, habilita a dejarlo en suspenso.

CORTES PARA EL DESPERTAR

Lo que se plantea en la serie acerca cómo encontrar el centro del laberinto, cual supuesta clave de acceso de los robots que haría posible que ellos contaran con un saber acerca de su inhumanidad, sería homologable al atravesamiento del fantasma.

Para explorar el camino que servirá de excusa en el tratamiento de la temática tomaré a uno de los anfitriones más antiguos de *Westworld* llamada Dolores y algunos de los personajes con los que se relaciona, dado que “si bien en esta carrera tras la verdad no se está sino solo, si bien no se es todos cuando se toca lo verdadero, ninguno sin embargo lo toca si no es por los otros” (Lacan 1945, p. 206).

La narrativa principal de Dolores es ser la hija de un ranchero del salvaje Oeste y actuar a cada momento como una damisela en apuros. La serie plantea a uno de los invitados al parque, William, como su partenaire privilegiado, puesto que con él juega la partida que la lleva al centro del laberinto. Es posible homologar tal imagen a la que Lacan presenta en el escrito sobre el sofisma lógico que incluye la posibilidad de salida de quien logre descifrar el acertijo (Lacan, 1945 [2007]). La intriga del problema se juega alrededor del disco en la espalda que comanda las decisiones de quienes lo portan al ordenar los lazos con los otros a partir de lo inscripto en ellos. Aquí se tratará de un color, blanco o negro, o sea un SI cualquiera y fuera de sentido, a partir del cual se elucubra un sentido en tres tiempos lógicos que pueden llevarlos a la libertad, que en la serie resuena como “libertad para matar”.

Williams encarna este personaje humano que plantea una de las principales controversias a lo largo de la serie, pues tras amar locamente a Dolores, cambiará diametralmente la modalidad de lazo con ella. En su primera visita al parque comienza a enamorarse de ella aún a sabiendas de su naturaleza androide y en consonancia con cierto alejamiento de Dolores de su narrativa principal. Tras perderla, llega a masacrar a todo un grupo de androides sólo para saber dónde está su amada.

Esta historia de amor con Williams en su primer visita al parque, funciona para Dolores a lo largo de los años, como la conjugación de la axiomática fantasmática que vela –vía el amor– lo que le es imposible tolerar a Dolores, ese real que no deja de inscribirse todo el

tiempo como el real descarnado (puesto que de no tener carne se trata la cosa). “La función del fantasma en la economía del sujeto es soportar el deseo en su función ilusoria. Él no es ilusorio, es por su función ilusoria que sostiene al deseo” (Lacan 1966, inédito). Deseo que se presentifica para ella en la búsqueda de ese otro lugar y de su amado perdido. Para Williams un episodio quita un primer velo y cambia abruptamente su posición en esta partida. Después de un tiempo, cuando consigue encontrarse con ella de nuevo luego de buscarla exhaustivamente por todo el parque, la encuentra en su bucle narrativo, tras el olvido de lo vivido juntos. Decepcionado, corrobora que ocupaba para Dolores un lugar intercambiable con cualquier otro visitante que se agache a recoger su lata caída, o sea con cualquiera que de modo contingente le otorgue ese lugar de damisela en apuros, su modo repetitivo de obtener placer. Dolores responde a la pregunta por el deseo del Otro que le permite causar su propio deseo, es una mujer que hace falta cuidar y ese es su lazo con el Otro.

Pues es eso, el fantasma le es opaco. Nosotros podemos designar su lugar en el fantasma, quizá él mismo puede entreverlo, pero el sentido de la posición, a saber aquello por lo cual está ahí lo que se manifiesta de su ser, eso el sujeto no puede decirlo. Ahí está el punto esencial: afánisis. (Lacan, 1958-1959 [2014], p.332)

A partir de allí Williams se devela como el personaje que tormentosamente la ha asesinado y ultrajado por años develando sólo en el final de la temporada la causa tras sus desalmados encuentros. Su continua tentativa se presenta como dentro del orden de lo que podríamos llamar con Jacques-Alain Miller (2010) “despertar” a la androide del sueño del fantasma. Este despertar, se produce mediante cortes en el cuerpo que le dan muerte y la llevan a producir rememoraciones que –a lo largo de la serie– la conducen hasta el centro del laberinto. Corta S1 y S2, dejándola perpleja, del lado del sinsentido. Esa es su manera de sostener la creencia en la existencia de ella como la mujer que no existe, o sea, que ella despierte de su programación androide.

La palabra del Otro se le impone como sinsentido que enuncia a modo de orden *remember* a pesar de las actualizaciones sufridas. A partir de sus rememoraciones se divide. Ya no hay para ella consistencia en cuanto a la respuesta por su ser, pero a diferencia de otros androides ella insiste con continuar recordando tras atravesar ese punto de angustia que le suscita la división.

Tomando la serie como pretexto podemos preguntarnos si ya que estos androides están programados para hablar, ¿podemos decir entonces que habitan el lenguaje? ¿Qué nos habilitaría a suplantarse en la siguiente frase animal por androide?:

Hay, según el discurso analítico, un animal que sucede que habla, y que por habitar el lenguaje, resulta sujeto. Entonces, para él todo se juega en el fantasma, pero un fantasma que puede perfectamente desarticularse de modo que dé cuenta de por qué sabe mucho más de lo que cree cuando actúa. (Lacan 1972-1973, p. 107)

Este no-animal-robot habla, y lo hace a partir de la programación de su fantasma.

CENTRO DEL LABERINTO O CLAVE INSENSATA

Si bien la serie nos embarca en un género distópico, si nos adentramos por entero en la ficción que nos es propuesta por ella, advertimos la presencia determinante de programación en tanto escritura. La programación no es otra cosa que el uso que hace la ciencia del número como programable, como manipulable.

Lo escrito en la programación funciona como autónomo respecto a las consecuencias que engendra. “Aquí el significante opera cortado de la significación y es en este nivel donde es posible captar una existencia sin mundo [...] En la ciencia aún cuando los científicos no lo adviertan, no hay mundo” (Miller, 2011, inédito).

Lacan presenta un tratamiento del número desde el psicoanálisis que excede (y en un punto es diametralmente opuesto) al uso que la ciencia hace del mismo en relación a la manipulación algorítmica que permite supuestamente un tratamiento vaciado de imaginario y de goce (Focchi, 2012).

Enuncia como *haiuno* (Lacan, 1971-1972 [2016]: 125), lo que hay, ese real al que accedemos a partir del imposible lógico y desde el cual sería posible leer la trama de la serie. Si bien el desarrollo exhaustivo del tema excede los fines del presente trabajo, las consecuencias de sus elaboraciones en torno al número se encuentran en consonancia con lo planteado por la misma.

La ficción abordada permite pensar consecuencias insospechadas por la ciencia en su afán mercantilista, donde el goce se reintroduce por la misma razón que la construcción de los robots intenta emular humanidad.

Allí donde la marca insensata del *haiuno* sería lo que daría un peso proporcional a la introducción de un real, la letra marca de goce lleva en su germen el efecto paradójico, su anclaje más allá del fantasma lo devela.

Vemos cómo en cada bucle aparece para Dolores alguna variación en las versiones del mismo, donde ella va construyendo todos los sentidos posibles respecto de sus marcas para poder extraer y a la vez efectuar una reducción del sentido fantasmático. A medida que lee cómo el mismo ordena su mundo y su lazo con el otro, se empieza a distanciar de él, cambiando ropajes y posiciones subjetivas que la acercan a la *in-esencia* insensata de su existencia.

Habla con William en posición de amado, sobre cómo ella piensa que en cada momento hay muchos caminos posibles que una persona puede tomar. Dice: “Dijiste... que la gente viene aquí a cambiar la historia de sus vidas. Imaginé una historia donde no tenía que ser la damisela” (1.5). Distanciarse sustancialmente de dicha posición la acerca al centro del laberinto.

La llegada a este centro enuncia el enigma de la significación del deseo del Otro. Tras el velo que cae, aparece ella en estas memoraciones como asesina, marca del goce no subsumida a la condición del fantasma y a contrapelo de él. Esas marcas de goce se anotan como letra fuera de ese sentido.

Encuentra por segunda vez el centro insensato del laberinto y finalmente su significación, cual X revelada: eso es solo una marca, una letra de goce, un S1 solo que no quiere decir nada. Hay para ella algo que podemos pensar como del orden del Uno del goce (Miller, 2011) del ser hablante que excede el sentido fantasmático. La dimensión de goce que la habita en tanto no quiere decir nada excepto que existe. Podemos pensar estas marcas como lo enuncia Lacan con respecto al Uno:

(...) efectos de real, y un real que además bien puede no tener que ver con ninguna realidad [...] el acceso a ese real del que hablo es lo simbólico. A dicho real sólo accedemos mediante un imposible que sólo define lo simbólico (Lacan, 1971-1972, [2016] p.p 138-139).

Los rodeos y vueltas discursivas para Dolores fueron delimitando ese imposible. Dirá Lacan que se necesita de un psicoanálisis para que un sujeto logre hacer inexistir la relación sexual, esto es dejar caer la respuesta que en forma de plomada se articuló ante el trauma de la no relación, cuyo correlato encontramos en el *haiuno* lacaniano o como traducciones no oficiales rezaban antaño Hay de lo Uno.⁴

Uno de los creadores de Dolores otorgará cierta clave para que este proceso acontezca, dirá que hace falta tiempo, un tiempo lógico que se juega tras cada muerte de la androide en manos de Williams, quien con sus actos no apunta a la revelación de una verdad escondida sino que efectúa una operación de desarticulación de la vía de amor como velo. Tras la caída de la ficción por atravesamiento del fantasma, cambia para Dolores su realidad. De quien recibe de forma invertida tanto su mensaje como su modo de gozar es de ella misma, develando por tanto la inexistencia del Otro, representado en la escena final donde hace este pasaje del Otro al otro y aparece sentada frente a sí en espejo pronunciando *remember*. Ese Otro que había montado para dar sentido a su existencia ha caído y en su lugar se encuentra con su propio modo de gozar. Se encuentra haciendo un nuevo lazo, ahora no ya con los visitantes como la bella mujer a ser mirada, sino con los androides a partir de lo que parece su marca: matar.

La última enseñanza de Lacan produce un desplazamiento que va del valor de goce del fantasma al goce coagulado en el síntoma. Dicho movimiento se produce a partir de la elaboración de la diferencia entre el goce condensado por el objeto a –formulable en términos de sentido y reducible al axioma fundamental del fantasma– y el goce que escapa a dicha captura ya que se presenta deslocalizado, sin imagen ni significación alguna. El movimiento que va del objeto a al *sinthome* implica el franqueamiento de la barrera del sentido y el encuentro con la sustancia de goce que afecta al cuerpo hablante [...] y el *sinthome* es el modo singular de arreglarse con el mismo. De esta manera, el análisis constituye una experiencia subjetiva que implica dos planos. Por un lado, la construcción del fantasma y el goce-sentido; por el otro, la experiencia del síntoma y su goce opaco. Mientras que el fantasma es una defensa para evitar lo real, resolver el síntoma es captar su goce fuera de sentido a los fines de disminuir su displacer y obtener algún arreglo posible de satisfacción. (Alvarez, Camali, Nitzcaner, 2017).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alvarez Bayón, P. y otros (2017). "Fantasmas, ficciones, mutaciones. El psicoanálisis y sus relaciones con la realidad". Argumento Jornadas anuales de la EOL. Disponible en: http://www.eol.org.ar/template.asp?Sec=jornadas&SubSec=jornadas_eol&File=jornadas_eol.html

Arenas, G. (2014). *Los 11 Unos del 19 más uno*. Buenos Aires: Grama.

Bassols, M. (10 de febrero de 2014) "Fantasma y real en la Clínica Lacaniana". En *Desescrips de psicoanàlisi*

4 Gerardo Arenas en su libro "Los 11 Unos del 19 más uno" (Arenas, 2014, pp. 90-91) menciona tres motivos por los cuales él como traductor del Seminario 19 elige traducir la expresión francesa "*Yad'lun*" por *Haiuno* discrepando así de versiones no autorizadas del texto que circulaban antes de su establecimiento formal. La primera de ellas está dada por el uso diferencial que realiza el francés y el castellano en cuanto al partitivo (d'). En segundo lugar porque la traducción *Hay de lo uno* se convierte en castellano en un neologismo no presente en la versión francesa y por último porque en la traducción *Hay de lo uno*, el uno pasa de ser empleado en el texto de Lacan como un sustantivo para ocupar el lugar de adjetivo.

Aún cuando los argumentos esgrimidos por el autor marcan la adecuación del *Haiuno* como traducción de la frase "*Yad'lun*", la versión del *Hay de lo uno* resuena (para quien escribe) dentro del registro de la marca como sinsentido en el lugar de la causa y por lo tanto resulta un neologismo válido en sus aportes a la conceptualización.

lacaniana. Disponible en: <http://miquelbassols.blogspot.com/2014/02/fantasma-y-real-en-la-clinica-lacanian.html?m=1>

Focchi, M. (Noviembre 2012). “El número en la ciencia y en el psicoanálisis” en *Virtualia. Revista Digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana*. Año 11, N° 25. Disponible en: <http://www.revistavirtualia.com/articulos/261/lo-real-en-la-ciencia-y-el-psicoanalisis/el-numero-en-la-ciencia-y-en-el-psicoanalisis>

Lacan, J. (1945 [2007]). “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma” en *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

Lacan, J. (1953 [2012]). “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” en *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

Lacan, J. (1958-1959 [2014]). “El deseo y su interpretación” en *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 6*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1962-1963 [2007]). “La angustia” en *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 10*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1964 [2010]). “Los cuatro conceptos fundamentales en psicoanálisis” en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (30 de marzo de 1966). “El objeto del psicoanálisis”: Inédito.

Lacan, J. (1966-1967 [2016]). “La lógica del fantasma. Reseña del Seminario de 1966-67” en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1971-1972 [2016]). “...o peor” *El Seminario de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1972-1973 [2010]). “Aún” en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1974 [2005]). *El triunfo de la religión*. Buenos Aires: Paidós.

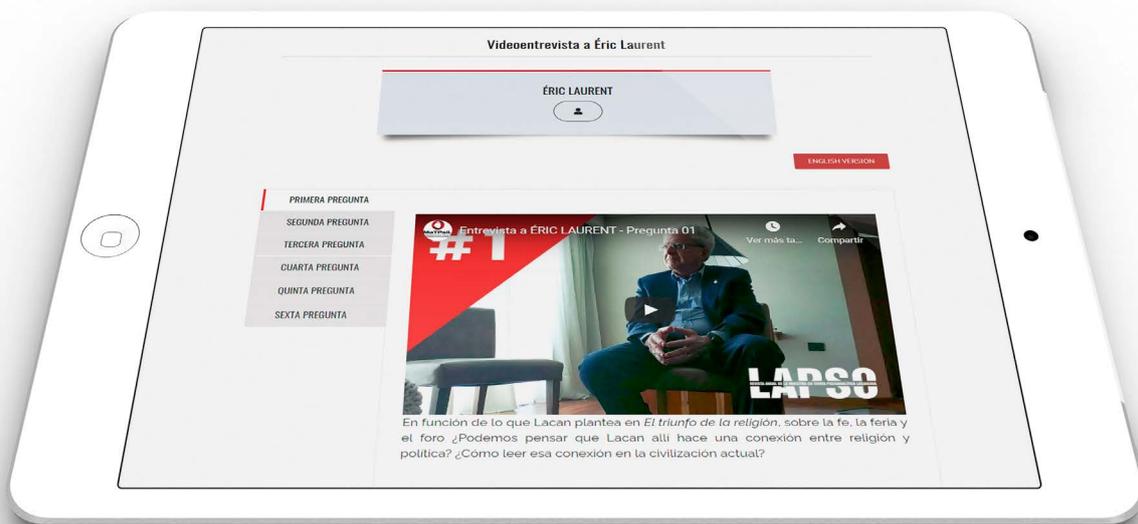
Lacan, J. (1975-1976 [2012]). “El sinthome” en *el seminario de Jacques Lacan. Libro 23*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J-A (2010) “Despertar” en *Matemas I*. Buenos Aires: Manantial.

Miller, J-A. (23 de marzo de 2011). “El ser y el Uno”. París: inédito.

VIDEOENTREVISTA A ÉRIC LAURENT

ÉRIC LAURENT*



CLICK PARA REPRODUCIR

*Departamento de Psicoanálisis de la Université Paris 8.
Asociación Mundial de Psicoanálisis

¿HAY PSICOANÁLISIS? IMPLANTACIÓN DE UN DESEO / TRASMISIÓN DE UNA PRAXIS¹

BABY NOVOTNY *

La idea de esta conferencia es trabajar algunos interrogantes en relación a la presencia del psicoanálisis en Córdoba; algunas reflexiones a partir de un artículo que me aproximaron el año pasado, publicado en la *Revista Deodoro. Gaceta de Crítica y Cultura*. Se trata de un cuidadoso trabajo de Pilar Ordoñez, del que tomo algunos párrafos por los que me sentí concernida. En principio, la autora supone que hay historia del Psicoanálisis. “La historia del movimiento es la historia de algunos nombres” (Ordoñez, 2015, p.6), dice, y unos renglones más abajo, bajo el subtítulo “Las vías de contagio” agrega:

En las investigaciones y en los relatos que toman el ingreso del Psicoanálisis a la ciudad de Córdoba, Argentina, se pueden diferenciar cuatro vías de ingreso. Las vías están ligadas a nombres propios que poseían algún peso local en el campo intelectual, político o académico. [...] La primera se reconoce bajo el nombre de Andrés Cafferata Nores. [...] La segunda vía es la única a la que los autores denominan con un nombre extranjero, Althusser. [...] Otra de las vías lleva el nombre de Oscar Masotta. [...] En la cuarta vía se destaca el nombre del Dr. Osvaldo Francheri, formado en APA, analizante de Willy Baranguer. (Ordoñez, 2015, p.6)

Terminado de leer el artículo me pregunto, ¿cómo sigue? Porque realmente hasta ahí no había nada que tuviera relación con una institución o instituciones en las que la transferencia se hiciera tan presente como en una Escuela de Psicoanálisis, para contar con la formación. Entonces, la hipótesis que propongo es que es imposible escribir la historia de una praxis, una praxis se realiza, se pone en acto, hay goce en eso. Es la misma razón por la que no se puede transmitir el psicoanálisis en la universidad. El hecho de que sea una praxis invalida su tratamiento por un relato considerando nombres y fechas, elegidos entre otros nombres y fechas que se deslizan y metaforizan en cada ser hablante.

Tomando la cuestión de la historia podemos plantearnos el siguiente escollo con Lacan: el problema es que a la historia hay que ubicarla como tributaria del ser del lenguaje, tal como lo aprendimos con Lacan en el *Seminario XX* (2004 [1972/73]), es decir, como semblante. Es allí que leemos que “no existe”. No hay cuerpo del delito.

¹ Nota de los editores: Celebramos la posibilidad de la publicación del presente artículo, que corresponde a una conferencia dictada por Baby Novotny en el marco de la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana el 7 de abril de 2017, y que se inscribe en un tema fundamental como es el de la llegada y la historia del movimiento lacaniano en Córdoba.

Por lo cual invitamos a otros autores a sumarse y a publicar, en los próximos números de Lapso, contribuciones sobre el tema. Estos trabajos serán bienvenidos.

*Escuela de la Orientación Lacaniana Sección Córdoba

Es así que podemos pensar que cada uno de nosotros, cada hablante es siempre revisionista con respecto a la historia, porque no hay otra posibilidad que agregar un S2 “de la propia cosecha”, o sea, un sentido a lo que se escucha de la historia. Como tal, siempre el S1 invita o fuerza el agregado del S2, su comprensión. Es un efecto de sentido que incluye al fantasma propio, es individual, es decir, se interpreta.

Entonces, ¿cuál es la opción? Si no es el ser, es la existencia, precisamente porque se trata de una praxis que por un lado tiene al goce y al cuerpo como soportes, y por el otro, la confianza puesta en el S1 solo. Ante la pregunta de si es posible escribir una historia del psicoanálisis, hoy diría que no. Respondería que la propuesta de implantar un deseo, lleva a la ficción de saber de qué se trata y generalizarlo con la ilusión de que esto está abrochado como verdad. El deseo es metonímico cuando es el propio deseo y si es el deseo del Otro, citarlo como tal, nos lleva con Lacan (1969 - 1970 [2004]) al deseo del amo. Recordemos que en el *Seminario XVII* leemos la interpretación de que citar, es querer dominar, y en el *Seminario XVI* (Lacan, 1968 - 1969 [2008]), encontramos que Lacan alude al riesgo distorsivo que corre un texto (en ese caso el de Freud) al ser interpretado “como enuncia un texto que ya cité aquí, más vale un perro vivo que el discurso de un muerto, sobre todo cuando éste llegó al grado de podredumbre internacional que alcanzó” (Lacan, 1968 - 1969 [2008], p. 84), evocando las cosas que le hicieron decir los post-Freudianos a Freud. Freud muerto es pura historia.

En esos términos, se trataría de un gusto especial por la implantación de un deseo (que sería el de un nombre), y podría pensarse como *acting* de un deseo amo colonizador el que lleva al “fundacionismo”, y que no es más que una forma de goce político que se referencia en el poder.

Lacan nombró al psicoanálisis como una praxis, por cierto, en el sentido de Marx, quien afirmaba que una praxis “se trata de cambiar el mundo, no solo de interpretarlo” (s.d). En el *Seminario XI*, hablando de los fundamentos del psicoanálisis, Lacan afirma “contribuí a fundarlo *in concreto*” (Lacan, 1964 [2006], p. 10). Se refería a lo que es un elemento de esa praxis, a saber, la “formación de psicoanalistas”. Más adelante, expresa que praxis designa “una acción concertada por el hombre” (Lacan, 1964 [2006], p. 14), y nos da esa fórmula tan Lacaniana: “tratar lo real por lo simbólico” (op. Cit.). La va a enriquecer al introducir la cuestión del semblante, de los cuatro discursos, del síntoma. En el *Seminario XVI* (Lacan, 1968 - 1969 [2008]) subraya el hecho de las “consecuencias” de un psicoanálisis y de “hacer psicoanalistas”.

