

Silvia Ons

El cuerpo pornográfico

Marcas y adicciones

BIBLIOTECA DE PSICOLOGÍA PROFUNDA 323

PAIDÓS



Índice de contenido

Portadilla

Prólogo, por Gustavo Dessal

Introducción

1. Pornografía

- Los desvergonzados
- El goce masturbatorio
- Pornografía y capitalismo
- La pornografía travesti
- El tocador sadiano y la cárcel digital

2. El control digital

- Amores amenazados
- Google Glass
- Conversación con Slavoj Žižek a propósito del ciberespacio

3. Eros no es pornográfico

- Freud, Lacan y los griegos
- Los amantes
- Luces y sombras: el núcleo de nuestro ser
- El continente negro

4. ¿Dónde quedó la represión?

- El nuevo mandamiento
- Moral es también costumbre
- Nuevos fenómenos de masas
- Las fiestas electrónicas

5. Nuevas constelaciones familiares

Familia y drogas

Homoparentalidad

¿Madre certera, padre incierto?

Cortes en el cuerpo

Territorios desbordados

Conclusiones ¿Qué lugar para el síntoma?

Clasificar, clasificar, clasificar

Vergonzontología

Referencias bibliográficas

El cuerpo pornográfico

Silvia Ons

EL CUERPO PORNOGRÁFICO

Marcas y adicciones

Ons, Silvia

El cuerpo pornográfico / Silvia Ons. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Paidós, 2018.
Libro digital, EPUB

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-950-12-9711-9

1. Ensayo Psicológico. I. Título.
CDD 150

Diseño de cubierta: Departamento de Arte de Grupo Editorial Planeta S.A.I.C.

Todos los derechos reservados

© 2018, Silvia Ons

© 2018, de todas las ediciones:
Editorial Paidós SAICF
Publicado bajo su sello PAIDÓS®
Independencia 1682/1686,
Buenos Aires – Argentina
E-mail: difusion@areapaidos.com.ar
www.paidosargentina.com.ar

Primera edición en formato digital: mayo de 2018

Digitalización: Proyecto451

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del “Copyright”, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

Inscripción ley 11.723 en trámite
ISBN edición digital (ePub): 978-950-12-9711-9

A la memoria de mi padre

Prólogo

En *Historia del cuerpo*, (1) leemos que “los historiadores suelen olvidar la tensión existente entre el objeto científico y el cuerpo que prueba el placer y el dolor”. El cuerpo como objeto científico, que comienza con el postulado cartesiano del cuerpo-máquina, no es el del psicoanálisis, que se ocupa del Otro cuerpo, sino uno que no puede abordarse desentendiéndose de aquello que lo singulariza: que ello goza.

A lo largo de estos hermosos capítulos, una vez más Silvia Ons da cuenta no solo de un saber, sino de un estilo, un estilo que logra entretener (sabiduría femenina ancestral), en primer lugar, su perspicacia clínica; en segundo lugar, su sólida formación filosófica, y en tercer lugar, su mirada poética sobre el mundo. Que los psicoanalistas miremos fundamentalmente con nuestros oídos (valiéndonos de las ventajas que en este caso nos ofrece el desplazamiento de las pulsiones) no impide llamar a eso “mirada”. ¿Y sobre qué se posa su mirada en este libro? Sobre el cuerpo. Redundemos para decir que es el cuerpo lo que da cuerpo a esta serie de ensayos en los que la autora recorre algunos de los temas que protagonizan nuestra época o, mejor dicho, estudia las manifestaciones fenoménicas actuales de temas que son eternamente consustanciales a la condición del ser hablante. En otras palabras, es desde la perspectiva del cuerpo como Silvia Ons va a ofrecernos una visión de las nuevas subjetividades, los nuevos semblantes del sujeto al que el psicoanálisis se dirige, un sujeto que nada debe a las nociones del culturalismo.

Sin bien es innegable que “los cuerpos son también deudores de cada civilización”, como lo señala la autora en las primeras páginas, el psicoanálisis (en referencia desde luego al contexto del ser hablante) se ocupa de aquello que trasciende a todas las épocas: lo que en el reino animal denominamos “la vida” (con todo el enigma que ello supone), presenta en el caso del animal que habla un rasgo distintivo que lo vuelve incomparable: el cuerpo goza. Que goce lo convierte en un ente que va más allá de la vida. El goce, al pervertir el misterio de la vida, hace del cuerpo otra cosa, algo que puede ser objeto de adoración, exaltación, degradación y mortificación. Al cuerpo se lo cuida, se lo ama, se lo adora, pero también se lo martiriza, se lo tortura, se lo despedaza. El cuerpo es objeto de amor y destrucción, y esto vale tanto para el propio como para el ajeno. Los seres humanos no suelen hacer grandes distinciones al respecto y aplican al cuerpo del otro los mismos tratamientos que pueden dar al suyo. Que el cuerpo goce significa, para el psicoanálisis, que las pulsiones de autoconservación postuladas por Freud en una primera época de su obra quedan desmentidas por lo que la clínica analítica y la realidad del mundo nos revela: gozar no es algo que solo anime al cuerpo en el sentido de la

autoprotección, del principio del placer, de la homeostasis; el goce, al sobreimprimirse en los mecanismos de la vida, produce esa separación que Lacan describe con una engañosa sencillez: el cuerpo es algo que se tiene. Que se tenga supone, en primer lugar, que no se puede ser un cuerpo. A los animales, porque son un cuerpo, no los asalta la más mínima duda: al propio se lo preserva, a los otros se los fornicia para reproducir la especie o se los devora para satisfacer las necesidades de supervivencia. No hay más. Todo desemboca en una finalidad última: el sostenimiento de la vida. Pero, para el *parlêtre*, el asunto es un poco más complicado. A partir del momento en que la acción de la lengua desprende a la vida de su inmediatez, obligándola a ex-sistir para la conciencia y el yo, el cuerpo se convierte en Otra cosa. Esa Otra cosa puede ser amable, pero también objeto del mayor odio y encarnizamiento. Parafraseando a Lacan, el hombre le hace al cuerpo toda clase de cosas que se parecen al amor, pero también lo somete a las mayores y más abominables vejaciones. El argonauta humano tiene como lema “gozar es necesario, no es necesario vivir”, y la lógica de su biografía se rige por ese axioma que opera como un dicho primero, inaugural. Pero que el cuerpo sea algo que se tiene nos plantea, además, una segunda consecuencia, que abordaremos un poco más adelante.

Comencemos, siguiendo a nuestra autora, por el tema de la pornografía que, sin ser un invento nuevo, es indudablemente en la actualidad un fenómeno de alcance y efectos incomparables. El alcance se debe a que sus posibilidades de difusión y disponibilidad se han vuelto infinitas gracias a Internet. Pero lo más acuciante es el efecto que esto tiene en el plano del onanismo, cuya práctica se ha convertido en una alternativa cada vez más elegida por los hombres. En Japón, esto ha llegado al extremo de constituir un síntoma social que nadie sabe cómo tratar, dado el aumento imparable de varones que prefieren la autosatisfacción erótica al coito. Mediante la pornografía, el hombre se proyecta en la escena, pero es otro quien actúa en su lugar: otro es el que hace gala de una potencia sin declinaciones; otro es a quien la mujer se le ofrece sin palabras, ni rodeos, ni enigmas, ni demandas; otro se erige en sujeto-supuesto-tener el poder de satisfacer el deseo de la mujer. El *voyeur*, el consumidor de pornografía, consigue el orgasmo masturbatorio por procuración, ahorrándose así pasar por los desfiladeros de deseo del Otro.

El cuerpo-máquina formulado por Descartes abrió un camino extraordinariamente fecundo para la ciencia del cuerpo. Le debemos a este filósofo, uno de los genios más grandes de la historia, el hecho de que hoy podamos beneficiarnos con los trasplantes, el reemplazo de válvulas cardíacas, las prótesis de caderas, y las innumerables y cada vez mayores posibilidades de tratar el cuerpo como un conjunto de piezas asombrosas a las que el ingenio humano ha logrado emular, para luego sustituirlas como si de una máquina cualquiera se tratase. Pero es indudable que eso tiene un precio, puesto que el discurso científico-técnico es inevitablemente, y por su estructura misma, un procedimiento de deshumanización. El cuerpo-máquina puede ser programado, reproducido de forma artificial y en la pornografía, como Silvia Ons lo desarrolla, se convierte en un prototipo de funcionamiento donde la libido se motoriza y la repetición mecánica se apodera del erotismo hasta su total eliminación. La pornografía desgarrar el velo del erotismo. Es una luz cegadora que pone en fuga la ligera penumbra que el deseo requiere para su

subsistencia. El deseo es una delicada y caprichosa criatura que exige condiciones complejas e irrepetibles para mantenerse (las que valen para uno no valen para otro) y, entre ellas, es fundamental la función de la sombra, de lo no sabido, de lo que se oculta en el objeto. La pornografía es la promesa de poder verlo todo y en eso, como bien lo señala nuestra autora, se distingue de la perversión. O, digámoslo de otro modo: la perversión digitalizada no sigue las reglas transgresoras de las perversiones clásicas, ejemplarizadas por el divino Marqués. “Se trata, en fin, de dos concepciones del cuerpo: el de Sade es el cuerpo que se transgrede y, para ello, necesita la resistencia del pudor; el de la pornografía es el cuerpo que devino máquina. Así, el libertino convoca la ley para atentar contra ella, mientras el pornógrafo apela a la potencia mecánica”, leemos en el apartado que se titula “El tocador sadiano y la cárcel digital”. Es una distinción luminosa, aunque debo añadir que la industria pornográfica –como corresponde a toda empresa mercantil posmoderna– también es objeto del discurso de la innovación (la exhortación a adquirir lo nuevo es otro de los temas excelentemente tratados en este libro). En los últimos años, al nutrido menú del que dispone el pornoconsumidor se le ha añadido un producto nuevo: el incesto. La evolución de esta oferta no deja de ser interesante. Al principio, las productoras optaron por lanzar una prueba piloto: sexualidad entre chica y su hermanastro, chica y su padrastro, chico y la novia de su padre, etc. Modalidades indirectas de goce incestuoso. En vista (nunca mejor dicho) de los exitosos resultados (que pueden ser contabilizados en tiempo real), han avanzado un paso más y transgredido la última barrera que quedaba –puesto que el límite de la pederastia ha sido traspasado hace mucho tiempo–: el incesto sin disfraz alguno. Todas las variantes del incesto forman ahora parte de la oferta en páginas que son completamente legales, al límite de alertar al *voyeur* de que lo que está a punto de ver es una fantasía y que el incesto, en cualquiera de sus variantes, es un delito penado por la ley. Que esa ley deba recordársele al espectador añade un condimento al asunto.

Se plantea aquí una cuestión apasionante. Como lo explica muy bien Silvia Ons, la pornografía es deudora de la sociedad de la transparencia, tan opuesta a la que Freud analizó en su célebre texto “El malestar en la cultura”. Zygmunt Bauman y otros pensadores han hecho notar la importante disimetría entre la época de Freud, caracterizada por los ideales que imponían una represión de la satisfacción, y la nuestra, en la que la represión solo se limita a las cargas policiales, mientras que el delirio de la libertad y el derecho al goce ilimitado se promueven como valores irrenunciables. La pornografía pertenece a la era de la exaltación de la mirada, a la profunda fe en que todo puede ser convocado a la representación, al cálculo y a la objetivación en la que nada puede sustraerse a lo visible. No obstante, no podemos eludir el hecho de que la pornografía, incluso a pesar de sus avances técnicos en materia fotográfica y de iluminación (Silvia nos sugiere la idea de una mirada cuasi-ginecológica cuando nos explica el uso de la *pussylight*, un artilugio empleado para que el ojo alcance las profundidades “espeleológicas” de los orificios del cuerpo), falla en su promesa de mostrarlo todo. En la clínica de la pornografía, es decir, en la escucha de los sujetos adictos al porno, cabe la pregunta por aquello que, no pudiendo ser visto, actúa como

motor de la repetición. Finalmente, ninguna transparencia, ninguna desvergüenza, ninguna desnudez logrará jamás mostrar el fondo último del sexo, que es esa ausencia dejada por la escritura que falta: la de la relación sexual en el inconsciente.

¿Qué consecuencias tiene esto para el amor? ¿Cómo lo afectan las circunstancias actuales en las que los cuerpos habitan el mundo consumidos por el discurso que los promueve al estatuto de objetos exhibidos, manipulados, codiciados, tramitados, transportados, intercambiados, deportados, exiliados, operados y medicalizados? Silvia Ons se hace eco de esa agonía de Eros de la que nos habla Byung-Chul Han. Valiéndose de una aguda expresión tomada de una de sus analizantes, Silvia pone el acento en el “*casting* amoroso” favorecido por las aplicaciones para tener encuentros sentimentales. Claro que el psicoanálisis descubre que, en el ser hablante, el deseo pone condiciones de “evaluación” estrictas al objeto. No cualquier objeto consuena con el inconsciente. Pero también es decisivo recordar la diferencia entre una elección algorítmicamente programada y la fijeza de las condiciones eróticas que el fantasma impone al deseo del *parlêtre*. Los servicios de encuentros, “filtrados” antes por los *softwares* del corazón, rechazan la contingencia del amor. Al respecto, resulta apropiado invocar a la insuperable Carson McCullers en su *Balada del café triste*:

En primer lugar, el amor es una experiencia común a dos personas. Pero el hecho de ser una experiencia común no quiere decir que sea una experiencia similar para las dos partes afectadas. Están el amante y el amado, y cada uno de ellos proviene de regiones distintas [...]. Es solo el amante quien determina la valía y la cualidad de todo amor. (2)

Cualquiera que sea capaz de abrir los ojos a la realidad del amor estará de acuerdo con que esa valía y esa cualidad en general se corresponden bastante poco con el ser amado y que, por sobre todas las cosas, no elegimos en función de nuestra conveniencia sino de nuestro síntoma. Hay algo en el amor, en el amor verdadero, que linda con la inconveniencia y el error; por eso amar es siempre fallar, no dar en el blanco, aunque por un instante podamos creer que lo hacemos. Esa es precisamente la concepción del amor que el discurso contemporáneo tiende a degradar en beneficio de un discurso en el que se aspira a una eliminación absoluta del riesgo. La contrapartida –lo comprobamos a diario– es la soledad, cuando no la muerte misma del amor.

La licuefacción de la vida amorosa, la fugacidad de los lazos y la mercantilización de los cuerpos van de la mano de la vertiginosa temporalidad del discurso moderno. Así como Lacan nos habla del “empuje a la mujer” en la psicosis, Silvia Ons extiende la idea y nos propone un interrogante sobre el “empuje a tener un niño”, que es ya un empuje transgénero gracias a los métodos técnicos entre los cuales la reproducción asistida pronto será un sistema obsoleto que nos recordará a esos primeros teléfonos móviles que requerían de un maletín para transportarlos. ¿De qué deseo se trata en ese empuje? Como señalan Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim, (3) el filial es aún el único vínculo que no puede deshacerse de forma legal. Tal vez sea justamente eso lo que convierta al niño en un objeto de consumo que al mismo tiempo todavía mantiene una

fecha prolongada de caducidad.

El cuerpo. Eso que se tiene, insiste Lacan una y otra vez. Y concluyo por fin con la segunda consecuencia: que se tenga quiere decir que el ser hablante no es sin su cuerpo. De allí que todas las investigaciones destinadas a digitalizar los datos cerebrales de un sujeto para almacenarlos a la espera de un nuevo cuerpo que nos proporcionaría la ocasión de prolongar la vida estén destinados al fracaso. El *parlêtre* es mucho más que un cuerpo, pero no existe sin su cuerpo. El significante humano, a diferencia de la huella digital, no es información; es letra que, al escribirse en el cuerpo, no solo transforma el organismo, sino que se transforma a sí misma. El significante humano lleva consigo un excedente, un plus que no puede ser cifrado. El gran error de la inteligencia artificial es desconocer que la debilidad mental es la cosa humana por excelencia.

GUSTAVO DESSAL

-
1. Courtine, J. J.; Corbin, A. y Vigarello, G., *Historia del cuerpo*, Madrid, Taurus, 2005.
 2. McCullers, C., *La balada del café triste*, Barcelona, Seix Barral, 1981.
 3. Beck, U. y Beck-Gernsheim, E., *El normal caos del amor: las nuevas formas de la relación amorosa*, Barcelona, Paidós, 2001.

Introducción

No podría escribir sobre un concepto que no haya articulado con la clínica, con mi práctica como analista y como analizante, con mi curiosidad por la “psicopatología de la vida cotidiana”; en fin, con esa experiencia que me ha conducido a vivificarlo y aun a redefinirlo. La clínica, decía Lacan, es lo real en tanto lo imposible de soportar ya que agujerea nuestros supuestos, y de ahí su desafío permanente. En la misma línea, Freud aconsejaba abordar cada caso como si fuese el primero y comparaba la tarea analítica con la de un *connaisseur* que identifica una obra original para diferenciarla de sus copias. Tales principios nos llevan a reflexionar acerca de si los casos que se dan en el presente pueden ser pensados de acuerdo con las categorías de antaño. Creo que algunos conceptos necesitan reformularse y es este el propósito de este libro. Claro que tal reformulación no solo corresponde al momento actual: Lacan ya afirmaba que hay que inventar el psicoanálisis día a día dado que el real de la clínica lo pone a prueba. Al mismo tiempo, cada caso expresa su época: las histéricas del período victoriano hoy casi no existen y, si las hay, son excepcionales. La sintomatología anoréxica, si bien data de siglos pasados, nunca fue tan grande como en las últimas décadas del siglo XX, mientras que hoy tiende a aminorarse, relevada por los cortes en el cuerpo. Lo interesante para el psicoanálisis es que la dimensión epocal de estos síntomas nada dice sobre la singularidad en la que abrevan, la peculiaridad de cada sujeto, la historia que los precede ni el goce del que están presos.

Últimamente he recibido pacientes adictos a la pornografía, algunos desde la pubertad, y esta conducta va en muchos casos acompañada por serias dificultades para mantener relaciones sexuales. Lejos de habilitar ese acto, la pornografía parece obstaculizarlo, en particular cuando el *partenaire* importa y cuando ese vínculo no se ajusta a la mecánica que aquella muestra. La temática me ha llevado a intentar determinar qué tipo de cuerpo se ofrece allí y cuáles son sus distancias con respecto al real, y a considerar que lo que se exhibe habla asimismo de algo más general relativo al cuerpo en la hipermodernidad.

Sabemos que los cuerpos son también deudores de cada civilización: el cuerpo apolíneo griego no es el cuerpo sufriente y mortificado de la Edad Media, que alternó las lágrimas con las risas entre la Cuaresma y el Carnaval. Lacan (1981), para referirse al éxtasis gozoso de la mística, elige el cuadro de Bernini *Santa Teresa*, perteneciente al barroco italiano. El griego aspiraba a llegar a la idea o concepto de belleza a partir de la belleza del cuerpo; el cristianismo lo hirió con la culpa y el pecado, alimentando al sexo tanto con la abstinencia de los frailes como con las delicias profanas de la carne. El

Renacimiento comenzó a concebir algo del cuerpo “moderno” como independiente y autónomo de las referencias sagradas. Pero antes de Descartes no se podían realizar sobre su materialidad los experimentos científicos médicos que luego tuvieron lugar, ya que su condición de estar aunado al alma no permitía separar uno de la otra. En el siglo XVII se produce la división y su consecuencia –en palabras de Lacan (1983: 117)– es que, a partir de allí, el médico encarará al cuerpo con la actitud de un señor que desmonta una máquina. Hoy no es posible tratarlo sin considerar la incidencia de la tecnología y de la producción industrial. El porno da un modelo de cuerpo-máquina, intercambiable, con un sexo sin fisuras que ya no podemos, entonces, llamar de ese modo. Si en la época freudiana las dificultades en el campo sexual podían vincularse con la represión y con la fuerza de la moral, ahora responden al ideal de un cuerpo-máquina que ha eliminado su carácter sensible. Tal modelo tiene más fuerza opresora que lo que Freud describía en términos de moral, ya que no es visto como un poder exterior y diferente a la sexualidad, sino idéntico a ella. El psicoanálisis describió el síntoma como una formación transaccional entre los valores éticos y la pulsión, fuerzas en pugna que le dan al psiquismo una dimensión dinámica. Me abocaré a dilucidar lo que ocurre cuando la coacción no es vivida como heterónoma y lo sexual parece independizarse de los ideales, de los velos, del pudor, del conflicto, de la dimensión trágica que históricamente siempre lo han acompañado. Quizás en ello resida lo que muchos denominan “agonía del Eros”.

Me interno en otros fenómenos como el de las peculiaridades que reviste hoy la represión, ya que no creo que haya dejado de existir, aunque adopte otras formas. Dicho de otro modo, todo parece posible en términos de sexualidad y nada en términos de economía. Las ofertas de consumo en este campo arrastran a los sujetos al sin límite: hay que experimentar nuevos placeres, incursionar en ámbitos no conocidos, vivir intensamente, explorar, no detenerse. La sujeción a lo que “debe hacerse” pone en cuestión la ilusión de libertad que acompaña la idea de que ya no hay restricciones. Como me dijo Slavoj Žižek en Suiza, el peso de la elección parece estar en nosotros, pero esta es puro simulacro ya que cuanto más libres creemos ser más completa es la dominación. Tanto más importante se vuelve entonces en la actualidad el psicoanálisis como camino hacia el encuentro con nuestra real singularidad, trayecto que implica situar sus raíces y destinos.

En definitiva, este libro busca pensar desde el psicoanálisis fenómenos tales como lo nuevo en las constelaciones familiares, las adicciones y la sexualidad, entre otras cuestiones que interrogan los conceptos clásicos de la teoría psicoanalítica y de la sociedad.

CAPÍTULO 1

PORNOGRAFÍA

La pornografía ocupa actualmente un lugar relevante en la vida de muchos sujetos a punto tal de que consume horas enteras del día y tiene un poder de atracción que supera el de las relaciones sexuales “reales”. Si bien su difusión no es reciente, (1) ya que se remonta a la aparición de la fotografía (2) y de la publicidad, lo nuevo es la facilidad de acceso y la proliferación de páginas de Internet que ofrecen sexo en sus diferentes variantes. En décadas pasadas, comprar una revista o un video implicaba cierto “trabajo”: era necesario trasladarse y, en general, había que atravesar la vergüenza ante la mirada del otro aunque este fuese indiferente. Por otra parte, en los hoteles alojamiento la presencia del *partenaire* hacía que el goce vinculado con las películas porno no excluyese la participación. Lo nuevo de la pornografía actual es que está al alcance de la mano sin ningún obstáculo que impida acceder a ella: basta tener un dispositivo con Internet, ya sea una computadora, una *tablet* o el celular, ya no hay que transitar el pudor ni realizar ningún esfuerzo para ir a su encuentro y los otros no asisten ni como censores ni como cómplices. Así, dejó de ser un complemento del acto sexual para sustituirlo, y estimuló la adicción al onanismo, aunque “estímulo” es poco decir. Miller (2014a) considera que tiene más bien un carácter de “incitación, de intrusión, de provocación, de forzamiento”. Y ya no solo empuja a la masturbación sino que induce fantasías que sin su intromisión no se habrían despertado. El interés por este tema no reside menos en la pornografía en sí misma que en lo que podría llamarse “el cuerpo pornográfico”, que es una expresión de la concepción del cuerpo en la hipermodernidad.

Tal como lo señalé en otra oportunidad (Ons, 2016), Freud (1986a: 188) “se refirió a ciertas fantasías que circulan sin demasiada intensidad hasta recibirlas de determinadas fuentes”. El porno “funciona como una fuente adicional que les ofrece la oportunidad de brindarse como ávidas prendas en un escaparate en el que encontrarán respuesta sin demora. Recuerdo la feliz expresión de Lacan, acerca del fantasma como *prêt-à-porter*, listo para ser llevado por la vía facilitada de la” vitrina informática. Pero no se trata solamente de que la pornografía avive fantasías que de otro modo pasarían al olvido, sino de que ella misma las crea como ofertas que suscitan demanda. Y, de la misma manera que cualquier experto en economía sabe que la oferta genera demanda, habría que preguntarse si el gran abanico de perversiones de la actualidad no está favorecido por las propuestas mismas. Claro que el *stock* de opciones que brinda la Web desencadena fantasías muy distintas a las clásicas, ya que, al ahorrarle a los sujetos la capacidad para crearlas (Miller, 2014a), desaparecen la imaginación y la añoranza, como si la realidad psíquica se evaporara y fuera sustituida por la realidad de la pantalla.

Esos cuerpos sin respiro, encarcelados en escenas que se suceden una tras otra, clausuran el sexo en una serie de unidades temáticas donde el contacto erótico desaparece ya en su lugar surge un maquinismo que recuerda el automatismo de los obreros en el célebre film de Chaplin *Tiempos modernos*. En esa película excepcional, los

sujetos ni siquiera son vistos como “mano de obra” y están a merced de máquinas que los consumen física y mentalmente y los llevan al hospicio: el protagonista, extenuado por el frenético ritmo de la cadena de montaje, pierde la razón, mientras que los otros obreros trabajan al unísono siguiendo el ritmo de la máquina.

Durante el siglo XVII, en casi toda Europa surgieron revueltas obreras contra las máquinas, a las que se consideraba expropiadoras del trabajo. Marx (3) narra el antagonismo existente entre el trabajador y el denominado “molino de cintas” (4) (Marx, 2000a), que es atacado violentamente por considerarlo como el gran usurpador. A fines del primer tercio de ese siglo, una sierra de viento instalada en Londres por un holandés fue destrozada por los obreros y, a comienzos del siglo XVIII, las serradoras movidas por agua lograron vencer a duras penas la resistencia popular, que fue apoyada por el parlamento. Por su parte, la destrucción masiva de máquinas en las distintas empresas manufactureras inglesas durante los primeros quince años del siglo XIX muestra, dice Marx, que se necesitó tiempo y experiencia antes de que el trabajador aprendiera a distinguir entre la máquina y su aplicación capitalista.

En el siglo XX, esa disparidad entre el hombre y la máquina respecto del trabajo desaparece: el obrero mismo –como lo muestra maravillosamente el film– se une a la máquina cual engranaje y pasa a formar parte de su tecnicidad. Pero el padecimiento del hombre que Chaplin supo llevar a la pantalla se transformó con el tiempo en un ideal a alcanzar. Pensemos por ejemplo en la publicidad de BMW protagonizada por Bruce Lee que rezaba: “No te adaptes a la carretera, sé la carretera”. Los publicistas pensaron que la filosofía taoísta de mutabilidad y de hibridación era la mejor manera de expresar la adaptabilidad del auto, pero el mensaje vale también para el conductor: “No te adaptes al auto, sé el auto”. Si las publicidades de antaño pretendían que el producto se acercase a los sueños de los sujetos –vinculados con la sexualidad, el prestigio, etc.–, hoy tienden a que los sujetos se identifiquen con las características del producto. “Ser un motor” es un valor positivo aunque, por otro lado, la hiperactividad se señala como signo patológico. En algunos gimnasios se leen en un cartel los beneficios de un programa de entrenamiento: “Hacé de tu cuerpo una máquina”.

Progresivamente, el cuerpo del hombre se maquiniza. (5) El lenguaje nos muestra de manera privilegiada esta orientación: cuando se quiere dar cuenta de un gran estado de excitación, se dice que alguien está “eléctrico”, aludiendo así a un cuerpo que ya no se asemeja a lo humano. Asimismo, cuando se habla de un gran rendimiento físico, se dice que esa persona es “una máquina”, “un avión” o “un motor”. Ponerse en acción es tener “pilas” y a quien “se cuelga”, como se dice de la computadora, se le demanda que “se las ponga”. “Bajá un cambio” es una forma corriente que se le dice a alguien que está muy “acelerado”, como el motor del autor, y “desacelerá” va en la misma dirección. “Es hora de que arranques” se usa para acicatear al que descansa demasiado. Los alimentos de consumo y los medicamentos vitamínicos ponen el acento no tanto en el bienestar sino en la potencia que generan, en términos de energía, fenómeno que afecta la sexualidad y del que la adicción pornográfica es un claro ejemplo. Tanto en ella como en film de Chaplin el cuerpo es reducido a un espacio de experimentación y de trabajo que prolonga

la “extensión cartesiana” como visión mecánica del mundo.

Cabe recordar cómo se presenta el cuerpo en la subjetividad moderna inaugurada por Descartes: por un lado, en cuanto propio, es una entidad opaca –con todo lo que ello tiene de desconocido e inquietante– solo testimoniada en la mente por representaciones imaginarias, sensaciones, sentimientos y pasiones, (6) representaciones inextricablemente oscuras y confusas. Por otro, es un objeto traslúcido y transparente de la física matemática, aunque escindido, ajeno e impropio, y equivalente a cualquier otro cuerpo. Como dice Silvio Maresca (2011: 298), el cuerpo queda dividido en “fenómeno” y “cosa en sí”: por un lado, “fenómeno”, en cuanto objeto de la física matemática, esto es, un objeto entre objetos que responde a las leyes de la naturaleza, y, por otro, “cosa en sí”, en cuanto propio y, por ende, incognoscible. Así, el cuerpo pornográfico es el cuerpo en cuanto fenómeno suprimido como incognoscible. Por ejemplo, en muchos de los films pornográficos se utiliza la *pussylight*, una lámpara especial que permite iluminar el interior del sexo femenino que parecería llegar a una suerte de videoscopía de la carne en la que la violencia de la luz elide, borrándolas, las sombras del pudor. La toma espeleológica apunta a poner al espectador en el centro mismo de la escena sin desvío ni distancia. Tal conocimiento instrumental niega la mismidad como aquello impenetrable y único. Como dice Jorge Alemán (2002), “no se puede abordar la sexualidad sin encontrarse con la otredad que apunta siempre a un resto impronunciado, a su herida dual y trágica, a su silencio carnal y soberano, a su imposibilidad radical”.

Pero la pornografía está en las antípodas de esta descripción: los actores, al ser intercambiables, devienen instrumentos; la otredad desaparece, y la tendencia que reina es “mostrarlo todo” y que ese todo sea transparente en una visión panóptica. Analizaremos la razón por la cual, para que esto ocurra, no solo deben desaparecer las palabras (que no forman parte del libreto procaz de esta clase de film), sino que el rostro se limita a ser un gemido como gesto repetido de placer. El primer plano casi no se utiliza y su presencia se reduce a un elemento asemántico que torna equivalentes a los personajes, ya que su único mensaje es invitar al espectador a dejarse envolver por las escenas (Marzano, 2006). Todo ello en desmedro de la importancia del rostro como máximo valor expresivo y de su extremo más sensible. ¿Acaso no es lo que se oculta cuando se quiere impedir la identificación de una determinada persona o, al menos, los ojos, lo que indica el poder de reconocimiento que alberga la mirada?

LOS DESVERGONZADOS

Jacques-Alain Miller (2001-2002) habla de la desaparición de la vergüenza como uno de los síntomas de nuestra época, síntoma que se articula con la muerte de la mirada de Dios. La desvergüenza, entonces, es la puesta en escena de las consecuencias de esa muerte. El capitalismo tardío inaugura el imperativo de que se puede decir y mostrar todo, lo que ha propiciado la pérdida de la vergüenza. ¿Y no se ancla acaso el

sentimiento de vergüenza en ese rostro que se sonroja ante la mirada que se detiene fijándose en ese rostro? Es que la vergüenza opera como guardiana que preserva lo más íntimo. Al desvergonzado se lo llama “caradura” y, de este modo, se alude al rostro sin sensibilidad del que no experimenta ningún pudor. Se dice asimismo que quien perdió la vergüenza “no tiene cara” y es “descarado” también el impúdico, expresiones que subrayan la asociación necesaria que existe entre los dos términos y lo que supone la supresión del rostro.

Conviene también establecer cierta diferencia entre la vergüenza y el pudor, a pesar de que usemos estos términos en forma indistinta. Considero que el pudor es más primario que la vergüenza y brota en el niño muy tempranamente, incluso antes del año, por la sola razón de una mirada que se le dirige y traspasa su intimidad. El rostro del infante sonrojado emerge en la misma época en la que experimenta angustia ante el extraño, lo que muestra que son los afectos los que hacen presente el albor de la alteridad. La vergüenza, por su parte, parece deberse a más razones y poseer diferentes significaciones: opera cuando se tiene noción del bien y del mal, de la sexualidad, del delito, del pecado, etc. (7)

Podemos evocar a Walter Otto (1978: 53-57), uno de los estudiosos que más ha penetrado en los arcanos de la religión y la espiritualidad griegas, quien en su luminoso ensayo *Teofanía* se refiere al significado de la palabra *aidôs* en cuanto divinidad. La aborda a propósito del amor del griego por los dioses y sostiene que existe en esa lengua un vocablo de significado inagotable, por ser el nombre de una diosa y significar todo un mundo divino: la palabra *aidôs* (Maresca, 2006), que suele traducirse como “pudor”:

Pero no es el pudor por algo de lo cual deberíamos sentir vergüenza, sino el recato sagrado frente a lo intocable, la delicadeza del corazón y del espíritu, la consideración, el respeto y, en lo sexual, la quietud y pureza de la doncella. Mas todo esto, y muchas otras cosas emparentadas con ello, son el hechizo de una forma divina que es dos cosas en una: lo venerado y lo que venera, lo puro y el sagrado recato frente a lo puro. La *aidôs* está con los reyes, a quienes se les debe rendir honor; por eso se llaman los venerables (*aidioî*); pero también con el forastero, que necesita protección y hospitalidad; y con la esposa, a quien corresponde la consideración honrosa; y con la mujer noble en general.

Vale evocar el mito narrado por Platón en el *Protágoras* (Platón, 1981: 321c, d, e y 322a, b, c, d) en el que los hombres estaban desnudos y necesitaban la ayuda de los dioses, pero ni el alimento ni la vivienda ni la vestimenta ni nada de lo suministrado hacía que, al estar juntos, no dejaran de atacarse unos a otros ya que no poseían ciencia política. Zeus entonces temió que sucumbiera toda la raza y envió a Hermes a que les otorgase *aidôs* (pudor, respeto, vergüenza) y *dikê* (justicia) para que hubiese “orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad” (Platón, 1981: 322c). Tal repartición debía darse a todos por igual: “A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran” (Platón, 1981: 322d).

Aidôs es también una suerte de decoro, una frontera sensible entre dos personas en tren de aproximarse; de ahí su relación con los párpados (piénsese como de ellos surge la emoción erótica que vibra en las intermitencias). *Aidôs* se emparenta con el erotismo y

su supresión sería la expresión del ocaso de este.

Anne Carson (2015) dice que la proverbial morada de la *aidôs* en los párpados sensibles es una manera de decir que se ancla en el poder de una mirada que se retiene para evitar ese paso en falso llamado *hybris*. En el mismo sentido, Freud ubica la vergüenza como un dique frente a la pulsión, al modo de una defensa primaria que no sigue la lógica de la represión y de su retorno.

Me atrevo entonces a colocar el pudor como un dique anterior al Edipo, mientras que la vergüenza es sucedánea de este complejo, aunque los términos se usen indistintamente. (8) Las reflexiones en torno de la vergüenza vuelven una y otra vez a la importancia de la mirada. En la célebre reflexión sartreana, la unión de ambas testimonia, al mismo tiempo, la presencia del Otro (Sartre, 1949). A través de la vergüenza se descubre, sin duda, un aspecto del propio ser. Sin embargo aunque algunas formas derivadas de la vergüenza puedan aparecer en el plano reflexivo, esta no es originalmente un fenómeno de la reflexión. Es el mirón quien al espiar por el ojo de la cerradura a alguien que no lo ve será sorprendido por quien entra y lo ve espiando. Esa mirada de aquel que lo descubre suscita vergüenza y habla del arribo de la otredad, que solo provoca el prójimo como tal y no la presencia, por ejemplo, de algún animal. Si queremos mirar esa mirada para defendernos, si pretendemos así atentar contra su libertad, serán la mirada y la libertad del Otro las que, desmoronadas, se nos escapan.

En otra línea, Lévinas (1999) plantea que la vergüenza no deriva de la conciencia de una imperfección o carencia, sino de la imposibilidad de nuestro ser para desolidarizarse de sí mismo. Como si ese dique preservara al sujeto de lo más íntimo, como si su supresión alejase definitivamente al hombre de su núcleo. Podemos entonces pensar que, en este sentido, el cuerpo pornográfico sería aquel que, cual máquina, ha logrado esa exterioridad eliminando para ello, paradójicamente, su cualidad sensible.

En la desnudez experimentamos vergüenza por no poder esconder aquello que quisiéramos sustraer de la mirada del otro. Y quizás en eso resida el secreto del erotismo: en el intersticio que se abre cuando el pudor es atravesado pero sigue palpitando, a diferencia de lo que ocurre en la pornografía, donde este ha desaparecido.

Para Freud, una de las peculiaridades psíquicas de la maduración femenina es el pudor, cuya función consiste en cubrir la ausencia del órgano masculino. Velar es también crear, hacer nacer, permitir que surja el erotismo, lo que lleva no solo a diferenciar la pornografía del erotismo, sino a advertir que, evaporado el pudor, también desaparece lo propiamente femenino.

EL GOCE MASTURBATORIO

En el siglo pasado, dos célebres escritores, D. H. Lawrence y Henry Miller, publicaron varios libros considerados obscenos por la sociedad y sancionados por la censura de su época. Tanto para uno como para otro en el sexo se manifiestan las

fuerzas elementales de la naturaleza; como místicos del erotismo, ambos celebran la vida y el amor, revelándose contra el positivismo de la época. Desde 1912, fecha de la aparición de su primera novela, *El transgresor*, hasta su muerte, en 1930, D. H. Lawrence no cejó un instante en su lucha a favor de los derechos vitales del hombre ni en su ataque al mundo convencional. Su obra refleja su oposición a una época marcada por las consecuencias de la industrialización y, luego, por la Primera Guerra Mundial. Lawrence rechaza esos efectos exaltando de la sexualidad por sobre la razón, la pasión por sobre el intelecto y la espontaneidad por sobre el convencionalismo. Este pensamiento lo llevó a un retorno a lo primordial e instintivo, cuyo centro se halla en lo sensorial, concebido como única forma de conocimiento inmediato. Su amistad con Aldous Huxley es una muestra de la cercanía intelectual entre ellos, ambos profetas de las amenazas del mundo tecnológico.

En 1934, a raíz de la aparición de *Trópico de cáncer*, Henry Miller prosigue, añadiéndole características propias, esa lucha contra la chatura y la falta de vitalidad del mundo tecnificado que ejemplifica en las metrópolis estadounidenses. (9) Lo interesante radica en que ambos autores (Lawrence, Miller y Pellegrini, 2013) se refieran al carácter sagrado de la sexualidad y la oponen a la pornografía que, consideran más bien, desnaturaliza y ultraja lo sexual. En un plano más general, Hugo Mujica (2016) considera que el sujeto contemporáneo ha perdido el valor de lo sagrado y, para él, solo existe lo útil, que es ruptura de la gratuidad.

Michela Marzano (2006) se refiere al agotamiento del deseo como efecto de la pornografía y llega incluso a plantear que pornografía y agotamiento del deseo son equivalentes. Ya en el siglo pasado, Lawrence había usado la palabra “agotamiento” para aludir a la mecánica masturbatoria propiciada por la pornografía:

El gran peligro de la masturbación reside en su índole claramente agotadora. La relación sexual se caracteriza por un dar y recibir. El estímulo autóctono que se da queda compensado por un nuevo estímulo que se recibe. Se incorpora entonces algo totalmente nuevo, una vez que la vieja sobrecarga es eliminada [...]. En cambio, en la masturbación, solo hay pérdida. No hay reciprocidad. [...] El cuerpo queda, en cierto sentido, como un cadáver, después del acto solitario (Lawrence, 2013: 58).

D. H. Lawrence se revela no contra la masturbación, a la que considera inevitable (Lawrence, 2013: 57), sino contra su promoción pornográfica y la adicción resultante. El acto sexual está ligado al orden vital. Asimismo, la neurastenia fue asociada en los primeros escritos de Freud con la abstinencia sexual y con el onanismo. Sin embargo, sabemos que las cosas no son tan simples y que el acto sexual no siempre se identifica con el estado de salud, pero sí resulta interesante su vínculo con la vitalidad, a diferencia de lo que ocurre con la masturbación, que se asocia con el agotamiento y la desvitalización. Para Lacan (1987f: 672), uno de los aspectos del falo es su turgencia como imagen del flujo vital que pasa a la generación. Vida, pues, que se trasmite y está lejos de la mortificación del cuerpo pornográfico. Como dice Jacques-Alain Miller (1990: 61), “busquen la llamada de la muerte cuando encuentren el erotismo masturbatorio sin culpabilidad”.

El cuerpo erótico alberga un misterio mientras que el pornográfico es aquel cuerpo tecnificado que cumple un programa y es dominado en pos de la libertad, imponiéndole al espectador una visión codificada del acto sexual. La desnudez de ese cuerpo no produce ni un acontecimiento ni una fractura, y tampoco ese interés que genera descubrirlo al transgredir la resistencia de su pudor.

Algunos ven en la pornografía un fiel representante de la naturaleza, a la que dicen honrar, y olvidan el célebre fragmento de Heráclito, que dice que ella suele ocultarse. ¿No se la estaría violando, entonces, cuando se pretende desocultarla? (10)

Recordemos las célebres expresiones de Nietzsche para notar su afinidad con las de Lacan: “Se debería respetar más el pudor con que la naturaleza se ha ocultado detrás de enigmas e inseguridades multicolores. ¿Es tal vez la verdad una mujer que tiene razones para no dejar ver sus razones?” (Nietzsche, 1999: 6). Encuentro aquí un eco de lo que se desprende del decir de Lacan (1974: 83): si la verdad es no toda, ella comulga con la mujer.

Muy tempranamente, Freud (1986b: 376-377) se refirió a la relación con el semejante en torno al juicio gestado en el proceso perceptivo. Sobre el prójimo, afirmó, el ser humano aprende a discernir. Los complejos perceptivos que emanan de este prójimo se separan en dos componentes: aquellas percepciones que hacen de él algo nuevo e incomparable y las que lo hacen semejante a nosotros. En el ámbito visual, lo inigualable del otro se vincula con sus rasgos, mientras que otras percepciones visuales, como la de sus movimientos, pueden asociarse con los recuerdos de las propias características y entrar en el terreno de la similitud. Freud dice que lo dispar se impone como una ensambladura constante reunida como una cosa del mundo [*Ding*], mientras que lo semejante es comprendido por un trabajo mnémico, es decir, reconducido a una tarea de asociación respecto del propio cuerpo. Así, el complejo perceptivo se descompone en dos: aquello que se resiste a la comprensión, matriz de lo que hace insondable al otro y al propio sujeto, y aquello que permite la equiparación entre ambos. El semejante encierra en su núcleo algo irreductible: todo proceso de reducción, cualquier intento de comprensión, deja un resto inasimilable. Es interesante que Freud (1986b: 373) denomine *Ding* a ese punto de opacidad que constituye la otredad como tal: la Cosa. La pornografía, en su intento por eliminar lo invisible, siguiendo el ideal de la absoluta transparencia, aspira a suprimir el resto inasimilable y ofrece la imagen de una realidad sin real.

Lévinas (1997: 202) considera que el mal es aquello que puede cercenar la subjetividad y convertirla en un componente inerte, eso que, cual imán, atrae hacia una existencia anónima. En contraposición, plantea una filosofía de la alteridad apta para revelar lo patético de la experiencia humana. En la vivencia metafísica del Otro se descubre la epifanía del rostro en la que el absoluto se muestra en su dimensión irreductible.

PORNOGRAFÍA Y CAPITALISMO

La relación evidente entre la pornografía y el capitalismo se pone en juego no solo por tratarse de una gran industria económica que cotiza en el mercado, sino por una concepción del cuerpo confinado a ser dominado por esa lógica: rendimiento, producción incesante, explotación de todas sus “materias primas” y capacidad de ser ajustable a la técnica.