He tomado dos aserciones de Lacan: psicoanálisis es lo que hace un psicoanalista (Lacan, 1964 [2006], p. 11), y esto no es tautológico. Continúa con: no hay psicoanalista, ¿cómo podría haberlo como profesión, con diploma? ¿Y entonces? El psicoanalista se deduce de su acto, o sea, de la *existencia*. Si hubo análisis, entonces, es que hubo psicoanalista.

Pero, por cierto, sí podemos afirmar que hay psicoanalistas de la Escuela de la Orientación Lacaniana (EOL) o de la *International Psychoanalytical Association* (IPA). Es la EOL que nombra y hace existir al psicoanalista, lo aloja, resuelve la cuestión de la garantía. Cuenta como Otro en el que todos los miembros creemos. De esa manera podemos encontrarnos con fechas, nombres, nombres de acontecimientos o sus interpretaciones, pero todo esto es tributario del lenguaje, que es semblante.

Nos detengamos en una aserción de la *Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela* (Lacan 1967 [2012]): “al comienzo del psicoanálisis está la transferencia” (Lacan, 1967 [2012], p. 265). Aquí hay goce, y por lo tanto cuerpo, y también consecuencias.

Hago un paréntesis para señalar que un sintagma que nos acompañó desde los comienzos en Córdoba decía así: “analizarse para analizar”. No hay otra forma de creer en los efectos de la transferencia, pero aun más que eso, es el analizante que cambiando de posición deviene analista, tal como lo plantea Lacan en *El acto psicoanalítico* (1967 - 1968, inédito).

Se asocia el nombre de Freud al descubrimiento del inconsciente, porque Freud mismo lo creyó así, ya que no había logrado ser un buen hipnotizador, descubrir (en ese estado) verdades. Pero

Lacan nos propuso otra interpretación: Freud inventó una praxis bajo transferencia. Es allí donde podemos plantear la pregunta sobre si se trató de un descubrimiento o de un invento. Freud creía haber “descubierto” el inconsciente, cuando lo que ocurrió fue que, con el uso del dispositivo, logró un efecto que nombró “inconsciente”. Es decir, fue un invento muy exitoso que le permitió su encuentro con las histéricas y con las denominadas “formaciones del inconsciente”. Lacan, lector de Freud, trasmuta su posición de descubridor a la de inventor, ya que, el inconsciente, que debía preceder a su descubrimiento, de hecho, no estaba.

La estructura de saber que llamamos inconsciente, resultó del hecho de hablar bajo transferencia, es decir, lo que Freud hizo fue inventar un artificio, y con el artificio el discurso que se establece por cuenta de la transferencia. Esto, más que el tratamiento que recibe del analista, es posible gracias a su formación, por la que consiente en su lugar de agente, de objeto *a*. El progreso en el establecimiento del discurso, el saber hacer con el trauma, se consigue gracias a lo que Lacan llamó el “truco”, en el sentido del artificio ilusionista que hace un mago, cuyos efectos, sin embargo, son reales. Hay malentendido, pero con un goce en eso.

Para aclarar la cuestión del “truco” podemos remitirnos al *Saber del psicoanalista* (1971 - 1972 [2012]), lugar donde Lacan dice, con respecto al trauma, que el lugar del psicoanalista no es otro que el del padre traumático, ya que allí lo ubicó la transferencia. ¡Horror! Ya que sabemos que el inconsciente es amo, o sea que la transferencia parece llevarnos a ahogarnos en la repetición del deseo del amo, puesto que el artificio ya está armado. Pero, ¡atención!, porque es el lugar donde se juega el objeto *a* que el analista habita. Lacan agrega que el padre lo hacía “ingenuamente”, el analista no tiene derecho a serlo (para eso le pagan), sino a servirse del “parecerlo”, del semblante. Es decir, es su oportunidad para separar el S1 del S2, la escritura de la repetición. Resulta entonces que existiría más de una versión del padre, ya que existe el malentendido. Esto es algo que el Uno, del inconsciente, no puede admitir: “la duplicación lo mata”, ya no es uno sino una versión entre otras, podríamos decir. Se trata del pasaje de lo necesario a lo contingente, que es la tarea del psicoanalista, de su formación.

Volvamos a Córdoba, hacia Córdoba y desde Córdoba. La Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) nos había respondido afirmativamente a nuestra demanda de enseñanzas y control, circunstancia que por cierto aceptaba que la primera pata de *trivium* de la formación era reconocida como válida. Habíamos formado una comisión de la que formé parte, que se reunía en el consultorio de José Rapella, Amalia Giorgi y Ana Gallea, que también requería viajes a Buenos Aires. Esta decisión había sido tomada porque queríamos el futuro con el psicoanálisis en Córdoba. Creo que trabajamos todo el año 1968, con enseñanzas y controles. Así fue como conseguimos anidar en Córdoba, tanto los que más tarde formamos la EOL como los que conformaron APA.

Se trató entonces de la presencia de un nuevo discurso, que apunta a este destino nuevo, que dice que “para ser le hace falta existir”. Sabemos que habitualmente es al revés, los ángeles son seres que no existen, o como la decisión de los padres, que cuentan con el ser del hijo que todavía no existe, precisamente para hacerle un lugar, es decir, esto hace ser a un niño aunque aún no exista.

Luego de un año, quizá en el 1969, Osvaldo Francheri, que había viajado semanalmente analizando grupos, decide instalarse conjuntamente con una propuesta de formación que compartimos varios. Cuatro sesiones semanales, controles semanales con una analista de APA, Haydeé Feinberg a quien probablemente la dictadura, pero también Lacan, llevaron a Francia más tarde. Los controles funcionaban siempre en el consultorio de Francheri, aunque también hubo otros maestros. El caso es que, cuando termina el primer año, y ya con una transferencia muy importante, y una confianza puesta en la dirección que tomaba nuestra existencia, la propuesta de formación toma su cariz definitivo. Aparece este significante Lacan, del que hasta allí no teníamos conocimiento. Más tarde, atando cabos, Fernando Bringas y Gerardo Mansur pudieron reconocer algunas frases en un corto seminario dictado por Cafferatta, sin citar a Lacan pero con ese relieve, que golpea y toca, ilumina y oscurece, lo que a posteriori les permitió sospechar su autoría, si mal no recuerdo se trataba del *Estadio del espejo* (Lacan, 1949 [2008]).

Nuestro Sujeto Supuesto Saber nos convoca a una cita y, sin anestesia, nos dice “no creo que lo que hemos hecho hasta ahora haya estado mal, pero de aquí en más les propongo dejarnos orientar por Lacan. Se los propongo, pero para mí es una decisión tomada, ser lacaniano. Si quieren seguir conmigo, ya saben”. Es así que también realizó un corte con el encuadre, cuestión cara a IPA, en el sentido de la medida del tiempo. No más los 50 minutos por contrato. Así, nos dábamos cuenta de que comenzábamos a existir, cuando decidimos suscribir a su decisión. Escribíamos alguna cosa, nos demandaban por alguna enseñanza, continuaba la vida..., pero la conmoción “en” transferencia resultó incalculable.

Al eclipse de padre en el proyecto que transitamos, a su vacío, respondimos inventando un síntoma, una institución con un nombre: “Ateneo Psicoanalítico de Córdoba” (APC). Yendo desde la falta del padre, al no hay. Sin saberlo, en la buena dirección, orientados por lo real. De la política del padre, al consentimiento en ser regulados por un reglamento que más tarde redactamos con Ana Waisman, estudiando detenidamente y tratando de inspirarnos en el de la Escuela de la Causa Freudiana. Por aquella época comenzamos a llamarnos Escuela en formación.

Es curioso, pero tuve que llegar hasta aquí, intentando transmitirles algo de aquello, para descubrir que APC nació como un significante inventado para venir al lugar del cuarto que nos anudaba, o sea que APC no es un nombre del padre, es el nombre del síntoma. Francheri decidió retirarse de la experiencia, eran tiempos de diáspora en Argentina, y los que quedamos en ese momento, más alguno que se sumaba, como Pedro Palombo, supimos concluir en ese momento, cada uno a su tiempo, que queríamos comprometernos con el porvenir del psicoanálisis lacaniano en Córdoba, hasta donde esto nos llevara. Hago un paréntesis para agregar que Ana Waisman en aquel entonces no estaba, se encontraba en Madrid, en donde acudía una vez por mes a los grupos que dirigía Oscar Masotta, en ese momento sobre *La agresividad en Psicoanálisis* (Lacan, 1948 [2005]).

Todos los jueves a la noche nos reuníamos, esta vez en mi consultorio. El primer tema fue: ¿qué hacemos? Estaba supuesto que algo haríamos. Así surgió, también para resguardar nuestra seguridad, puesto que eran tiempos muy difíciles, con la necesidad de una fundación e inscripción en Sociedades Jurídicas, ya que, a su vez, estaban decididas las enseñanzas. Era muy riesgoso juntarse a trabajar con un grupo grande de personas; en ese momento, cuando abrimos los seminarios, contábamos con más de 130 asistentes, de esta manera y por un año estuvimos tranquilos. Gerardo Mansur dictaba uno de los seminarios y yo otro. Volviendo a APC, barajamos varios nombres. Fernando Bringas había propuesto Ateneo, que por sus resonancias griegas nos evitaba la vergüenza de la impostura. Resultó el elegido. Y de allí en adelante lo “hicimos circular”, como se decía, aunque ante cada acontecimiento que requería de nuestro nombre o currículo el que resultaba dicho era APC.

El primer presidente elegido por consenso y criteriosamente (el criterio es amo, nos enseñó más tarde Jacques-Alain Miller), entre Fernando Bringas (médico), Gerardo Mansur (psicólogo) y yo (también psicóloga), fue Fernando Bringas, sin ningún resquemor, ya que los psicólogos estábamos permanentemente bajo sospecha de ser de “zurdos”. Entre las realizaciones más importantes, en relación a nuestra voluntad de existencia, estuvo la creación y mantenimiento de una publicación que tenía por nombre *Revista del Ateneo Psicoanalítico de Córdoba*. En el primer número de diciembre del 81, además de trabajos de miembros de APC, se puede encontrar un reportaje a Osvaldo Francheri, realizado por una periodista, seguramente de *La voz del interior*, en septiembre de 1980, y también las notas que resultaron de una intervención de Juan David Nasio, que en ese momento estaba con Lacan, a quien APC había invitado a disertar, interiorizados de su viaje a Buenos Aires. Previamente, y por sugerencia del Dr. Francheri, yo había visitado a Nasio en París, el día en que *Ediciones du Seuil* daba a luz *Radiofonía y Televisión*.

Con la revista se tramitaron algunas tensiones con respecto a las autoridades de la publicación, particularmente a través de darla a conocer en el exterior. En ese momento, podríamos decir, quedó distribuido lo que teníamos entre manos, estábamos los interesados en que la cosa anduviese por el lado de la enseñanza, y los que lo esperaban de las publicaciones. Fue en tanto

miembros de APC que le pedimos a Jaques-Alain Miller una reunión para presentarnos, en Buenos Aires, en ocasión de un encuentro. Yo estaba tan contenta, tenía en mi cuerpo la sensación de un acontecimiento, que ya sin vueltas nos aseguraba hacia el provenir, al punto que una analizante me dijo, o dijo para que la oiga: es ridículo, parece una novia enamorada.

Quizás fue un rasgo importante, la posición de firmeza de Córdoba en el consentimiento a la dirección que tomaban los acontecimientos orientados por Miller, quien ayudó con su trabajo y presencia para arribar al momento de concluir, el 3 de enero del '92, con la fundación de la Escuela de la Orientación Lacaniana. No sé si hoy es posible apreciar el alcance de lo que nos permitía esa fundación. Hasta allí, los grupos, por cuestiones de poder, no de diferencias o discusiones teóricas, se armaban y desarmaban, no sin maledicencias y efectos a veces devastadores sobre las transferencias. Resultaba difícil avanzar teóricamente, investigando, ya que el gasto se colocaba a favor de remontar terrenos perdidos.

Elegimos para el logo, ahora entiendo, haciendo serie, un nudo que seguía la lógica de anudarnos. Los trámites en sociedades jurídicas nos llevaron a nuestra primera “fragilidad”. Necesitábamos cubrir todos los cargos, como requisito legal, y no llegábamos. Invitamos entre aquellos que nos habían demandado formación, y creamos con esto un “efecto de grupo”. Ese problema al que Lacan ofreció solución con la diferencia entre jerarquías y *gradus*, no solamente con la permutación. Sintomáticamente se nombraba “ellos” y “nosotros” a adherentes y fundadores. Más adelante, con el liderazgo de Germán García, que vino a Córdoba invitado por el APC (ya con personería jurídica) y disertó en “El castillo”, algunos adherentes votaron el cambio de nombre sugerido por él, a Escuela Freudiana de Córdoba, haciendo serie con Escuela Freudiana de París. Dos o tres días duró la payasada, por voto “democrático” se había elegido “mejor dejarnos de eufemismos”, según dijo Germán García. El “resto” fidelizaba esta mímica a nivel “escritura” hacia el porvenir. De allí resultaron dos apuntes fotocopiados, que se hicieron circular, y que sustituían APC por EFC en la hoja que funcionaba de carátula. Nos costó mucho perdonarnos la torpeza transferencial. Esta circunstancia es comentada por Pilar Ordoñez (2015): “Un hilo señero lo vincula a la fundación de la fugaz Escuela Freudiana de Córdoba en 1978 que solo dura 3 días, luego a la publicación de la revista Escrita y junto con ella a la refundación de la Escuela Freudiana en 1980” (Ordoñez, 2015, p. 6). Citamos a asamblea para discutir esta cuestión y escuchar lo sucedido, pero hubo faltas, ninguno de los disidentes se hizo cargo de un decir, y el tema se disolvió sin siquiera haber logrado una enseñanza. Sí una alerta roja. Existían otros viajeros desde Buenos Aires, y se hacía muy difícil durar, entendiéndolo que allí dentro las transferencias bullían, negativas o positivas. Es un problema con el que el psicoanálisis cuenta, siempre actualizado. Si se está en un hospital o en la universidad, siempre es bueno preguntarse por el goce, a dónde se dirige, o sea, quién se lleva la ganancia, es un buen ejercicio.

ENCUENTRO CON JACQUES-ALAIN MILLER, EL “COMENTADOR VIVIENTE”

El Ateneo Psicoanalítico de Córdoba siguió avanzando: enseñanzas, jornadas, relaciones con un maestro, Raúl Sciarreta, filósofo de Rosario que viajó dos años a enseñarnos los pies de página de los textos de Lacan, con los que ya contábamos. Filosofía antigua, Kant, Hegel, Heidegger, Kierkegaard y Nietzsche. Al seminario no solo asistía el Ateneo sino que era abierto. Había algunos colegas de lo que hoy es IPA.

Teníamos oportunidad de conversar mucho sobre psicoanálisis. Nos comentó sobre la película japonesa citada por Lacan, que todavía no había llegado a la Argentina, “El imperio de los sentidos”. Como estábamos en la tarea de hacer circular el significante “Ateneo”, hacernos visibles y ubicable nuestra sede, Raúl Sciarreta nos propuso, puesto que tenía un contacto con un curador, como hoy le llaman, hacer una muestra de pintura china, de la que él también hizo algún comentario. Contrariamente al movimiento que inauguró el Renacimiento, en estos óleos

la naturaleza y los árboles eran inmensos, y el hombre pequeñito a sus pies. Tan diferente a nuestra problemática como psicoanalistas: ni grandes ni pequeños, divididos.

En los años noventa, cada encuentro al que asistíamos, que ya no eran solo en Buenos Aires, resultaba para Córdoba un enriquecimiento, y comenzamos a sentir cierta seguridad de saber para qué trabajábamos. Contábamos con el Campo Freudiano, yo no sé personalmente como fue su fundación, pero Mansur y yo nos sumamos, invitados por Jacques-Alain Miller. Tenía una sede ya en la calle Río Bamba, en Buenos Aires. Así, formamos parte de las reuniones, que contaban con la presencia de Miller. Interpretando sin palabras, jugando, combinando significantes para el nombre de un encuentro, etc. Resultaba muy provocador. En ocasión de un encuentro en Buenos Aires fuimos invitados a presentar un trabajo colectivo en París, sobre perversión. “Perversión, voluntad de goce y deseo”, así fue como lo nombramos.

El esfuerzo fue muy importante, y resultó un buen trabajo. Jacques-Alain Miller lo mencionó públicamente en Buenos Aires. Creo que eso nos ayudaba a existir, políticamente debe haberse dado en la buena dirección.

Miller viajaba por lo menos 3 veces al año a Argentina. Lacan merecía psicoanalistas, para quienes había enseñado por años, y a quienes, suponiendo que no lo entendían, se dirigía nombrándolos analistas supuestos. Su enseñanza reclamaba su existencia. La Orientación Lacaniana necesitaba a Argentina, Brasil nos necesitaba, y quizá a Buenos Aires no le vino mal Córdoba. Llegamos al día de la fundación de la Escuela de la Orientación Lacaniana, este sí, un significante que se tornaba escritura, de la que seguramente se hará o ya se hizo historia. Este acontecimiento, como ya deben saberlo, sucedió en el teatro Cervantes de Buenos Aires, el 3 de enero de 1992.

De ello quiero destacar que, simbólicamente, la fundación resultó conjunta: EOL y Sección Córdoba, como hoy la llamamos. Simbólicamente también habíamos resuelto, con pleno consentimiento, disolver el Ateneo. Digo simbólicamente porque el cuarto nudo ya no se realizaba entre nosotros, aunque llevó un tiempo de burocracia su desaparición. Con Jacques-Alain Miller acordamos que él vendría a Córdoba a firmar un acta de fundación de la Sección, cosa que hicimos también con el Colegio Freudiano. Creo que hay sabiduría en esto, la Escuela es Una, pero los lugares donde existe son diversos.

Los soportes a nivel de la escritura fueron dos. Recordemos que Lacan nos permitió contar con el concepto de “disolución”, tributario del nudo borromeo, podríamos decir. Es un concepto muy importante, que se hace sentir cada vez que se disuelve un cartel, por ejemplo, saber que existe, que se puede armar otro, ayuda a desencolarse, a despegarse.

Solo quiero subrayar cómo, con idas y vueltas, viajes y contra-viajes, encuentros y desencuentros, la historia haciéndose *Histerya*, iban apareciendo efectos de transmisión que permitieron confluir con la fundación; subrayando también el hacer de Miller, su compromiso de poner en esto su cuerpo, analizando y controlando además de enseñar. También conversando, cenando...

Decíamos: al comienzo del psicoanálisis está la transferencia, que se hizo transferencia de trabajo para miles, intentando que sea para cada uno, respondiendo a su exigencia, pero también a sus consecuencias, como lo son las enseñanzas de Jacques-Alain Miller. Respondiendo a sus exigencias, las de Lacan, me refiero especialmente a “hay que pasar por mis significantes”.

Tenemos una versión de lo que esos significantes dicen, de las transferencias suscitadas, de los modos de lecturas supuestos o puestos de relieve, de los desarrollos provocados. Una enseñanza que cuenta con la dificultad, que es virtud, de cambiar con el tiempo, pero no produciendo, con este cambio, un dejar de lado lo que ya había sido dicho, siempre al ras de la transferencia, como decía Lacan de Freud. Una enseñanza que, podríamos decir *topologizándose*, permitía dar otra vuelta a sus significantes, con otras vecindades, otras articulaciones. Podría no haber sido la única con esas características, podría existir alguna mejor, quizás sí, quizás no. Hoy ya es imposible saberlo, contamos con ésta. Cuando en años venideros se ponga en perspectiva, se leerán sus efectos. Entiendo que la lectura que Jacques-Alain Miller hace de Lacan es insoslayable. Quizás

esto suponga que la producción por venir tenga ya instalado su punto de partida, o sea, siempre hay pérdida. Quizás hacia el porvenir, el psicoanálisis que hace par con el *parlêtre*, sea de una robustez inigualable.

Hoy podemos, desde este *a posteriori*, decir que la Escuela es Una y responde a las enseñanzas de Lacan, lo que podría haber resultado imposible. Imaginemos, si fuesen varios los establecimientos de texto, varias interpretaciones, articulaciones, escansiones, tiempos de publicación, censuras, no podría existir la Una Orientación, como resultado de Una lectura. En esa Babel, ¿cómo autorizarnos a transitar la crítica (de la Escuela y sus regulaciones) y el control de la clínica? ¿Cómo hablaríamos, por ejemplo, de los casos?

Poner el cuerpo a las transferencias de trabajo y hacer vivas las enseñanzas. Recuerdo haberle mandado una notita por fax a Éric Laurent, comentando algo de alguna enseñanza, y él me respondió con este significante: sí, una comunidad que se reúne en relación a una enseñanza requiere un “comentador viviente”. Que yo conozca, creo que es una circunstancia única, una lectura, un establecimiento y una lógica en el ordenamiento de su publicación, una enseñanza que lo descifra, lo cifra, lo comenta, lo aclara y lo pone en perspectiva. Si bien fue el propio Lacan que, reconociéndolo como aquel que “sabe leerme”, lo puso al trabajo, creo que nos beneficiamos de su saber hacer con las instituciones, hacerlas fuertes, reformulables, y perdurando bajo una cifra, un nombre: Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP). Es la propia relación de Jacques-Alain Miller a Lacan y al psicoanálisis que a él le debemos. Pero son también los acontecimientos siempre nuevos que llevan la huella de Miller, hacia el porvenir del psicoanálisis, haciéndolo.