Vale aquí aplicar la ley de Say, conocida como “la ley de los mercados”, al mercado libidinal: lo que se busca es explotar ese capital y obtener su máximo rendimiento. Claro que el poder persuasivo supera al de los objetos en los escaparates y su fuerza ha sido equiparada a la de una oscura voluntad (Indart, 2014). Resuena aquí la “oscura voluntad” que está en el centro de las escenificaciones sadianas y tiene el carácter de voz de la naturaleza que quiere el goce, de la cual el libertino es un servidor. Para ello, se necesita apelar siempre al bien y hacerlo comparecer perpetuamente para transgredirlo porque no hay Juliette sin Justine: (11) la tropa de los atormentadores no existe sin la víctima y la “felicidad en el mal” requiere atravesar el bien. El ultraje demanda resistencia y requiere un discurso demostrativo; de ahí que Lacan llame a Sade “el teórico de la perversión”. Si hablamos de las perversiones clásicas, ellas no son sin padre. Sade evoca siempre a Dios, ya sea para maldecirlo o para mostrar su inutilidad; es invitado necesario sobre el cual se levantan las ordalías, el testigo necesario. Por ello, Lacan dice que el perverso es un cruzado (Lacan, 2008), un creyente, en definitiva, y el relato de Dolmancé en *La filosofía en el tocador* basta para ilustrarlo (Sade, 1966). En ese discurso, Sade se rebela contra la inconsistencia de Dios, le reprocha carecer de extensión y aboga por un culto del que nadie dude:

Nos hace falta un culto y un culto hecho para el carácter de un republicano. [...] Hace falta una religión que convenga a las costumbres, que sea como el desarrollo de estas, como su consecuencia necesaria, y que pueda, elevando el alma, mantenerla perpetuamente a la altura de esa preciosa libertad en la que hoy tiene su único ídolo.

Por el contrario, la oscura voluntad que emana de la pornografía no requiere polos enfrentados, como lo son el bien y el mal, porque no hay resistencia sino cuerpos que se entregan sin objeción; tampoco son necesarios los discursos: la imagen alcanza su máximo nivel de captación alimentando el ojo del *voyeur*. Ese vidente es mayoritariamente masculino y, aunque algunas mujeres se interesen por la pornografía, lo más profundo de su goce implica la palabra de amor.

La castración es, para Lacan, la inconmensurabilidad radical entre el goce femenino y el masculino. El goce genital masculino, sostiene, está marcado por la impronta de la tumescencia y detumescencia del pene: se trata de un goce acotado al órgano y de un orden discontinuo que signa ese placer que se consume al llegar al límite. Prontamente advertimos su diferencia con el femenino, ya que este es un goce envuelto en su propia contigüidad (Lacan, 1987a), impreciso e impenetrable, que hace que la mujer se experimente extraña aun para sí misma. (12) Tal contigüidad hace que la mujer no “acabe” aunque llegue al orgasmo, ya que este no implica un corte. El verbo “acabar”

expresa la cercanía del orgasmo con el fin y, al igual que “consumar”, indica que algo que se realiza ha encontrado un límite. Se dice que la mujer puede ser “multiorgásmica” y con ello se indica que el orgasmo femenino no implica un cierre, como el del varón. Así, mientras que el hombre vivencia un corte, en la mujer la experiencia es la de una abertura que necesita recubrir con palabras de amor: es común que luego de la primera relación sexual (o las primeras relaciones sexuales) las invada una inmensa tristeza si el compañero no llama al día siguiente. Por estas razones podemos afirmar que la pornografía excluye lo propiamente femenino aunque las mujeres participen de ella como actrices o espectadoras.

¿Y lo masculino? Seguramente la pornografía se presta al fantasma del varón de órgano fálico en erección inalterable, potencia continua que brinda satisfacción permanente a sexos que gozan sin descanso. Esa *performance* de una inflación que no desfallece está en las antípodas de la discontinuidad que plantea Lacan para el goce genital masculino. El temor que tiene el hombre de que su miembro no responda en el encuentro sexual jamás aparece en la pornografía; por eso podemos afirmar que también allí la “verdad” masculina es negada. Al respecto, dice Flaubert (1988) en una de sus cartas: “Los libros obscenos son inmorales en tanto carecen de verdad. Las cosas no ocurren así en la vida”.

Sabedor de lo erótico, en *Madame Bovary* Flaubert se ha servido de la sustracción visual para estimular la fantasía: durante su viaje, Léon y Emma se aman tras las cortinas bajas del carruaje. El narrador menciona con detalle el paisaje, las plantas, los puentes, los bulevares, el escenario del recorrido..., todo aquello que recubre la acción de los amantes, que nunca es nombrada.

No sorprende que muchos hombres adictos a la pornografía tengan serias dificultades en el encuentro sexual con un *partenaire* que les importa o cuando este está acompañado por el amor, algo que he podido comprobar con mis pacientes. La pornografía facilita la mecánica masturbatoria pero se separa radicalmente del erotismo que se pone en juego en la sexualidad. En este sentido, lo que parecía ser una “solución” ante la inhibición termina aumentándola y haciendo que se repita la secuencia inhibición-pornografía. Es curioso que en una época que se presenta como tan “liberal” las dificultades en el campo sexual no solo no hayan disminuido sino que, además, incorporaron otras formas. Si antes se vinculaban con la represión, hoy se asocian con la concepción de un cuerpo-máquina infalible que no puede responder ante lo erótico del encuentro con otro singular: con un rostro.

Como ya dije en mi libro *Comunismo sexual* (Ons, 2012a), llama la atención el uso del Viagra en los jóvenes para sentirse seguros y que “eso” no falle, lo que revela la pretensión de mostrarse infalibles que los gobierna. Tal reclamo genera sujetos inhibidos que se retraen ante tamaña exigencia y recurren a un medicamento para satisfacerla. El par inhibición-adicción se realimenta así de manera repetitiva y, en este sentido, ya no sorprende tanto ese consumo en los jóvenes. Así, la clínica, en una época supuestamente tan permisiva como la actual, muestra que las dificultades de los jóvenes para abordar a un potencial *partenaire* sexual son corrientes y que por eso recurren a las drogas para

poder lograrlo. De ahí que las adicciones encubran inhibiciones muy profundas.

El superyó epocal como imperativo de goce va de la mano de la pornografía y del discurso capitalista cuya característica es la forclusión del amor y de la castración (Lacan, 2012a: 106). Mi gran amiga Lucía Blanco murió dejando en sus cuadernos varias notas. En una decía que amar es sentir placer por los pensamientos del otro. Cuando está en juego tal dimensión, el sexo ya no tiene la mecánica masturbatoria y la pregunta por el deseo del otro generará intermitencias en la potencia fálica. Los imperativos de goce y las adicciones pornográficas hacen que el amor se desligue cada vez más del sexo y que esa integración se torne más difícil.

Lacan (1981: 88) diferencia el acto de amor de hacer el amor y dice que un abismo separa ambos términos: mientras que el acto de amor es la perversión polimorfa del macho, hacer el amor es poesía. Por ello, del lado de la perversión no podemos aprender nada de la lírica amorosa ya que “escapa a la observación que cae bajo los sentidos” (Lacan, 1977: 118). Quizás por eso, cuando el enamorado quiere aludir a la parte corporal conmovida por ese encuentro, descubre que no es localizable como podría serlo la excitación genital: “Como hace un momento lo manifesté, es más bien de la sexología de la cual no hay que esperar nada. No se puede, por la observación de lo que cae bajo nuestros sentidos, es decir, la perversión, construir nada nuevo en el amor” (Lacan, 1977: 118).

Lacan (1981: 64) afirma que en el amor se apunta al sujeto: “Un sujeto, como tal, no tiene mucho que ver con el goce. Pero, en cambio, su signo puede provocar el deseo. Es el principio del amor”.

LA PORNOGRAFÍA TRAVESTI

Quisiera referirme a un paciente. Se trata de un hombre de mediana edad que nunca pudo consumir una relación sexual con una mujer, solo un encuentro amoroso sin genitalidad. Fantasea con tener una novia, lo atraen los cuerpos femeninos, pero carece del impulso libidinal para llegar a ellos. Además, su temor a fracasar inhibe cualquier movimiento. Profesional exitoso y aplicado a su labor de familia ultracatólica, gusta de los deportes y tiene un grupo de amigos que lo solicita ya que es amable y carismático, pero su retracción amorosa hace que paulatinamente se aleje de ellos por la angustia que le genera el no estar ni haber estado con una mujer como los otros. Desde hace dos años, una práctica sexual se le impone al mismo tiempo como algo irresistible e intolerable: ha visitado páginas de Internet y la pornografía travesti lo ha conducido a recurrir a ese tipo de prostitución. La exaltación de las formas femeninas y la aparición del pene oculto y erecto le generan una excitación nunca antes experimentada. Y es esto lo que más lo problematiza, ya que, si bien el deseo por una mujer nunca había sido demasiado potente, ahora parece debilitarse aún más, ya que ninguna de ellas podría competir con el goce que le produce el travesti. Este goce se limita a la escena sexual de una felación

recíproca, ya que le repugna proseguir cualquier tipo de vínculo que pudiera desarrollarse, es decir, no hay elección de travesti como *partenaire*.

A su padre no lo recuerda ya que falleció cuando él era muy pequeño. No obtuvo ni una foto ni un vocablo sobre él de una madre, a quien define como “santa”, que lo crio con sacrificio dándole una educación rodeada de silencio. Pero no se trataba de una ausencia: el cementerio era un lugar obligado al que asistía todos los domingos para visitar la tumba de su padre. Si los muertos viven en los dichos con los que se hacen presentes, en este caso, por el contrario, a la muerte real se le agrega no la vivificación de la palabra sino la mortificación del mutismo. Niño fiel a una madre asexuada, viuda joven a la que no se la vio con ningún otro hombre, tuvo por ella el mayor de los respetos que llegó al extremo de no atreverse nunca a indagar sobre la historia de sus padres. Miller (1993a: 86) dice que el respeto excesivo es el respeto por la castración del Otro: quizás la mujer con pene –travesti– sea la madre no castrada. En el mismo sentido, Freud (1976i) habla del desprecio que experimenta el varón ante la criatura femenina y su falta, pero en una línea distinta a la del “respeto”. Por otro lado, rebajar al objeto sexual es condición para poder penetrarlo y, para Freud (1976a), esto debe entenderse como la necesidad masculina de constituir a la mujer como diferente de la madre: rebajarla tiene el sentido de “bajarla” de ese lugar. Por supuesto que la interpretación de la diferencia sexual en estos términos es fantasmática, pero no por eso deja de tener efectos.

El creador del psicoanálisis afirma que el hombre debe vencer el horror al incesto con la madre o con la hermana. Es interesante rastrear el contexto en el que llega a esta conclusión, aunque nos alejemos un poco del caso en cuestión, ya que sus aristas no son exactamente las mismas. La prohibición edípica produce en muchos sujetos un desdoblamiento de la vida amorosa, personificada en el arte por el amor divino y el terrenal: si aman a una mujer, no la desean y, si la desean, no pueden amarla. Así degradan al objeto sexual y supervaloran al amado, más cercano a la madre. La mujer amada es, por esta proximidad, un objeto prohibido con quien no puede desplegarse el goce sexual que se destina sin escrúpulos a la mujer degradada. Freud estima posible –al igual que Lacan– un amor más allá de la ley cuando propone sortear ese atolladero de este modo: “Aunque parezca desagradable y, además, paradójico, ha de afirmarse que para poder ser verdaderamente libre, y con ello verdaderamente feliz en la vida erótica, es preciso haber vencido el respeto a la mujer y el horror a la idea del incesto con la madre o con la hermana” (Freud, 1976a: 179).

Volviendo a mi paciente, nada le dijeron de ese padre y nada preguntó; solo cuenta con un silencio sepulcral y ningún recuerdo. Ya adulto, se atrevió a ir a la casa materna y abrir la parte superior de un placar cerrado con llave. Allí encontró algunas fotos de las cuales rescata una de sus primeros meses de vida en la que la mirada de su padre está dirigida al pene del bebé mientras le cambian el pañal. Varios significantes se recortan y se asocian como letras a la escena de goce: salir del placar que oculta la mirada del padre, la mortificación. Sin duda, podemos hablar del pene fetichizado obturando la ausencia de la palabra paterna, del pene oculto entre el ropaje femenino y de los rastros del padre clausurados en el placar materno, pero eso no alcanza ya que no estamos ante una

homosexualidad declarada ni latente. El paciente se define como un caso raro y describe su anomalía del siguiente modo:

No tengo un deseo suficiente para estar con una mujer pero me gustan las mujeres, no quiero estar con hombres que no sean travestis y con los travesti solo sexo ya que no acepto constituir una relación porque no me interesan, es como si mi relación fuese con la pornografía ya que las relaciones con los travesti son su continuación.

Existe aquí una inhibición que antecede a la pornografía: el interés por las mujeres y el deseo de acercamiento con un decaimiento de la genitalidad. Tanto respeto tuvo por su madre que fue incapaz de dar un paso para intentar saber sobre el padre, demasiada sumisión a una madre que los prefiere callados y, cuando el paciente le preguntó por él, ella solo atinó a decir que era violento. Valen aquí las palabras de Lacan (1987b: 732) sobre Gide: “El niño Gide, entre la muerte y el erotismo masturbatorio, del amor no tiene más que la palabra que protege y la que prohíbe; la muerte se ha llevado, con su padre, la que humaniza el deseo. Por eso el deseo está confinado, para él, a la clandestinidad”.

La pornografía se monta sobre una clara inhibición como detención del movimiento vinculado con el deseo y facilita el goce ya que desaparece la dimensión relacionada con la pregunta sobre el deseo del Otro: suprimida la esfera de lo contingente del amor, se sabe de antemano lo que va a ocurrir. Al mismo tiempo, lo que parece ser una “solución” a la inhibición termina aumentándola y, más allá de este caso, como ya señalé, la adicción a la pornografía genera serias dificultades en la relación con un *partenaire* significativo.

Sacar del placar no solo las fotos sino las cartas de amor del padre hacia la madre, hablar de ese pasado descubierto, imaginar lo que pudo haber sido le permitió a este paciente dejar de frecuentar las páginas pornográficas y escribir otras; historizar, en definitiva. Tiempo después se produce un encuentro con una mujer con la que comparte temas comunes, mas la posibilidad de una relación sexual lo detiene: “No siento un deseo tan fuerte como el que me despiertan los travesti y esa comparación me mata”. “Entonces –le digo– no habrá que comparar ni esperar experimentar lo mismo.”

Este caso invita a preguntarse si no ha sido la pornografía misma la que le ha suministrado un fantasma a este paciente. No lo sabemos pero lo que sí podemos afirmar es que ha operado bajo la forma de una incitación intrusiva. El análisis conduce a franquear el régimen de la comparación, tan común en estos tiempos y tan afín a la sociedad de consumo que tiende a nivelar suprimiendo lo que Freud (1986b: 376-377) denomina el sector “dispar” del prójimo.

EL TOCADOR SADIANO Y LA CÁRCEL DIGITAL

Antes establecimos algunas diferencias entre el tocador sadiano y la pornografía actual: aquel necesita del libreto, esta de la imagen; aquel requiere de polos enfrentados como el bien y el mal, mientras que esta prescinde de ellos; aquel no es sin la barrera del

pudor, que aparece borrado en esta. En “Kant con Sade” dice Lacan:

El goce es aquello con que se modifica la experiencia sadiana. Pues no proyecta acaparar una voluntad sino a condición de haberla atravesado ya para instalarse en lo más íntimo del sujeto al que provoca más allá, por herir su pudor. Pues el pudor es amboceptivo de las coyunturas del ser: entre dos, el impudor de uno basta para constituir la violación del pudor del otro (Lacan, 1987d: 343).

Se trata, en fin, de dos concepciones del cuerpo: el de Sade es el cuerpo que se transgrede y, para ello, necesita la resistencia del pudor; el de la pornografía es el cuerpo que devino máquina. Así, el libertino convoca la ley para atentar contra ella, mientras que el pornógrafo apela a la potencia mecánica.

Detengámonos en *La filosofía en el tocador* (Sade, 1966) para precisar lo común y lo divergente, ya que ello nos indicará los puntos de distancia y de acercamiento entre las perversiones clásicas descritas en la literatura psicoanalítica y las inspiradas en la pornografía. El texto que Dolmancé declama ante sus compañeros de orgía tiene para Lacan un carácter de panfleto hecho al modo de una irrisoria exhortación: “Franceses, un esfuerzo más si queréis ser republicanos”. A este llamado le sigue el modelo de lo que para él debería ser la sociedad, de manera que el libreto no se limita a educar a la joven Eugenia para transformarla en libertina sádica: la incitación trasciende lo individual; quiere lo universal y por eso el programa es considerado como la propuesta sadiana de la Revolución francesa. El deber figura en primer plano y la ley, para ser eficaz, tiene que concordar con la naturaleza del hombre. Sade denuncia una moral que se olvida (porque carece de veracidad), no acepta la amnesia en el plano ético, demuestra la futilidad de sus principios y desea otros que sí se cumplan. Es por ello que Lacan afirma que lo que interesa de Sade no es que su catálogo de perversiones se haya adelantado a Freud sino la subversión que introduce en el plano ético. Sade le reprocha a Dios su falta de extensión y esa debilidad lo volverá siempre el convidado de piedra, la presencia requerida para demostrar una y otra vez su incompletud en contraste con las leyes de la naturaleza. Sade quiere un Dios consistente ya que el que está vigente ha hecho que la moral sea endeble. Asimismo, considera que, para que la ley se efectivice, hay que apelar a una voz que comulgue con la conducta. Tal concordancia eliminará la duda en el alumno y eso hará que no se desconfíe más de la razón. Si, por el contrario –como ocurre con la moral vigente–, el educador trasmite la idea de un Dios que se aleja de la experiencia, el alumno vacilará y no creerá en el maestro. Sade no soporta la inconsistencia del Otro y, en su lugar, forja leyes cuyo deber es el de ser potentes y cuya fuerza se imprime en la piel; de ahí que apele a la dureza voluptuosa, a la reiteración apática del acto: la consistencia de la ley se corresponde con un cuerpo que ha eliminado las intermitencias sensoriales, como si ellas hablasen de esos hiatos que se rechazan. Resuena aquí la relación que Lacan (1993: 168-181) establece entre el borde pulsional y los intervalos significantes; discontinuidades negadas en lo que se pretende sin fisuras. La apatía, a modo de un ideal ascético, busca un deseo sin descansos, sin intermitencias, sin declinaciones.

Para Sade, la consistencia de la ley se logra cuando responde a la naturaleza, ya que todo tiene que anidar en sus entrañas y su preocupación nodal consiste en acatar sus mandatos. Así se prefiguran dos polos: un orden siempre necesario, que es el de las normas vigentes, y la voz de la naturaleza, que las ultraja. ¿Pero qué es esa naturaleza (13) a la que Sade llama “madre”? Esta es una pregunta crucial, en especial si consideramos que en el siglo XVII se consuma su ocaso, ya que la ciencia moderna hizo caer el cosmos aristotélico. La geometrización del espacio (Koyré, 1984: 163) implicó la sustitución de un espacio cósmico, cualitativamente diferenciado y concreto, por el espacio homogéneo y abstracto de la geometría euclidiana. El pensamiento judeocristiano y la ciencia confluyeron en la desacralización de la naturaleza, proceso que hizo que Pascal experimentase horror ante esa infinitud silenciosa. En ese vacío, Sade ubica una voz que busca restablecer lo que ya no está. Cabe tener presente que Lacan (2008: 231-236) afirma que el perverso es un cruzado que intenta restituirle al Otro el goce que le falta. La oquedad que estremecía a Pascal será negada por el libertino, quien ubicará allí un oscuro querer. Nada queda de ese mutismo aterrador: el mal ha tomado su relevo. Esto permite entender por qué Lacan sostiene lo siguiente: “... el perverso se dedica a tapar el agujero en el Otro [...] es partidario de que el Otro existe. Es un defensor de la fe” (Lacan, 2008: 230). E, incluso, agrega que es “un singular auxiliar de Dios” (Lacan, 2008: 231). Esta fórmula introduce un elemento nuevo y sorprendente a lo hasta aquí planteado: nada más y nada menos que Dios. ¿Qué implica entonces ser un auxiliar de Dios? El “auxilio” al Dios de la perversión consiste en hacerlo existir como un Otro que goza. Implica tratar de demostrar que no es un mero orden simbólico inerte, sin vida; que no es una simple deriva significativa inconsistente, sino que un plus de goce podría otorgarle la consistencia de la que carece.

Aquí encontramos en francés una homofonía insistente entre “cruzado” [*croisé*], “creer” [*croire*] y “cruz” [*croix*]. Se presenta entonces una homología –irónica– entre la posición perversa y la historia de las cruzadas: “Las cruzadas existieron. Eran también por la vida de un dios muerto” (Lacan, 2008: 233).

En consonancia con lo anterior, he podido comprobar que, en sujetos con rasgos marcadamente perversos, el impulso que lleva a ese goce se monta en una sensación previa de vacío: (14) sobre un páramo parece levantarse la voluptuosidad buscada en el acto sexual, que cobra impulso cuando es vivido como transgresión. Podemos preguntarnos cuál es el destino de la perversión cuando todo parece permitido en el mundo actual. ¿Adoptará los caminos más espeluznantes, como, por ejemplo, los vinculados con la pedofilia?

1. Aunque ya en los murales de Pompeya se observan representaciones pornográficas, aquí nos centramos en sus características en la era digital.

2. La pornografía, tal como la conocemos hoy, surgió con la aparición de la fotografía y el cine porno, y experimentó un *boom* después de la Segunda Guerra Mundial, gracias a las cámaras de 8 mm.