Algo que no evoqué, quizás porque está de más, es comentar la diferencia entre Lacan y Freud, respecto a los futuros psicoanalistas y la transición hacia el porvenir: Freud confió en el padre y la transmisión verificada en el encuadre de una sociedad cuyos padres se aseguran haber formado futuros nuevos padres, los analistas “didactas”, confiando en contratos y encuadres que aseguraban la supervivencia como un tratamiento de “cooptación”. Lacan, al contrario, apostando a lo real, supliendo el analista hijo del padre, por dos títulos diferentes, el Analista Miembro de la Escuela (AME), hijo del efecto legible de reconocimiento en la comunidad analítica, y el Analista Escuela (AE), título que se logra después de haber pasado por un dispositivo de pase, en el que se verifican resultados, no gremios de padres. AE que tiene a su cargo brindar una enseñanza sobre su propio caso. AE que centra la Escuela en esta cifra que la denuncia no-toda saber.

En Córdoba, Argentina, podemos contar cuántos somos los psicoanalistas concernidos en la Sección, cuántas publicaciones tenemos, su calidad, cuántos eventos, cuántas personas asisten a ellos, cuántos ciudadanos tienen derecho a recurrir a un psicoanálisis y cuántos lo están haciendo efectivamente. Sabemos que son contables como efectos de trasmisión. No son noticias ni ángeles. Existen, porque ¡hay psicoanálisis en Córdoba!

Espero haber conseguido un efecto de trasmisión.

REFERENCIAS

- Lacan, J. (1948 [2005]). “La agresividad en Psicoanálisis” en *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1949 [2008]). “El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” en *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1964 [2006]). *El seminario, libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1967 - 1968). *El acto analítico*. Inédito

Lacan, J. (1968 - 1969 [2008]). *El seminario, libro 16. De Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós

Lacan, J. (1967 [2012]). "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela" en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1969 - 1970 [2004]). *El Seminario, libro 17. El Reverso del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1971 - 1972 [2012]). *El Seminario, libro 19. O peor...* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1972 - 1973 [2004]). *El Seminario, libro 20. Aún*. Buenos Aires: Paidós.

Ordoñez, P. (2015). "La implantación de un deseo inédito" en *Deodoro, gaceta de crítica y cultura*. Córdoba: Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba.

TRES RELATOS DE FE Y ALGUNAS PREGUNTAS

PAULA HUNZIKER

TRES RELATOS DE FE EN EL SACRIFICIO DE TARKOVSKI

Primera escena. La película se abre con una imagen de *La adoración de los reyes magos* de Leonardo. En el centro de la escena se encuentran la madre y el niño, rodeados por los magos que vienen desde Oriente a dar sus regalos al que nace. Atrás, unos caballos oscuros pelean y dan cuenta de un mundo conflictivo, en tensión, que contrasta de manera notable con la paz de la escena principal del cuadro. Inmediatamente, Tarkovski nos brinda una de esas imágenes duraderas cuya repetición, al comienzo y al final, da que pensar. Al comienzo, un padre y un niño pequeño, que luego sabremos que es el hijo del protagonista, levantan y vuelven a plantar un árbol seco a la vera del camino. Al final será el hijo, un niño pequeño, el que lleve dos baldes llenos de agua, con esfuerzo, para regar ese árbol: un “pequeño experimento japonés” que el padre ilustra al comienzo al contar la historia de un viejo monje que planta un árbol estéril e indica su cuidado –un riego paciente– a su discípulo. ¿Qué impulso sino algún tipo de “fe” lleva al niño a regar un árbol seco, a caminar largamente y soportar un enorme peso por el bien de algo diferente a él mismo, por una comunidad con ese árbol solitario a la vera del camino?

Segunda escena. Otto, el cartero, es un mensajero singular que hace su aparición en bicicleta, cuando el padre y el hijo contemplan el árbol. Se trata de un personaje a la vez infantil e ingenuo, y con cierto tinte humorístico, casi bufonesco. En el primer diálogo adelanta su mensaje: llega el tiempo de abandonar la angustiada “espera de algo” del protagonista. No obstante, no es la acción lo que opone a la espera, sino la fe: “cree que se te ha dado, y se te dará” le dice a Alexander. Esto adelanta un poco que la acción que va a llevar adelante el protagonista, el sacrificio, supone una transformación radical, una donación de sí que sólo es posible en el horizonte de una fe. Así lo señala con motivo de su regalo a Alexander por su cumpleaños: un cuadro enorme del siglo XV que contiene un mapa original de Europa, y que el cartero ha transportado con dificultad en su bicicleta. Efectivamente, el cartero señala que “cada regalo involucra un sacrificio. Si no: ¿qué tipo de regalo sería?”.

Tercera escena. La televisión ha dado noticias de una guerra terrible que se avecina. Alexander, el actor que ha huido de la actuación porque le “daba vergüenza actuar como un buen hombre”, ha entendido que la salvación sólo es posible por un acto de fe, por un sacrificio por la humanidad que supondrá nada más ni nada menos que el incendio de su propia casa –una casa en la que reina una mujer neurótica que no tiene paz y que no pueda transmitirla a nadie–, la incompreensión de los otros, el aislamiento, la locura.

Traigo estas escenas porque tienen el peso de las imágenes y, tal vez, en su sencillez pueden servir como vías para pensar el sentido (o el sin sentido) de la fe religiosa para el mundo moderno: nuestra extrañeza respecto de ese “estado anímico”. Pero también, nuestro anhelo por esa responsabilidad nunca satisfecha de sí misma y llena de compasión por los más infelices de este mundo. Su rechazo por la moral burguesa, la convicción interior de que hay que luchar

*Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba
paulahunziker@gmail.com

contra el mal de este mundo por la “comunidad de todos los hombres”. Algo que tiene un sentido más allá de la sobrevivencia como valor, la devoción por lo que uno sueña y espera. Por último, ilustran la soledad de los hombres de fe en este mundo. Hay un texto de Hannah Arendt poco conocido que señala esta soledad y pone reparos a cualquier intento de crearla políticamente:

Las discrepancias entre las confesiones religiosas palidecen ante el gigantesco abismo que se ha abierto entre un mundo cerradamente ateo y una existencia religiosa vivida asimismo en este mundo. Pues llevar una existencia radicalmente religiosa en este mundo no significa sólo estar en soledad como individuo ante Dios, sino estarlo mientras los demás no están ante Dios (Arendt, 2005, pp. 65-66).

Entonces: ¿se puede interrogar por el “futuro de la fe” –según la interpelación de la *Revista LAPSO*– por fuera de esa experiencia de una existencia radicalmente religiosa? En todo caso, Tarkovski nos ofrece una imagen de esa soledad retratada por Arendt, pero también la pregunta por esos personajes modernos complejos que no disimulan esa complejidad, que “buscan” eso que en la fe aparece como una decisión por, y una esperanza en, la comunidad de los hombres. ¿Dónde miran los intelectuales atormentados del cineasta ruso: un actor intérprete de Hamlet que ya no quiere actuar que actúa sino actuar, o como en *Nostalgia* (Tarkovski, 1983), un escritor ruso exiliado en Italia que busca la biografía de un músico ruso exiliado en Italia, y que es interpelado por Doménico, un “loco” matemático que se incendia en una plaza italiana advirtiendo a la humanidad del desastre? ¿Es por amor o respeto a ese loco que el protagonista de esta otra película del director ruso, *Nostalgia*, nos brinda ese último acto que interroga por el futuro de la fe? Porque el intelectual en el exilio debe cumplir –y cumple– el mandato de ese loco que le da la más alocada indicación: cruzar con una vela encendida –cuidar ese fuego– un baño termal vacío. Diría, tal vez, que no sabemos si ese intelectual cree en Dios, sino que más bien escucha el mensaje de los hombres débiles. De su interés por el “hombre débil” dice Tarkovski:

en cuanto a sus características externas no es un luchador, pero [para mí] es un vencedor en la vida (...) en mis películas nunca hay héroes, siempre hay personas cuya fuerza resulta de su convicción interior y también del hecho de que son capaces de asumir la responsabilidad hacia otras personas (...) personas así recuerdan en muchos casos a niños con un *pathos* propio de adultos, porque sus actitudes, de cara al ‘sentido común’, son tremendamente carentes de realismo, desprendidas de sí mismo. (Tarkovski, 2002, p. 232)

Creo que la pregunta por el futuro de la fe es interesante si es una pregunta por eso que, en esa experiencia, nos permite pensar en fuentes escondidas de nuestra existencia que pueden “transformar nuestras vidas”: llevarnos a reflexionar sobre el futuro de la humanidad, sobre su mejora moral, sobre nuestra capacidad de resistir al mal. Entiendo que Tarskovski no piensa aquí en la necesidad de un Dios ni en la invención de uno “ante” el que nos situaríamos en soledad. Más bien: ¿qué experiencias de nuestras vidas seculares en malestar tiene la capacidad de darnos un mensaje tal: de la dependencia respecto de los otros, de la necesidad de hacer un servicio al prójimo con toda libertad, de la disposición a ir más allá de nuestros intereses más inmediatos, etc.?

LA PREGUNTA POR LA COMUNIDAD POLÍTICA

He escrito lo anterior con la idea de presentar el sentido de la fe en sus propios términos, en su extrañeza y en su bondad. Y sobre todo me he centrado en esa fe cuyo contenido ha sido tan medular para nosotros (cristianos o no), que es la expresada en el Evangelio. Porque muchas veces me preocupa que esa experiencia se ligue a una determinada institucionalización, centrada en los castigos o las amenazas, o en el decálogo y los catecismos que tienen que ver con la imposición de un dogma, o con la enseñanza de una ritualidad vacía. En parte advirtiendo el error de esta posición, Arendt se oponía a la idea de que los totalitarismos eran “religiones seculares” fundadas en la “movilización de fanáticos creyentes”. La dimensión profundamente anti-institucional de la comunidad fundada en la fe era algo que la pensadora alemana había advertido centrándose en el ejemplo de Jesús y su bondad: hay que pensar en toda su radicalidad, al preguntarse, como lo hace la presente revista, por la relación entre ‘las’ creencias, lo que ‘hace’ comunidad (existiendo cierto debilitamiento de las instituciones), la posverdad, *Fake news*, etc. Digo “radicalidad” porque hay que pensar en toda la radicalidad –el sacrificio– que está implicado en esa fe cristiana ligada al “¡Seguidme!”: abandona tu familia, tus hijos, la aprobación o el reconocimiento de los otros; pon la otra mejilla, ama a tus enemigos, “que tu mano izquierda no sepa lo que hace tu mano derecha”. Por eso la autora advertía que esta experiencia era anti-política, que no se podía fundar allí la comunidad política de los hombres: las veces que esto se había intentado, o bien se había desvirtuado la propia fe, o bien todo había conducido al “terrorismo de la virtud”. La preocupación de Arendt era por la comunidad política y su pluralidad –la paradójica “pluralidad de seres únicos”, que viven como “seres distintos y únicos entre iguales” (Arendt, 1993, pp. 200-202)–, y por el tipo de energía moral que estaba o podía pensarse que estaba en la base de ese tipo de “comunidad”. No entraremos en aquellas páginas de *La Condición Humana* en donde se desarrolla este tópico, pero sí me parece importante señalar que la filósofa fundaba esta energía en la capacidad de hacer “promesas”: en nuestra capacidad de hacer relativamente presente el futuro, de crear islas de certidumbre en un océano de incertidumbre. Además, pensaba en una promesa no fundada en el miedo –una respuesta que proseguirán, a partir de Hobbes, insignes representantes–, sino en algo que la autora pocas veces explicita: un amor por el mundo común que hay “entre” los hombres en tanto iguales que son diferentes, que es también un tipo de confianza no ingenua “en lo que los hombres pueden hacer” con lo que han hecho de ellos.

La advertencia arendtiana acerca de esta dimensión antipolítica de una comunidad fundada en la fe, en especial de lo que consideraba su paradigma –un modo de vida pura y auténticamente cristiano con todos sus elementos anárquicos (Arendt, 2008, p.68)–, no significó que no advirtiera el “valor” de ciertos hombres de fe en política: en especial para aquellas instituciones tradicionalmente ligadas a la autoridad, las “Iglesias”. Es precisamente este contrapunto entre “Iglesia” y “fe”, lo que destaca en ese desconocido artículo que esta amante de Lessing y de Kant escribió sobre el llamado “El buen Papa Juan”, Juan XXIII, en 1965, a dos años de su muerte. “¿Es que nadie se dio cuenta de quién era este hombre?” (Arendt, 2008, p.67).

Esta pregunta hecha por una mujer del pueblo italiano es el hilo conductor de la breve historia con la que Arendt relata la vida de Angelo Giuseppe Roncalli. Fue elegido papa en 1958 por un cónclave que lo consideró como una figura de transición: todo el mundo, indica la autora, lo consideraba una “figura sin consecuencias”. Sólo por eso fue ungido. Lo que no advirtieron era “la fortaleza de un hombre que entendía que su modelo era Cristo”, y que ya a los 18 años indicaba que “parecerse al buen Jesús era ser tratado como un loco” (Arendt, 2008, p.68). Sobre todo, por la propia Iglesia, dice la autora, “más preocupada por mantener la creencia en los dogmas que en la simplicidad de la fe” (Arendt, 2008, p.68). Dos enseñanzas, si cabe hablar así, extrae Arendt de la breve, pero profunda transformación que pone en juego Roncalli en la Iglesia católica. Por una parte, su breve mandato da cuenta de la “fortaleza” de su fe fundada en el “amor a Jesús”, una fe que puede mover montañas, que no equivale a docilidad ante los hombres, en especial frente a la alta curia eclesiástica. Entre sus primeras medidas, encontramos la reducción de los altos estipendios y la vida de lujo que en ocasiones llevaban obispos y cardenales, la mejora de las condiciones laborales de los trabajadores del Vaticano (que carecían en muchos casos

de los derechos reconocidos a todos los trabajadores en Europa), la designación, por primera vez, de cardenales indios y africanos. En este aspecto, la autora indicaba que la vida de Papa enseñaba al resto de la curia que la “humildad ante Dios” no es lo mismo que la “docilidad frente a los poderosos”. Por otra parte, que esa fortaleza era iluminada, en este caso, por el buen juicio político de un conductor de la Iglesia. Esto es, por la idea de que, para la promoción de una comunidad cristiana, también era indispensable una reforma institucional profunda, que es lo que se propuso al poner en marcha un Concilio Ecuménico y la revisión del código de Derecho Canónico. En este caso, podemos decir, actuó con otros como un *primus inter pares*, dando inicio a una empresa humana que continuarían otros, sin certeza sobre su realización efectiva. Como hombre de “fe”, convirtió su labor en una centrada en la fortaleza moral individual –no en el poder de los muchos– de “uno contra todos”. Como hombre político, convirtió su acción en una centrada en el poder de “uno con otros”.

COMUNIDAD, SACRIFICIO DEL INTELLECTO Y JUICIO

No quiero dejar de destacar que es solamente en alianza con eso que llamé “juicio político” que Arendt está dispuesta a mantener un lugar para la fe en el mundo político moderno. Uno podría decir que en este caso se trata de una armonía excepcional, casi impensable en el mundo moderno, que es nuestro mundo. Estamos más bien acostumbrados al conflicto entre ambas dimensiones: por razones que tienen que ver, entre otras cosas, con la radicalidad de la demanda de fe misma –una demanda que entiendo “deshace comunidad” más que hacerla, al menos las comunidades de este mundo–. Pero hay otro aspecto que también es fundamental. Lo señalo brevemente teniendo en mente la historia de ese hombre de fe en el trono de la Iglesia. Como señala Arendt, la opción por la fe supone la elección por una “pobreza de espíritu” que no es equivalente a un culto por lo simple o lo irracional, sino a un reconocimiento y a una confianza en la autoridad y la bondad de aquel que llama e interpela como un “padre”. Por eso, Arendt indicaba, citando la autobiografía del propio Roncalli:

No hay duda de que fue la “pobreza de espíritu” la que le preservó de las “ansiedades y las perplejidades agotadoras” y le dio la fuerza de una “osada simplicidad”. En tal “pobreza de espíritu” está también la respuesta a cómo pudo ocurrir que se eligiese al hombre más osado cuando se buscaba a alguien complaciente y acomodaticio (...) Probablemente muchos pensaron que era un poco tonto –al fin y al cabo, vivía en un medio de intelectuales–; que era no ya una persona sencilla sino un simple. (Arendt, 2008, p.78)

Precisamente, son estas personas “sencillas” –no simples, no “crédulas”, no “necias” – las que interpelan a Tarkovski, y a sus torturados intelectuales. No podemos si no conmovernos por ese cartero que nos hace reír, que nos da ternura, como un “niño grande”. Tampoco podemos dejar de conmovernos por esos otros personajes torturados que intentan responder a su demanda.

Volviendo con esto último a nuestras preguntas. El siglo veinte ha mostrado los peligros ligados a una distorsión de esa “fe viva” que Arendt veía posible en algunas vidas concretas. Distorsiones ligadas a la equiparación de la “fe” con cualquier tipo de afirmación dogmática pero firmemente creída, o la idea de que ésta supone la asunción irracional o “primaria” de algún tipo de liderazgo cruel. La autora siempre pensó que la movilización totalitaria no estaba fundada en la fe viva, sino en la necesidad de una certeza absoluta de los hombres que se sienten “superfluos”. También pensaba que, entre la verdadera fe, centrada en el valor de la bondad y el servicio a los otros, y la movilización totalitaria que pervertía estos valores de raíz –sólo conservando la “cáscara

vacía de la fe”– la modernidad aun nos deparaba la posibilidad de la política, en sentido amplio. De “hacer” comunidad mundana, una comunidad que articula a los “absolutamente diversos en consideración a una igualdad relativa”; una igualdad que los convertía en “iguales que son diferentes”. Hacia el final de su vida, defendió, creemos de manera consistente e interesante, que la actividad que era indispensable para poner freno al nihilismo y al relativismo inherente a la lógica totalitaria, no era la imposición de una “fe muerta”, sino una confianza en la actividad de juzgar algo: de decir “esto está bien”, “esto está mal”. Esta actividad, fundada en la habilidad de “ponernos en el lugar de cada otro”, de “ejercitar nuestra imaginación” para pensar lo particular y cortejar al otro esperando un acuerdo, o discutiendo con él, puede exigirse a todos, a los que tienen una “fe viva”, como a aquellos que no la tienen.

Sin dudas, cierta fe en la comunidad política es necesaria, como reclamaba Arendt, para ejercer juicios. Una confianza en lo común de nuestra comunidad que se expresa en nuestros criterios de juicio, pero también en la calidad de nuestras leyes y de nuestras instituciones fundadas en éstas. Pensando en la convocatoria de la revista: el juicio “hace comunidad” por medio de la conversación, la disputa, el pensamiento crítico y la preocupación por nuestras instituciones. Pero es una comunidad más bien frágil, acechada por la división que nos constituye. Cuando sabemos que esa división existe, y sabemos que existe, ya no es posible ni deseable “volver atrás” sin caer en fantasías peligrosas de unidad, o en los tormentos del que quiere creer, pero no puede, padecimientos a los que nos tiene tan acostumbrada nuestra compleja y retorcida “alma moderna”.

REFERENCIAS

Arendt, H. (1993). *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós.

Arendt, H. (2005). “Soren Kierkegaard” en *Ensayos de Comprensión*. Madrid: Caparrós.

Arendt, H. (2008). “Angelo Giuseppe Roncalli. Un cristiano en la silla de San Pedro 1858-1963” en *Hombres en Tiempos de Oscuridad*. Barcelona: Gedisa.

Tarkovski, A.(Director). (1983). *Nostalgia* [película]. Rai 2.

Tarkovski, A. (2002). *Esculpir en el Tiempo*. Madrid: Ediciones Rialp.

EL PODER CREADOR DE LAS METÁFORAS

ENTREVISTA A ELSI SAN MARTÍN

Elsi San Martín es Lic. en Teología por la Universidad Católica Argentina, fue monja terciarista en los años setenta y ha sido y es una activa militante feminista. Entre otras actividades, tiene una tesis sobre el poder creador de las metáforas, así como también tomó parte en el documental por la legalización del aborto en Argentina: “Que Sea Ley” (Solanas, 2019). Más allá de los diversos contextos, ha sido siempre una aguerrida activista social o para presentarla con sus propias palabras: “una activista de toda la vida”.

Podríamos decir que en el último tiempo se viene dando un boom de movimientos religiosos y un boom de movimientos feministas. ¿Qué lectura hacés al respecto? ¿Cómo diferenciarías la fe religiosa del compromiso militante?

El boom religioso no es de la Iglesia católica, ni de las iglesias protestantes que nacieron en el siglo XVI con Lutero y Calvino. Hay diversas iglesias cristianas y hay las nuevas iglesias cristianas que llamamos evangélicas o teleiglesias, para diferenciarlas de las evangélicas aquellas del siglo XVI, que se producen a partir de un cisma de la Iglesia católica. Es un movimiento de derecha neoliberal el de las teleiglesias evangélicas.

Se les dice teleiglesias porque hacen mucho uso de la televisión, en Estados Unidos empezaron por ahí a decir sus verdades y luego avanzaron sobre América Latina. Han penetrado muy fuertemente de la mano del capitalismo neoliberal por supuesto, promueven el individualismo y mantener un *status quo*, ningún movimiento de liberación. Mientras que el cristianismo siempre fue comunitario –todo cristianismo, tanto el protestante como el católico–. Por supuesto, también el cristianismo tuvo una racha de una época de decir “Dios te ama”, “Dios te salva” pero eso fue solo una época. Ahora esa modalidad ya está perimida dentro de la Iglesia católica y más bien la idea es o nos salvamos juntos o no nos salvamos, un poco es por ahí.