3. Marx no estaba en contra de las máquinas y las nuevas tecnologías en general sino que, por el contrario, se mostraba entusiasta frente a los nuevos avances tecnológicos de su época y es claro al señalar que la máquina es inocente de las miserias que engendra. El autor se opone al uso que la sociedad capitalista da a las máquinas no a ellas. Por eso, considera que el obrero debe aprender a distinguir entre la máquina y su empleo capitalista.
4. Precursor de las máquinas de hilar y de tejer.
5. Desarrollé esto en un libro anterior (Ons, 2016).
6. Aunque las pasiones sean, según Descartes (1944: 44, art. 27), percepciones referidas exclusivamente al alma, “son causadas, mantenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus [animales]”.
7. Spinoza (1977) diferencia así ambos términos: “Aquí ha de mostrarse la diferencia que hay entre la vergüenza y el pudor. La vergüenza, en efecto, es una tristeza que sigue a una acción de la cual uno se ruboriza. El pudor, en cambio, es el miedo o el temor de la vergüenza, por lo que el hombre se abstiene de hacer lo que es deshonesto. Al pudor se le suele oponer la impudicia que, en realidad, no es un afecto”. Dicho de otro modo, la vergüenza resulta de la comisión de un acto reprobable mientras que el pudor impide que se realice ese acto.
8. El agrupamiento freudiano del asco, la vergüenza y la moral como diques aparece ya en el “Manuscrito K” de 1896 (Freud, 1986c), donde los introduce como síntomas de la defensa primaria: asco, vergüenza y moral. Son síntomas que no se producen mediante el mecanismo psíquico y, por ende, no son formaciones de compromiso y se hallan fuera del retorno de lo reprimido. Estos síntomas se constituyen como antecedentes de los diques pulsionales debido a su función defensiva frente a la sexualidad. Inicialmente tienen un lugar diferencial en la clínica freudiana porque dicha clínica se organiza alrededor de los síntomas que se producen mediante el mecanismo psíquico –es decir, a partir de la sustitución de una representación por otra en la cadena asociativa–. De este modo, los síntomas de defensa primaria, si bien forman parte de los tiempos lógicos del desarrollo de una neurosis, no integran la lógica de la represión secundaria. Recién en “Tres ensayos de teoría sexual” (1905) Freud (1976b) establece la serie “asco, vergüenza, moral, dolor y compasión”. Esto no es casual, ya que es el concepto de “pulsión” el que le otorga a estos fenómenos su peculiar estatuto y permite agruparlos bajo la categoría de “diques pulsionales”, dado que se constituyen como modos de defensa frente a la pulsión distintos de la represión.
9. Una mujer, Anaïs Nin, establece un puente entre ambos escritores. Una vida aburrida y la lectura de Lawrence la convencen de convertirse en escritora. En 1930 publica un ensayo sobre Lawrence y un año después conoce a Miller. Ambos quedan mutuamente admirados e inician una correspondencia apasionada. Se convierten en amantes y, aunque luego dejaron de serlo, mantuvieron contacto epistolar durante el resto de sus vidas.
10. Según la traducción de Mondolfo (1966: 45), “la naturaleza gusta ocultarse”. En “Aletheia”, Heidegger (1994) traduce: “El emerger (del ocultarse) otorga su favor al ocultarse”. Así, el rasgo fundamental de la presencia está determinado por el permanecer oculto y el permanecer no oculto.
11. En la obra de Sade, Juliette representa a la mujer sádica y libertina y Justine a la mujer pura e inocente que hay que “educar”.
12. Un goce envuelto en su propia contigüidad implica una suerte de clase de cantidad topológica no cuantificable ya que se trata de una cantidad discreta que, al introducirse en un cálculo, es considerada una unidad-objeto una no unidad de medida.
13. El naturalismo de Sade está basado en un libro del barón Holbach (2008) que circuló en 1770 y causó una verdadera conmoción. Desde un inicio, la intención del sistema del barón es fundamentar el carácter natural del hombre y de los vínculos que establece con los diferentes componentes que integran la totalidad. Por eso, ni esta criatura ni su razón, ante la que será juzgado el orden existente, pueden ser concebidas independientemente de la unidad que forman con la naturaleza ya que, para él, como para todos los iluministas, el problema antropológico es el núcleo del quehacer filosófico. Además, dice que la materia posee movimiento y hasta capacidad de pensamiento. Cree que el hombre es solo un ser natural y, por lo tanto, físico, que está sometido a las mismas leyes materiales que el resto del universo. También considera que una voluntad libre no puede ser admitida en este universo que se rige por la necesidad, que la sensibilidad es característica solo de una materia en especial (la animal) y que el alma como principio vital inmaterial no existe. Pero no debe escapársenos que para Sade, a

diferencia de otros naturalistas, esa naturaleza quiere el mal.

14. En casos extremos, como en las psicosis, donde ya no podemos hablar de fantasma como montaje escénico, el goce vivido como ilimitado es paralelo a una mortificación, también ilimitada. En este sentido puede entenderse cuando Schreber (1980) dice que el día que más pensó en el suicidio fue cuando tuvo el mayor número de poluciones. Claro que en este caso no se trata de restitución del goce perdido, sino que lo ilimitado de la mortificación es, al mismo tiempo, lo ilimitado del goce que no se ha perdido. En Schreber, el goce de las almas difuntas, el goce celestial, es homólogo al goce voluptuoso, sensual, del cuerpo, con la diferencia de que en el primer caso este es permanente.

CAPÍTULO 2

EL CONTROL DIGITAL

AMORES AMENAZADOS

Una mujer conoce a un hombre con quien comienza a salir. La relación prospera al punto de imaginar una vida en común. Un día se produce un malentendido y surge una discusión ocasionada por diferencias en sus puntos de vista respecto de ese proyecto; nada insalvable, solo una divergencia. Se despiden y él llega a su casa. Con avidez, inspecciona una por una las fotos del Facebook de ella y, sin ninguna evidencia, comienza a sospechar que tiene una relación con un ex novio. En su desvelo, abre el WhatsApp y ve, con angustia, que la mujer se conectó por última vez pasada la traspasada. Ya casi tiene la certeza de un engaño. Ahora basta tomar su celular para revisar las llamadas y los contactos y encontrar la pista que falta. Aquella “revelación digital” instaurará de aquí en más el eje de la desconfianza en el vínculo y ya no se volverá sobre la diferencia surgida en ese diálogo y en esas palabras: el celular, la computadora tomarán su relevo. Este ejemplo se extiende –con variantes– en muchos casos en los que en lugar del “malentendido” entre los goces se impone el “sobrentendido” digital. ¡Y cuántas rupturas se producen!

Los rasgos paranoicos de determinados sujetos se acentúan en el “panóptico digital” sin que necesariamente tengan estructura paranoica. Hace ya casi dos décadas, Jacques-Alain Miller y Éric Laurent (2005: 9-29) caracterizaron esta época como la del momento del “Otro que no existe”, como una época signada por la crisis de lo real. En una primera formulación, definieron esa inexistencia como una sociedad marcada por la irrealidad de ser solo un semblante. Asistimos a un proceso de desmaterialización creciente de lo real, en el que los discursos, lejos de estar articulados con este, se separan de él para proliferar deshabitados. Cuando advertimos que las palabras no tienen contenido, estamos ante este proceso.

La sospecha de que existe un abismo infranqueable entre lo que se dice y lo que se hace gobierna nuestra mirada frente a los otros. Lo real de la cosa se escabulle de tal manera que las palabras van por otro carril; pierden su valor para devenir meras apariencias. Esta desvinculación parece ser el signo de nuestro tiempo. El Otro que no existe puede muy bien relacionarse con el advenimiento del nihilismo anunciado por Nietzsche, esto es, la devaluación de los más altos valores que ha reverenciado Occidente a lo largo de más de dos mil años. Esa devaluación no implica que el valor desaparezca, solo que, cual moneda gastada, ya no vale tanto como antes, pierde el peso de otrora. Así, invocamos constantemente la justicia, el bien, la belleza, la verdad, la unidad, el ser, pero nuestras actitudes y conductas ya no se orientan por ellos. Nietzsche anuncia lo que sucederá después:

Lo que relato es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que viene, lo que ya no puede venir de otra manera: el advenimiento del nihilismo. Tal historia ya puede ser relatada hoy, porque la necesidad misma está actuando aquí. Tal futuro ya habla a través de un centenar de siglos, tal destino se anuncia por todas

partes, para esa música del futuro ya están afinados todos los oídos (Nietzsche, 1998).

Dostoievski, en sus novelas, reflejaba esta situación de falta de valores nuevos para contraponer a los tradicionales, ya perimidos, la cual crea en los hombres la más absoluta incredulidad y una visión desengañada del hombre y de la existencia. Reflejaba con ello la conciencia de un gran vacío producido por lo que Nietzsche conceptualizó como la “muerte de Dios”, que condujo a postulados tales como “todo vale porque ya nada vale”.

El hiato que se genera entre el valor y la conducta, cuando ambos se separan, es lo que produce incredulidad respecto del valor mismo, un valor que, en este sentido, se ha transformado en puro semblante. El Otro que no existe da lugar a subjetividades cínicas, no incautas, desengañadas. La incredulidad relativa al valor de la palabra corre paralela a la certeza respecto de lo que hay “detrás” de esa palabra. Asistimos a un momento en el que los otros pueden transformarse súbitamente en enemigos, son potenciales adversarios: cualquier indicio basta para generar sospechas. El mundo paranoico exige transparencia, se sirve de la tecnología como Otro... que sí existe.

En el seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Lacan (1993: 246) dice que, en el fondo de la paranoia, en apariencia tan animada por la creencia, reina el fenómeno del *Unglauben*. El sustantivo que utiliza Freud para designar esta “incredulidad de origen” del sujeto paranoico es *Unglaube*, que corresponde a la negación de *Glaube* que significa “fe” y “creencia”. Fue Freud (1986c: 264) quien introdujo este término para explicar el mecanismo de proyección típico en esta afección. La devaluación de los valores implica la devaluación de la palabra y esa falta de creencia va de la mano de la creencia en la supuesta transparencia de la tecnología como Otro que sí sería veraz.

Byung-Chul Han (2013) dice que la transparencia es un estado en el que se intenta eliminar todo no saber y agrega que allí donde ella domina ha desaparecido la confianza. Así, en lugar de decir que la transparencia produce confianza, debería decirse que la deshace. En efecto, la exigencia de transparencia se hace oír precisamente cuando no se cree y cuando la diferencia entre los sujetos es vivida como oposición. La sociedad de la transparencia es la sociedad de la desconfianza y la sospecha que, a causa de esa falta de confianza, se apoya en el control. Byung-Chul Han deduce que tal imperativo de visibilidad indica que el fundamento moral de la comunidad se ha vuelto frágil, que los valores morales, como la honradez y la lealtad, pierden cada vez más su significación. En lugar de la resquebrajadiza instancia moral se introduce la transparencia como un nuevo mandato social. No obstante, la transparencia no es propia del ser humano. Solo la máquina es transparente. Las personas tenemos siempre puntos de opacidad, pues el inconsciente sigue siendo un misterio para nosotros mismos. Para los griegos, en el ocultamiento se manifiesta la esencia de las cosas. Consideran que velar no es encerrar sino, como dice Heidegger (1994), “un albergar en el que permanece preservada la posibilidad esencial del emerger a la que pertenece el emerger como tal”. Así, sostiene que “el desocultarse no sólo no aparta nunca el ocultar sino que lo necesita (y lo usa) para, de este modo, esenciar como él esencia, como salir-de-lo-oculto”.

Rastreemos ahora los nuevos imperativos y su incidencia en las relaciones amorosas. Cada vez parece más difícil la convivencia de las parejas, cada vez dura menos, cada vez deshace más rápido la relación amorosa. Siempre se supo que la excesiva proximidad era enemiga del amor, pero quizás lo nuevo es la rapidez con la que tal cercanía afecta el vínculo, al extremo de romperlo prematuramente. ¿No es acaso el valor otorgado a lo “nuevo” lo que lleva a que los sujetos no soporten la inevitable caída del enamoramiento provocada por la convivencia? El culto por lo nuevo es la forma sintomática actual del malestar en la cultura; claro que cada día algo que ayer era nuevo se torna menos nuevo y se conserva por menos tiempo: los objetos se reemplazan por el último modelo. Tal devoción incide en forma notable en los lazos amorosos: ante la menor decepción, lo nuevo será siempre visto como mejor y, así, esta época predispone como ninguna otra a la infidelidad. Detengámonos en los mensajes publicitarios, en las ofertas de consumo y en el *marketing* actual para observar de qué manera todo está orientado no tanto a vivir mejor sino a hacerlo de manera más intensa. Resulta interesante observar cómo nos acechan las exigencias de felicidad, las imposiciones de dicha. Son esos imperativos los que propician la búsqueda de nuevas aventuras con la ilusión de encontrar el goce que falta. Al mismo tiempo, podemos decir que, si esta época predispone como ninguna a la falta de ataduras, es quizás la época en la que menos se tolera y en la que más se controla. El Facebook y otras aplicaciones del celular quiebran los espacios antes secretos y provocan infinidad de separaciones aun cuando solo se trate –como en el caso antes relatado– de una infidelidad supuesta. Por un lado, el imperativo de goce superyoico incita a buscar sin límites aquello que satisfaga su gula, predispone a cambiar de *partenaire* y genera una ilusión de libertad cuando, en verdad, lo que hay es servidumbre a sus mandatos. Por otro lado, el control se hace presente, es decir que la época actual incita a la liberación de la pulsión y, al mismo tiempo es donde más se la vigila. Refiriéndose a la detención de Dominique Strauss-Kahn, (1) dice Miller (2011a):

Hay liberalización de la moral, sí, pero una liberalización estrictamente limitada: igualdad de condiciones, protección a la infancia, promoción de la mujer, garantías individuales, una creciente judicialización de todos los aspectos de la existencia. El resultado: cuando una camarera se queja ante la policía del abuso sufrido a manos de un hombre importante, nadie la toma a broma. ¿Quién dirá que eso está mal? Pero ya tampoco está permitido, jamás, cerrar los ojos. La sombra, la noche, no son más; solo el día tiene derecho de ciudadanía y nuestro sol es al mismo tiempo como un gran ojo que nos acecha y el nuestro propio. Ahora, todo ve: es la muerte del deseo.

Vale aquí recordar el interés de Lacan por Oriente, donde la estética consiste en el enigma de los claroscuros producido por el juego sutil de las modulaciones de la sombra, a diferencia de Occidente, donde el aliado de la belleza ha sido siempre la luz. Jun'ichirō Tanizaki (2009) desarrolla la idea medular del pensamiento oriental diciendo que allí la belleza se capta en la llama vacilante de una lámpara y no en su brillo, porque lo bello no es una sustancia en sí sino un juego de contrastes. La belleza no existe si se suprimen los efectos de la sombra. En cuanto a la verdad, para Lacan (1974: 83) dista de la transparencia y tiene afinidades con la mujer por ser no toda.

[Evoquemos] las palabras finales del “Prólogo” que Nietzsche redacta en 1886 para la segunda edición de *La gaya ciencia*. Allí escribe: “Y en lo que concierne a nuestro futuro: difícilmente nos encontrarán de nuevo en la senda de aquellos jóvenes egipcios que en las noches vuelven inseguros los templos, abrazan las columnas y todo aquello que, con buenas razones, es mantenido oculto, y que ellos querían develar, descubrir y poner a plena luz. No, este mal gusto, esta voluntad de verdad, de ‘verdad a todo precio’, esta locura juvenil en el amor por la verdad nos disgusta: somos demasiado experimentados para ello, demasiado serios, demasiado alegres, demasiado escarmentados, demasiado profundos... Ya no creemos que la verdad siga siendo verdad cuando se le recorren los velos; hemos vivido suficiente como para creer en esto. Hoy consideramos como un asunto de decencia el no querer verlo todo desnudo, no querer estar presente en todas partes, no querer entenderlo ni ‘saberlo’ todo. ‘¿Es verdad que el amado Dios está presente en todas partes?’, preguntó una niña pequeña a su madre: ‘pero eso lo encuentro indecente’ –¡una señal para los filósofos!–. Se debería respetar más el *pudor* con que la naturaleza se ha ocultado detrás de enigmas e inseguridades multicolores. ¿Es tal vez la verdad una mujer que tiene razones para no dejar ver sus razones? ¡Oh, estos griegos! Ellos sabían cómo *vivir*: para eso hace falta quedarse valientemente de pie ante la superficie, el pliegue, la piel, venerar la apariencia, creer en las formas, en los sonidos, en las palabras, en todo el Olimpo de la apariencia. Los griegos eran superficiales *¡por ser profundos!* ¿Y no retrocedemos precisamente por eso nosotros, los temerarios del espíritu, que hemos escalado las más altas y peligrosas cumbres del pensamiento actual y que desde allí hemos mirado en torno nuestro, que desde allí hemos *mirado hacia abajo*? ¿No somos precisamente por eso griegos? ¿Adoradores de las formas, de los sonidos, de las palabras? ¿Precisamente por eso, artistas?”.

¡Qué agregar! El pudor es ahora la esencia de la verdad, de la verdad-mujer, es decir, de la auténtica verdad. El pudor es la forma de ser de la verdad, su proceder. *Phýsis krýptesthai phileí*, decía el viejo Heráclito. La verdad es una mujer que tiene sus razones para no dejar ver sus razones. La verdad es pudorosa y la relación con ella también habrá de serlo. Algo debe mantenerse en reserva, no mostrarse a la luz del día, apenas insinuarse. La verdad está imbuida por la *aidôs*, exige pues ser tratada como mujer noble. Nietzsche habla de “respetar el pudor” (Maresca, 2005: 61-62; las itálicas son del original). (2)

En el aforismo 220 de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche (1980) vuelve sobre la misma comparación: “En última instancia es la verdad una mujer, no se le debe hacer violencia”.

GOOGLE GLASS

Google Glass es un dispositivo de visualización que se coloca como si fueran anteojos y funciona como una suerte de GPS adosado al cuerpo que tiene distintas aplicaciones. Si observamos un video sobre su uso, (3) notaremos que este aparatito, al mismo tiempo que facilita los trayectos –ya que los caminos están trazados de antemano–, suprime la dimensión de la búsqueda, de lo fortuito, de lo inesperado.

Desde el nacimiento de la ciencia moderna, el aparato y el número hicieron desconfiar de la experiencia directa, que era llamada por Bacon “laberinto” o “selva” en el que había que poner orden, y buscaron reemplazarla por instrumentos. La expropiación de la experiencia fue uno de los grandes propósitos del proyecto del siglo XVII donde la certeza se depositó en lo medible y calculable.

Agamben (2004), siguiendo a Benjamin, plantea una paulatina destrucción de la experiencia que alcanza su punto culminante con el desarrollo tecnológico. Así, señala

este autor que una visita a un museo o a un lugar de peregrinaje que se ha vuelto turístico resulta particularmente instructiva. Se refiere, por ejemplo, a que frente a las más grandes maravillas de la tierra (supongamos, el Patio de los Leones en la Alhambra), la aplastante mayoría de la humanidad hoy se niega a experimentarla por sí misma y prefiere que la experiencia la haga la máquina fotográfica.

Por mi parte, considero que esto se debe a que actualmente los instrumentos no son tan externos al sujeto como otrora, sino que cada vez están más incorporados a su cuerpo. Así —como ya he señalado en el capítulo anterior—, el hombre deshumanizado se transforma en un ideal, por ejemplo, cuando alguien es elogiado por ser una máquina.

Pero el Google Glass va incluso más lejos ya que, como muestra el video, el *gadget* mismo está en el lugar del vidente. Una camarita indica lo que ocurre en el día previamente programado, por ejemplo, el encuentro con el amigo, el recorrido para llegar a la librería, el libro buscado; el feliz usuario de Google Glass no necesita bajar al subte para enterarse de que el servicio está suspendido ya que la pantalla se lo indica. Todo está allanado, previsto; la técnica apunta a evitar los buenos y los malos encuentros, si los pensamos como Lacan en términos de *tyche*. Sabemos que este término está tomado de la *Física* de Aristóteles (1993) y alude a los hechos azarosos dentro del ámbito de lo humano. Para el estagirita, se trata de una causa accidental diferente de las cuatro causas clásicas, ya que no obedece a una determinación precisa y toma un ejemplo muy diferente del recorrido que hace el joven del video de Google Glass. Se trata de un acreedor que se dirige al mercado para comprar algo y, de pronto, se encuentra con un señor que le paga lo que le debe. Cobrar esa deuda es producto del azar, ya que no habían concertado esa cita. Si bien ese cruce se liga con la convergencia de dos series causales, produce algo imprevisto, no reductible a ninguna planificación. ¿Podría suceder algo así si se usa Google Glass? ¿Podría encontrarme en la librería con otro libro diferente al que busco y que me lleve a explorar algo que no conozco si tengo una guía que solo me conduce al objeto planificado? En el reino de un mundo esquematizado, mediado por la técnica, lo real irrumpe desembozado y sin ley. Cabe recordar las palabras de Miller (2014b) en el IX° Congreso de la AMP: “Diré que capitalismo y ciencia se han combinado para hacer desaparecer a la naturaleza y lo que queda del desvanecimiento de la naturaleza es lo que llamamos lo real, es decir, un resto, por estructura, desordenado”.

Una serie magnífica llamada *Black mirror* muestra esta dimensión en el episodio *Blanca Navidad*. Se trata de un grupo de jóvenes inexpertos para abordar mujeres que usan los servicios ofrecidos por un organizador de citas: con un aparato enquistado en el oído escuchan la voz de este consejero que les indica todo lo que deben hacer para lograr su propósito. Una pantalla muestra la escena y así se introduce la primera de las historias: el guía, llamado Matt, a través de su “Ojo Z” se comunica con Harry, un joven tímido y retraído, para que logre conquistar a la muchacha que eligió en una fiesta. Sigue al pie de la letra las indicaciones de su mentor y logra su deseo de atraer a Jennifer. En un momento, la joven se dirige al baño y, al regresar, sorprende al Harry hablando con Matt. Cree que él, al igual que ella, que es psicótica, escucha voces, lo que hace que

rápidamente se identifique con él. Ante tal situación, y bajo la certeza de que ambos deben liberarse de ese tormento, lo lleva a su casa, Harry piensa que tendrán sexo pero lo que obtiene es la muerte: ambos beben una copa letal. No estaba previsto que Jennifer fuese un ser atormentado por alucinaciones que ve en el otro su propia locura. Entre otras cosas, la serie muestra la falla del control digital, la irrupción de lo real sin ley fuera del programa, la dimensión insondable del otro que el “Ojo Z” no puede calcular pero, también, la relación de los aparatos adosados al cuerpo con la locura.

CONVERSACIÓN CON SLAVOJ ŽIŽEK A PROPÓSITO DEL CIBERESPACIO (4)

Silvia Ons: Usted ha escrito ensayos sobre cine moderno y ciberespacio. En varios de ellos, establece una relación entre el ciberespacio y la suspensión de la autoridad que signa nuestros tiempos. ¿Podría desplegar estas ideas?

Slavoj Žižek: La función principal de la autoridad consiste en fijar una orientación al querer del sujeto. Dice Lacan: “Lo dicho primero decreta, legisla, aforiza, es oráculo, confiere al otro real su oscura autoridad”. Esta determinación entra en contraposición con un momento –Lacan habla de “dicho primero”– en el que el sujeto no sabe lo que quiere. Cuando las figuras que encarnan la autoridad entran en crisis, el sujeto se ve bombardeado en todo momento por ofertas continuas para que se pronuncie sobre lo que quiere. No hay autoridad que oriente, el peso de la elección está en nosotros, todo parece ser posible pero, si no hay elección forzada que limite el campo de la libre elección, desaparece la propia libertad de elección. Cuando ya no hay nadie que marque lo que queremos, ocurre exactamente lo contrario de lo que cabría esperar; cuando toda la carga de la elección reposa sobre nosotros, la dominación del Otro es más completa y la capacidad de elección se convierte en un puro simulacro.