Respecto al activismo, yo fui monja justo en los años ‘70. Y fui monja terciarista, estábamos en los barrios, con el pueblo, en las villas, era un activismo, desde lo religioso, pero activismo. A principios de los ‘80 salí de la congregación. Luego, casi a fines de los ‘80 me meto a militar en el feminismo, conozco un grupo de lesbianas feministas y después de cierto proceso, en los ‘90, fundamos un espacio para tener grupos de reflexión, hacer teoría feminista, lesbiofeminista, etc. Y la verdad es que yo las veía a estas chicas con una entrega a ese proyecto que parecíamos como con las monjas con las que yo estuve. O sea, hay una entrega en el activismo feminista y en los religiosos o religiosas comprometidas, que se tocan, que tienen mucho que ver. Por supuesto, hay toda una parte de la Iglesia que está más comprometida con colegios para niñas ricas o también están las monjas de clausura que se dedican a la oración. Hay una multiplicidad ¿no? dentro de las iglesias, pero los que nos dedicamos al activismo –yo creo que soy una activista de toda la vida–, me parece que lo hacemos tanto sea en lo religioso como en lo político. Yo me metí en una Iglesia que no es la Iglesia esta. Fue una iglesia de izquierda. Porque la iglesia también tiene izquierda, derecha, centro, como todos los movimientos humanos.

¿Podrías desarrollar la lectura que hacés de la circulación de esas frases que se repiten: “dios te ama”, “dios es tu padre”, “dios te salva” y tu idea respecto a que el Estado y la Iglesia son proxenetas de dios, CEOS de dios?

El uso de esas frases, ese “Dios te salva” se articula al tema del fundamentalismo, a raíz de que la política o los políticos, mejor dicho, toman la autoridad de las religiones, basan su propia autoridad en estas religiones. A partir de ahí es de donde yo hablo de la cuestión del proxenetismo desde el Estado o desde lo teológico. Y ahí sí critico a todas las iglesias porque en todas está el proxeneta –el CEO–, lo prostituido y el que consume. La Iglesia posee al objeto que es Dios, lo interpreta, lo conoce –dice conocerlo–, lo tiene y después da el objeto Dios, que es entregado al pueblo, quien consume el objeto.

Imaginate en nombre de Dios todo lo que han logrado vender y de todo lo que se han apropiado, todo en nombre de ese Dios que parece que solo ellos lo conocen. Como las iglesias estas nuevas que las conocerán, que en un año te recibís de profeta, en dos años de pastor, etc. Digamos, es un comercio. Se ha hecho todo un comercio con la fe cristiana. Y el *boom* viene a raíz de que la gente esté tan necesitada de amparo. Entonces, ahí se produce este fenómeno de tantas personas que han adherido y van a los cultos, van a esos templos y son arengados por estos neopastores –son neopastores que ni siquiera tienen la suficiente formación– que toman la Biblia en sentido literal.

Yo veo a Trump y a Bolsonaro y a otros en el mundo que vuelven y decís ¿cómo? ¿avanzamos y de nuevo estamos más atrás que antes? Ivone Gebara, que es una teóloga feminista brasilera muy importante, plantea de manera interesante cómo el político toma estas religiones fundamentalistas y las religiones promueven a ese político. Se promueven mutuamente y consiguen el apoyo de los pobres, por ejemplo, por la vía de las promesas. No podemos saber fehacientemente por qué los pobres votan justamente a esos políticos neoliberales porque no estamos en esa situación de extrema pobreza, no vivimos eso. Pero está esta hipótesis fuerte, de que hay tantas promesas y a su vez tanta necesidad, que estas personas se aferran a creer. De algún modo es como una fe. Terminan teniendo fe en ese político y en esa iglesia, que los llevan a la nada, porque les ofrecen amparo, pero los sumen en un total desamparo ¿Qué les hacen creer? que hay un demonio y que hay un Dios bueno. Entonces ellos son los que les van a entregar el Dios bueno –por eso digo que lo prostituyen– y les van a sacar el demonio. Además, al bien y al mal estas iglesias los proponen como fuera del ser humano, mientras que Gebara dice que el bien y el mal están dentro nuestro. La propuesta que dan ellos les da un poder inmenso –es el pensamiento mágico–, viene un político, se apoya en ese poder y sonamos. De hecho, hay diversos fundamentalismos religiosos. Los mantras, por ejemplo, provienen también de allí. El uso de los mantras –como el “sí se puede, sí se puede”– es lo más viejo de la humanidad y tiene un gran poder: el poder de la palabra. Y eso vale también para la metáfora de Dios Padre, mientras sigamos diciendo que Dios es Padre ¿quién puede con eso? Es muy difícil.

¿Qué interpretación hacés de los tratamientos que se hacen de la Biblia?

Cuando vos tomás la Biblia tiene interpretaciones diversas, hay que saber que hay un contexto y hay un texto. En las teologías más tradicionales se interpreta según el contexto, según la historia de la redacción, etc. Hay muchas formas de leer la biblia.

Los evangelicales no toman en cuenta el contexto y toman, por ejemplo, una frase y la hacen como un dogma. Entonces dicen que el diablo existe porque la Biblia habla en un momento de una bestia 666 –en el libro del Apocalipsis–. Y en realidad, el camino que toman es someter a las personas desde un temor para decirles que es ahí donde van a estar salvos, les dan pequeños amuletos que son cosas supersticiosas en realidad, pero las personas ante la desesperación –de la pobreza, del desamparo de las autoridades de todo tipo, etc.– eyectan a esos lugares y se sienten de algún modo contenidas. Además, hay cuestiones como los problemas de pareja que se pueden ir más o menos resolviendo por cuenta propia, pero se resuelven dentro de estas iglesias y de alguna manera quedan un poco pegados a la solución con “ese” pastor y con “ese” culto, que si no están estos presentes probablemente ya la solución no se sostiene. O sea, crean una dependencia, casi una superstición y han tenido mucho éxito porque las otras iglesias no han

dado amparo a estas personas.

A la vez, creo que ni en la predicación, ni en la interpretación de la Biblia y del dogma –vamos a hablar de la católica que es la que conozco– se ha dado una actualización de la interpretación bíblica. Una en la carrera de teología se entera de muchísimas cosas que sería buenísimo también transmitir las para que la gente tenga una fe más madura, porque hay conocimientos que no llegan a las personas, lo que llega es un relato.

Por ejemplo, que los israelitas estaban prisioneros en Egipto, que eran esclavos y que Moisés los conduce para liberarse de Egipto y caminan cuarenta años por el desierto –esto es todo simbólico–, hasta llegar a la tierra prometida. Ahí hay una estructura: primero sos esclavo en un lugar, luego caminás por un desierto y finalmente llegás a un lugar que es liberación, se supone. Pero en realidad los esclavos no eran de un pueblo y esa tierra prometida estaba llena de gente, estaba tomada por otros pueblos. Para abrirse paso y tomar esa tierra que supuestamente Dios les había prometido, guerrear muchísimo. Entonces hacen ese relato que parece buenísimo, que a una le sirve para su meditación –sos esclava, salís por el desierto, llegás a un lugar de liberación– pero en realidad lo que pasó fue otra cosa. Otro ejemplo de esto es la idea de la resurrección de Jesucristo. No es que es cierto, tiene que ver con la transmisión oral y el pasaje a escrito de esas transmisiones –de años– de mitos, leyendas y símbolos. Eso es la religión de algún modo. Tener una fe más madura es no solo repetir el relato que se hace desde hace siglos de lo mismo.

En el documental *Que Sea Ley* afirmás que las teólogas feministas buscan un cambio cultural y simbólico. Si pudiéramos hablar en términos de adentro y afuera... ¿considerás posible un giro dentro de la Iglesia? ¿Hay incidencias de la teología feminista en el interior o esta tiene que ver más bien con un “afuera”, de la diferencia que se enuncia, respecto al “interior normalizado”?

El feminismo es un movimiento –creo que en el siglo XX hubo dos movimientos muy importantes: el ecologista y el feminista– y las religiones también son movimientos. La relación que se da entre estos dos es más bien la crítica que nace en estas iglesias, la crítica feroz dirigida a las mujeres, a las mujeres feministas, sobre todo. La idea de ellos es que la mujer quede a donde estuvo siempre destinada por el patriarcado y que el feminismo propone libertades –como el aborto– con las que ellos no están de acuerdo. Toda esa liberación de las mujeres que trae el feminismo por supuesto que, a estas iglesias nuevas, y aun a las tradicionales, les cuesta mucho. Además, critican –sobre todo está muy claro en las iglesias en Brasil–, están en contra de la ideología de género, les parece que es perversa. Bueno, acá también están en contra de la ESI (Educación Sexual Integral), de la enseñanza sexual en las escuelas. O sea, es una derechización absoluta del pensamiento religioso. Y el feminismo y las mujeres feministas somos –lo he escuchado de pastores– concebidas más o menos como satanás.

Si vamos al feminismo en la Iglesia católica, por ejemplo, tuvo una movida feminista que empezó en los años ‘80 con algunas teólogas de América Latina, como Ivone Gebara. Según decimos las teólogas feministas, si fue que existió este profeta Jesús, él lo que forma es un movimiento y un movimiento de liberación, además. En el siglo III o IV se institucionaliza ese movimiento y el Imperio Romano lo asume como religión propia. Ahí se hace del cristianismo una religión imperial, la que viene a América y conquista con espadas y sangre. Y así es como también tiene ese poder único del Papa. Vuelvo a lo del uno, la pirámide.

Yo tengo una tesis que se llama “el poder creador de las metáforas”. Lo que hago ahí es criticar la imagen de Dios como Padre, destacando que se trata de una metáfora porque Dios no es padre de nadie. Esto dije en una de las comisiones de un encuentro y me respondieron que Dios es padre de Jesucristo. Ok, ¿pero, Dios realmente padre? O sea, el patriarcado si bien yo creo que no fue originado por la Iglesia, fue legitimado por la Iglesia con estas imágenes del Padre, del Hijo

y del Espíritu Santo, todas masculinas y que son un Dios. Imaginate el poder de esa metáfora.

Entonces, respecto al cambio simbólico que buscamos las teólogas feministas, hablamos de que tenemos que cambiar la metáfora sobre Dios. Ya no puede seguir siendo padre porque legitima el patriarcado, pero es como un imposible. Marija Gimbutas –arqueóloga y antropóloga– hizo un trabajo impresionante para rescatar las religiones de la diosa y lo llamativo es que en el ámbito académico nadie conoce a esta investigadora. Bueno, hubo todo un movimiento de teólogas feministas que empezaron a escribir sobre la religión de la diosa, pero es muy difícil. Así que volviendo a la pregunta de si el cambio va por dentro de la Iglesia o por fuera, claramente va por fuera. Porque ¿cómo vas a cambiar la imagen de Dios Padre que es la creencia fundamental? Para mí, la metáfora fundamental. Como dice Mary Daly que me encanta, en el acápite de uno de sus artículos: si Dios es varón, el varón es Dios. Es el punto hasta el que se legitima la autoridad y el poder del varón, es como Dios. La Iglesia ha castigado mucho a las mujeres, ha sido tremenda desde la quema de las brujas. Y creo que, a las feministas, a esta nueva ola, ni les preocupa, ni les interesa la fe, ni la Iglesia, nada de eso. Hay más trotskismo o peronismo, pero no cristianismo. En fin, en Argentina no hay teólogas feministas dentro de la Iglesia. Además, ¿qué hacemos todavía con un trono de oro en el Vaticano?

¿Cuál es el futuro de la fe?

A ver, desde la Edad Media e incluso desde antes, están las tres iglesias hablando de la fe, las tres tradiciones religiosas que priman: el cristianismo, el judaísmo y el islam, que se conforman –el judaísmo es mucho más antiguo; el cristianismo del siglo I y el islam del siglo VI o VII– como monoteístas. Yo creo que desde ahí hay un quiebre importante en las tradiciones, en las creencias, en la fe. Se hacen poderosas las religiones monoteístas, un solo Dios. De hecho, es mucho más fácil manipular a todos los pueblos desde un solo Dios, un solo Señor, un solo Ejército, es el pico de la pirámide. Cuando hablamos de patriarcado hablamos de una pirámide donde arriba está Dios o el presidente o el que dirige ese pueblo, etc.; desde la teología, tenemos a Dios, el papa, los obispos, los teólogos que son los que interpretan a este Dios. Algo de la actualidad que me llama la atención es que mucha gente piensa que este Papa es distinto y que está a favor de la justicia social –lo cual por supuesto no me parece nada mal–, pero lo que él está haciendo es repetir palabra por palabra la Doctrina Social de la Iglesia, no está agregando ni una coma ni nada, o sea no ha avanzado en nada en el pensamiento de la Iglesia, todo eso no es ninguna creación de él, fue escrito por otros teólogos y teólogas hace muchos años.

Yo creo que ahora, pensar una fe así, en términos de los dogmas de la Iglesia católica, por decir una iglesia, creo que casi nadie tiene esa fe. Se trata más de una fe de multiplicidad, múltiple. Incluso si tomamos la propia historia de la Iglesia en América Latina, cuando fue la conquista –a pesar de la colonización–, los pueblos originarios continuaban teniendo sus propias creencias, nunca fueron totalmente cristianos. Siempre hubo una multiplicidad de creencias. Y creo que todo cada vez se encamina más hacia allí: creencias múltiples.

No sé hasta dónde van a seguir estas iglesias monoteístas, me parece que se van transformando, van cambiando. Lo importante, como decían Ivone Gebara y otras teólogas feministas, es conservar cierto conjunto de valores. La historia de un solo Dios parece ya una vieja historia. De hecho, ella decía que hay que pensar la idea de una unidad dentro de la multiplicidad, algo que amalgame los grupos humanos, revisando además la imagen de Dios. También con Ivone analizábamos cómo el propio mercado termina siendo como un Dios y una religión, que nos propone permanentemente ir más allá y más allá –el individualismo que sostiene el neoliberalismo–.

Y aquí me parece oportuno retomar el tema del fundamentalismo porque creo que los políticos –el ejemplo más claro es Bolsonaro– fundan sus políticas en las creencias de estas iglesias neocristianas, apoyan allí su fuerza, su poder. Se apoyan mutuamente en realidad. Entonces,

tanto esas iglesias como Bolsonaro por ejemplo, prometen al pueblo hambreado y pobre. Así, les dan de creer y creen en eso. Y la verdad es que, la propuesta de una iglesia o de una política, o las dos cosas, más comprometida, de más lucha, de que tenés que ir al barrio, eso no es muy atractivo. Más atractivo es que te van a dar pobreza cero, que te van a dar... etc. De lo que no cabe ninguna duda es que siempre hay una tendencia en el ser humano a creer. El primer culto, la primera creencia que tuvo la humanidad fue el culto a los muertos y eso yo creo que no fue impuesto, creo que eso es algo muy original del ser humano.

ANTE EL DESAMPARO, COMPRÁS AMPARO

ENTREVISTA A ALEJANDRO SESELOVSKY

Periodista, escritor y docente de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Ha trabajado en las revistas *Gente* y *Rolling Stone*. Ha escrito para *Página/12*, *Clarín* y *La Nación*; el diario *El País* (Uruguay) y la revista *Gatopardo* (Colombia). Ganador de la Beca de Fundación Noble y de la FNPI. Autor de los libros *Cristo llame ya!* - Crónicas de la avanzada evangélica en la Argentina (Norma, 2005) y *Trash - retratos de la Argentina mediática* (Norma, 2010).

Una descripción sobre tu trabajo en la revista *Anfibia*, dice que te has convencido de que “el tacho cultural de la basura es, en realidad, el cofre del tesoro”, ¿qué quiere decir esto?

Sí, esa es una idea que comparto Juan Sklar, escritor también de Buenos Aires, con quien coincidimos en una cierta fascinación por los fenómenos de masas que ocurren como en el borde de la cultura. No están legitimados ni validados por la cultura, sino que más bien cargan con el desprecio, como cargan con el desprecio los envases de lo que uno consume, dejan de ser valiosos. En el circuito de lo validado culturalmente sucede lo mismo, hay algo que se separa como validado y algo que se desecha como *trash*. Hay un descarte por parte de la función central, ya sea que se trate de consumir un producto envasado o de consumir cultura. En ambos casos, el cartón vacío es basura y ciertos personajes o programas de tv para la cultura también. De la cultura *trash*, si hay que decir un nombre puede ser Vicky Xipolitakis, en su momento Ricardo Fort, Guido Süller, todo ese borde que no tiene la legitimación cultural. Sin embargo para mí, en esos personajes del universo que de algún modo comanda Marcelo Tinelli desde hace muchos años, en la cultura de masas argentina hay claves para leer acerca de quiénes somos, para comprendernos como sociedad, como cuerpo social, como nación –todos estos sustantivos son una terminología resbalosa–, como patria, como conjunto de personas que comparten un territorio y una bandera. En los descartes hay claves para entender quiénes somos. Por eso hay que revisarlo bien, en los descartes uno puede encontrar un tesoro que nos explica quiénes somos.

Los psicoanalistas también nos dedicamos a eso, buscar una verdad en los errores para volverlos lapsus, lo que descarto de lo que estoy diciendo, por ejemplo, lo que no se quiso hacer, volverlo acto fallido.

Claro, varias veces me han preguntado si soy psicólogo, al aire incluso, Fantino una vez. Hace unos días estaba en el programa de Ángel de Brito. Soy periodista, me interesan esos programas como objeto de estudio, pero también los surco por dentro, puedo ver sus cocinas. En un corte me dice: “acá me escribe alguien diciendo que qué bueno el psicólogo que invitaste”. Se ve que hay algo de mi formulación que conversa con el psicoanálisis, pero nunca estudié psicoanálisis.

Vos decís que en esos descartes culturales hay unas claves para entender quiénes somos, ¿cómo el *trash* se torna una clave para definirnos?

Creo que para que se vuelva una clave lo que hay que buscar en esos tachos de basura es el compuesto de identificación. La clave está cuando nos identificamos con algo, eso se torna cultura, produce cultura. Voy a poner un ejemplo concreto para que se explique con precisión, digamos, y no sea una zaraza conceptual. En el primer *Videomatch*, cuando Marcelo Tinelli arrancó había una canchita de fútbol en el estudio y él tenía su equipo. ¿Quién iba al arco en el equipo de Marcelo? Un periodista, Gonzalo Bonadeo. Estamos hablando del año 91, el primer “Ritmo de la noche”, ¿y por qué él iba al arco? Porque era gordo y en este país el gordo es el que va al arco. Ahí hace chispa la identificación. Ahí el *trash* entrega identidad, claves, costumbres. Así como este ejemplo, hay a montones cada día en la televisión abierta, que es la plataforma más importante en la historia de las comunicaciones. Nunca, en ningún momento de la historia, una plataforma tuvo la potencia de tráfico y de distribución de paquetes narrativos, simbólicos y semánticos. No digo comerciales, hablo de la televisión como cultura. Nunca un medio tuvo esa potencia. Ahora la perdió, la revolución digital e Internet la pusieron a competir con una multiplicidad de pantallas. Ha perdido su imperio y esa hegemonía. La televisión era el medio más importante en la historia de las comunicaciones. Nunca nadie traficó con esa fuerza, no hablo de calidad sino de esa capacidad de entrar en las casas con esa masividad, con esa potencia tremenda. Hubo un momento en el que la televisión incluso acabó con la soberanía del televidente, del sujeto urbano. Tan poderosa fue la televisión que ni siquiera se podía conservar la soberanía de elegir verla o no. Porque incluso si no, cuando no veíamos televisión de todas formas el flujo de los personajes, mensajes y contenido te agarraba igual cuando salías a la calle. De golpe fue que ya no la pudimos evitar. Entonces, sobre ese caballo menso, se montan estos descartes, lo *trash*.

Este *trash* subido a la locomotora de la televisión llega a todos lados y tiene la fuerza que no tiene ningún otro medio.

Lo que la cultura considera como elevado, sublime, o ideal es a donde quisiera reflejarse pero aquello que un conjunto rechaza, incluso a nivel colectivo, es lo que con más transparencia lo define.

La gordura no nos gusta, aquel va al arco porque es gordo y en eso hay un cierto castigo. Porque si es gordo es porque se permite ser gordo y ahí hay algo más peligroso. Nuestro canon de belleza es el cuerpo trabajado, una musculatura de diseño y eso merece la admiración. Pero yo creo que lo que ahí se está castigando y lo que se está premiando no es tanto la belleza y lo apreciable por el ojo, lo que pasa es que uno se permite cosas que el otro se aguanta. Un tipo tiene el cuerpo perfecto porque se aguanta, no sé, las papas fritas, las harinas. Eso es lo que le premiamos por un lado y castigamos al otro que se lo permite y no se aguanta. ¿Por qué uno combate sus goces y el otro no? Premiamos al que combate a sus goces, premiamos su contención, su esfuerzo. Y castigamos la falta de esfuerzo, la falta de construcción en el gordo. Bueno, toda esta lectura puede salir de la canchita de fútbol de Tinelli. Ahí es donde el tacho de basura esconde el tesoro.

Una frase de Lacan que inspira al próximo número de LAPSO dice que “La fe es la feria”, haciendo referencia a las ofertas de creencias que se consumen. ¿Los mediáticos saben sobre la venta de creencias?, ¿por qué cautivan a la gente?

Creo que nadie les cree demasiado, hay una zona de permiso digamos, de indulgencia. Vicky Xipolitakis nos hace creer que se le cae la peluca en el medio del “Bailando por un sueño” y por eso llora, cuando en realidad todos sospechamos que la tiró a propósito. Pero bueno, no le

queremos ver el truco al mago. No pasa nada. O sea, no es el Ministro del Exterior diciendo que no le vendimos armas a Ecuador cuando en realidad sí. Acá no importa. Vicky Xipolitakis está para entretenernos. Para que nos riamos un poco de eso, tiene que provocar la risa y el entretenimiento, ese es su rol social y para provocarlo se toma algunas licencias. Más bien deberías preguntarnos ¿por qué les permitimos que nos mientan? Nos debe convenir. Vicky Xipolitakis en una vuelta cuando visitó mi clase en la Universidad de Buenos Aires, nos dijo que ella misma hizo lo de la peluca o cuando Guido Süller me tiró agua del vaso y estaba todo arreglado. Son mentiras, pero la remamos para pasarla bien todos.

Se trata de compartir ese código como ficcional

En todo caso, de ese código se rompió alguna regla cuando Romay pone a José de Zer en 1985 en un noticiero con el “Seguime, chango, seguime” y lo de los ovnis. Ahí se rompió una regla. Inventó nuestro *reality show* ahí, ese género híbrido que tiene un pie en la realidad y uno en la ficción del que nunca se sabe qué cosa es qué cosa. Me parece que el mundo ha estado yendo hacia la hibridación. Antes estaba claro en qué lado estaba cada cosa, pero cuando se cayó el muro en 1989 ya los lados no estuvieron muy claros. Vivimos un mundo hibridado, lo que triunfa es el género híbrido, la fusión. Ya no sabe bien dónde está lo puro, la verdad, la corrupción de la verdad, la representación de la verdad o directamente la mentira. El nacimiento de las *fake news* y ese borde resbaloso de la noticia tiene que ver con que no hay más un mundo ordenado a rajatabla. Cuando el porteño va por la ruta 11 a la costa, el primer balneario que aparece es San Clemente del Tuyú, el mar ahí está todavía mezclado con el río, es mar pero también es medio río. Esa hibridación de las aguas es para mí la metáfora perfecta para entender la hibridación de los géneros. Sobre todo este fenómeno de masas que nace acompañando el nuevo ordenamiento mundial de ensaladas de sentidos y contrasentidos. Esto queda expresado en el *trash*.

El problema es cuando eso está también en la política que por supuesto está también dentro de los vaivenes de la civilización. Porque la cuestión no es que la farándula fue a la política sino que la política fue a la farándula. La política fue a buscar la reverberación, la resonancia de masas que tiene la farándula porque la política la necesita. La política haciendo, tomando, dejándose tentar por la posibilidad del mensaje masivo, digamos el tráfico hasta llegar al fondo del conurbano y de los cordones que perimetran la ciudad y en esa masividad viaja su fuerza.

Eso en relación con la TV y la política, pero ¿qué pasa con la TV y la religión?

En mi libro *Cristo llame ya!* trabajé sobre ese territorio, sobre todo sobre los evangélicos, es una temática que está muy vigente y a la que creo debería volver.

La idea tenía que ver con que los pastores evangélicos habían advertido que si construían un Cristo para el que vos no tengas que esperar morirte, pasando la vida en sufrimiento para recién ahí obtener la gloria del cielo, si construían un Cristo que te solucionara hoy los quilombos, ya mismo, esta tarde, quilombos que tenés con la tarjeta, con tu familia, con vos mismo, con tus amores, si ellos podían inventar un Cristo así, un “Cristo ¡llame ya!”, lo iban a poder vender bien y entendieron la importancia de la TV. Un Cristo que te saca peso, que no te dice “mirá, tenés que ser bueno en esta vida para obtener los beneficios en la vida que viene”, sino que te dice “te saco a tu marido hoy mismo del alcohol, hoy mismo tu vida mejora”. Salieron a venderlo. Si vamos a la cuestión de la fe, hay momentos de desesperación en los que empezás a creer en cualquier cosa. Yo tengo hijos, el día que les pase algo voy a creer en el Cristo que sea. Sí, la fe genera dividendos, pero hay una cierta necesidad de creer más allá de los dividendos que genera. Frente a la condición desesperada del dolor, ese Cristo se hace más seductor, como el *Ab Shaper*.

Esa condición del desamparo, que es universal en lo humano, hoy más que nunca está al descubierto y lleva a la desesperación, al terror por la falta de protección de poblaciones enteras y del “sálvese quien pueda”.

Ahí está el punto. Ante el desamparo, comprás amparo y está la promesa de la satisfacción garantizada. Todos los modelos publicitarios que nacieron de la posguerra. Con la idea de bienestar, el boom del consumo y la reindustrialización. Sobre todo nacen las marcas, el marketing, el mercadeo. Todavía pertenecemos a esa etapa de la historia del marketing y el mercadeo, instrumentos que otorgan una carga semántica sobre los productos para que establezcan distintas realidades anheladas e identificaciones. Todavía estamos en esta etapa que nace con la posguerra. El *trash* es una variante de eso.

SERÍA INGENUO TENER FE CIEGA EN EL MERCADO

ENTREVISTA A HAROLDO MONTAGU

Haroldo Montagu es el actual Secretario de Política Económica de la Nación.

Se graduó de Licenciado en Economía en la Universidad de Buenos Aires, y de Magister en Estudios del Desarrollo en el Institute of Social Studies, Universidad Erasmus de Rotterdam.

Trabajó por casi una década en el sector público nacional en el ámbito de la Secretaría de Política Económica del Ministerio de Economía, fue investigador del Plan Fénix por más de 10 años e investigador de la Fundación Bariloche en temas relacionados al planeamiento económico y energético.

Previo a la asunción como Secretario de Política Económica, se desempeñaba como Jefe de Unidad en la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) en su sede central de Santiago de Chile.

¿En qué creen los economistas como agentes de intervención socio-política y por qué cree que han ocupado el centro de la escena en los últimos años?

Hay una primera gran división que separa y divide a los economistas y sus creencias. Es algo bien ideológico, y conceptual también, vinculado al Estado y al Mercado.

Por un lado están aquellos que creen en esta famosa mano invisible del Mercado que planteaba Adam Smith hace más de 200 años; esa creencia respalda la idea de dejar librada la economía exclusivamente al Mercado. Eso implica promover al Mercado como modelo de funcionamiento de la organización social. Ya sea desde el punto de vista del empresario o de un consumidor, se concibe que en cualquier actividad, la demanda, la oferta y los precios, deban estar regulados por el Mercado.

Por el otro lado, en esta gran división, están los que creen en el Estado como un mejor asignador de los recursos, que confían y creen que el Estado puede llegar a suplir al Mercado. Esta creencia considera que el Mercado es ineficiente y, por ende, implica la necesidad de contar con un Estado que regule las acciones de la vida diaria.

Tales posiciones son como dos grandes “caricaturizaciones” de estas ideologías o creencias, porque en la realidad prácticamente no hay Estados que funcionen sin Mercado y viceversa. Tal vez, los ejemplos más extremos fueron las experiencias soviéticas durante el Comunismo, donde sí había un Estado encargado de asignar todos los recursos, donde la propiedad de las empresas era completamente Estatal y donde los trabajadores, es decir la demanda, dependían de lo que el Estado decía. Pero, en general, las posiciones mencionadas no serían más que caricaturizaciones que ayudan a ejemplificar estas dos grandes creencias.

En realidad, a partir de la existencia del capitalismo, es que aparecen en el mundo lo que se llaman economías mixtas, en donde una parte es regulada por el Estado y otra parte está más librada a la suerte del Mercado. En estos tiempos, confiar o creer únicamente en uno de ellos como el mejor asignador de los recursos significaría desconocer la historia y los procesos de

desarrollo económico. Ahora bien, no quiero dejar de mencionar que más allá de las creencias de los economistas, es preciso definir a la economía como una ciencia, una ciencia social. Esto implica que más allá de lo que creamos o lo que nos gustaría creer como profesionales de la economía, nos guiamos por las reglas básicas y los datos que nos proporciona la disciplina. Desde ya que esas reglas pueden ser cuestionadas y allí es cuando la economía, como disciplina, puede llegar a avanzar o no.

Con respecto al motivo de la relevancia que han tomado los economistas en los últimos años, yo siempre remito a una frase que dijo Bill Clinton a principio de los '90, cuando estaba haciendo campaña para su primer presidencia, en la que competía con George Bush padre. En medio de un acto público de campaña y hablándole tácitamente a Bush dice algo así como: "Es la economía, estúpido", haciendo alusión a que la economía es algo simple de entender y que los problemas del país eran, ante todo, problemas económicos. Lo traigo a colación porque resuena en el último tiempo esta creencia de que la ciencia económica es accesible, fácil de entender, completa, y quien no la entiende, o no la comprende, es un estúpido. Me pregunto si esto no tiene que ver, en cierto sentido, con un campo de análisis donde todo se explica desde una supuesta racionalidad. Esa creencia en seres racionales a la que una porción de la teoría económica abona, esto de considerar que los sujetos actuamos con supuestos de total racionalidad y previsión, y que nada se nos escapa; cuando, en realidad, ya está hartamente demostrado que no es así, que tenemos una racionalidad acotada, que podemos ser miopes en términos de nuestras decisiones económicas y que eso que se escapa o de lo que no somos conscientes, suele aparecer y perjudicarnos.

Entonces, me parece que ha tenido mucha preponderancia esa visión de la ciencia económica de querer transmitir sus verdades racionales y absolutas, sus conocimientos, haciendo parecer que aquel que no lo comprende, queda fuera de esta racionalidad o entendimiento tan común, que sin duda no lo es.

Pensando en el funcionamiento del mercado, ¿considera que es posible depositar en él cierta fe o creencia al momento de pensar estrategias de acción?

Me parece que hoy en día pocos actores económicos depositan una fe ciega en el Mercado, hoy nos desarrollamos en economías mixtas, con sectores más o menos regulados. Sería ingenuo tener fe ciega en el Mercado, porque de hecho son muchas veces las acciones del Estado las que propulsan la actividad económica. Esto ocurre principalmente, en los momentos de tensiones económicas.

Más allá de las creencias que se puedan tener, en la práctica se ve el rol fuerte del Estado al momento de motorizar la actividad económica.

En ese sentido, muchas veces aquí en Argentina estudiamos con manuales de economía que sostienen creencias, reglas y sugerencias pensadas para otros países, desconociendo las particularidades de nuestro país. Me gusta hacer una analogía con esos juegos de tablero infantiles que tienen diferentes formas y los niños tienen que colocar esas figuras en el tablero, y bueno, cuando uno quiere poner la estrella en el lugar donde va el rectángulo, termina rompiendo el tablero.

Entonces, tenemos creencias vinculadas al funcionamiento teórico de las economías, ya sea con mayor o con menor nivel de regulación o liberalización, y lo que vemos en la práctica: Estados participando activamente en sus economías.

Tal vez sea interesante analizar esa dicotomía entre el mundo teórico que plantean los manuales (y al que muchos abonan) y cómo en la práctica se verifica otra cosa.

Estamos atravesando una pandemia que está mediatizada por importantes consecuencias económicas que implican el cese de múltiples actividades productivas: ¿Qué lectura hace de la creencia (fe o confianza) de la población frente a las medidas políticas que se han ido tomando?

Hablaré un poco del caso Argentino y del caso mundial. Noto que hay una revalorización del rol del Estado en medio de la pandemia. Cuando vemos las terribles consecuencias que está teniendo en la actividad económica, el empleo, el empeoramiento de las condiciones sociales de las poblaciones, hay un reclamo generalizado que va dirigido al Estado. No a las empresas, no al Mercado. Hay una creencia de que es el Estado el responsable en última instancia de ayudar a las personas. Encuentro muy interesante que sobreviva esa idea de Estado de Bienestar, que surge un poco después de la crisis de 1930 en EEUU; y cómo las diferentes instituciones de ese Estado de Bienestar en algunos países desaparecieron y en otros, como en Argentina, no

En nuestro país en particular, vemos que apenas declarada la pandemia el Estado tomó medidas rápidamente, muy fuertes y muy concretas; vinculadas a subsidios o transferencias directas de dinero para los sectores más desfavorecidos. Es el Estado quien sale a rescatar a las empresas, a ayudar a las personas, y me parece que eso está arraigado a la idea de que el Mercado por sí solo no lo hace. Es interesante tener esto presente especialmente en este contexto, en donde no se produce una crisis netamente económica, no hubo un *crash* de los mercados financieros, no cayó ninguna bolsa desatando una crisis. Esto es una pandemia mundial que, en primera instancia, no estaría vinculada al funcionamiento de la economía.

En aquellos países como Argentina, en donde determinadas instituciones tienen cierta historia, es más fácil aplicar medidas para ayudar a sobrellevar esta situación. Si no existiese la red de seguridad social y el piso de protección social que Argentina ostenta sería mucho más difícil que el Estado llegue a aquellos sectores de la población más vulnerados por la crisis. Entonces, me parece que de esta pandemia va a surgir una fuerte creencia en el rol del Estado como regulador mucho más fortalecida. Y no solo aquí, sino en varias partes del mundo.

En una reciente entrevista, el Psicoanalista Eric Laurent hizo referencia a lo que él llama *angustia de fin de mes*, refiriéndose a las dificultades económicas, y a la necesidad de tomar medidas: “(...) un más de justicia social”. En este sentido le consultamos si usted considera que la creencia en los economistas, o en ciertos planes económicos, funciona como un modo de lidiar con la referida *angustia de fin de mes*.

Yo he trabajado mucho tiempo en planificación económica (hablando de planes) y hay una creencia de que una determinada planificación económica puede conducir a la economía a un sendero de desarrollo económico, ese es el objetivo de cualquier esquema de planificación. En Argentina hay una larga tradición de planes económicos, a corto, mediano y largo plazo. Entre los planes a largo plazo podemos citar los planes quinquenales del peronismo del '50, el plan trienal también del peronismo en los '70. Países como India y China mantienen una larga tradición en materia de planificación y hasta el día de hoy siguen existiendo planes quinquenales, y todos apuntan a sostener un sendero de desarrollo.

En Argentina se presenta un panorama de creencias mixtas, ya que la idea de un plan económico también puede estar emparentada a la idea de un plan de ajuste. Muchas veces se ha promovido esa idea, en donde hay un desequilibrio económico y se sostiene que la única forma de resolverlo es mediante un ajuste de la economía. Este modo de resolución ha tenido mucho apoyo tanto a nivel internacional como local y fue promovido en muchos casos por organismos internacionales; economistas de renombre validan la idea de que la economía de un país es como la economía de un hogar; entonces, ante una crisis hay que reducir el gasto, hay que ahorrar más. En realidad, la economía de un país dista mucho de ser la de un hogar, y en momentos de crisis, tal vez la

peor receta es la de achicar el gasto, ya que será cuando la población más va a necesitar ese rol protector. Insisto, particularmente en América Latina hay una gran tradición de “planes de ajuste estructurales”, como se los llamaba, en donde la lógica es ajustar para lograr estabilidad. Argentina es un buen ejemplo del fracaso de este tipo de planes, una especie de “gran laboratorio”. Entonces podría decirse, en relación a la mencionada angustia de fin de mes, que los planes económicos podrían tanto ayudar a sobrellevarla como así también propulsarla.

Considero necesario apoyar los intentos de planificación indicativa, que planteen reglas y lineamientos estratégicos, que marquen un sendero de desarrollo, metas específicas, contemplando las dinámicas y las singularidades, para de ese modo sí, poder generar un alivio a lo que mencionas como “angustia de fin de mes”.

HACER FERIAS, ES SOLO CUESTIÓN DE FE

DIANA PAULOZKY

Sabemos que la fe remite a la creencia o confianza en algo o alguien. El origen de la palabra, del latín *fides*, nos lleva a fidelidad o lealtad, condición necesaria en la práctica religiosa.

Se puede actuar de buena fe, pero también de mala fe. La fe es independiente del valor. No importa si buena o mala, lo que cuenta es hacernos responsables de ese acto de fe, pero también del uso que se puede hacer con la fe... de los otros.

También se puede actuar de mala fe, incluso actuar con la buena fe de los otros. Y eso lleva a hacer ferias. Es un hecho, hay tantas fes, como sujetos hay.

En el imaginario colectivo se le otorga un valor al hecho de tener fe. El subrayado de algunos discursos: 'es una persona de fe', le agrega un valor supuesto, a lo que va de suyo, sin especificar la particularidad del goce que eso conlleva.

¿Es posible no tener fe? ¿No implica, acaso, el hacer de esa 'no fe', una nueva creencia de supuestos ateos que construyen a partir de esas nada, nuevas religiones? ¿El ateísmo no lleva en su propio seno la razón misma de lo que ataca? ¿El ateísmo no es acaso, otra forma del teísmo?

La religión segrega sentido y eso no sólo colma al sujeto, es cierto que hasta puede ahogarlo, pero también marca un rumbo, regla lo bueno y lo malo, dice dónde está el bien en sus conocidas y primitivas figuras del ángel y el diablo, que desde siempre acompañan a los niños. Después aparecen otras, lobos con pieles de cordero, ángeles endiablados o algún satanás escondido, con risa angelical. Todo está en la feria.

Es verdad que, si bien esta multiplicidad de fes, nos saca del dualismo normativo, y produce nuevos ismos, además de los tradicionales judaísmos, cristianismos, islamismos, feminismos, izquierdismos, derechismos, etc., que en su sumatoria producen risa, nos lleva a veces a la dimensión de lo cómico, que es una manera, quizás, de ponernos al resguardo, de tanta feria. Una fe que ría, *fe-ría* que nos permita tomar distancia a través de la comedia. Retomaré este punto.

¿Y el psicoanalista, en que cree? En lo real, en lo real del síntoma. Y es esa la creencia que orienta su práctica.

Cuando Lacan funda su Escuela sobre los conceptos fundamentales, separa al psicoanálisis de la ciencia y especialmente de la religión. La religión de la cual, no sólo dice que triunfará, sino que aún en los lugares más recónditos, ¡goza de un respeto universal! La religión da sentido, y por eso Lacan nos advierte con su 'cuidense de comprender', que estemos atentos a no deslizarnos hasta hacer de nuestra comunidad, una religión.

Pero es interesante precisar que cuando Lacan opone el psicoanálisis al triunfo del sentido, de lo religioso, es porque nuestro éxito, que no se mide en cantidades, es sin embargo, obtener un resultado y eso no cae en el olvido, sino que, por el contrario, eso se sostiene. Creer en lo real es ir a contrapelo del sentido. Nuestra responsabilidad es captar, bordear, tratar ese real y para tratarlo es condición necesaria, creer en él.

EL ARTE COMO METÁFORA

Decía que cuando Lacan escribe los fundamentos de la praxis psicoanalítica, para despegarse de la ciencia, recurre al arte en el decir de Picasso: “Yo no busco, encuentro” (Lacan, 1964 [2010] p.15) y en los párrafos siguientes encontramos el nombre de Denis Diderot, ese librepensador que utilizó el teatro como modo de interpretación a la sociedad. Y cuando separa el inconsciente freudiano del nuestro, lo anuncia con un poema, el *Contracanto* de Aragon.

Entonces, tenemos la pintura, el teatro y la poesía.

Alejado de la religión, separado de la ciencia, Lacan se orienta por el arte.

Sigo su pasos, y busco en el cine, como un modo de bordear el vacío, de enmarcar la angustia, de imaginarizar lo imposible, lo irrepresentable. A fin de cuentas, el cine y el psicoanálisis, que nacieron juntos, son modos de tratar lo real.

El cine es también un síntoma que vela y revela, que se deja abrir como las flores japonesas, y en cada abordaje nos permite apresar en una imagen, un detalle, un gesto, algo de ese real.

Claude Lanzman pensaba que la ficción era una forma de transgresión e hizo un film de nueve horas y media, hablada, sin música ni imágenes, sólo con testimonios, a la que llamó simplemente: *Shoa* (1985). Pero es evidente que Lanzman creía en lo que hacía, tenía fe en el producto.

Adorno, en cambio, dijo que después de la *Shoa*, es imposible la poesía. Él, Adorno, había perdido la fe, ya no creía. Sin embargo, en el film, *Shoa*, cuando la cámara se posa en los millones de nombres escritos en letras diminutas, el director nos está diciendo que no se puede cuantificar el horror, que es ilegible, porque se trata de un goce opaco, que no hace escritura, apenas una marca... ¡Digo que es una interpretación a la humanidad!

Por otro lado Alain Resnais, el gran cineasta francés, toma algunas filmaciones de los nazis y hace *Noche y Niebla* (1955), un documental pleno de horror, y de poesía. Adorno decía que cuando la barbarie es posible, el verdadero imperativo moral es la memoria.

¡Por eso el cine! Y allí en el lugar del no lugar, en los bordes de la locura, de lo abominable, Resnais le pone su voz y pinta el espacio ya vacío, con su mirada, captando ese horror inconmensurable, que el cine no nos permitirá olvidar jamás.

DE LA NOVELA AL CUENTO... DE LAS COMADREJAS

Decimos que un análisis va de la novela al cuento, es una reducción en el relato y el tiempo. El cine es también una reducción del relato y del tiempo. Capta a través de gestos, silencios y miradas, el hueso de una vida o de toda una época.

Voy a tomar una película argentina que nos permite ver el deslizamiento de la fe hacia la feria de valores encontrados.

*El cuento de las comadreja*s es una película de 1919. Su director, José Campanella, le rinde homenaje a uno de los mejores productos del cine argentino: *Los muchachos de antes no usaban arsénico* de José Martínez Suárez que fue realizada en los comienzos de la dictadura argentina y no tuvo mucha prensa por estrenarse justamente la semana del golpe militar en marzo de 1976. El film trata de tres hombres mayores y una mujer que viven reclusos plácidamente en una mansión antigua en el medio del campo. Es una metáfora de la época oscura, de encierros y amenazas. Son tres hombres que representan a la triple A y las mujeres que faltan, están desaparecidas,

como los tantos que desaparecían en esa época. La película es oscura, los espacios tenebrosos y el equilibrio se quiebra con la llegada de una supuesta compradora del inmueble.

La verdad tiene estructura de ficción y *El cuento (...)* de Campanella, que se llamó en primera instancia: “Regreso triunfal”, capta lo nodular de ese entretejido, pero *aggiornado* a la actualidad. Pasaron 43 años. No estamos en dictadura y los modos de relación son otros. Mientras que aquella ponía el énfasis en “los muchachos”, en un reto hombre - mujer, cuyos diálogos escandalizarían a algunos feminismos, Campanella lo transforma en una lucha entre jóvenes y viejos con evidentes connotaciones de “La guerra del cerdo” (1969) de Bioy Casares, cuyos ecos en función de la pandemia vuelven a resonar con más énfasis. Con el pretexto del cuidado y bajo ‘la buena fe’ de algunos, los viejos vuelven a ser aislados, separados, confinados a una soledad sin otro. La buena fe es convertida en escandalosas ferias, solo alimentan a los medios de comunicación. Vemos así, la ferocidad de la insensatez, que ordena el encierro de los adultos mayores, bajo la buena fe de que son de riesgo.