S. O.: Recordaba que Freud también habla de una elección forzada cuando dice que el niño deja el complejo de Edipo a partir de la amenaza de castración proveniente del padre o de un sustituto capaz de portar esa autoridad para la madre. El infante es presa de una elección forzada: debe elegir entre el enlace libidinal con la madre y el interés narcisista por conservar su pene y, por la amenaza de castración, vence este último poder. En una suerte de disyunción entre “la bolsa o la vida”, el pequeño aprende que optar por la bolsa –que representa el incesto– implica perder la vida.

Podría pensarse que la autoridad paterna consiste en la instauración de la disyunción lógica en la que algo se perderá inevitablemente. Claro que esta lógica supone términos diferenciados, conjuntos delimitados, contrarios en juego. Cabe la pregunta acerca de cómo opera esa disyunción en un mundo en el que desaparecen las fronteras.

S. Ž.: Podríamos parafrasear la conocida inversión lacaniana de Dostoievski (“Si no hubiera Dios, nada estaría permitido”): si no hay ninguna elección forzada que limite el campo de la libre elección, desaparece la propia libertad de elección. Esa suspensión de la autoridad (simbólica) es el rasgo crucial de lo real que se adivina en el horizonte del universo ciberespacial: el momento de la implosión, cuando la humanidad se encuentre ante el límite imposible de transgredir y se disuelvan las coordenadas de nuestro mundo en la vida social. En ese momento desaparecerán las distancias y cualquier información, ya sea texto, música o video, será accesible a través de una interfaz. Pero el reverso de tal abolición de la distancia es que provocará una claustrofobia insoportable: el exceso se hará sentir y la multiplicidad de las elecciones disponibles dará lugar a una imposibilidad cada vez más creciente de elegir. Además, la comunidad participativa será cada vez más excluyente con quienes no puedan acceder a ella. Tras la utopía de un ciberespacio que abre el campo de lo ilimitado en sus ofertas asistimos en verdad a la era de una imposición sin precedentes.

S. O.: En referencia a la técnica, Heidegger dijo que todas las distancias en el tiempo y en el espacio se encogen. Pero también agregó que esa apresurada supresión de las distancias no da lugar a ninguna cercanía, ya que la cercanía no consiste en la pequeñez de la distancia. Se refiere, en última instancia, a un mundo en el que la supresión de las distancias hace que ya nada esté ni cerca ni lejos. Siguiendo esta línea, usted plantea que la virtualización cancela la distancia entre el conocido y el desconocido.

S. Ž.: La ausencia de distancia torna demasiado próximo al Otro con su goce, lo que resulta intrusivo, y el racismo posmoderno puede pensarse como respuesta a este fenómeno. Pese a las ideas vigentes, diría que el ciberespacio no es lo bastante espectral. Contraponamos, por ejemplo, el ciberespacio a la relación de Kierkegaard con Regina. Alguien podría estar tentado de decir que, de la misma manera en que Kierkegaard rechazó la proximidad física de la mujer amada y propuso la soledad como único modo auténtico de relacionarse con el objeto amado, el ciberespacio también implica la supresión del objeto en la vida real y extrae su energía erótica de esa supresión. Sabemos que muchos encuentros de las parejas “cibernéticas” en la vida real son un momento de regreso a la “vulgar realidad”. Este paralelismo es falso. Regina era el vacío al que Kierkegaard dirigía sus palabras, mientras que la pareja sexual ciberespacial es alguien demasiado presente que bombardea al otro con imágenes y declaraciones de sus fantasías más íntimas. Regina era un corte en lo real, la extimidad como tal, el obstáculo traumático que perturba una y otra vez el despliegue satisfactorio de la imaginación erótica, mientras que el ciberespacio trae consigo lo contrario: un flujo inmediato de imágenes y mensajes.

S. O.: Tal vez la Regina de Kierkegaard, en términos de Heidegger, esté más cerca aun en su distancia y por esa distancia, ya que en ella se prefigura un vacío irreductible a la

fantasmática, cerca entonces como Otro irreducible, mientras que ese Otro al que usted se refiere es aquel de la abolición de la distancia.

S. Ž.: Efectivamente, el funcionamiento social del ciberespacio tiene el problema de que llena potencialmente el vacío, la distancia entre la identidad simbólica pública del sujeto y su trasfondo fantasmático, y las fantasías se exteriorizan cada vez más en el espacio público. Bill Gates dijo que el ciberespacio abría la perspectiva de un “capitalismo sin fricciones”. Eso traduce bien la fantasía social subyacente a la ideología del capitalismo ciberespacial como espacio abstracto donde se diluye la particularidad de la posición social del participante, ilusión de desaparición de lo real del antagonismo.

S. O.: A diferencia de muchos pensadores, como Baudrillard, que plantean la era del simulacro como proceso cada vez más creciente de desmaterialización de la realidad, usted opina que lo que desaparece en la actual “plaga de simulaciones” digitales no es lo real, lo no simulado, sino la apariencia misma.

S. Ž.: Habría que determinar qué es la apariencia. Ante la pregunta de un niño que quería saber qué aspecto tenía el rostro de Dios, un sacerdote optó por dar la siguiente respuesta: cada vez que el niño viera un rostro humano que irradiara benevolencia y bondad, lo que vería sería un atisbo del rostro divino. La verdad de este ejemplo es que indica que la apariencia tiene la capacidad de transubstanciar un elemento de la realidad en algo que, por un breve instante, irradia la Eternidad suprasensible. Esta dimensión se pierde en la lógica del simulacro ya que, cuando el simulacro se vuelve indistinguible de lo real, todo está presente y no queda entonces dimensión trascendente que pueda “aparecer” en y a través de él. Según la famosa lectura kantiana, el entusiasmo que despertó la Revolución francesa en los círculos ilustrados europeos se debió a que los eventos revolucionarios funcionaban como signos a partir de los cuales aparecía la dimensión transfenoménica de la libertad. La “apariencia”, entonces, incluye una dimensión, la nouménica, que destella en lo contingente. Allí reside también el problema del ciberespacio y la realidad virtual: no es la realidad disuelta en la multiplicidad de los simulacros, sino, al contrario, es la apariencia misma. En términos lacanianos: el simulacro es imaginario mientras que la apariencia es simbólica (ficción); cuando se desintegra la dimensión específica de la apariencia simbólica, lo imaginario y lo real se vuelven cada vez más difíciles de distinguir. Esta distinción se hace presente en el campo de la sexualidad, como, por ejemplo, en el caso de la distinción entre pornografía y seducción. La pornografía pretende mostrarlo todo y, por eso mismo, lo que produce es un simulacro, mientras que la seducción consiste en un campo de promesas, apariencias e insinuaciones que evocan a la Cosa sublime suprasensible. El marco del posmodernismo puede pensarse como una red de los tres modos de inversión de la alegoría de Platón. Primero, ¿qué pasaría si este centro fuera una especie de sol negro, una monstruosa y aterradora cosa demoníaca y, por esa razón, imposible de soportar?

Otra inversión consistiría en decir que fuera de la caverna es peligroso vivir, de modo que hay que cavar la caverna para hallar refugio en el hogar esfera. Finalmente, está la variante convencional posmoderna, cuyo mito consiste en decir que, fuera del teatro de sombras, existe alguna “realidad verdadera” o un sol central, pero todo lo que hay son diferentes teatros de sombras. El giro lacaniano consiste en decir que lo real exterior a la caverna solo puede aparecer como la sombra de una sombra, como una brecha entre diferentes modos o territorios de sombras. Lo que en verdad ocurre en estos interjuegos es que la irreductibilidad de la apariencia a su soporte sustancial, su autonomía con respecto a él, genera una cosa propia, la “cosa real”.

-
1. Ex director del Fondo Monetario Internacional, el cual renunció tras ser detenido por un supuesto abuso sexual.
 2. Al respecto, véase Maresca (1997; 2001).
 3. Véase <www.youtube.com/watch?v=5R1snVxGNVs>.
 4. Entrevista realizada en Saas Fee (Suiza), en la European Graduate School.

CAPÍTULO 3

EROS NO ES PORNOGRÁFICO

FREUD, LACAN Y LOS GRIEGOS

Yo no sabía [...] que al relacionar la histeria con la sexualidad me había remontado a los tiempos más antiguos de la medicina y me había ligado con Platón.
SIGMUND FREUD, “Autobiografía”

Han (2014) se refiere a la agonía del Eros (Ἔρως) y podemos afirmar que, a medida que la pornografía recrudece, decae progresivamente el erotismo. Si Eros (1) tiene una larga historia que en la tradición occidental se remonta a los griegos, la pornografía es sucedánea a la producción industrial y no tendría demasiada cabida sin el mundo virtual. El sexo pornográfico es un sexo tecnificado, maquinizado y deshumanizado que, desde el psicoanálisis, dudaríamos en llamar “sexo”, porque tanto Freud como Lacan se apoyaron en el término Eros para referirse a la sexualidad, a la que incluso identificaron con este vocablo.

Pero en lo que atañe a la extensión del concepto de sexualidad, que el análisis de los niños y de los llamados perversos hace necesaria, todos cuando miran con desdén al psicoanálisis desde su encumbrada posición deberían advertir cuán próxima se encuentra esa sexualidad ampliada del psicoanálisis al *Eros* del divino Platón (Freud, 1976b: 121).

Si en la formulación del principio de placer ligada al principio de constancia la referencia freudiana es a la psicofisiología y al energetismo, la conceptualización del deseo tiene, en cambio, una relación fundamental con la que de él hicieron los griegos y, particularmente, Platón. Freud ya evocaba a este filósofo en su juventud a propósito del amor que experimentaba hacia su novia junto al dolor por la separación que les tocaba vivir, y en una de las cartas a Martha Bernays ilustró esos sentimientos con el mito platónico: “No soy más que la mitad de un ser humano en el sentido de la vieja fábula platónica que seguramente tú conoces y, desde que me encuentro desocupado, el corte me hace sufrir” (cit. en Jones, 1981: 314-315).

En 1905 Freud (1976b: 124) se refirió a la “fábula poética de la partición del ser humano en dos mitades –macho y hembra– que aspiran a reunirse de nuevo en el amor” y vio en este mito “la mejor interpretación de la noción popular de impulso sexual”.

El mito platónico será articulado con la profundización especulativa de la década de 1920 y ello se comprueba en dos textos contemporáneos: “Más allá del principio de placer” (Freud, 1979a: 58) y “Psicología de las masas y análisis del yo”. En este último, al hacer comentarios sobre la “sugestión y la libido”, Freud (1979b: 86-87) alude a la conceptualización platónica del Eros valiéndose de la concepción ampliada de libido.

Definirá entonces la libido como “la energía cuantificable de que están constituidos en su diversidad misma los movimientos pulsionales”, lo que implica una extensión de la idea restringida de amor sexual y, así, al pasar de una acepción a la otra, conquista la unidad epistémica del concepto, ya que “todas las tendencias” [*Strebungen*] quedan comprendidas en él a través de su diversidad. De este modo el Eros permite extender la sexualidad, que pierde su definición limitada:

Por eso opinamos que en la palabra “amor”, con sus múltiples acepciones, el lenguaje ha creado una síntesis enteramente justificada, y no podemos hacer nada mejor que tomarla por base también de nuestras elucidaciones y exposiciones científicas. Cuando se decidió hacerlo, el psicoanálisis desató una tormenta de indignación, como si se hubiera hecho culpable de una alocada novedad. Pero su concepción “ampliada” del amor no es una creación novedosa. Por su origen, su operación y su vínculo con la vida sexual, el *Eros* del filósofo Platón se corresponde totalmente con la fuerza amorosa (*Liebeskraft*), la libido del psicoanálisis (Freud, 1979b: 86-87).

Por ello, su agonía no solo repercute en el ámbito amoroso privado, sino que explica fenómenos tales como el desinterés, el aburrimiento, la falta de pasión por el saber, etc., característicos de nuestro tiempo. Es que hay cierta similitud entre el modo en el que Eros actúa en la mente de un amante y la forma en la que opera el conocimiento en la mente de un pensador. En la época de Sócrates, la filosofía se ha empeñado en entender la naturaleza de esta semejanza.

LOS AMANTES

Fue Lacan quien se internó mucho más que Freud en las peculiaridades del Eros en la relación entre los amantes bajo las distintas formas, comandadas por la atracción que despierta el *agalma* como cofre que atesora el objeto. Esta palabra proviene de la poesía épica griega y si, desde allí, Carson nombra a Eros como “el dulce-amargo” es en la medida en que en ese corpus griego ataca al amante, lo posee, lo sofoca y lo arrastra; de ahí su flecha imbatible. Si, para Lacan, *agalma* es objeto causa, lo es en la medida en que motoriza el deseo, sacude, saca al sujeto de sí mismo. En los extremos, caer bajo la locura erótica es un riesgo inminente; así, las alas ilustran ese momento en el que Eros se desliza en picada sobre el amante inadvertido para arrebatarse el control de su persona. De esta manera, el enamorado experimenta tal estado como el de un vuelo que lo arrebatara, que lo posee, que lo pierde. Por ello, como bien dice Badiou (2012), el amor hoy se encuentra amenazado por los partidarios del mercado liberal para quienes todo es interés y ausencia de riesgo. Este autor menciona diversos eslóganes de una campaña publicitaria de un sitio de encuentros que dicen: “¡Tenga amor sin azar!”, “¡Se puede estar enamorado sin caer enamorado!”, “Puede usted perfectamente estar enamorado sin sufrir por ello”. Y todo esto gracias al sitio de encuentros Meetic, que además ofrece un *coaching* amoroso en el que un entrenador prepara al candidato para enfrentarse a la

prueba. Una campaña para matar todo amor.

Bruno Snell (2007) rastrea de qué manera surge en los griegos la idea de individuo como personalidad delimitada. La polis griega partía de una unidad universal en la que sus integrantes no eran más que miembros de esa comunidad. Tal como plantea Hegel (1987a), el lugar reservado al individuo en sí mismo era la familia. Fue así como surgió el conflicto entre la eticidad estatal y la autonomía que, entre otros acontecimientos, dio lugar a la disolución de la polis. Pero la concepción de hombre tal como la entendemos no era griega, (2) y la idea de Snell consiste en que esta se constituyó cuando el amor vio bloqueado su camino: fue esa obstrucción la que volvió conscientes los sentimientos personales. Si bien esta tesis ha sido rebatida, se comprueba en la experiencia de muchos amantes que vuelven sobre sí luego de haberse sentido perdidos por el Eros. Sin embargo, no se retorna al lugar de partida, ya que la experiencia amorosa deja un saldo donde algo se transforma a partir de ese encuentro.

Lacan (2003: 51) se apoya en *El banquete* de Platón (2007) para ubicar esta trasmutación en términos de una sustitución donde el amado se convierte en amante conmovido por la flecha de Eros. (3) Si bien define tal sustitución como metáfora, no se nos escapa que ella no es un mero fenómeno de lenguaje como otros, ya que introduce modificaciones en las partes en cuestión. En definitiva, aunque en su esencia el aspecto narcisista del amor esté siempre en juego, es la otredad la que lo direcciona. Esa otredad no es solo la que proviene del *partenaire* sino del propio sujeto: brota de lo desconocido y conlleva siempre un “no sé”: amo, dice Lacan (1981), a quien le supongo un saber.

Han (2014) ve en la agonía del Eros el proceso de erosión del otro por el predominio del régimen del yo; por ello, en el infierno de lo igual no hay ninguna experiencia erótica, dado que esta supone asimetría y exterioridad del otro, “disparidad subjetiva” en términos lacanianos:

Entre estos dos términos que constituyen, en su esencia, el amante y el amado, observen ustedes que no hay ninguna coincidencia. Lo que le falta a uno no es lo que está escondido en el otro. Ahí está todo el problema del amor. Que se sepa o no se sepa no tiene ninguna importancia. En el fenómeno se encuentra a cada paso el desgarró, la discordancia (Lacan, 1981: 51).

Esa exterioridad del otro es representada en la tragedia griega por la sustracción de uno de los polos. *La guerra de Troya*, y una larga tradición de expediciones eróticas, muestran la persecución y la huida como elementos infaltables. El instante del *coup de foudre* que tanto los pintores de cerámica como los poetas destacan no es el momento del flechazo, ni aquel en el que los brazos de la amada se abren al amante, sino que se lo representa cuando ella se da vuelta y corre (Carson, 2015). Los verbos *pheugein* (“huir”) y *diokein* (“perseguir”) son pares frecuentes en el vocabulario erótico de los poetas que prefieren la sustracción a la captura. “Hay cierto placer exquisito en la oscilación de la balanza, dice Teognis, de esa tensión erótica” (Carson, 2015: 37).

El Eros –afirma Han (2014)– arranca al sujeto de sí mismo y lo conduce hacia el otro. Para este autor, el narcisismo sería entonces el gran obstáculo para que esa

mutación tenga lugar. Sin embargo, creo que se debería precisar de qué tipo de narcisismo se trata, ya que en la clínica encontramos más bien sujetos con un yo pobremente conformado que intentan ganar consistencia con los objetos de consumo. En este sentido, concuerdo con Han en que el otro puede tener también ese destino prontamente desechable, pero no por el régimen narcisista al que Han alude sino por su futilidad. Para ubicar tal dimensión, es importante rastrear la constitución del yo tanto en la obra de Freud como en la de Lacan, ya que ambos pensaron esta instancia en su vinculación con el ideal del yo. Para el creador del psicoanálisis, este es un término resultante del desplazamiento del narcisismo perdido y de la identificación con los valores familiares y sociales que se han instaurado. Se trata de un modelo al que el yo aspira y, como tal, se proyecta hacia el futuro: es lo que se quiere alcanzar dado que el yo está en falta y el narcisismo, agujereado. En definitiva, el ideal del yo es una instancia que se distingue del yo, a diferencia de lo que ocurría en los primeros tiempos del infante donde, dice Freud, era todo ideal: el yo ideal: “Lo que [el hombre] proyecta ante sí como su ideal es el substitutivo del narcisismo perdido de su infancia; en aquel entonces él mismo era su propio ideal”.

A causa de las críticas que los padres le dirigen, el niño debió renunciar a ese estado narcisista para proyectarlo a lo que él podría ser si se acercase a la realización de los ideales familiares y colectivos. De ahí que Freud necesite pensar en una instancia que luego formará parte del superyó: la autoobservación y la conciencia moral con la que se mide la distancia entre el yo y el ideal. Así, cada persona tendrá un narcisismo diferente al de otras ya que ello dependerá del contenido dado por esos ideales y del acervo pulsional; por eso, el vocablo, tal como lo utiliza Han, peca de una generalidad inespecífica.

Ahora bien, si caracterizamos esta época –siguiendo a Nietzsche– en términos de devaluación de los valores que han caracterizado a Occidente, el resultado sería un tipo de narcisismo sin ese arraigo, sin la consistencia que aquellos le otorgaban. Así, pienso que la labilidad amorosa epocal no se debe solo a la erosión del otro sino a la del yo mismo, a su fragilidad, a su inconstancia sin los ideales que podrían darle mayor fijeza. Dice Miller (2011b) que uno está enamorado cuando cree que la otra persona puede revelar una verdad sobre sí. Mi idea es que entonces debe existir tal “sobre sí” que hace a la especificidad de esa verdad. Murakami (2014) expresa lo que el protagonista de la novela *Al sur de la frontera, al oeste del sol* define como “amor inolvidable”: ella tiene para mí algo recóndito y magnético. El amor, como bien lo describe Gerardo Arenas (2012), apunta a la singularidad del sujeto y del otro y es esta dimensión la que lo hace inolvidable. Los amores basados en lo cuantificable e impersonal, en los atributos medibles, son aquellos en los que, más que una verdad sobre sí, se buscan las características visibles del otro para darle cierto peso al yo.

En mi libro *Amor, locura y violencia en el siglo XXI* (Ons, 2016) me referí a una mujer que luego de haber concretado diversas citas por Internet, definió esas experiencias en términos de “casting amoroso”. Se había sentido examinada, comparada con lo que se esperaba de ella, sometida a una prueba. Esta palabra, utilizada para referirse a la

elección de modelos o actores para una producción, hoy extiende su empleo a otro tipo de situaciones, lo que indica de qué modo los sujetos son evaluados no solo en el ámbito laboral. El vocablo es inglés y apunta a la fundición, el molde, la forma, el elenco, el enyesado y también el vaciamiento.

Alguien podría decir que siempre buscamos al otro de acuerdo con un molde previo, que tenemos patrones, que nos interesan ciertas características, que preferimos determinadas cualidades y vemos como algo muy natural esta forma de elegir. ¿No nos dice acaso el psicoanálisis que existen rasgos de fijación que dirigen la orientación hacia determinada persona y no otra? Sin embargo, tales adhesiones son inconscientes y se distancian de las del mentado *casting*, en el que, por el contrario, estas intentan ser calculadas y sometidas al control. Conviene recordar que *agalma*, al principio de la época mercantil, es el objeto precioso, la representación y el signo del valor que indica el origen de la moneda en la medida en que esta escapa a la pura racionalidad de los intercambios y las transmisiones calculables.

Por otra parte, Lacan dice que el amor es contingente, no planeado y, si existe, siempre es un misterio. Esto se enraíza en que en la atracción hacia el objeto amado hay algo inexplicable que trasciende en mucho lo evaluable de sus atributos. Fue Julio Cortázar quien tan bien ahondó en esta dimensión al decir que “lo que mucha gente llama amar consiste en elegir a una mujer y casarse con ella. La eligen, te lo juro, los he visto. Como si se pudiese elegir en el amor, como si no fuera un rayo que te parte los huesos y te deja estaqueado en la mitad del patio” (Cortázar, 2007).

El *casting* amoroso rechazaría esta verdad del amor que hizo que Kierkegaard (2006) dijese que era tan difícil definir lo que es su esencia, como lo es definir la esencia de una persona. Es que el amor bordea ese núcleo innombrable e inexplicable en la lógica de la evaluación. (4) Cuando se trata de convencer a un enamorado de la no conveniencia del objeto amado, se comprueba que es tan inútil como clamar en el desierto ya que la atracción no entiende de razones. Y quizás en esa inutilidad se revele el corazón del amor: es incomprensible en términos del costo-beneficio, a diferencia de lo que ocurre cuando se tasa un producto. Sin embargo, en el *casting* se buscan determinados atributos y los sujetos se ofrecen cual si fueran mercancías, ya no solo ellas mismas como valores de cambio sino los mismos sujetos. De ahí la depresión cuando advierten su lugar como objetos desechables o que no son el producto buscado.