Vemos frente a nuestros ojos atónitos, como la fe se convierte en ferias del absurdo, en las que la segregación encuentra su mejor espacio. Un mandato superyoico, tan obscuro como repetitivo hasta el hartazgo: ‘quédate en casa’, nos ensordece e idiotiza más aún, ahogándonos en un sentido que se pierde a poco de andar, haciendo que todos compartamos esta buena fe que nos coloca, sin pedir permiso, en una feria sanitaria donde se esfuma el límite del adentro-fuera. ¿Dónde está el riesgo? Y más aún: ¿A quién creer?

Pero esta feria que nos toca vivir, esta feria en la que se pelean científicos y políticos, con las explicaciones más disparatadas, no nos produce risa. En cambio la representación que hace el director, *aggiornando* las escenas con personajes que hacen uso de una comicidad inteligente, eso sí hace, que de esa feria, te rías. Hace de la fe juna *fe- ría!*

El film se iba a llamar: ‘Regreso triunfal’ en homenaje al anterior, y hace un pasaje magistral que convierte al *thriller noir* en hilarante comedia.

Los cambios valen. No es un regreso, ¡ni mucho menos triunfal! Es un tratamiento a través de la parodia, del teatro, de la escenificación cuidada de lo mismo.

El triunfo no es el del sentido, sino el de los lazos, la revitalización de la amistad, el amor, la mirada y el buen uso de la inteligencia.

Campanella transforma la novela pesada y oscura de la historia argentina, en un teatro de posiciones actuales. La soberbia de la juventud, versus la sabiduría de los mayores, pero también agrega personajes simbólicos que valen lo que valen: las alimañas. ¡Las ratas y las comadrejas! ¡Todo se torna tragi-cómico! Un bicho se come al otro y alguien los mata a todos.

La representación de esta cacería de animales, representa una estructura siniestra con la que convivimos.

El otro cambio valioso es que estos personajes son un actor, un director y un guionista, o sea personajes del espectáculo que manejan la parodia, la ironía y el uso agudo de la palabra.

“Nuestra vida no es de película” dice unos de los personajes, remarcando que en las películas, pasan cosas que rompen el equilibrio, y con un recurso genial de la parodia, incluyen la escena dentro de la escena. Entonces dice: ‘necesitamos un villano’ y aparece la pareja de jóvenes estafadores que tienen fe en la corrupción, en ganar dinero a costa de cualquier cosa, de servirse de la supuesta debilidad del otro para burlarse de la ‘buena fe’.

Lacan hace uso del teatro y de la parodia, incluso nos invita a ser bufones. Adopta la posición del parodista, que da un tono un tanto burlesco a lo serio, para quitarle peso, en un intento de alivianar la densidad que lo produce.

También recurre a la pantomima, que es una representación muda, o sea sin palabras. Se refiere a la pantomima de las estructuras, de las que vemos en el film, una inteligente versión.

En la actuación se carga con lo que de otro modo podría ser traicionado con inútiles parlamentos. “Los actores son capaces de las mayores hazañas, como sabemos por el teatro” (Lacan, 2012, p. 564) nos dice Lacan en *Televisión*. Lo noble, lo trágico, lo bufonesco cobra en la pantomima todo su valor.

Retomo lo que dejé en suspenso con el juego de *fe-rías*.

Lo cómico y el absurdo, cobra en el film un lugar central. Y ese teatro que convierte la fe en los valores, en la feria del abuso y la estafa, eso, sí, nos mueve a risa, por la comicidad con la que es presentada. La risa es una salida al encierro. Lo cómico instaura una toma de distancia, que nos saca de la feria de la insensatez.

La protagonista es una actriz de la era dorada del cine argentino, que tiene fe en su propio espejo. Vive mirando los retazos de películas que ya no corren, encerrada en su propio narcisismo.

Encandilada por los falsos halagos de los estafadores, entra en el juego de salir de ese encierro para quedar fuera de ella misma, porque esa prisión era lo único que la sostenía. Somos prisioneros de un goce que nos habita y nos da razón de ser.

Cuando los dueños de la casa se dan cuenta de la estafa, recurren a lo mejor que saben hacer: ¡actuar!

Inventan una escena en la que se mezclan las alimañas.

Las comadreas y las ratas pueden cambiar de lugar. Son intercambiables en una estructura que las atraparé sin más.

¡El deseo es joven! y el que sabe mirar y dimensiona al rival, ¡gana!

Otra forma de representar la frase de Buffon: “El estilo es el hombre” con el magistral subrayado de Lacan: “a quien uno se dirige” (Lacan, 1966 [2009], p.21). Porque el deseo, lo sabemos, viene del Otro y se dirige al otro.

El deseo, siempre vivo e indestructible, ese con el que operamos, es un verdadero acto de fe.

El final, cambiado *ad hoc*, es de antología. Mientras que en *Los muchachos (...)* tenía un final trágico en el que morían las mujeres, femicidios que simbolizan los desaparecidos, toma en *El cuento (...)* un *tour de force* muy interesante, haciendo que el sujeto se responsabilice de su acto. La decisión de la vida y la muerte queda en manos de la joven estafadora que por no compartir el antídoto con su pareja, se lo toma todo de un sorbo, como en la vida, no sabiendo que el supuesto antídoto, era el verdadero veneno. Ella es fiel a su síntoma de tragarse todo y atropellar así, a quien aparezca en su camino. Es artífice de su propia muerte y se convierte en improvisada suicida y asesina en el mismo acto.

Para concluir a modo de moraleja de este cuento, digo que la fe en lo real del síntoma, nos salva de las ferias, no sin una ética que dé cuenta de eso.

REFERENCIAS

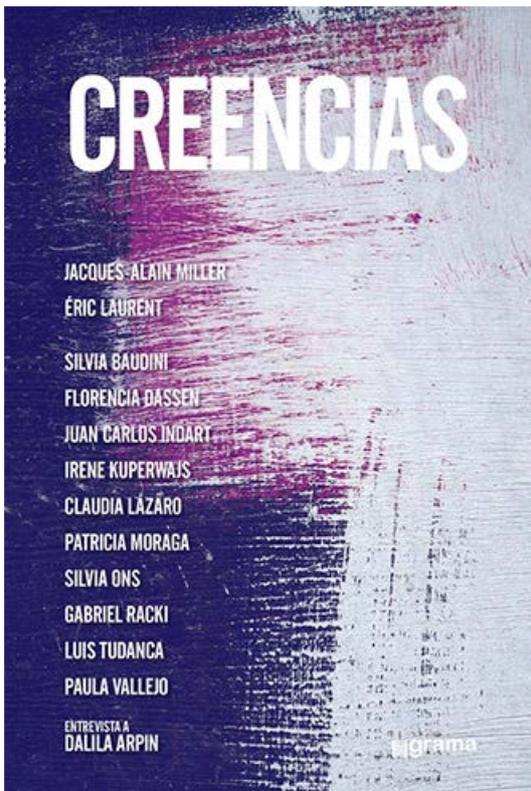
Lacan, J. (1966 [2009]). *Escritos I*. México: Siglo XXI editores.

Lacan, J. (1964-1965 [2010]). “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis” en *El Seminario. Libro II*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2012). “Televisión” en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.

RESEÑA DE *CREENCIAS*.

MARÍA JOSÉ GHIONE *



Creencias (2019) forma parte de un nuevo volumen de compilados de trabajos de la Colección de la Orientación Lacaniana (COL). Así como sus antecesores – entre ellos, el último titulado *Feminismos. Variaciones y Controversias* (2018) –, éste ejemplar se compone de un conjunto de diversas producciones y lecturas desde el psicoanálisis sobre un tema que toca y atraviesa a toda subjetividad y a toda época: (las) Creencias. Estableciendo la secuela de una serie que no resulta, de ninguna manera, accidental o contingente con las publicaciones anteriores.

El libro que nos convoca permite abrir un abanico muy amplio de lecturas, y entre ellas una fundamental: ¿qué lugar tienen las creencias en el psicoanálisis? Tema que resulta muy vasto en sí mismo y el cual posee un lugar enorme desde los inicios del psicoanálisis. Ya que, podríamos decir, habla de una posición de un cuerpo hablante en un determinado entramado discursivo.

¿Qué implica esta afirmación? Podríamos

señalar por ejemplo que, ante la caída del padre, se establecen nuevos modos de vincularse a lo real, que tienen como resultado el resurgir de nuevos semblantes e ideales que irrumpen en la escena; y, por ende, nuevas formas de goce, de vincularse a él. Esto puede ser una evidencia en la época de un esfuerzo por constituir un orden nuevo, más ameno y amable a estos tiempos, o no. De sus efectos ya daremos cuenta como civilización.

Lo importante, sin embargo, no deja de ser el hecho de que un cuerpo hablante sigue siendo efecto del lenguaje, de la palabra sobre el cuerpo. Un efecto singular. Por esto, no resulta menor la advertencia que Jacques-Alain Miller nos hace en este ejemplar, en tanto el psicoanálisis no se orienta por ningún orden simbólico, sino por qué relación mantiene el sujeto al deseo y a su fantasma. Qué hará y qué hace el psicoanálisis con ello, es algo de lo que *Creencias* bien da cuenta y aborda desde las diversas perspectivas y miradas de sus autores.

* Programa de Extensión Psicoanálisis, Narrativa y Discurso Audiovisual Contemporáneo
mariajoseghione@gmail.com

En esta línea argumental, abordar (las) creencias como aquel arreglo con lo real, nos permite realizar una lectura de la civilización que va más allá de cualquier andamiaje pernicioso; pudiendo ubicarlo dentro de lo que corresponde, como se dijo, al orden del fantasma, el deseo y/o su relación o no al Otro. De esta manera, una lectura del cuerpo hablante en la civilización nos lleva indudablemente a una lectura sobre la clínica.

Creencias resulta un libro actual, interesante y necesario, logrando llegar a los confines de lo que al psicoanálisis concierne, que siempre resulta un efecto de la experiencia de la palabra sobre el *parlêtre*.

Ahora bien, el psicoanálisis ¿en qué cree? ¿Queda exento del lugar de la creencia? Lo que ha orientado siempre al psicoanálisis en materia de creencias es la creencia en el inconsciente, y, por ende, la creencia en el síntoma, la creencia en el lapsus, en el chiste, en el padre, en una mujer; en definitiva, la creencia en psicoanálisis es aquella que nos habla de una hiancia, de un agujero; aquello que no anda del todo, que se escapa.

Lacan (1974) plantea que la religión triunfará y que el psicoanálisis fracasará ¿Qué quiere decir con esto? ¿Acaso pone al psicoanálisis a la altura de una religión? El fin último de toda religión es abogar al sentido de la existencia, y si no es a partir del sentido de la palabra narrada se ocupará del sentido que la culpa instaure. Pero el psicoanálisis no se orienta por esta vía, no elige la vía del sentido sino la del sin sentido para establecer su orientación y permanencia. Esto es lo que hace que el psicoanálisis no pueda ser equiparado a una religión. Por eso la advertencia que Miller (2013) realiza al respecto en el texto “El Otro sin Otro”, resulta orientadora. Aquí plantea la necesidad de que el psicoanálisis escape a cierta ritualización de determinados conceptos que harían de él un sistema cerrado sin posibilidad de establecer esa hiancia, sin lugar para el fallido del inconsciente.

Por su parte, también Éric Laurent proporciona un texto lúcido en donde nos habla de la posición del cuerpo hablante en la civilización. A su vez, propone una reflexión que nos permite pensar qué hace vínculo social hoy. Distinguiendo, por un lado, aquel vínculo que se establece a partir de una identificación con un rasgo unario y por otro, el vínculo social fundado a partir del funcionamiento del fantasma.

Ya abierto el libro, podemos sumergirnos en los aportes de cada analista. Así vamos adentrándonos en la Clínica de las creencias planteada en el texto de Silvia Baudini, en donde se establece a la creencia como modo de anudamiento en el *sinthome*. Pasamos por Juan Carlos Indart, quien nos acerca una interesante lectura sobre la civilización, abordando el malestar que se representa, en la política y la sociedad, a partir del significante “grieta” y el resurgir de ciertos síntomas religiosos.

Por su parte, Irene Kuperwajs se adentra en la cuestión del final de análisis, lo que resta de la creencia. Claudia Lázaro nos habla sobre los místicos y la experiencia religiosa. Florencia Dassen nos orienta frente a lo real y el goce, a partir de lo cual se sostiene toda creencia.

Con todo, esta reseña que resulta una invitación a acercarse al libro, cae en la cuenta de que deriva en un despropósito estar acotando tan enseñantes producciones. Más solo nos queda resaltar la importancia de estas lecturas.

Podemos afirmar que *Creencias* presenta un compilado de excelentes trabajos, todos destacados por el rasgo singular que cada analista abre en relación con la temática, dando cuenta de las máximas que establece esta Colección de la Orientación Lacaniana: el lugar que el analista tiene como *partenaire* de la civilización le permite responder, aportar algo, a partir de las herramientas propias del psicoanálisis.

Las creencias no son solo un asunto de religión, son también asunto de civilización. Y, por ende, son asuntos del *parlêtre*. Y en este punto, *Creencias* resulta un compendio de lecturas necesarias para poder ubicar al psicoanálisis como aquel que no se orienta únicamente por las rúbricas del

padre, sino aquel que permite pensarse por las vías del fantasma, el deseo y su relación al goce de cada ser hablante en las contingencias que cada época establece.

REFERENCIAS

Miller, J. A. et al (2019). *Creencias*. Buenos Aires: Grama.

Miller, J-A. et al (2018). *Feminismos. Variaciones y controversias*. Buenos Aires: Grama.

DESARRAIGADOS, UNA RESEÑA

DIEGO GARECA FIGUEROA *



El término desarraigar implica, siguiendo el rastro etimológico, quitar de raíz, sacar de la tierra. En el campo psicoanalítico implicaría tratar de quitar de la tierra fértil del lenguaje, del registro simbólico cuyo detrimento tantas veces han retratado diversos autores bajo el signo de la caída de la referencia. Esta idea no representa en sí misma una novedad, pero sí sus consecuencias clínicas, “aún”.

La expresión “desarraigo social” se ha situado en el foco de los estudios psicoanalíticos lacanianos desde hace tiempo, desplegando un abanico de significaciones posibles en la clínica que aquí serán abordadas en finura. En los *Escritos* de Lacan podemos encontrar una referencia que antecede al término en cuestión, como noción de “asimiento de lo simbólico”: “Como es sabido, es en la experiencia inaugurada por el psicoanálisis donde puede captarse por qué sesgo de lo imaginario viene a ejercerse, hasta lo más íntimo del organismo humano, ese asimiento de lo simbólico” (Lacan, 1966 [2002], p. 5).

Este libro, comandado por Jacques-Alain Miller, es en sí mismo el “momento de concluir” de un arduo trabajo de investigación que fundó una serie. A partir de la noción de “inclasificables”, elaborada desde 1999 (Miller, 1999), se introdujo una pregunta que hizo las veces de brújula para la clínica lacaniana actual ¿Cómo tratar a esos sujetos que, de manera pululante se presentaban puertas adentro de los consultorios de los analistas, sin poder ser abordados desde la nosología clásica, a partir del binomio neurosis/psicosis?

La línea de investigación a partir de entonces abrió un *work in progress*, que requirió un esfuerzo clínico que, como sabemos, es siempre poético también, en la medida en que se funda en la invención. La riqueza de este texto radica también en esta nota, vibrante, que sostiene su estructura: el establecimiento de casos clínicos con el factor común del “desarraigo”.

Del lado de allá (parafraseando a Cortázar), se desarrollan seis casos clínicos que conforman

*Facultad de Psicología. Universidad Católica de Salta
diegogareca@gmail.com

el capítulo I. Se trata de los casos de Hervé Castanet, “Una mujer destruye a un hombre”; Jean Pierre Deffieux, “Depresión y desarraigo”; Nassia Linardou-Blanchet, “Socializar por medio de la separación”; Jean-Claude Maleval, “Desarraigo social paradójico y clínica del desierto”; Bernard Porcheret, “En la cuerda floja”; Uberto Zuccardi Merli; finalmente, quien toma la referencia clínica de dos sujetos bajo el título “Hiperactividad y cocainomanía: efectos de desarraigo”. Estos casos conforman un pivote que propulsará las posteriores conversaciones que se sostendrán al respecto en el capítulo II del Libro, bajo la lupa de tres comentaristas designados en cada caso.

Del lado de acá, emergerán nuevos casos que conforman el capítulo III, denominado “Senderos”. Este apartado se encuentra conformado por tres casos aportados por analistas latinoamericanos. Marisa Chamizo, presenta “Sofoco”; Francisca Joana Menta Soarez, “Un hombre femenino”; y María Leonor Solimano aporta el tercer y último caso de esta serie, el cual se denomina “Desprendimiento”.

Cada caso ofrece, de a uno, orientaciones precisas en la resonancia del desarraigo para cada cual, con la huella teórica de las externalidades situadas por Miller en su conocido artículo sobre las psicosis ordinarias (Miller, 2015). El indicio primero resulta ser, a veces, la pérdida del “lugar bajo el sol”, otras, la falla subjetiva íntima o la relación con el propio cuerpo.

Resulta posible diferenciar aquí un valor agregado: la construcción de los casos se sostiene en la enseñanza de cada relato aunque el analista no surja en su posición de “éxito”. No todos los casos presentan el mejor desenlace posible, lo que permite remitirnos al cálculo previo en la dirección del mismo, enriqueciendo la discusión. Un ejemplo de ello es el caso presentado por Castanet. El caso mismo da cuenta de la interrupción del análisis por lo que el analista reconocerá como un “pasaje al acto” al momento de construirse el axioma delirante. En la conversación Castanet advierte un detalle de su presentación:

Debo decir que elegí este caso no solo porque se trata de desarraigo social, sino también porque no se trata de un caso que deje muy glorioso al analista, en todo caso no enaltece los efectos terapéuticos que modificarían la situación. (Miller & otros, 2016, p. 88)

Corona este libro un cuarto capítulo denominado “Horizontes”, en el cual bajo la letra de Mauricio Tarrab y Beatriz Udenio, se presentan artículos que plantean una orientación posible para el psicoanálisis en consideración de estas nuevas presentaciones; para el primer autor, ubicando una lógica general del análisis siguiendo lo que Lacan llama “nuestro programa” y para la segunda una extracción de consecuencias para la clínica con niños.

Dirá Tarrab,

El análisis llevado hasta el final pone en evidencia que hay un imposible al borde del cual se puede llegar con el decir. El análisis es el esfuerzo por subjetivar ese real, el esfuerzo por llegar al eso era y decirlo bien; inscribir algo en ese nuevo orden.

No queda, entonces, otra cosa que escribirlo y mantenerse, también, a cierta distancia de esos fragmentos de real que un psicoanálisis ha aislado. (Miller & otros, 2016, p. 219)

Tal manejo entre escritura (inscripción) y trabajo con fragmentos de lo real resultan medulares de la elaboración expuesta en la casuística aquí elucidada.

La rigurosidad teórica, la novedad punzante impulsada en la invención del analista, su aspecto

orientador y contundente, convierten a este libro en una pieza fundamental para el analista practicante que busca “unir a su horizonte la subjetividad de su época” (Lacan, 1953 [2002], p. 306).

REFERENCIAS

Lacan, J. (1966 [2002]). “El seminario sobre la carta robada” en *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (1953 [2002]). “Función y campo de la palabra y del lenguaje en Psicoanálisis” en *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Miller, J.-A. y otros (1999). *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J.-A. (2015): “Efecto retorno sobre la psicosis ordinaria” en *Consecuencias. Revista digital de psicoanálisis, arte y pensamiento*, Mayo 2015. N° 15. Disponible en: <http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/015/template.php?file=arts/Alcances/Efecto-retorno-sobre-la-psicosis-ordinaria.html>

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

APOSTILLAS DEL TYA CÓRDOBA: “PARADOJAS DE LA PREVENCIÓN” A

GONZALO GUZMÁN*



Paradojas de la prevención (2020) es el título de esta cuarta edición de la Colección de Apostillas del TyA Córdoba. Reseñarla representa la posibilidad de captar el paso por la escritura de una transmisión oral que tuve oportunidad de presenciar. La componen el Curso Anual del departamento titulado “El psicoanalista y los nuevos trajes del consumo” y las VIII Jornadas del TyA llamadas “Paradojas de la prevención”, ambas realizadas en el año 2018. Adelantando una primera impresión diré que en sus 142 páginas se captan tanto la esencia de lo transmitido como ciertos detalles que, al poder ser leídos y releídos, cobran un valor destacado.

El TyA es el Departamento de Toxicomanías y Alcoholismo perteneciente al Centro de Investigación y Estudios Clínicos de Córdoba (CIEC), fundación asociada al Instituto del Campo Freudiano, por lo que forma parte de una red internacional extensa. Tal como lo expresa Roxana Chiatti en la apertura de las Jornadas incluidas en estas Apostillas,

comenzó a funcionar en Córdoba hacia fines de los 90’s con el objetivo de hacer saber de qué manera la práctica del psicoanálisis podía incidir en la clínica de la toxicomanía (Chiatti, 2020).

Desde sus inicios, el departamento presta un especial interés a los efectos del mercado sobre las formas de consumo en nuestra época. Se trata de una línea de trabajo e investigación siempre actual, que en esta ocasión relea un texto temprano en la obra de Lacan a la luz de su última enseñanza con la ayuda de la orientación de Jacques Alain Miller. Así, *La dirección de la cura y los principios de su poder* (Lacan, 1958 [2002]) se convirtió en el hilo conductor de las investigaciones internas del departamento que se vuelcan en estas apostillas.

Para entrar de lleno en el tema que propone, traeré una cita del mencionado texto de Lacan que puede ser considerada el nervio que conecta y atraviesa ambas propuestas: “Pretendemos mostrar en qué la impotencia para sostener auténticamente una praxis se reduce, como es

* Comisión de Psicoanálisis ciudadano del Colegio de Psicólogos de la Provincia de Córdoba
gonzaloandresguzman@gmail.com

corriente en la historia de los hombres, al ejercicio de un poder” (Lacan, 1966 [2002], p. 560).

El lector encontrará una revisión de la posición del analista que se enmarca en nuestra época. Jorge Castillo la describe como dominada por el ejercicio del poder de forma totalitaria, donde uno de sus significantes amo es la prevención. Se nos presenta la prevención, entonces, como una forma de sugestión, que plantea una paradoja en el hecho de que previene el consumo en una sociedad de consumo volviéndose a su vez ella misma, la prevención, en otro objeto de consumo (Castillo, 2020). De esta manera, se expone a lo que la subyace como una política de control de los goces, que se presenta en apariencia como más contemplativa que las políticas de “Guerra contra las drogas” o de “Tolerancia 0” consiguiendo una dócil adhesión. Frente a esta servidumbre voluntaria, Liliana Aguilar plantea un interesante interrogante: “¿Es el miedo agente de la prevención o a la inversa?” Sin decirlo explícitamente, Darío Galante ensaya una interesante respuesta al respecto.

Las consecuencias clínicas de la época así descrita son trabajadas con gran precisión. Pueden ser leídas siguiendo las dimensiones que Lacan propone para el psicoanálisis en el texto mencionado, a saber: táctica (interpretación), estrategia (transferencia) y política (deseo del analista). Cuando Lacan emparenta la impotencia con el ejercicio de un poder –tratándose de sostener auténticamente una praxis– conmueve estas tres dimensiones, especialmente la tercera, ya que condiciona las dos primeras.

En el plano de la política, Liliana Aguilar retoma el punto de la impotencia para “sentar al analista en el banquillo”. La ubica como una manera defensiva de leer lo imposible, que es un nombre de lo real. Así, nos advierte que cuando éste se desconoce, la impotencia da paso al *furor curandis* que, en nombre del bien, alimenta el goce superyoico.

Natalia Andreini remite al lector en este punto a un pasaje del argumento de las Jornadas:

La praxis del psicoanálisis se sostiene en una renuncia originaria, la de abdicar en relación al deseo de dominio que implica querer el bien y poner en juego otro deseo que está en las antípodas del deseo de curar, el deseo del analista. (Andreini, 2020)

Matías Meichtri Quintans y María Marta Arce nos conducen en relación a la cuestión desde el ser del analista, o, mejor dicho, desde su falta en ser.

En la misma línea, Hilda Vitar aporta una interesante visión respecto de la posición del analista. Desde la idea de “analista trauma” (Vitar, 2020, p. 6) plantea como hipótesis a verificar y línea para futuras investigaciones, el considerar “la juntura más íntima del sentimiento de vida” (Lacan, 1958 [2002], p. 534) como la posición adecuada más allá de las estructuras clínicas

Esta es la perspectiva que orienta en la dimensión de la estrategia, donde Lacan ubica la transferencia. En contraposición a la vía de la sugestión por la cual se conducen muchos tratamientos de las adicciones, Darío Galante propone para el psicoanálisis una prevención diferente, la de la “orientación”, que puede alcanzarse en análisis bajo transferencia, tomando al objeto a como lo que orienta a un sujeto: “El análisis del sujeto en relación con el objeto que lo causa en su deseo” (Galante, 2020, p. 107).

Dando cuenta de estos desarrollos se encuentran las viñetas clínicas aportadas por María Marta Arce, Valeria Vinocur, María José Borgogno, Melina Di Francisco, María Pía Marchese y Laura Mercadal. Tienen en común evidenciar el punto en el que el deseo de curar encuentra un límite y se abre la posibilidad a un tratamiento diferente que la escucha psicoanalítica inaugura. Se trata de la presencia del analista preservando el lugar de lo indecible, siguiendo lo transmitido por Nicolás Bousño.

Finalmente, Liliana Aguilar nos introduce en la táctica con una paradoja respecto de la interpretación: si el solo hecho de hablar implica una sugestión, ¿es posible una interpretación que tome otra vía? Siguiendo a Lacan, propone el camino de la poesía.

Termino de leer las cuartas Apostillas. Reflexiono un instante e irrumpe en mí algo que advierte Hilda Vitar desde el comienzo, en la Editorial, esta vez creo comprenderlo mejor. El trasfondo de esta publicación es político y se trata de “inscribir para siempre la enseñanza de Lacan en el discurso universal” (Vitar, 2020, p. 81). Añade que esto es posible en la medida que la práctica del psicoanálisis sea transformadora y se logre una transmisión. Me resulta evidente entonces el esfuerzo, página tras página, por sostener una ética que constituye el reverso de la lógica de consumo que la prevención esconde y por transmitir cómo es posible un tratamiento que rechaza operar desde la sugestión. *Paradojas de la prevención* orienta sobre la manera de pensar las toxicomanías y leer la época, advierte sobre las posibles desviaciones respecto de la orientación psicoanalítica a las que es común incurrir, a la vez que enseña sobre la posición que es apropiada ocupar. Por estos motivos, y otros... considero que nos encontramos ante una referencia muy valiosa para embarcarse en la temática.

Según la Real Academia Española, una apostilla es una acotación que comenta, interpreta o completa un texto. Dejando de lado la idea de completud, considero que a esta publicación el término le sienta muy bien. Queda el lector invitado a agregar las suyas propias, ya que lejos de ser conclusivas, las cuartas Apostillas invitan a ser multiplicadas.

REFERENCIAS

Chiatti, R. y Aguilar, L. (2020). “Argumento” en *Apostillas del TyA: Paradojas de la prevención*. Volumen N°4. Córdoba: C. I. E. C.

Vittar, H. (2020). “La posición del analista” en *Apostillas del TyA: Paradojas de la prevención*. Volumen N°4. Córdoba: C. I. E. C.

Castillo, J. y Galante, D. (2020). “La moral del poder” en *Apostillas del TyA: Paradojas de la prevención*. Volumen N°4. Córdoba: C. I. E. C.

Lacan, J. (1958 [2002]). “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis” en *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI.

EL ACONTECIMIENTO LAURENT O LA VITALIDAD DE UN *DÉSIR*

GUIDO COLL *



“Mi trabajo se inscribe triplemente en este laminado de discurso en el que se anuda: En primer lugar, como psicoanalista me inscribo en este discurso que Freud fundó. Luego como lector de Lacan me inscribo en las consecuencias del retorno a Freud que él promovió (...) Por último, como psicoanalista lacaniano me inscribo en lo que fue, no el retorno a Lacan, sino lo que resultó ser el comentario razonado -como el índice que había redactado en los escritos- emprendido por Jaques Alain Miller desde 1974 en Vincennes...”

Éric Laurent, *Discurso de Investidura, Doctorado Honoris Causa, UNC - 02/12/19*

En Córdoba, el segundo día del mes de diciembre del 2019, la Universidad Nacional de Córdoba (U.N.C) le otorgó la distinción máxima que la casa de altos estudios detenta a un psicoanalista. Éric Laurent recibió el Doctor Honoris Causa.

Quizá con solo ese primer párrafo alcance para transmitir en una reseña el valor de acontecimiento que tuvo el paso de Laurent por la Docta, teñido por el afecto que señaló Mariana Gómez en la primera de las tres presentaciones que tuvo el invitado.

En una época en donde impera la urgencia, la evaluación, la lógica del mercado, el empuje a la felicidad... que esta Universidad le entregue tal reconocimiento a un referente fundamental de una teoría y una práctica que se sostiene en la pregunta, en la reflexión, en el respeto por la singularidad y en el deseo subjetivo como es el psicoanálisis, no resulta menos que conmovedor.

* IIPsi
guidocoll@unc.edu.ar

Podríamos limitarnos a esperar a que se publiquen el discurso de investidura, su seminario en la Universidad y su participación en una conversación de Escuela, las tres modalidades que adoptó el paso de Laurent por Córdoba.

Pero invitado a decir algo más, a modo de un testigo privilegiado, me detendré en algunas cuestiones de forma, y no tanto de contenido, que hicieron de esta visita un verdadero acontecimiento.

LOS LUGARES

Algo que transmitió Lacan hace tiempo es que los lugares pre-interpretan. Por ello, siempre es útil señalarlos.

El rectorado antiguo de la Universidad Nacional de Córdoba, en el centro de la ciudad, acogió la ceremonia de nominación y el acto de investidura. La Sala de las Américas, ubicada en el Pabellón Argentina –punto neurálgico de la Ciudad Universitaria– fue el lugar para recibir a más de mil asistentes al seminario impartido por el reciente Doctor Honoris Causa de la U.N.C. El mismo estuvo inscripto en el marco de la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana (MaTPsiL), de la Facultad de Psicología. Y finalmente, por la noche, la Escuela. Una conversación que tomó cuerpo en la Biblioteca Córdoba, epicentro cultural de las letras de la provincia.

LOS ASISTENTES

Muchos de ellos –sobre todo entre los 1000 inscriptos al seminario dictado en la Universidad que llevó por título *Las escrituras del inconsciente - La carne de la interpretación*– todavía no habían nacido cuando Laurent visitó Córdoba la última vez, allá por 1992. Otros tantos, ni se imaginaban que existía algo así como el psicoanálisis por aquella época.

En contraste con éstos, asistieron también, analistas de espesa y larga trayectoria quienes, ya en la última visita del doctorado a esta ciudad, trabajaron con él en la conformación de la Escuela de la Orientación Lacaniana y la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Destacamos aquí la presencia del presidente de la EOL, Daniel Millas y la presidenta de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, Angelina Harari, como también de aquellos que ejercen diferentes funciones en las instancias de una y otra institución.

Habría que agregar entre los asistentes de las diferentes actividades, aquellos que decidieron emprender una experiencia de análisis con Laurent y muchos analistas en formación, quienes elucidan su práctica con textos, escritos y conferencias del doctorado. También, muchos allegados que no hacen del psicoanálisis una práctica, pero se sirven de la teoría para explorar otros campos del conocimiento. Entre estos, algunos agentes de la cultura y otros más ligados a la academia.

Entonces, no es solamente el número –sala llena en el antiguo rectorado, con una pantalla de transmisión en vivo en el patio interno del edificio, los mil asistentes inscriptos que desbordaron la Sala de las Américas, lugar con mayor capacidad de la Universidad, o la Biblioteca Córdoba llena de miembros y cartelizantes de la Escuela– sino la pluralidad de asistentes de diferentes procedencias y trayectos epistémicos y geográficos, lo que marcó este acontecimiento.

LA ENUNCIACIÓN

El nombre propio ligado a una causa que se trasmite en acto a partir de la enunciación. Una enunciación singular, precisa y clara. Más allá del rigor epistémico y el saber que se espera de alguien que recibe esta nominación, algo que fue variando entre “El nombre y la causa” (título del discurso de investidura), “Escrituras del inconsciente/La carne de la interpretación”, (título del Seminario en la Universidad) o la conversación de la Escuela (“La formación del psicoanalista en la vida contemporánea”), podríamos ubicar la marca singular de su enunciación esa partir de la vitalidad de un *désir*.

Un día, tres actividades: un discurso, un seminario y una conversación. Un *désir* que vitaliza, sin dudas, al psicoanálisis como discurso y a la comunidad que lo hace existir.

EL LAZO

Los lugares, los asistentes y la enunciación por la vía del deseo, no hacen más que remitirse al Otro, al lazo. Una puesta en acto de lo que Laurent señaló en su discurso como la propuesta política del psicoanálisis: “Una nueva psicología de las masas (...) despejando el nombre del ideal, del esfuerzo de nominación de la causa, de trasponer a nivel social, una identificación no segregativa, una identificación que no separe en bloques separados a la civilización del individualismo de masas...”

Una apuesta siempre difícil que pone en juego el Uno y su paso por el Otro. Unos y otros, la Facultad de Psicología de la U.N.C, a través de su decana la Mgter. Patricia Altamirano, el equipo de la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana, por intermedio de su coordinador académico, el Dr. Jorge Assef, la Escuela de la Orientación Lacaniana sección Córdoba, desde su Instancia Diagonal presidida por Gabriela Dargenton y acompañada por Adriana Laion y Alejandro Willington, y la ciudad de Córdoba a través de sus museos, su biblioteca, sus calles.

Una decisión política de salir del Uno en una apuesta conjunta que, solo a veces, hace de un evento, un acontecimiento.

VIDEOCONFERENCIA DE FABIAN FAJNWAKS EN LA FACULTAD DE PSICOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA “¿HAY UN FEMINISMO LACANIANO?”

LUCIANA SZRANK*

¿HAY UN FEMINISMO LACANIANO?
CICLO DE VIDEOCONFERENCIAS
MATPSIL

Fabian Fajnwaks
Universidad de París 8.
Dpto. de Psicoanálisis

Conversa con Eduardo Mattio
CEA - UNC.
Doctorado en Estudios de Género.

FACULTAD DE PSICOLOGÍA - U.N.C.
AULA C- 10 DE OCTUBRE DE 2019 - 12.30 HS.
Actividad no arancelada. Cupos limitados.
Inscripciones:
videoconferenciasmatpsil@gmail.com

FACULTAD DE PSICOLOGÍA MATPSIL

El diez de octubre de 2019, la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana continuó su ciclo de videoconferencias. Bajo el título “¿Hay un feminismo lacaniano?”, Fabián Fajnwaks, Doctor en Psicoanálisis por la Universidad de París VIII, brindó una conferencia, dando cuenta de sus vastas investigaciones que incluyen no solo al psicoanálisis, sino también a la historia de los feminismos, a las teorías de género y a los estudios *queer*. A su vez, luego de la conferencia, tuvo lugar una conversación con Eduardo Mattio, Doctor en Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba, estudioso y activista de las teorías de género y estudios *queer*.

El recorrido de la conferencia partió de una afirmación: no podríamos decir que exista un feminismo lacaniano, lo que sí existe es una consideración de la posición femenina en la enseñanza de Lacan, de una manera muy original en la historia del psicoanálisis. Se recordó que Lacan ([1959-1960] 1991) subrayaba, a partir del seminario “La ética

del psicoanálisis”, que si lo que transmitía tenía valor de enseñanza no podía dejar entrar ningún asidero que permita agregar el sufijo “ismo”. Ningún ismo resiste a la consideración del real lacaniano. Así también con la mujer y lo femenino, que por inscribirse en este registro y por no tener un significante que la designe, no permite tampoco que podamos hablar de un “feminismo lacaniano”. Todo “ismo” vehicula una posición ideológica y ninguna ideología es posible a partir de la enseñanza de Jacques Lacan.

En la actualidad de la cultura asistimos a las consecuencias del desarrollo de los derechos de las mujeres, lo que se llama paridad social y también a lo que podemos constatar como la disolución progresiva del orden simbólico. Así, ante lo que hace años se llama la caída de los ideales en política tenemos como consecuencia el ascenso al cénit social de lo real. Veríamos así extenderse, indicó Fajnwaks, lo que Jacques-Alain Miller ha denominado “feminización del mundo”. Como efecto de ello aparecen reivindicaciones identitarias, identidades que no siguen necesariamente

*Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana
lucianaszrank@gmail.com

la cartografía de las naciones, ni los credos de los grandes monoteísmos, sino que más bien se reconfiguran en una dinámica dada por el reagrupamiento de ciudadanas y ciudadanos según modos de acceso al goce, siendo un excelente ejemplo de ello las identidades de género fluctuantes.

A su vez, Fajnwaks realizó un recorrido histórico para situar qué entendemos por feminismo; señalando que los historiadores del feminismo coinciden en que ha habido cuatro grandes olas en el feminismo en Occidente. Primero, destacó que el término feminismo tuvo su origen en el discurso médico, a finales del siglo XIX en Francia, para destacar la existencia de rasgos femeninos, físicos y/o actitudinales, en los hombres. O sea que el origen mismo de la palabra feminismo se encuentra asociado a un aspecto “desvirilizante” en los hombres.

A finales del siglo XIX y principios del siglo XX podemos situar la primera ola del feminismo, teniendo como eje fundamental la conquista de los derechos cívicos y ciudadanos por parte de las mujeres, principalmente el derecho al voto. La segunda ola, ubicada en los años ‘60 y ‘70, toma como partida fundamental la disposición del control reproductivo por parte de las mujeres y por ende la lucha a favor de la legalización del aborto, principalmente en Francia y en Inglaterra; allí, resaltó Fajnwaks que esto aún no ha sido logrado en la Argentina y que se ve reflejado en el gran movimiento que por la vía de los pañuelos verdes hace signo. La tercera ola, entre finales de los años ‘70 y ‘80, ha trabajado en contra de la opresión y en pos del derecho a la igualdad de acceso a puestos de trabajo para hombres y mujeres, destacándose también esta ola, sobre todo en Estados Unidos, por la lucha contra la opresión de raza. La cuarta ola es muy reciente, toma lugar alrededor del año 2010-2012, se despliega a la par del desarrollo de las redes sociales y reivindica la justicia frente al acoso sexual y a la violencia de género sufrida en los campus universitarios de Estados Unidos. Destacó Fajnwaks, que en esta cuarta ola surge tanto el movimiento “Ni una menos”, como el “*Me Too*” y el desarrollo del ciberfeminismo, basado en las violencias ejercidas a partir del uso de redes sociales y dando lugar al posfeminismo; como consecuencia justamente de la interacción del ser humano con la máquina, hibridación que de alguna manera implica la disolución de las teorías de género.

Por otro lado, señaló que actualmente –lo que puede decir por sus investigaciones y por los lugares donde trabaja– se habla poco de feminismo en comparación al predominio que están teniendo los estudios *queer* y el ciberfeminismo, o sea el feminismo asociado a la técnica. Destacó, además: “es difícil hablar de lo femenino tal como lo aborda el feminismo, porque es difícil hablar del feminismo en singular; no existe un feminismo.” Señalamiento crucial, en la multiplicidad de los feminismos aparecen diferentes abordajes de lo femenino.

Entre sus referencias, Fajnwaks tomó a Gayle Rubin (1986), reconocida antropóloga que realizó una investigación dentro de los estudios de género respecto a la explotación de mujeres: “Tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”. Y extrajo, de la comparación que realiza esta autora entre el psicoanálisis y las teorías de género, que el psicoanálisis no es una teoría de género debido a que no sabe qué es lo femenino. “Saber o decir lo femenino sería “esencializar” la cuestión de qué es ser mujer. El psicoanálisis se ubica, como saben, entendiendo a lo femenino como lo ilimitado, como lo que desborda el universal.”

A su vez, Fajnwaks destacó un hecho interesante, enfatizando que, por supuesto nadie podría estar en contra del principio de paridad que implicó un gran progreso social –que mujeres y hombres tengan los mismos derechos–, pero que es innegable que este discurso normativo en su aplicación trajo consigo el absorbimiento de la cuestión de la diferencia: “Como si igualdad de derechos, de derechos sociales, equivaldría necesariamente a desconocer las diferencias entre unos y otros.”

No hay entonces un feminismo lacaniano, estableció el psicoanalista, porque si lo hubiera esto supondría que Lacan defendía la idea de lo femenino, el eje príncipes de su enseñanza, por sobre otros aspectos de la experiencia de los seres hablantes. Pero, acentuó, que Lacan no haya hecho esto no quita que haya sido el primero en la historia del psicoanálisis contra su fundador –el

fundador del análisis, Sigmund Freud– y contra aquellos postfreudianos que buscaron probar en Freud que sí había tal especificidad de la sexualidad femenina, más allá de la camisola de fuerza fálica en la que el padre del psicoanálisis dejó encorsetada la cuestión femenina.

Entonces Butler (1990), otra referencia tomada por el psicoanalista, con *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, fue quien destacó que lo femenino se deduce de lo “performativo” del género en contra de la norma “heterosexuada”. Señaló a su vez que, en ese libro masculino y femenino aparecen marcados por cierta simetría, apuntando a mostrar el carácter imperativo, es decir repetitivo, de las normas que determinan la asunción del género para cada uno. Y que Butler proponía que, a la manera de las *drag queen* o de los *drag kings*, se evidenciara el carácter de semblante del género y que se deconstruyera así, a través de lo performativo, los modelos de género establecidos por la cultura.

Fajnwaks resaltó que, en la lectura de Butler lo femenino como otro, como alteridad fundamental, se ve reducido a una forma de goce particular como lo masculino. A su vez, retomó lo que en los años setenta fueron las culturas *queer*, que hicieron explotar la diferencia sexual, la *DS, déese sexual* –expresión de Derrida–, equivocado en francés con diosa sexual. Es decir, la diferencia sexual como una diosa para promover modos de goce alternativos y lo que se llama hoy la diversidad sexual. O sea, que cada uno goce como le plazca y esto por fuera de la norma heterosexual. Y agregó:

“No nos oponemos a esto desde el psicoanálisis y vamos más bien –junto con la última enseñanza de Lacan, última enseñanza leída y reformulada por Jacques-Alain Miller– en el mismo sentido que estas culturas *queer*. Ya que la perspectiva del *sinthome* implica justamente que cada ser hablante encuentre su modo particular de anudar los tres registros: simbólico, imaginario y real. Y compartimos en este punto la crítica incluso, al orden patriarcal que los estudios *queer* promueven.”