La devaluación de los valores y la caída de los ideales intentan suplirse con el tatuaje como búsqueda de inscripción. Pero, a su vez, el tatuaje parece no tener pretensiones de moda ya que, si esta cambia, aquel no quiere ser un mero traje sino que aspira a valer “para siempre”. En ciertos casos, todo el cuerpo parece entregado a una suerte de estampa tribal; en otros –más refinados– basta con el detalle de un dibujo. Algunos tienen un carácter exclusivamente decorativo, pero la mayoría intenta expresar las creencias del sujeto, mediante determinados símbolos, o la necesidad de que queden grabados los nombres de seres queridos, vivos o fallecidos. En sus diversas formas –hay otras, sin duda–, lo común es la búsqueda de una inscripción. Lo que tal necesidad revela no es la consistencia del narcisismo –como afirmaría Han– sino su debilidad misma e, incluso, su

fragmentación.

Recuerdo a un paciente de mediana edad que tenía en su cuerpo grabada la imagen del Che Guevara junto con la de Cristo cuyo gran desvelo era comprar un auto último modelo, ropa de marcas exclusivas y conquistar a jóvenes modelos. Claro que el tatuaje no siempre supone semejante incoherencia y, tal como desarrollé en mi libro *Comunismo sexual* (Ons, 2012a), en tiempos en los que nada parece perdurar y en los que es corriente, ante una adherencia hacia el pasado, escuchar el consejo de “dar vuelta la página”; en tiempos en los que gobierna la demanda de reinventarse cada día dejando atrás antiguas marcas; en tiempos tan bien caracterizados por Heidegger (1974: 189-192) como ávidos de novedades y ansias por lo nuevo, el tatuaje parece ir en contra de esa orientación, ya que apunta a ser algo no perecedero. Es de destacar que en general, tanto aquellos sujetos excesivamente fluctuantes en su vida amorosa o los que, por una u otra razón parecen mutar a lo largo de su vida, como los que padecen en el mundo las consecuencias de un andar sin brújula son los que más apelan al tatuaje para que algo se fije y no se borre. Así, esa marca a todas luces contrarresta sus estilos de vida.

Este fenómeno hace que nos interroguemos sobre la dirección de la cura que, según la tradición freudiano-lacanianiana, está orientada a un trayecto que parte del ideal para arribar a la cara del goce desconocida. Así, el sujeto que cifra su ser en las identificaciones idealizantes descubre su ser de goce tras la caída de aquellas que lo encubrían. También se pensó dicho trayecto en términos del camino que va del amor a la libido. Hoy en muchos casos ya no se parte de esas identificaciones, ya que el estado de fragmentación nos hace no contar con la fuerza que tienen en las neurosis clásicas. Hay pues que operar con residuos al modo del *bricoleur*, pero esto también da la oportunidad que las inscripciones se acerquen más a la economía libidinal, que ya no están tan lejos de ella como las de antaño.

El sujeto de nuestro tiempo es un sujeto desamarrado de la tradición, deshabitado de marcas históricas: de ahí su propensión a las identificaciones colectivas. Los desiertos, recuerda Arendt (1987), pueden conducir a los peores oasis a los que se lleva la arena del desierto en los zapatos: la experiencia de los totalitarismos y el desarrollo de las posibilidades de aniquilación. Lacan (1976-1977) propone, para el fin del análisis, no el vacío de identificación de esos hombres epocales “vacíos y llenos” descriptos por el poeta Eliot, sino la identificación con el síntoma.

De lo anterior se infiere que los hombres vacíos pueden ser los más crueles, ya que ese vacío mismo libera la pulsión. Detengámonos en este punto. ¿No ha hecho Freud una crítica a los imperativos culturales que sofocan nuestras pulsiones? ¿Acaso esta sería una época en la que la pulsión, lejos de sufrir el destino de la represión, perdería toda sujeción? Entonces, más que partir del ideal habría que hacerlo de la pulsión para producir su enganche con una identificación. La posición de Freud no es privilegiar la pulsión liberada frente a la reprimida, sino crear un nuevo estado dentro del yo que es paralelo al imperativo ético que rige al psicoanálisis: *Wo Es ward, soll Ich werden* (“Allí donde era ello, yo debo advenir”). En “Análisis terminable e interminable”, Freud (1996: 227) sostiene que en un análisis no se trata de intentar hacer desaparecer la pulsión –

cuestión por lo demás imposible y no deseable— sino de domeñarla. “Domeñamiento” es, en alemán *Bändigug*. Etcheverry señala, en una nota al pie, que Freud utilizó esta palabra en otros lugares, bien para enunciar que la mezcla de la libido con la pulsión de muerte torna inocua a esta última, bien para hablar —al inicio de su obra— del proceso por el cual los recuerdos penosos, a raíz de la intervención del yo, dejan de portar ese afecto mismo. En uno y otro caso, un elemento deja de ser el mismo a partir de la intervención de otro elemento. Reiteramos que tal transmutación no significa desaparición, ya que, por el contrario, para Freud (1996: 228) la pulsión “es admitida dentro de la armonía del yo, es asequible a toda clase de influjos por las otras aspiraciones que hay en el interior del yo, y ya no sigue más su camino propio hacia la satisfacción”.

Podemos preguntarnos en qué se diferenciaría este tratamiento del que da lugar a la creación del síntoma mismo como formación y satisfacción sustitutiva, es decir, como transacción entre dos instancias. ¿Es que en el interior del propio yo acontece entonces el síntoma, siempre vivido como una irrupción exterior a su campo? Este desplazamiento no deja de ser interesante, aunque, de todos modos, los procesos no son iguales: en el síntoma neurótico la pulsión no es admitida, ya que la defensa la rechaza y hace que solo pueda afirmarse por caminos sustitutivos, mientras que aquí Freud no utiliza la palabra “defensa” sino “domeñamiento”: admisión de la pulsión —y no represión— que la torna asequible a los influjos y aspiraciones del yo. ¿Pero no habló siempre el creador del psicoanálisis de lo ineducable de la pulsión como uno de sus rasgos más constitutivos? ¿No es acaso el yo más bien siervo que “educador”? El texto indica que la pulsión será sensible a otros influjos a condición de ser acogida por un yo que se haya reconocido antes vasallo que señor: “Allí donde era ello, yo debo advenir”. Claro que Freud se refiere a un yo que tiene aspiraciones y que dista de ser mero vacío. Que los hombres vacíos puedan ser lo más crueles se debe, entre otras cosas, a que desde ese vacío no puede haber “domeñamiento” sino más bien libre cauce del impulso y desconocimiento. Sin embargo, la admisión de la pulsión acota las aspiraciones yoicas, las reduce produciendo un estado dentro del yo que, en términos lacanianos, podemos pensar como un nuevo imaginario.

En cualquier caso, se impone una distinción entre la formación del ideal del yo y el destino de la pulsión. Dice Freud (1986d: 91):

Que alguien haya trocado su narcisismo por la veneración de un elevado ideal del yo no implica que haya alcanzado la sublimación de sus pulsiones libidinosas. El ideal del yo reclama por cierto esa sublimación, pero no puede forzarla; la sublimación sigue siendo un proceso especial cuya iniciación puede ser incitada por el ideal, pero cuya ejecución es por entero independiente de tal incitación.

Puede resultar extraña la importancia otorgada al yo, siempre deleznable en la comunidad lacaniana, del que habría justamente que vaciarse junto con la diadema narcisista que lo recubre. En el propio Freud, su lugar defensivo, de desconocimiento y de sumisión a otras instancias, contrasta con su presuntuosa infatuación. Freud gusta de ridiculizarlo cuando por ejemplo, al criticar el lugar que Adler le otorga, dice que en esa

psicología el yo se parece a ese payaso del circo que sostiene ser el autor de todas las pruebas difíciles (cit. en Jones, 1976: 144). Sin embargo, en “Análisis terminable e interminable” habla de una modificación en el yo como resultado de la perturbación de su defensa que creo que bien podríamos vincular con el narcisismo no especular propuesto por Lacan (1976-1977) al final de su enseñanza. Allí, Lacan reconsideró términos que habían sido devaluados en la primera parte de su enseñanza y de este modo se adelantó a la clínica actual.

LUCES Y SOMBRAS: EL NÚCLEO DE NUESTRO SER

Dice Freud a propósito del mito que Aristófanes desarrolla en *El banquete*:

Lo que hallamos en la ciencia acerca de la génesis de la sexualidad es tan poco que este problema puede compararse con *un recinto oscuro*, donde no ha penetrado siquiera la vislumbre de una hipótesis. Es verdad que hallamos una hipótesis así en un sitio totalmente diverso, pero ella es de naturaleza tan fantástica –por cierto más un mito que una explicación científica– que no me atrevería a mencionarla si no llenara justamente una condición, cuyo cumplimiento anhelamos (Freud, 1979a: 56; el subrayado es nuestro).

Esta cita es muy ilustrativa porque, si bien Freud es un hombre moderno, positivista en el campo científico e iluminista en el filosófico, señala que en las luces hay un “recinto oscuro” relativo a la cuestión sexual como si la sexualidad misma hiciera sombra a la razón. En la misma dirección, Lacan (2012b: 595-596) se refiere al goce opaco del síntoma como aquel que excluye el sentido. Freud también alude a la penumbra a propósito del núcleo de nuestro ser y, con respecto a la pregunta acerca de por qué cuesta tanto discernir y despejar ese *Kern* [núcleo], Freud (1979c: 61) dice que “la oscuridad en que el núcleo de nuestro ser [...] se oculta a nuestra inteligencia y la oscuridad de la génesis del sueño se corresponden tan bien una a la otra que no se puede menos que relacionarlas”.

Antes nos referimos al célebre fragmento 123 de Heráclito –“A la esencia de las cosas le gusta esconderse”– (5) y prontamente descubrimos la afinidad de este presocrático con Freud. Heidegger (1994: 229), desbrozando el fragmento, dice: “El rasgo fundamental de la presencia misma está determinado por el permanecer oculto y el permanecer no oculto”.

Se deduce que sin esta mismidad no hay presencia. la presencia es “el despejado ocultarse” (Heidegger, 1994: 230). La particularidad del psicoanálisis es la de inscribirse en el campo de la filosofía de las luces es interpelada, asediada, alterada por la voz de los antiguos en vecindad con Freud.

En cuanto al deseo, Freud se inspira en los griegos, vincula el Eros platónico con las afinidades electivas goethianas y establece su lazo con la sexualidad. Para hablar de la indestructibilidad de los procesos inconscientes, se sirve del símil de *La odisea* de Homero y lo compara con esas sombras subterráneas que cobraban nueva vida tan

pronto como bebían sangre (Freud, 1979c: 546). Las referencias más importantes en relación con los antiguos aparecen en la formulación de sus distintas teorías acerca del dualismo pulsional. Baste aquí recordar cómo, en la primera de ellas, Freud utiliza el término *eros* y lo contrapone a los términos griegos *logos* y *ananké*. En la última, no deja de apoyarse en Empédocles de Agrigento (AA. VV., 1985) para señalar los principios eternamente en lucha: pulsión de vida y pulsión de muerte; amor y discordia.

Luz y penumbra nombran la sexualidad freudiana. Luz porque, siendo un iluminista, Freud la desenterró de los prejuicios en los que estaba confinada y penumbra ya que esas luces bordean un “recinto oscuro”. En las antípodas de las pretensiones pornográficas el Eros sexual quiere velos, gusta de la sustracción, ama el misterio. (6)

Freud alude a la opacidad al referirse tanto al núcleo de nuestro ser como a la sexualidad como un recinto oscuro. Gerardo Arenas (2012) sostiene que existe una relación profunda entre nuestra singularidad y nuestros amores, y que ambos tienen sus enigmas.

Para muchos, el problema del ser constituye el centro de la interrogación filosófica. En un fecundo trabajo, Omar Mosquera (2011: 125-143) muestra que Freud lo introduce en su obra cuando, de acuerdo con dos momentos de su elaboración, sitúa el *Wunsch* y al *Trieb* en lo que llama “núcleo del ser”. La originalidad de su elaboración consiste en dilucidar de manera precisa que no es indiferente localizar el deseo o la pulsión en el *Kern unseres Wesen*, ya que hay implicaciones diversas que testimonian el trayecto de la orientación freudiana en un arco que va del deseo al goce o del inconsciente al ello. Así, Mosquera recuerda que, en la época que podría calificarse como del inconsciente-sorpresa, ofrecido a la evocación y al desciframiento, Freud (1979c: 592-593) afirma:

A consecuencia de este advenimiento tardío de los procesos secundarios, el núcleo de nuestro ser, que consiste en mociones de deseos inconscientes, permanece inaprensible y no inhibible para el preconsciente [...]. Estos deseos inconscientes constituyen para todos los afanes posteriores del alma una compulsión a la que tienen que adecuarse.

Años más tarde, en 1938, cuando el inconsciente deja de identificarse solo con lo reprimido y la pulsión marca a fuego la repetición, radicaliza su orientación respecto del *der Kern unseres Wesen*: “El núcleo de nuestro ser está constituido, pues, por el oscuro *ello* [...]. Dentro del *ello* ejercen su acción eficiente las pulsiones [...] ellas mismas compuestas de mezclas de dos fuerzas primordiales (*Eros* y destrucción)” (Freud, 1979d: 199).

El cambio, en cuanto a lo que sitúa en el núcleo del ser, obedece a una modificación precisa en la elaboración freudiana, que se orienta cada vez más hacia el goce, hacia el fundamento pulsional del acaecer psíquico.

Destaquemos que ese núcleo, a partir de la última elaboración freudiana, se muestra aún menos dócil y más extraño. Gerardo Arenas (2012) advierte que el término usado por Freud es el mismo que el que emplea Schopenhauer para preservar viva la Cosa – suprimida en la lógica hegeliana– como *Kern*, donde abreva una voluntad indómita y

sedienta: *der Kern unseres Wesen*. Reflexionemos en el vínculo entre el núcleo de nuestro ser y el Eros, ya que si ese núcleo tiene afinidades con la penumbra, el Eros, aun con su enigma, apunta al brillo. La erótica es ubicada por Lacan en términos de *agalma* –otra vez los griegos– como velo que recubre al *Kern*.

EL CONTINENTE NEGRO

La violencia contra el sexo femenino se expresa sutilmente de diferentes maneras y no solo en la que origina desenlaces fatales. La pornografía, al romper la barrera del pudor, es un atentado a lo más íntimo de una mujer porque un mundo donde todo intenta hacerse visible borra la dimensión del misterio y, también, la dimensión de la presencia, en términos heideggerianos. Lo femenino tiene afinidades con lo recóndito, con lo ajeno, con lo insondable, y representado por Freud al modo de un continente negro: cuando se intenta suprimir esta dimensión se borra su esencia. En “El tabú de la virginidad”, Freud (1976c) sostiene que existe un tabú que es inherente a la sexualidad femenina y que “atestigua un poder contrario al amor que desautoriza a la mujer como ajena y hostil”. Respecto del tabú, explicita: “Toda vez que el primitivo ha erigido un tabú es porque teme un peligro, y no puede negarse que en todos esos preceptos de evitación se exterioriza un horror básico a la mujer. Acaso se funde en que ella es diferente del varón, parece eternamente incomprensible y misteriosa, ajena y por eso hostil”.

Podríamos preguntarle a Freud si lo ajeno es necesariamente adverso o si esa equiparación es una manera de negar su carácter desconocido. Cuando la extrañeza es identificada con lo hostil, se suprime su dimensión indescifrable ya que lo hostil es una forma de dar nombre a lo diferente e inasimilado tornándolo cualificable. El racismo, por ejemplo, encuentra allí su más íntima raíz.

Sabemos que los profundos cambios vinculados con el lugar de las mujeres en el mundo que se dieron entre la segunda mitad del siglo pasado y este marcan un desarrollo sin precedentes en la historia, caracterizado por su inserción en el mundo laboral, la separación entre sexualidad y maternidad, propiciada por los anticonceptivos, su participación en ámbitos públicos y universitarios, por no hablar de su acceso a la investidura presidencial, algo otrora inimaginable. Sin embargo, la condición femenina padece desde siempre una segregación a veces discreta y otras abiertamente declarada, que refleja la imposibilidad de integrar la femineidad en el espíritu humano. No hay duda de que las mujeres se destacan, pero cabe pensar si en su goce son tan modernas; de hecho, la necesidad de amor sigue vigente y difícilmente algún lugar social encumbrado alcance para suplirlo.

Por un lado, Freud (1990b) considera que el deseo del pene sería quizás el deseo femenino por excelencia (7) pero, por el otro, la vida sexual de la mujer tiene para él algo de sitio misterioso y hierático afín con lo oculto y con el misterio irreductible a la envidia fálica. Lacan define el goce femenino como aquello que no se deja apresarse en términos

del goce masculino y, en este sentido, lo considera de una forma en la que nunca antes había sido descrito en la literatura psicoanalítica. Siguiendo este desarrollo, no se nos escapa su íntima relación con el núcleo de nuestro ser, que ha sido caracterizado de manera muy similar. Es que, aunque aquello no reductible al goce fálico esté presente tanto en uno como en otro sexo, esto no elimina sus diferencias ya que tanto para Freud como para Lacan los sexos son dos y las maneras de gozar son diversas. La opacidad nombra aquello no elaborable en términos fálicos: es el núcleo opaco del síntoma, el recinto oscuro de la sexualidad. Como bien dice Miquel Bassols (2017), lo femenino es el lugar del exilio interior del ser hablante y, más que situarlo más allá del goce fálico, habría que ubicarlo más acá, en el ombligo mismo del ser que habla, de lo real irrepresentable. Así, el “continente negro” habla de una cartografía no localizable, inexplorable con los instrumentos de la lógica fálica; un espacio que linda con lo enigmático y lo desconocido que es contra el que el ideal de transparencia, vigente no solo en la pornografía, acomete.

1. En el pensamiento griego Eros es una deidad primordial que encarna no solo la fuerza del amor erótico sino también el impulso creativo de la siempre floreciente naturaleza, la luz primigenia que es responsable de la creación y el orden de todas las cosas en el cosmos.
2. De vez en cuando se oye decir que los griegos, en su arte clásico, no representaron al hombre con sus contingencias sino al “hombre en sí”, la “idea del hombre”, como se diría platónicamente. Pero esta manera de hablar no es griega y mucho menos platónica. Jamás un griego habló en serio de la idea del hombre. Platón la evoca una sola vez en broma, asociándola a la idea del fuego y del agua, y seguida de la idea del cabello, la suciedad y el cieno (Platón, 1990: 130c). Si se quieren describir las estatuas del siglo V con palabras de la época, se puede decir que representan personas bellas o perfectas o también “semejantes a los dioses”. Como lo plantea Otto (1978), para los griegos el mundo se entendía como teofanía, es decir, como manifestación de los dioses en todos los aspectos de la vida, y en ello radica el espíritu de su religión. Si leemos los poemas de Homero, notaremos que en todo fenómeno, en toda forma, hay una potencia que hace que el mundo sea como es. Los dioses griegos son lo divino con rostro humano, los hombres, entonces, ascienden hacia ellos y ellos descienden a la tierra. Destaquemos que esta concepción de hombre dista de la idea moderna que ha cerrado los ojos ante el cosmos y se escucha solo a sí misma.
3. En este texto plantea la dialéctica entre el *erastés* [amante] y el *eromenós* [amado]. El primero queda situado del lado de la falta en tener, del sujeto barrado, del sujeto del deseo; el segundo, del lado del tener, del *objeto a*. Lacan define el amor en este seminario como “dar lo que no se tiene”. Se trata de una sustitución, de la acción de la metáfora del amor que se produce cuando alguien que es amado se transforma en amante.
4. Así, según Mario Rodríguez (budistashoy.blogspot.com.ar/2014/02/Las-Ensenazas-Zen-de-Lin-Chi.html), “una de las frases recogidas en el Linji-Yulu o Rinzi-Roku, que dice ‘si encuentras a un buda, mata al buda’, retoma la esencia de su posición con respecto a la pretensión de alcanzar la ‘budeidad’ por la vía de la identificación de los supuestos atributos y rasgos de lo que debe ser un budista”.
5. Tomo aquí la traducción del traductor al castellano de Heidegger (1994: 236), aunque otros prefieran traducirlo así: “La naturaleza ama ocultarse”.
6. No obstante, ese resto inasimilable no hace del psicoanálisis una disciplina oscurantista. Suele desvalorizárselo con el argumento de que no es científico porque el patrón lógico positivista no hallaría suelo firme en él. El saber transmisible de la ciencia, válido para todos, no es al que llega un paciente en análisis; sin embargo, la lógica con la que ha arribado a producirlo tiene su pie en ella. La asociación libre sigue un determinismo y la interpretación no está abierta a todos los sentidos; es por ello que, para que el psicoanálisis no esté condenado a extinguirse, para

que su éxito no sea aleatorio y pasajero, Lacan sitúa su porvenir y su credibilidad en esa “marca” de científicidad que Freud le ha otorgado desde su nacimiento. Cuando Lacan inventa el dispositivo del pase tiene como aspiración que ese saber singular que el paciente obtiene en un análisis y los cambios que este produce puedan transmitirse a la comunidad. Nada más ajeno a los terrenos inefables o a las experiencias indescriptibles e inenarrables y nada más cercano la aspiración científica. Acaso el psicoanálisis navegue entre la ciencia y el arte ya que, al igual que el artista, el analizante construye con las marcas de su historia algo diferente a su neurosis.

7. Importa aquí destacar que la afirmación freudiana va acompañada de cierta vacilación: “Pero quizás deberíamos ver en este deseo del pene, más bien, el deseo femenino por excelencia”.

CAPÍTULO 4

¿DÓNDE QUEDÓ LA REPRESIÓN?

EL NUEVO MANDAMIENTO

Ante la supuesta liberación de las ataduras de épocas pasadas, muchos se preguntan dónde quedó la represión, en la medida en que, lo que antes era considerado inadmisibles, hoy es aceptado. Las barreras morales denunciadas por Freud parecen haber desaparecido, se le da la bienvenida a la sexualidad en sus distintas variantes y lo que otrora era censurado es ahora acogido. En nombre de la tolerancia, los goces son permisivos, nadie tiene derecho a objetarlos. La única perversión reconocida como tal es la pedofilia, las demás, si hay consentimiento, se aprueban. Tal aceptación corre paralela con la intolerancia más extrema, la violencia que se expande, los vínculos que se rompen, los lazos amenazados por la disgregación. Cabe pues preguntarse si estos aspectos no tienen cierto punto de relación y cuál es la razón por la cual el llamado a la tolerancia convive con una violencia pronta a manifestarse.

Freud (1985: 76) cuestionó el mandamiento “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” dado que no atendía los requerimientos pulsionales de los sujetos. Hoy, uno nuevo pregona: “Aceptarás el derecho a gozar de tu prójimo”. Freud consideraba que el influjo nocivo de la cultura se reduce, en lo esencial, a la dañina sofocación de la vida sexual de los pueblos por obra de la moral. En suma, la cultura se asienta sobre la represión de las pulsiones y, a diferencia de Kant, Freud cuestionaba el imperativo universal de una renuncia que se pretende igual para todos. Neurótico es quien se impone una renuncia que rebasa el límite de lo posible. En el presente, se trata de un mandamiento que obliga a abdicar de la moral, ya que ella sería políticamente incorrecta, pero la hipocresía tiene tanta vigencia como ayer. Un caso valdrá como ejemplo.

Tengo derecho a gozar

Un joven de 27 años me llama por un episodio desencadenado en una fiesta electrónica luego de haber consumido cristal, éxtasis y LSD. A partir de ese momento, para él el mundo dejó de ser lo que era, ya que las alucinaciones y sentimientos persecutorios que sufrió ese día persistieron aun sin el consumo de drogas. El desborde que experimentó también dio lugar a que le confesara a su familia que en la infancia había sido objeto de abusos sexuales por parte del padrastro. Las ideas persecutorias se entramaron con esas experiencias tomando la forma del goce del Otro en miradas intrusivas que lo penetran. Duda de su sexualidad y cree que los otros pueden detectar sus pensamientos; la conmoción que vivió en esa fiesta comienza a marcar cada uno de sus días.

Sus padres se habían separado cuando él era niño. Su padre alcanzó una posición de gran poder económico que pudo conquistar con trabajo e ingenio partiendo de pocos recursos monetarios. Él y su hermano participan de esa empresa laboriosamente. Ni la

envergadura de esos bienes ni la “facha” de chico pintón que todos le señalan, ni haber sido elegido siempre el mejor compañero le bastan para subsanar la sensación de pobreza interior que lo acompaña desde niño. Tal precariedad se asocia con sus dificultades escolares, con la falta de palabras al hablar, con problemas en la expresión lingüística y faltas ortográficas vividas como irreversibles. Esa sensación de defectuosidad, compensada con el semblante de chico bueno y siempre sonriente, le resulta imposible de mantener ya que considera que los otros pueden captar sus malos pensamientos. Ideas de suicidio, impulsos criminales y deseos sexuales dirigidos a la mujer del hermano contrastan con la pasividad que siempre caracterizó su vida.

A estos fenómenos les doy el valor de una necesidad de expresión frente a la sumisión acaecida en su infancia. Deja las drogas sintéticas por temor al episodio vivido, sigue fumando marihuana, en ocasiones escribe, actividad que lo alienta a continuar, y las vivencias persecutorias disminuyen. Siempre ha tenido mucha facilidad para la conquista amorosa y sale con diversas chicas pero no logra proseguir ninguna relación: si bien su capacidad discursiva se había ampliado en el análisis, cuenta que no sabe qué decir. Le digo que eso es algo muy común, que Dolina decía que empezó a estudiar para poder levantarse minas. Se ríe y comienza a interesarse por los libros de Dolina y a escuchar sus programas de radio.

Las sesiones no son cortas. Lo dejo hablar e incluso le doy la palabra que le falta cuando le cuesta encontrar la apropiada para completar la frase. No se trata exactamente de una cura por la palabra, al modo de aquella por la chimenea preconizada por el primer Freud, sino que el enfoque se orienta a que pueda armar un recurso simbólico que opere como defensa mínima frente al goce del Otro.

Durante ese episodio, la juntura colectiva se le reveló inquietante, sintió que su cuerpo no lograba seguir el ritmo de la música, los otros devinieron extraños con una mirada acechante, lo familiar se volvió inhóspito. La pérdida de límites entre lo externo y lo interno propiciada por las drogas, la música y la multitud le generó un estado que pervivió durante largo tiempo. Cualquier fantasía o impulso podía para él tornarse realidad; de ahí su rechazo a los lugares que pudieran acentuar esta dimensión, la que vivía como siniestra.

Luego conoce a una chica que le despierta un vivo interés, pero ella no solo consume sino que no quiere dejar de ir a esos eventos vestida, según él, de manera provocativa. El paciente no toleraba esta situación pero se le impuso el deber de aceptarla: ella consideraba que estaba en todo su derecho de ir a fiestas sin él, andar por la calle con ropa diminuta y regresar drogada al mediodía del día siguiente. Los caprichos de esta mujer perpetuaban de alguna manera los abusos del padrastro pero, más allá de esta problemática, me interesa destacar la argumentación compartida por ese grupo de jóvenes: ¿con qué derecho vamos a prohibirle algo al otro? Freud denunció una cultura hipócrita que, en nombre de los ideales, obligaba a reprimir lo pulsional; hoy existe una nueva hipocresía ya que en nombre del derecho a gozar los sujetos no pueden mostrar su desacuerdo.

Volviendo al paciente, su tolerancia a esta situación era solo aparente ya que su

malestar iba en aumento. Se quedaba en su casa angustiado y triste, acusándose de “machista” si intentaba poner el límite que su corazón le pedía. Cuando yo intentaba llevarlo a reconocer lo que en verdad sentía, se escapaba con el argumento de que tanto yo como su padre pertenecíamos a otra generación. “Ella –dice– tiene derechos.” Al intentar evitar sentir lo que experimentaba, esos impulsos aparecieron bajo la forma de matar o matarse, etc.

¿Y no es acaso esta ideología la que barre también con el nombre-del-padre? Lejos de la igualdad abstracta, el análisis lo lleva a reconocer sus diferencias con la novia y a no rechazar las determinaciones de la etnicidad de las costumbres. Los impulsos letales desaparecieron poco a poco.

MORAL ES TAMBIÉN COSTUMBRE

Conviene ahora detenerse en lo que Miller y Laurent (2005) consideran un nuevo malestar en la cultura, al que llaman “*impasse* ético”. “Moral” viene de *mores*, que en latín significa “costumbre”. La moral está identificada con las costumbres y, hasta un cierto momento en el desarrollo de la humanidad, ética, moral y costumbres coinciden, se considera que son lo mismo. No se nos escapa que mi paciente está inmerso en la ideología de la igualdad abstracta e indiscriminada de derechos.

Eticidad de la costumbre [*Sittlichkeit der Sitte*] es una expresión muy utilizada por Hegel en la *Fenomenología del espíritu* de 1806. *Sitte* significa “costumbre” y *Sittlichkeit* es una sustantivación; literalmente, sería “la ‘costumbridad’ de la costumbre”. La moral no solo es un mandato exterior que tiene la costumbre como morada y guarida, sino que está latente, aunque expulsada, en nombre de los derechos ilimitados. Benedetto Croce, gran conocedor de Hegel, traduce *Sittlichkeit* al italiano como “eticità” y nosotros, en castellano, lo vertimos como “eticidad”, que quiere decir “la ética o la moral identificada con la costumbre”, identificación que, para el Hegel de la *Fenomenología...*, caracteriza al mundo griego.

Este repaso sirve para entender que la moral no solo es un mandato exterior: se asienta en la costumbre como morada y guarida y está latente aunque, hoy en día, ha sido expulsada en nombre de lo “políticamente correcto”. Por otro lado, Freud mismo dice que la moral no es ajena a la pulsión, ya que esta última es la que le da su fuerza: “Mi opinión es que dentro de la vida sexual tiene que existir una fuente independiente de desprendimiento de displacer; presente ella, puede dar vida a las percepciones de asco, prestar fuerza a la moral, etc.” (Freud, 1976d: 262).

Como dije más arriba, mi paciente está inmerso en la ideología progresista de la igualdad abstracta e indiscriminada de derechos. Se trata de un joven que se queja por su falta de inquietudes y por el vacío que acompaña su vida, reducida para él a ser un trabajador de la empresa de su padre. Con poco acervo simbólico, sus fracasos escolares lo hunden en una sensación de inseguridad que no puede cubrir con su ser un chico rico.

Esto nos permite constatar que los sujetos lábiles, frágiles, desbrujulados son interpelados por esa ideología más fácilmente.

Silvio Maresca (s.f.) intenta elucidar qué tipo de configuración de la subjetividad supone esa prédica de igualdad. A tal fin, toma como punto de partida la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, quizás la obra que ha calado más hondo en la configuración histórico-conceptual de la subjetividad del hombre occidental. Al comienzo del capítulo decisivo consagrado al espíritu, Hegel (1987) se aboca al estudio de la polis griega en cuanto paradigma de la configuración originaria de la subjetividad. Propone allí la categoría de sustancia o realidad ética, según la cual, el sujeto se identifica con las costumbres de su pueblo. Pero la ética como disciplina filosófica es posterior y su emergencia con Sócrates y Platón implica el resquebrajamiento de esas costumbres y un principio de extrañamiento del sujeto respecto de ellas. ¿Qué sucede cuando se disuelve la eticidad de la costumbre o, lo que es lo mismo, la polis griega? Como consecuencia de su desasimiento de la sustancia ética, es decir, de la vida del pueblo, deviene una nueva figura de la subjetividad –típica del Imperio romano– que es un puro, formal y vacío ser para sí que genera una igualdad abstracta.

En otra línea, pero con ciertos puntos de contacto, Slavoj Žižek (2008a) habla de la tolerancia represiva del multiculturalismo. Parte de la tesis de que hoy asistimos a un universo posideológico donde se han eliminado los conflictos entre derecha e izquierda y en el que solo quedan en pie las luchas por el reconocimiento de los diferentes estilos de vida. Asimismo, sospecha que este multiculturalismo despolitizado puede constituir la ideología del actual capitalismo global. En contraste con la idea de pospolítica –elaborada por Rancière–, Žižek considera la tesis de Balibar, según la cual, “un rasgo propio de la vida contemporánea sería la manifestación de una crueldad excesiva y no funcional”. Este contraste, dice Žižek, nos arroja a lo que llama una “paradoja hegeliana”, donde el surgimiento de la universalidad concreta, verdaderamente racional, conduce a su exacto contrario: a explosiones contingentes de violencia. Mi paciente, obligado a aceptar el estilo de su novia en pos de la igualdad indiscriminada de derechos, presenta como uno de sus síntomas una violencia contenida con todos los riesgos de pasajes al acto.

NUEVOS FENÓMENOS DE MASAS

La conocida afirmación de Lacan acerca de lo crucial que es para el psicoanalista tener en su horizonte la subjetividad de la época merece nuestra atención. En principio, hay que destacar que “subjetividad” no se confunde con “sujeto”: lo mutante, lo epocal, es la subjetividad, mientras que el sujeto, para Lacan, es el sujeto de la ciencia, el resto de la operación cartesiana, un vacío, una división. Si el psicoanálisis conlleva un vaciamiento de ciertas identificaciones y una modificación de la economía del goce para alcanzar aquello que más singular es en la medida en que el sujeto no es exactamente idéntico a aquello que el mundo le brinda para suturar su división constitutiva. Esta es la

única manera de entender los movimientos producidos en un análisis y de ahí surge el *losange*. Por otra parte, en el campo filosófico, fue Husserl (1992) quien distinguió el sujeto cartesiano trascendental de la subjetividad positivista con la que se lo suele confundir ¿Acaso Descartes no tuvo que desprenderse de todo vestigio de su subjetividad, ligada a sus saberes previos, para arribar a la certeza del *cogito*? Ese sujeto ha tenido que vaciarse de subjetividad para afirmarse como tal en su cogitar porque el filósofo busca certezas y, al no hallarlas en sus pensamientos, las encuentra en su enunciación: dudo de todo pero no puedo dudar de mi propia existencia en el acto de dudar, es decir, el sujeto se erige en la hesitación misma. (1)

El vocablo *parlêtre* de Lacan (2012b: 592), ¿elimina el término sujeto o indica que, para el psicoanálisis, el sujeto no es sin cuerpo? Prefiero pensar, con Miller, que se trata de registros diferentes: “El *parlêtre* es una nueva categoría que Lacan introdujo y que puede decirse que sustituyó la de sujeto. No hace que desaparezca la categoría de sujeto, pero muestra la parcialidad en la que se sostiene el concepto mismo de sujeto” (Miller, 2008: 401).

Podemos establecer un contrapunto entre la subjetividad a la que se refería Freud, aquella a la que se refería Lacan y la actual. Tanto Freud como Lacan querían franquear los marcos a los que el psicoanálisis puede quedar confinado si no se lo inscribe en la cultura. Ambos sabían que tal empresa no era posible sin una exégesis de su tiempo aun cuando sus respectivas enseñanzas correspondan a momentos históricos distintos. Freud (1985: 139) decía que se podía hablar de culturas neuróticas si se hacía la salvedad de que en la neurosis individual se cuenta con el contraste que separa al enfermo de su entorno –lo que es aceptado como “normal”–, mientras que si se toma la masa de manera homogénea falta ese contrapunto. Es interesante tal observación, ya que nos lleva a advertir que los sujetos, al estar inmersos en una determinada comunidad, pierden los criterios para localizar los puntos sintomáticos de su tiempo. Lacan, en cambio, caracterizó su época como forclusiva, y no tanto como represiva, y señaló que lo que distingue el capitalismo es el rechazo [*Verwerfung*] de todos los campos de lo simbólico de la castración y del amor a los cuales, afirmó, el psicoanálisis cobija. (2) Se trataría entonces de una forclusión producida por un sistema social. Notemos cómo Lacan no vacila a la hora de diagnosticar una época y sus mecanismos ni, incluso, en utilizar aquellos que extrae de las estructuras clínicas.

No es indiferente que Freud hable de una cultura neurótica, y le dé en consecuencia un valor a la represión, mientras que Lacan se refiere a un mecanismo que tradicionalmente caracterizó la psicosis. La primera se corresponde con la época victoriana e hizo que Lacan dijese que si no hubiera existido la reina Victoria no habría existido tampoco el psicoanálisis, mientras que la segunda corresponde al capitalismo tardío. ¿Sería entonces la de Freud una cultura más reprimida y esta, la nuestra, una más forclusiva? ¿Y, en ese caso, dónde quedó la represión?

En “El malestar en la cultura”, el creador del psicoanálisis se refiere al malestar producido por las coerciones que el ideal impone al sujeto que a su vez está ligado con exigencias que reprimen la sexualidad (Freud, 1985). Esas coerciones son universales,

válidas para todos y fundadas en un amor que desatiende los requerimientos singulares. Como ya señalé, Freud controvierte el mandamiento “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” por no contemplar la dimensión pulsional y, en ese punto, también cuestiona la educación por ser exigente en sus reclamos éticos e impiadosa en su demanda de amor universal. Destaca, por ejemplo, que los profesores les hacen creer a los jóvenes que los demás son virtuosos, algo que difícilmente podría hacer un docente en la actualidad, lo cual indica el hiato que existe entre la época de Freud y la actual.

Que Freud objete los ideales victorianos mostrando que tiene como reverso lo singular de cada sexualidad y, en ese sentido, que no se puede totalizar, se debe a que en ese momento, 1930, el ideal aún tenía estatuto. En otras palabras, que lo discuta es una muestra de su vigencia. Sin embargo, incorpora un fenómeno que anticipa su caída cuando considera el pánico como un tipo particular de angustia, a la que no dudó en llamar “social”. En su célebre trabajo “Psicología de las masas y análisis del yo” (Freud, 1979b), describe el fenómeno de masas que está en la base de la conformación de los grupos sociales. La cohesión de estas formaciones, dice, proviene de una identificación entre los individuos que la conforman que se funda en el hecho de que todos ellos compartan el mismo ideal personificado por el líder. Esos lazos otorgan fuerzas a estas formaciones y las preservan de su disolución. Freud dice que cuando la figura del líder declina también caen las identificaciones de los integrantes y que este quiebre da lugar al pánico, ya que la desaparición de los lazos recíprocos genera sentimientos de indefensión que liberan una gran angustia (Freud, 1979b: 91).

Freud se pregunta por la razón de ese crecimiento tan intenso de la angustia que la lleva a prevalecer por sobre todos los miramientos y lazos. Al tomar como ejemplo lo que ocurre en el ejército (cabe recordar que este escrito está atravesado por la Primera Guerra Mundial), considera que no se puede responsabilizar al peligro de tal aumento, ya que el ejército mismo, incluso si es presa del pánico, soportó incólume peligros similares y mayores aún, y, además, lo propio del pánico es no guardar relación con la amenaza. Entonces, concluye que “cuando los individuos, dominados por la angustia pánica se ponen a cuidar de ellos solos, atestiguan comprender que han cesado las ligazones afectivas que hasta entonces les rebajaban el peligro. Ahora que lo enfrentan solos, lo aprecian en más”.

Aun cuando el peligro en sí no haya aumentado, es la sensación de vulnerabilidad ante este la que ha crecido debido al debilitamiento de las ligaduras afectivas que mantenían vinculados a los miembros del grupo. El pánico es, para Freud, angustia de masas huérfanas de ese conductor que representaba el ideal del yo. Es notable cómo anticipa en ese texto algo que tiene mucha importancia hoy en día: el pánico frente al peligro que representa la desaparición de aquello que parecía mitigarlo.

La actualidad del pánico puede pensarse a la luz de esas coordenadas: la caída de los ideales comunes produce un estado de fragmentación similar al descrito por el creador del psicoanálisis. En nuestra contemporaneidad, el desfallecimiento de la autoridad corre paralelo con la ausencia de ideas rectoras capaces de orientar a los sujetos. El resultado es entonces un estado de fragmentación en el cual la rotura de los lazos deja a los sujetos

más permeables al pánico (Freud, 1979b: 93).

En la actualidad, muchos sujetos ya no se sienten representados por los significantes rectores que los nominan en el espacio público que antes señalaban su lugar en lo social, sino por sus maneras particulares de gozar que, inusitadamente, se confiesan. Si en la época victoriana el psicoanálisis cuestionaba la pretensión de igualación de los ideales en sus ambiciones totalitarias y hegemónicas, hoy también le compete realizar esa operación respecto del intento de homogeneizar los goces: se los pluraliza, sin duda, pero de cada diversidad se hace un pequeño todo y, al igual que ayer, hoy lo más singular es lo más recóndito.

LAS FIESTAS ELECTRÓNICAS

Tomaré el tema de las fiestas electrónicas, no solo por la tragedia que conmovió a nuestro país, (31) sino por ser un tipo de evento al que concurre la mayoría de los jóvenes que atiendo, como vimos en el caso que abre este capítulo. Por otra parte, si bien esos cuerpos “eléctricos” (32) no son exclusivos de esas fiestas, allí aparecen como caricaturas ejemplares del cuerpo en la hipermodernidad y hablan de ciertos fenómenos de masas que influyen en la subjetividad de la época.

Las fiestas electrónicas o *raves* [delirios] tenían lugar en las celebraciones *beatniks* a comienzos de los años cincuenta; en los sesenta desaparecieron, por la era *hippie*, para retornar a mediados de la década del ochenta con el agregado del uso indiscriminado de las entonces llamadas “drogas de club”, como el éxtasis y la anfetamina. Luego se incorporaron una sustancia alucinógena sintética utilizada en animales, la ketamina, y el ácido lisérgico. En los años noventa se extendieron y los mercaderes de drogas sintéticas se ocuparon de mantenerlas para propiciar la venta de sus fármacos de laboratorio. En nuestro país se volvieron masivas en las últimas décadas. A estas fiestas suelen sumarse los maratones de baile, conocidos como *after*, que comienzan el sábado y concluyen el lunes a la madrugada.

Los jóvenes que concurren en días programados de la semana y usan estas drogas no se consideran adictos del modo en que lo hace el adicto clásico, que usa ese término para caracterizarse. La caracterización de la drogadicción como un síntoma “salvaje” (Naparstek, 1997-1998), por su falta de articulación con el inconsciente, aquí no se da, ya que su uso masivo, social y aceptado, borra progresivamente su particularidad y su valor sintomático. Los concurrentes son en general personas que no llevan al límite las conductas que potencian los riesgos producidos por el éxtasis, es decir, no todos se quedan al *after*. El consumo de las drogas de baile se ha extendido porque muchos suponen que provocan escasos efectos secundarios y que su uso es fácil de controlar, a diferencia de lo que ocurre con otras drogas, como la cocaína. Sus usuarios destacan la ventaja de ese “consumo controlado”, en el que se elige el lugar y el momento, y lo contraponen a la falta de dominio y de regulación del típico “drogón”. (33) Por ejemplo,

la mayoría de los asistentes atribuyó la tragedia que mencionamos al principio de este apartado al uso de drogas “malas”, que no son las puras y caras que ellos consumen. Esa creencia en que las pastillas de alto precio como el cristal no son peligrosas llevó al joven al que me referí al principio de este capítulo a ingerirlas indiscriminadamente y desencadenó un brote que dio lugar al pedido de tratamiento.

Freud (1976e: 314), define la masturbación como “la adicción primordial”, el “gran hábito”, y considera que las restantes adicciones (alcoholismo, morfinismo, cocainismo, etc.) son sustitutos y relevos de aquella. En esa misma línea, Miller (1993b) describe las adicciones en términos de un goce erótico que no pasa por el Otro. Así, la matriz autoerótica de la drogadicción indica la permanencia de un goce en el propio cuerpo que prescinde del Otro y que se diferencia del síntoma ya que no convoca una interpretación. La búsqueda del narcótico para alcanzar el éxtasis seguramente supera el simple onanismo, pero ambos tienen en común privilegiar el autoerotismo antes que la relación con el *partenaire*. Es innecesario explicar la relación entre solipsismo y autoerotismo, pues su parentesco salta a la vista.

En su artículo “¿Felices de torturar?”, Žižek (2008b) comenta una nueva moda que se está imponiendo en Estados Unidos: el *masturbaton*. Se trata de un encuentro colectivo en el que cientos de mujeres y hombres practican el onanismo para reunir fondos destinados a entidades de salud sexual y reproductiva. Además, se proponen crear conciencia y eliminar la vergüenza y los tabúes que aún existen en torno de esa actividad sexual más común, natural y segura. La masturbación –acto privado– hace masa sin pudor. En cierta correspondencia notamos que en las fiestas electrónicas el consumo intenta fundirse en lo colectivo haciendo así comunidad. También los cuerpos cuyos impulsos sexuales son propiciados, llegan a abrazarse indiscriminadamente.