Ya avanzada la conferencia, retomó a Rubin (1986), que en su famoso trabajo planteó dos cuestiones respecto al psicoanálisis: que es una psicología de género y que es un feminismo fallido. Fajnwaks tomó estos dos términos de la antropóloga como verdadera interpretación de la obra freudiana y resaltó que, si nos detenemos estrictamente en la obra de Freud, constatamos que lo que dice del varón y de la niña, del hombre y de la mujer en su relación con el falo –afirmación viril para él, envidia del pene para ella– se trata en efecto de una cierta teoría de género. Así, señaló que Freud de algún modo, a pesar de él mismo podríamos decir, terminó afirmando lo que es ser hombre y lo que es ser mujer. Por supuesto, esto con el resguardo de que cada uno de los géneros se define, cada uno es por cierto en relación al significante, es decir al significante fálico. Y, siguiendo esa línea, planteó que la concepción del psicoanálisis como feminismo fallido, tiene que ver con el decir de Freud de que no se sabe lo que quiere una mujer y con pretender definir la feminidad, quedando así él mismo en el camino y encerrando al feminismo en la aporía fálica. Finalmente, Fajnwaks destacó al respecto: “En este punto preciso, solamente en este punto, las feministas de la primera y de la segunda ola tenían hasta cierto punto razón en denunciar el ‘falocentrismo’ de la obra de Sigmund Freud, en el que la feminidad quedaba enclaustrada.”

Luego de esto, Fajnwaks retomó el título de la conferencia planteando que podríamos decir que existe un feminismo lacaniano si se toma el desarrollo de Lacan ([1971] 2018) a partir del seminario “De un discurso que no fuera del semblante”: aparecen allí las elaboraciones respecto al no-todo femenino, la teorización de un goce no-todo por fuera de la premisa de lo universal del para todos del dominio fálico, postulando por primera vez en la historia del psicoanálisis la existencia de un goce por fuera de la premisa fálica. En ese seminario Lacan ([1971] 2018) produce los cuantificadores lógicos de lo universal y de lo particular, para construir en torno a la función fálica el universo masculino totalizante y la dimensión abierta, ilimitada, de lo femenino respecto

de la cerradura fálica. Fajnwaks señaló que allí también Lacan plantea algo fundamental: no sabemos lo que es un hombre o una mujer, estos constituyen valores sexuales. Y destacó lo fundamental que es esta proposición frente a toda acusación o sospecha de esencialismo –como lo hacen algunos movimientos feministas– dirigida al psicoanálisis.

Fajnwaks recordó que no se es hombre ni mujer porque así lo dicte la anatomía, ni tampoco porque el modo de goce fálico o el modo de goce ilimitado correspondan con el sexo anatómico. Precisamente, que no sepamos lo que es un hombre o una mujer no permite al psicoanálisis constituirse en una teoría de género, ya que estos valores sexuales quedan a disposición de cada ser hablante, así como la tarea para cada uno de encontrar qué valor atribuir a estos significantes. Se afirmó entonces que a cada ser hablante toca inventar su manera de ser hombre o de ser mujer.

Entonces, Fajnwaks problematizó una vez más si hay o no un feminismo lacaniano y planteó de manera muy práctica una operación dialéctica. Su tesis: existe un feminismo lacaniano porque Lacan permite reconocer un modo de goce propiamente femenino, por fuera del significante fálico. Su antítesis: ni Lacan, ni la teoría lacaniana nos permiten decir lo que es una mujer, solo se permite reconocer este goce particular, este goce fuera del goce fálico que se percibe en el cuerpo, pero del que las mujeres no pueden decir nada. Destacó entonces que no existe así un feminismo propiamente lacaniano ya que no se sabe lo que es una mujer. Justamente, Lacan escribe La mujer tachando el artículo “La”, para designar que no existe un significante para nombrarla. Y esta experiencia corporal del goce Otro que algunas mujeres sienten no permite significar lo que es una mujer. Finalmente, su síntesis: la teoría lacaniana permite reconocer lo específicamente femenino sin hacer de ello un feminismo, una predicación de lo que es ser mujer. El feminismo fallido que es el psicoanálisis, feminismo que denunciaba Rubin (1986), existe entonces por razones intrínsecas al psicoanálisis mismo. El psicoanálisis reconoce lo femenino, pero no lo eleva al rango de un universal o aun de un significante, lo que impide al psicoanálisis tornarse en una ideología, un “ismo” presente en el feminismo, es decir un saber sobre lo femenino mismo.

A su vez, Fajnwaks retomó el seminario “...o peor” y señaló que Lacan ([1971-1972] 2012) allí busca una manera de escribir la no relación sexual y que el significante fálico es ya un primer modo de escribir la no relación sexual. Ya que el falo es el término que hace mediación para que el encuentro sexual se produzca; lo que permite que cada uno de los *partenaires* sepa lo que es como falo para el otro, y esto, podríamos decir, en una relación tanto hetero como homosexual. El falo produce una disimetría fundamental en el encuentro sexual porque hace funcionar un tercer término en lo que cada uno encuentra de atractivo, de deseable en el otro, la significación que se le atribuye es esencialmente distinta para cada uno. De este modo, señaló Fajnwaks, es el falo por cierto una primera manera de escribir la no relación sexual. Pero Lacan dirá aquí que hay que buscar otras maneras y por esta vía solicitará las proposiciones de lo universal, de lo particular, para dirigirse a lo que dará en el seminario siguiente, “Aun” (Lacan [1972-1973] 2009): las célebres fórmulas de la sexuación. En estas, se considera que una parte de cada x, de cada ser hablante, del lado femenino puede sustraerse a la función fálica, quedando allí abierto a lo ilimitado del goce Otro, el goce fálico.

Recordó a su vez Fajnwaks, cómo algunas autoras feministas de la escuela freudiana de París, Luce Irigaray entre ellas, criticaban a Lacan lo limitado de esta proposición y buscaban hacer de este goce no-todo un goce todo, más bien atribuyendo a lo femenino una nueva totalización allí donde Lacan lo inscribía como un suplemento a la función fálica. Esta protesta de las analistas feministas de los años setenta buscaba justamente totalizar el goce Otro. Y señaló que lo que tenemos que constatar hoy, en el momento actual de la cultura, es que la marcha del mundo ha dado razón de alguna manera a estas analistas feministas, ya que la feminización del mundo es precisamente esto, la extensión al conjunto de la civilización del goce no-todo, volviéndose de algún modo un goce que ya no es suplementario al goce fálico sino que en el nuevo régimen del goce actual se trata de un goce liberado ya de la camisola fálica y vuelto de algún modo todo, es decir totalizado. Por ejemplo, es lo que el régimen actual de las adicciones generalizadas – adicciones a diferentes productos: internet, celulares, juegos, redes sociales– pone en evidencia. Nos propuso también que recordemos cómo Lacan afirmaba en los años setenta que la droga era

lo que permite romper el casamiento con el goce fálico. Si en los años setenta era la droga lo que comenzaba a extenderse, el comportamiento adictivo caracteriza hoy a todos los seres hablantes en su relación a todo *gadget* técnico o incluso a muchas maneras del saber.

Como Lacan es un enseñante complejo, destacó Fajnwaks, ya desde los años sesenta parecía tener la intuición de que no toda la corriente fálica encausaba a lo femenino en la mujer, dijo esto para decir que justo antes del seminario “Aun”, en su escrito “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina” Lacan ([1960] 2002) deja ya entender que el falo no captura todo lo pulsional en la mujer y sobre todo algo escapa a la corriente del instinto materno, lo que como sabemos está escrito del lado fálico en las fórmulas de la sexuación. En ese seminario justamente, Lacan ([1972-1973] 2009) parece ordenar al goce en dos grandes lados, el masculino, fálico y el lado femenino como no-todo.

Y, agregó Fajnwaks, también hay que observar que algunos años después, en la perspectiva ya del *sinthome*, en el Seminario 21 dirá Lacan ([1973-1974] Clase del 9 de abril de 1974. Inédito) que “el ser sexuado se autoriza de sí mismo”, se autoriza de sí mismo y de algunos otros. Esta proposición que dice que el ser sexuado se autoriza de sí mismo se destacó como fundamental, ya que abre la relación con lo sexual de toda identidad de género. Identidad de género ajena al psicoanálisis, que no teorizó en ningún momento la relación a la sexualidad ni en términos de identidad, ni en términos de género, pero sí en relación a un objeto plus de gozar, que no conoce ni identidad ni género alguno. Fajnwaks se apoyó, para afirmar esto, en un autor *queer* justamente, Javier Sáez (2004), español que escribió *Teoría queer y psicoanálisis*, y que recordaba este principio fundamental del corpus teórico lacaniano. Que el ser sexuado se autorice de sí mismo permite despejar la cuestión de toda determinación simbólica, de toda determinación edípica, de toda determinación identificatoria para hacer valer cuánto los encuentros contingentes con el goce, más que aquellas determinaciones que quedan del lado de lo simbólico, permitirán al ser hablante proceder a una insondable decisión de su ser sexual y esto sobre el fondo de un agujero fundamental en cuanto a lo sexual, que el *celebrísim*o aforismo de Lacan “no hay relación sexual” permite designar.

Fajnwaks ubicó entonces en este desplazamiento del seminario “Aun” ([1972-1973] 2009) al seminario “El *sinthome*” (Lacan [1975-1976] 2013) que, lo que permite hacer nudo para el ser hablante, lo que permite anudar los tres registros da lugar a una invención, a un saber hacer respecto del goce. El goce, en el seminario del *sinthome*, no está más allí ordenado del lado masculino o femenino. Se trata más bien, en esta perspectiva borromea, de los arreglos con el goce a los que procede el ser hablante a partir del momento en que este goce no puede ser simbolizado.

Fajnwaks finalizó la conferencia, por un lado, señalando que el feminismo, actualmente, ha pasado a la cultura y que de este modo ha perdido su dimensión de alteridad, ya que el goce que se juega en lo continuo no conoce el corte y que esto mismo habilitaría que el psicoanálisis aparezca de algún modo en cierta posición conservadora respecto de la marcha del mundo; destacando que, una posición conservadora no quiere decir reaccionaria sino más bien que no participa del empuje al goce que gobierna la cultura hoy y que se verifica como la tendencia del discurso capitalista.

Por otro lado, recordó que sabemos justamente que las culturas *queer* proponen diversificar el género para hacer estallar la diferencia hombre y mujer. Pero destacó como proposición más radical, la abolición del género que propone el xenofeminismo –una de las corrientes más recientes del feminismo dentro de la universidad inglesa de *West London*–, del cual se puede leer el libro de Helen Hester (2018), *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción*, que propone simplemente la abolición del género, abolición del género junto con las categorías de clase y de raza. Lo que busca este movimiento es atacar toda identificación, bajo la forma de la puesta en cuestión de toda política identitaria, y que cada uno encuentre su modo de articular su ser sexuado, a partir justamente de su ser sexuado. Se entiende así, que el feminismo haya llegado a lo que podría parecer una paradoja, la abolición de la categoría de

género misma. Pero esta paradoja lo es solo en apariencia, aclaró Fajnwaks, ya que se puede leer desde la lógica misma de la extensión de lo femenino hoy, femenino que se sitúa más allá de la lógica del significante, de las categorías universales, del *paratodeo*, como decía Lacan.

Así, el recorrido de la conferencia de Fajnwaks concluyó en que es aún más radical lo que la última enseñanza de Lacan despeja. Tanto por la denuncia de los semblantes que se realiza, al menos de manera indirecta, sobre los universales absolutos del orden patriarcal –es decir al registro del padre simbólico–, a todo binarismo –sobre todo el binarismo sexual– y al esencialismo anatómico. Como también, por lo que la última enseñanza permite captar, el hecho de que cada uno hace su nudo a la sexualidad, en relación a sus encuentros contingentes con el goce, apoyándose en los distintos estereotipos de género al que se crea pertenecer. Y que, justamente el trabajo de un análisis debe abrir la posibilidad a un sujeto de inventar, reinventar, su modo de vivir el género. En menos palabras: “existen tantos géneros como seres hablantes en el universo”.

REFERENCIAS

Butler, J. ([1990] 2007) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Hester, H. (2018) *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.

Lacan, J. ([1959-1960] 1991) “La ética del psicoanálisis” en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 7*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. ([1960] 2002) “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina” en *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Lacan, J. ([1971] 2018) “De un discurso que no fuera del semblante” en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 18*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. ([1971-1972] 2012) “...o peor” en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 19*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. ([1972-1973] 2009) “Aun” en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1973-1974) Clase del 9 de abril de 1974 en Seminario 21. Inédito.

Rubin, G. (1986) “El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo” en *Nueva Antropología. Volumen VIII. Número 30*. México DF: Asociación Nueva Antropología A. C.

Sáez, J. (2004) *Teoría queer y psicoanálisis*. Madrid: Editorial Síntesis.

LA CIUDAD DE TUS DESECHOS. SUQUÍA URBANO / TALLER MEDITERRÁNEO

MARCELO FIORITO*



En el marco de “Suquía Urbano” organizado por el Taller Mediterráneo (cátedras de Arquitectura 3D, 5B y 6A de la FAUD-UNC), desde la Plataforma Psicoanálisis y Arquitectura, nos convocamos en la Facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional de Córdoba para la presentación de las revistas *La Lúnula* del CIEC y *La Ciudad Analítica* del ICdeBA en torno a “la ciudad de tus desechos” con la voluntad de reunir el discurso psicoanalítico con la arquitectura y el urbanismo. En forma conjunta con los psicoanalistas Pia Liberati y Jorge Assef y junto a Cristian Nanzer, tomando el Río Suquía como soporte de desechos, arquitectos y psicoanalistas expusimos miradas, lecturas, interpretaciones sobre esa temática.

La discusión y análisis transdisciplinar sobre el fenómeno complejo que implica la ciudad contemporánea, en este caso focalizándonos en el Río Suquía, la sostenemos en la voluntad de implicarnos con mayor amplitud de campo de conocimiento (la necesidad de interpretar

la complejidad), para así desarrollar una estrategia de pensamiento que no sea reductiva ni parcial, sino reflexiva, asociativa, relacional y transversal.

La vinculación con la teoría psicoanalítica permitía pensar la relación entre la ciudad de Córdoba y sus desechos desde la función que los desechos cumplen en la subjetividad. En el diálogo transdisciplinar el Río Suquía, se presentaba al mismo tiempo como un elemento central y un objeto rechazado por la ciudad. De este modo, la frase “aquello que más rechazas, es lo que eres y siempre fuiste” con la que Daniela Fernández abre “Alta suciedad”, el segundo número de *La ciudad analítica*, toma cuerpo en una ciudad tan particular como Córdoba.

Si recogemos las “acepciones” (sentido en que se puede tomar una palabra, o en este caso, un territorio) que a lo largo del siglo XX y hasta nuestros días ha tenido el Río Suquía, podemos contrastar diversos “imaginarios urbanos” (concepto muy arraigado en la disciplina de la

*Taller Mediterraneo / Faud UNC
marcelo.fiorito@unc.edu.ar

arquitectura y urbanismo, que refiere a la representación psico-socio-cultural y simbólica, individual o colectiva, que se origina en el uso y apropiación de los espacios urbanos):

Los mismos van desde los nombramientos que evocan a la “naturaleza” (parque lineal / corredor ecológico y ambiental / soporte natural, también espacio de catástrofes naturales), acepciones vinculadas a su “su rol urbano” (corredor de movilidad / soporte de densidad urbana / expansión de la centralidad) pero también a otras menos promisorias, más propias de la “somatización urbana” (periferia interna / límite / espalda/basurero lineal).



En el cuadro realizado por Honorio Mossi en 1895, exhibido en el museo Evita de la ciudad de Córdoba, se aprecia una imagen de la ciudad de Córdoba desde las barrancas de Cofico; podemos constatar el fuerte contraste de la urbe con sus tejidos habitacionales y monumentos (edificios institucionales estatales e iglesias), con el “límite” que el río produce hacia un paisaje más rural, y el “ensanche” del parque lineal del río con el parque Elisa (hoy parque las Heras). El cuadro deja entrever pulsiones que aún hoy persisten: el río como límite natural que produce una fractura, y la voluntad de exacerbar la condición de soporte natural mediante adjetivaciones como arbolado en sus riberas y parques de ensanche.

En las últimas décadas, las distintas intervenciones urbanas que el Río ha tenido a partir de la “sistematización del Río” desarrollada por la intendencia del Dr. Ramón Mestre en la década del ochenta, se han basado en este imaginario de “parque lineal” (que presupone un espacio público convocante de cohesión social), conjuntamente con usufructuar el río como corredor de movilidad (vialidad), como soporte de densidad y centralidad urbana (liberación de normativas que permiten incrementos de metros cuadrados cubiertos en altura, y asentamiento de cedes instituciones públicas y privadas). Sin embargo, estas iniciativas han coexistido con otras realidades no tan prósperas: el río como “periferia interior” (concepto que refiere a la condición de exclusión de centralidad=urbanidad en emplazamientos no periféricos) en tramos como Villa Urquiza o La Carolina, el río como “espalda” (promotor de segregación socio-espacial) por ejemplo entre barrio Las Rosas y Villa Siburu, o el río como portador de catástrofes naturales (riberas que no soportan la erosión de las inundaciones). En los tramos urbanos donde la altimetría es más baja, “río abajo”, sector este de la ciudad de Córdoba, vemos acentuadas estas condiciones negativas y configurarse un imaginario aun más peyorativo: el río como “basurero lineal”: lo que la ciudad expulsa llega allí, desde las condiciones propias de las periferias degradadas hasta la literalidad del desborde de sus efluentes.

Reflexionando desde nuestra disciplina algunas ideas sobre el “origen” de estas condiciones que el río presenta, y que quedan impresos en el imaginario colectivo con los calificativos enunciados, creemos oportuno vincular la traza y el territorio. La traza fundacional es la huella indeleble que se asienta en el territorio natural y que definirá el asentamiento físico para el desarrollo de la ciudad, y fijará las directrices para su futuro crecimiento.

La política de ocupación del territorio, y más específicamente la política de urbanización del territorio de España y Portugal para la colonización de América, definió dos modelos muy diferentes. Las ciudades de fundación española, como Córdoba, basaron su modelo en el Trazado de Indias, en tanto las de fundación portuguesa, como Salvador de Bahía en Brasil, en las “cartas Regias”. El Trazado de Indias definía un “modelo”, cuerpo legislativo único, inspirado en la fundación romana de *cardus* y *decumanus*: un trazado geométrico en damero, una imposición geométrica abstracta que hacía caso omiso de las condiciones particulares del territorio donde se asentaba. Por el contrario, las Cartas Regias de Portugal eran “principios reguladores”, una serie de normas específicas que daban orientación para atender las situaciones particulares de cada territorio. Esto implica una comprensión más profunda de los dos modelos de urbanización del territorio, que trasciende la simplificación “ciudad de fundación planificada” vs “ciudad espontánea”: ambos imperios previeron la planificación y urbanización del territorio, solo que con distintos modelos.



Salvador de Bahía, Brasil- 1549



Córdoba, Argentina- 1573

El mapa fundacional de Córdoba contrasta con el de Salvador de Bahía, fundada apenas 24 años antes. En el caso de Córdoba no hay datos del territorio, no están representados las barrancas, ni el río, ni el arroyo la Cañada. Toda huella del soporte físico natural ha sido omitida, ignorada, para solo registrar las manzanas, la disposición de la plaza, las instituciones y los dominios (parcelas) particulares. En cambio, en el plano de Salvador de Bahía no solo leemos todas las particularidades del territorio (ríos, mar, topografía), sino que vemos una traza de polígono adaptado a esos límites, y de geometría adaptada a las huellas que el territorio ofrece. Esto no es azaroso: la manera en que se representa un territorio, es la manera en que éste se interpreta: como un soporte “liso” sobre el cual imposter un modelo abstracto, o reconocer sus particularidades plasmándolas en el mapa, para así hacer interactuar el modelo con el territorio donde se asentará.



Salvador de Bahía, Brasil

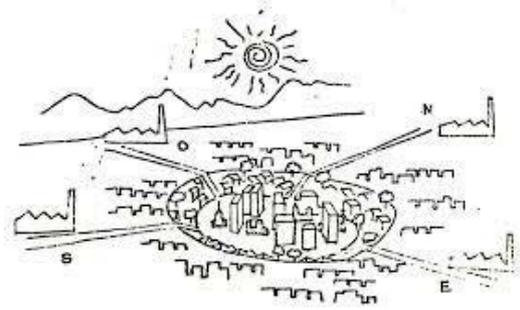


Córdoba, Argentina

A lo largo de las décadas, los registros cartográficos de la ciudad de Córdoba van revelando una constante: las trazas crecen, la mancha urbana se expande, “cruza” el río, pero su huella sigue sin considerarse: hay una continua, casi insistente, desconsideración del río. La rigurosidad del damero es indiferente a su huella, a su geometría: una vez que el río se sortea por un puente, continúa, indiferente, la traza en damero, siendo un cambio de dirección del damero su única reacción. Queda así constituido (como puede ya verse en el Catastro Machado de 1889) un patchwork de fragmentos urbanos discontinuos, sin asumir al río como parque lineal que “suture” esos fragmentos.



Catastro Machado, primer relevamiento catastral de la ciudad de Córdoba- 1889



Dibujo síntesis de la ciudad de Córdoba realizado por Bulgheroni (1970), donde el río está ausente

Sin omitir diagnósticos urbanos ni causas expuestas por otras disciplinas, las observaciones desarrolladas dejan entrever que las patologías que el río expone (que quedan sintetizadas en el imaginario colectivo “basurero lineal de la ciudad”) tienen, en parte, una razón en su matriz fundacional, así como en acciones sucesivas (reveladas en los registros gráficos) que *invisibilizan* el río. A lo expuesto, quizá también deberíamos atribuir esto a la estrechez del caudal de su ribera (aunque no a la fiereza de sus crecidas), a su matriz no productiva ni de transporte, con lo cual Córdoba se ha definido históricamente *no por su río*; en algunos fragmentos de “Sociabilidad” en el Facundo, Sarmiento describía en 1825: “Córdoba es un claustro encerrado entre barrancas.... el habitante de Córdoba tiende los ojos en torno suyo y no ve el espacio...la ciudad ha sido forzada a replegarse sobre sí misma”.