Tal como demuestra Foucault (1967) en *Historia de la locura en la época clásica*, cada período histórico tiene una concepción particular acerca de la locura o, dicho de otro modo, lo que se considera patológico en un momento puede no serlo en otro. La mirada social tiene una enorme repercusión en las manifestaciones sintomáticas. El síntoma es definido por Lacan como aquello que obstaculiza la carretera, como lo que no puede ser asimilado a su corriente, como lo que no deja de repetirse para entorpecer el andar; (34) pero cuando es acogido en esa senda, cuando ya no es un obstáculo en el camino sino un elemento de su paisaje, cuando ya no interpela al amo sino que va al unísono con él, ¿pierde su peculiaridad?

Además, si el amo declina y su lugar es ocupado por el discurso capitalista, que se caracteriza por la absorción de todos los signos, ¿no terminará ese discurso fagocitando al síntoma mismo? Así, observamos la capacidad del sistema social para reabsorber cualquier manifestación sintomática volviéndola normal. De este modo los síntomas pierden su valor de extrañeza, su anatema de singularidad para convertirse en formas de ser. Las fiestas electrónicas son admitidas y el alto costo de las pastillas, de las entradas, del agua mineral, etc., sigue la dinámica del mercado para alimentar la economía.

Si bien el agrupamiento de los jóvenes en estas fiestas se diferencia del fenómeno de masas descrito por Freud que vimos más arriba, sin embargo, tienen algo en común. La

notable caracterización de esas multitudes hecha por Le Bon que toma Freud tiene como gran antecedente a San Agustín. La ocupación de Roma hecha por Alarico influyó en la producción de *Ciudad de Dios*, obra en la que San Agustín (1998) reconsidera el problema de las relaciones humanas dentro del Estado. Allí, postula una ciudad celestial donde las relaciones entre los individuos se armonizan a través del vínculo de cada individuo con Dios. Es evidente la semejanza con lo que plantea Freud acerca de las identificaciones horizontales entre los sujetos sostenidas por un ideal común. En la masa desaparecen las adquisiciones de los individuos y, por lo tanto, su peculiaridad; lo heterogéneo se hunde en lo homogéneo y, por el hecho del número, el individuo adquiere un sentimiento de potencia invencible que le permite entregarse a pulsiones a las que, de estar solo, no se habría atrevido: en la multitud se esfuma el sentimiento de responsabilidad, y el contagio y la sugestión se unen a la merma de rendimiento intelectual experimentada a raíz de esa fusión.

Freud explica la sugestión por la hipnosis resultante del vínculo con el conductor de la que derivan la credulidad de los individuos y la falta de sentido crítico que los vuelve más influenciados. Por ejemplo, cuando Freud habla del ideal, dice que para influenciar a la masa es preciso presentar imágenes de vivos colores y repetir, una y otra vez, las mismas cosas. Esta referencia permite pensar la relación entre el fenómeno de grupo y la hipnosis, teniendo en cuenta, además, que Lacan (1993: 281) afirma que en esta hay una coalescencia entre el ideal y el objeto.

No argumentar lógicamente, dice el texto freudiano, sino mostrar figuras coloridas – coalescencia del ideal y la mirada–, y reiterar el cántico de lo mismo –coalescencia del ideal y la voz–. Tal superposición implica ignorar el plus de goce que le da prestigio al líder.

A juicio de McDougall, según Freud, difícilmente los afectos de los hombres alcancen bajo otras condiciones la intensidad a la que pueden llegar dentro de la masa. La compulsión automática [*Zwang*] se vuelve tanto más fuerte cuanto mayor es la cantidad de personas que muestran el mismo afecto:

Entonces se acalla la crítica del individuo, y él se deja deslizar hacia idéntico afecto. Pero con ello aumenta la excitación de esos otros que habían influido sobre él, y de tal suerte se acrecienta la carga afectiva [*Affektladung*] de los individuos. Es innegable: opera allí algo así como una compulsión a hacer lo mismo que los otros, a ponerse en consonancia con los muchos. Las nociones afectivas más groseras y simples son las que tienen las mayores probabilidades de difundirse de tal modo en una masa (Freud, 1979b: 80).

Cabe destacar que estos fenómenos son típicos de las masas no organizadas, que son excitables, impulsivas, apasionadas, inclinadas a acciones extremas y que no tienen conciencia de sí. En cambio, las organizadas son aquellas que perviven, por haber procurado a las masas aquellas propiedades que eran características del individuo y se borraron por la formación de tales multitudes: “En efecto, el individuo poseía –fuera de la masa primitiva– su continuidad, su conciencia de sí, sus tradiciones y usos, su trabajo e inserción particulares, y se mantenía separado de otros con quienes rivalizaba. Esta especificidad es la que había perdido por un tiempo a raíz de su ingreso en la masa”

(Freud, 1979b: 80).

Si bien Freud acuerda con esta diferenciación, marca que, de todos modos, tienen en común el incremento del afecto, la inhibición del pensamiento y la cancelación de la represión. Este último término nos lleva a pensar que, para Freud, la singularidad no es equivalente al levantamiento de la represión ni a la liberación de las pulsiones.

En las fiestas electrónicas no hay un ideal rector, pero los sujetos experimentan esos sentimientos descritos por Freud y por Le Bon: lo común no es el líder o una idea rectora, sino las pastillas y el ir al unísono con la música. Así, los asistentes se describen como hermanados en una percepción corporal y auditiva, en una música que se apodera de los cuerpos ya que se produce un proceso de solidificación del sonido y más que hacerse oír presiona el cuerpo: “En la música electrónica no es cuestión de comunicación sino de comunión: una unidad sensorial experimentada por todos en la pista de baile” (Reynolds, 2010).

Miller diferencia las drogas de separación, como la marihuana, de las de alienación, como la cocaína, ya que mientras las primeras exploran fantasías que alejan de la eficacia frente al mundo, las segundas propician el rendimiento y el estado de alerta afín a la paranoia capitalista. Así, la marihuana fue la fiel compañera de los *hippies* y la cocaína el *partenaire* necesario del *yuppie* triunfador. ¿Cuál es la particularidad de las drogas de diseño elegidas en las fiestas electrónicas? Forman parte de una amalgama con la música donde el cuerpo es interpenetrado fundiéndose en lo colectivo.

Sabemos que la segregación es uno de los grandes temas de esta época habitada por la intolerancia y el fundamentalismo; lo notable es que convive con la validación de cualquier tipo de gusto o preferencia. El joven al que antes me referí deja de ir a esas fiestas no por interdicción, sino por el temor de volver a experimentar en ellas la vivencia terrorífica del brote. En ese momento, la juntura colectiva resultó ominosa: el cuerpo ya no iba al ritmo de la música, los otros se volvieron extraños y sus miradas lo acechaban constantemente. Lo familiar, la hermandad, el grupo, los lazos se tornaron inhóspitos. Como dije anteriormente, la pérdida de límites entre lo externo y lo interno propiciada por las drogas, la música y la multitud generó un estado que pervivió durante largo tiempo aun sin drogas, ni música, ni fiesta. Cualquier fantasía o impulso era susceptible de tornarse en realidad para él; de ahí su rechazo a los lugares que pudieran acentuar esta dimensión siniestra. Con el análisis se debilitaron estos rasgos paranoicos, pero persistió el límite –sin duda necesario– en relación con las fiestas. La joven por la que mi paciente se siente atraído concurre a las fiestas con un amigo en común. A pesar de los celos que experimenta ante esta situación, no puede oponerse. Su argumento es el siguiente: “¿Qué derecho tengo para prohibir los gustos de ellos?”. Es decir, cada uno con sus placeres y todo vale. Este simple ejemplo nos lleva a las formulaciones de Éric Laurent (2014) acerca de cómo Lacan anticipó nuestra época:

Las últimas palabras del Seminario XIX, en junio de 1972, apuntan precisamente sobre nuestro porvenir. La salida de la civilización patriarcal le parecía entonces superada. De la época post-68 zumban aún palabras sobre el fin del poder de los padres y el advenimiento de una sociedad de hermanos, acompañadas del hedonismo feliz de una nueva religión del cuerpo. Lacan arruina un poco la fiesta añadiendo una

consecuencia que entonces no se advertía: “Cuando regresamos a la raíz del cuerpo, si revalorizamos la palabra hermano, [...] sabed que lo que asciende, que aún no se ha visto hasta sus últimas consecuencias, y que, este, se enraíza en el cuerpo, en la fraternidad del cuerpo, es el racismo”.

Estos fenómenos incumben a esa rara simultaneidad que acompaña nuestro vivir: la hermandad del todo vale junto con la intolerancia más brutal.

-
1. Isabel de Bohemia lee las *Meditaciones metafísicas* y reflexiona particularmente sobre la cuestión del alma y del cuerpo. Así, llega a advertir la “corporeidad” que habita en la “idea” y a cuestionar el dualismo cartesiano (Descartes, 2011). Su influencia llevó a Descartes a introducir el cuerpo y sus pasiones: durante de su correspondencia con la princesa escribió *Los principios de la filosofía*, obra que le dedicó, y, más tarde, el *Tratado de las pasiones*.
 2. “Lo que distingue al discurso del capitalismo es la *Verwerfung*, el rechazo hacia afuera de todos los campos de lo simbólico, con las consecuencias que ya dije. ¿El rechazo de qué? De la castración. Todo orden, todo discurso que se emparente con el capitalismo deja de lado, amigos míos, lo que llamaremos simplemente las cosas del amor. Ya ven, ¡eh! No es poca cosa. Por eso, dos siglos después de este deslizamiento, nombrémoslo calvinista, ¿por qué no?, la castración hizo su entrada impetuosa bajo la forma del discurso analítico” (Lacan, 2012a: 106).
 3. En abril de 2016, en el marco del festival Time Warp de música electrónica celebrado en Costa Salguero, cinco jóvenes perdieron la vida mientras que otros, en grave estado, fueron internados en diferentes hospitales de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. La causa de los decesos fue la ingesta de pastillas, la falta de agua, el calor producido por el hacinamiento y la escasez de aire. La negligencia de las autoridades quedó en evidencia por su incapacidad para garantizar el normal suministro de agua, esto es, una política de salud y seguridad ineficaz.
 4. En otro libro (Ons, 2016) me refiero en detalle a la influencia de la tecnología en los cuerpos.
 5. Se trata de un argentinismo equivalente al inglés *junkie*.
 6. “El sentido del síntoma es lo real, lo real en tanto se pone en cruz para impedir que las cosas anden, que anden en el sentido de dar cuenta de sí mismas de manera satisfactoria, satisfactoria al menos para el amo” (Lacan, 1988a: 86).

CAPÍTULO 5
NUEVAS CONSTELACIONES FAMILIARES

FAMILIA Y DROGAS

De acuerdo con la casuística con la que cuento, las adicciones no responden necesariamente –como los síntomas clásicos– a avatares vinculados con la lógica edípica ni con la neurosis infantil. Y, si pensamos en la temática familia y drogas, tendríamos que ubicar antes los efectos del capitalismo en los lazos familiares. La familia no siempre ha tenido unos límites tan estrechos ni una extensión tan restringida como la que tiene en la actualidad en los países occidentales.

Ya Marx y Engels objetaban que se acusara a los comunistas de querer destruir la familia, cuando estaba claro que la mayor amenaza que había pesado nunca sobre su pervivencia la constituía el desarrollo del capitalismo. Dado que los salarios no dejan de bajar –explicaba Marx (2000b)–, es cada vez más difícil mantener una familia con un solo sueldo. Por eso, los hombres y las mujeres trabajan entre doce y catorce horas al día (Marx, 2000b). En este sentido, Lacan (1988a: 86) afirma: “Solo hay un síntoma social, cada individuo es realmente un proletario, es decir, no posee ningún discurso con el que hacer vínculo social o, dicho de otro modo, semblante”.

Ser un proletario equivale a formar parte del mercado solo como valor de cambio, carecer, en definitiva, de otro valor más que el fijado por el intercambio: interesar como una moneda que está en circulación, lograr estima por ese precio, obtener una buena cotización por la tasa de beneficios. Para Lacan (1988a), proletario no es solo el clásicamente considerado como tal, sino cada individuo y no cada sujeto. Esta afirmación se comprende si pensamos que el proletario ha perdido, por su inserción en el mercado, el valor de uso que es, justamente, el valor subjetivo. Ya en la primera parte de *El capital*, Marx (2000c: 103) muestra cómo la relación entre los hombres mismos adopta “la forma fantasmagórica de una relación entre cosas”. Tal inserción cancela la capacidad discursiva, que es la que posibilita los lazos; entonces las relaciones entre los seres humanos estarán determinadas por los lugares que ocupan en el intercambio.

En el capitalismo actual, no ya calvinista sino tardío, hay que pensar tanto en los términos tan bien planteados por Marx como en las ofertas de consumo que estimulan un goce ilimitado y anulan al nombre-del-padre como regulador. Por ejemplo, la publicidad de una compañía de celulares promete el gran beneficio de “hablar ilimitadamente” pero eso, que se señala como una “maravillosa ventaja”, ¿no sería en realidad un tormento? Tal vez resulte exagerada la comparación, pero en *La divina comedia*, el Averno es el lugar de las penas eternas. Quiso Dante, en la Alta Edad Media, representar el infierno – entre otras cosas– no solo por el castigo sino por el carácter ilimitado de ese castigo. Alguien dirá que hablar no es un castigo pero, si se lo piensa como un hecho interminable, se ve que sí lo es.

Ya los griegos sabían el carácter tormentoso de los excesos. En *Gorgias* (Platón, 1987: 492a-b, 494c, 507e) y en *República* (Platón, 1988: VIII, 561b), se describe una

intemperancia, a la que se podría llamar “de plétora” o “de relleno”, que consiste en suministrar al cuerpo todos los placeres posibles, antes incluso de que se haya experimentado la necesidad, esto es, una intemperancia que sofoca la sensación de placer. Como si el impulso enteramente contenido en su apetito exacerbara una y otra vez al vacío mismo en su pretensión de saciarlo.

En el *Timeo* (Platón, 1992: 70d), la parte deseante del alma está situada entre el diafragma y el ombligo, es decir, en el vientre. Allí se encuentra la sede del comedero del que se nutre el cuerpo entero. El alma sedienta es representada generalmente como un animal hambriento, que podemos imaginar como Quimera, Escila o Cerbero. Sea cual fuere la figura que adopte, es siempre ingobernable, insaciable e indomesticable. Darle de comer y de beber significa alimentar al monstruo a costa de nuestra humanidad. La oralidad es la elegida para hablar de las desgracias del deseo, de ese fondo en el que se abre la boca de un agujero que engulle todo lo que entra en él. La vivencia de satisfacción freudiana sigue también este modelo.

Cuando lo que se desea no es la bebida sino llenarse de ella, se produce un movimiento incesante que evoca el tonel de las Danaides y que, para Platón, hace del hombre un chorlito, ese pájaro desgraciado y monótono que, a medida que se llena por arriba, se vacía por abajo (Platón, 1987: 494b).

Esta temática se entronca con el tema de la toxicidad tan promovida y, al mismo tiempo, tan denostada como un peligro al acecho. Que el padre no regule el goce no se debe solo a cuestiones familiares, sino a los imperativos sociales que volatilizan la figura paterna.

HOMOPARENTALIDAD

La homoparentalidad abre el debate entre un conservadurismo reaccionario que entroniza la naturaleza y un “funcionalismo optimista” (Cottet, 2006), en el cual solo importan las funciones y no quién las ocupe, siguiendo el culturalismo significativo de la primera enseñanza de Lacan. Pero Lacan (1993: 42) no reduce al padre a una función; por el contrario, considera que la herencia paterna excede al nombre y es su pecado, término este último que toma de Kierkegaard, en el momento en que abandona el optimismo hegeliano, porque el pecado es el resto no subsumible en la dialéctica y objeta a la ilusión de un universal capaz de reabsorber lo singular.

Hay dos análisis de los síntomas de la época. En uno, se rescata un pasado utópico glorioso y se lee un presente apocalíptico marcado por lo que ya no es. La nostalgia por el padre signa ese punto de vista. En el otro, se acusa al primer análisis de conservador y se considera que debe adaptarse a una época progresista y darle cabida a lo nuevo. Desde este enfoque, el carácter no adaptativo o incluso crítico del psicoanálisis es considerado retrógrado. Pese a sus diferencias, en ambas perspectivas se diluye la potencia revulsiva del descubrimiento freudiano. El psicoanálisis desmonta tanto las

ilusiones fundadas en la garantía paterna como a aquellas que alojan los aires de renovación: la política del síntoma franquea tales dicotomías y el síntoma suple al padre, que es un modelo aún en su ausencia. Tanto el padre como el síntoma se recortan como excepciones, ocupan un lugar diferencial, se distinguen del resto, no se homologan: “Lo dicho primero decreta, legisla, aforiza, es oráculo, confiere al otro real su oscura autoridad” (Lacan, 1987c: 787).

Ese dicho se recorta de los otros, toma relevancia y traza lo real del padre en el sitial donde se yergue lo enigmático de su poder. Si esa autoridad tiene algo de oscuro es porque nunca podrá ser asimilada al registro transitivo de lo fraterno: que, luego del asesinato y el acto canibalístico, el padre sigue existiendo en la figura del tótem se debe a que de él queda un resto imposible de incorporar por la fratría. Si en las fórmulas de la sexuación Lacan consideró el mito de tótem y tabú y no tanto el edípico es porque el primero, al mostrar el fracaso del crimen perfecto, ilustra en esa falla la real extimidad (Miller, 2010) del padre. Para Lacan (1981: 95-98), el padre real halla su localización específica a nivel de la excepción que posibilita la constitución del todo. De manera análoga, el síntoma se separa del resto del inconsciente haciéndolo existir. Lacan y Freud coinciden en que el síntoma alberga la alteridad. El creador del psicoanálisis lo llamó “tierra extranjera interior” (Freud, 1990a) para mostrar su carácter íntimo y ajeno, lo que lo asemeja a la extimidad lacaniana.

Lacan diferenció el estatuto del síntoma singular del del social que arrastra a todos y donde la homoparentalidad nombra una de sus tendencias: el “empuje a tener un niño” (Ons, 2012b) al margen de la relación entre los cuerpos. Si bien la mirada sobre el niño adquiere distintos ribetes –ora se lo coloca en la palestra ora en el trono–, su figura es central en nuestra contemporaneidad. Los niños son mostrados cual oropeles, como piezas de un valor inestimable, y las actrices los exhiben en fotos costosas o cubren sus rostros por temor a un secuestro; la ropa infantil es la más vendida. Todos quieren ser padres sin importar cómo: con una pareja del otro sexo, del mismo sexo o sin pareja alguna.

Sin duda existe una estrecha vinculación entre el culturalismo y las teorías de género, pero lo notable de siglo XXI es haber hecho fenecer la consabida oposición entre biologicismo y relativismo cultural, ya que la ciencia se ha puesto al servicio de ese relativismo. Si las teorías de género afirman que existen no papeles sexuales esenciales o biológicamente inscritos en la naturaleza humana, sino formas socialmente variables de desempeñar roles sexuales, la ciencia de nuestros días favorece tal supuesto. Alquiler de vientre, donación de esperma, óvulos o embriones congelados, entre otras, son formas de asociación entre la ciencia, el culturalismo –en su aspecto más funcionalista– y el mercado. Sin embargo, la alianza mayor se da entre el constructivismo y las técnicas científicas. La consigna “tu cuerpo es tuyo” (Lacan, 2012d) hace que ese cuerpo ni siquiera responda a la impronta cultural y que se adapte a los nuevos avances de la biología como ciencia de lo sexual.

Así, el empuje a tener un niño parece no conocer barreras: en ausencia de *partenaire* o cuando este es del mismo sexo, la ciencia suplirá el impedimento. En una época en la

que las parejas no resisten el paso del tiempo, ese niño parece asegurar la perdurabilidad de “amores líquidos”, frágiles e inconstantes (Bauman, 2005).

¿MADRE CERTERA, PADRE INCIERTO?

Freud planteaba un mundo con dos polos bien diferenciados: la madre, inmodificable –una sola–, y el padre *incertus*, puramente simbólico; a ella le corresponde la lógica de los sentidos y a él la de la palabra. Algo similar propone Lacan al darle a la madre la potencia del deseo que encamina hacia el nombre-del-padre o –al final de su obra– afirmando que el respeto hacia el padre se sostiene en que, como hombre, ha deseado a la madre como objeto *a*, su causa. Ese mundo hoy se esfuma. Esa polaridad parece cosa del pasado y la incidencia de esa desaparición se hace sentir día a día en el campo moral, ya que los criterios normativos se evaporan. La liquidez que plantea Bauman (2005) afecta las funciones clásicamente definidas como madre y padre, hombre y mujer y, también, niño y adulto, y maestro y alumno. Las nuevas técnicas de reproducción asistida introducen una separación cada vez más grande entre la concepción y el acto sexual; la donación de óvulos y esperma y el alquiler de vientre, entre otras cosas, no solo incrementan la antigua creencia acerca de la incertidumbre respecto del padre sino que la extienden a la madre. Dice Miller (2005): “La metáfora paterna remite, en mi opinión, a una división del deseo que impone que, en este orden del deseo, el objeto niño no lo sea todo para el sujeto materno. Hay una condición de no-todo: que el deseo de la madre diverja y sea llamado por un hombre”.

¿Cómo se inscriben éstas afirmaciones en las nuevas constelaciones familiares? Vemos que forzaríamos los planteos de Freud y de Lacan reduciendo la familia a funciones totalmente separadas del cuerpo sexual. La incertidumbre respecto del padre de la que habla Freud no puede leerse –desde Lacan– solo con relación al espermatozoide, ya que la función simbólica que ocupa introduce necesariamente la dimensión de la creencia y no la de la certeza. En cuanto a la madre, sea el hijo producto de un óvulo donado o adoptado, será la gestora de la emergencia del primer goce en la apertura de las zonas erógenas, el Otro primordial. El cuerpo sexual, para el psicoanálisis, no se reduce al útero, al óvulo, al espermatozoide, ya que el goce singular del ser hablante lo orienta hacia las funciones que ocupará. Lacan, en su texto sobre sexualidad femenina, dice que el psicoanálisis no maneja estrictamente ningún acceso a “las nuevas adquisiciones de la fisiología, los hechos del sexo cromosómico [...] y sus correlatos genéticos, su distinción del sexo hormonal, y la parte que les corresponde en la determinación anatómica” (Lacan, 1987e: 665).

CORTES EN EL CUERPO

Relataré ahora el caso de una mujer joven y hermosa que presenta todos los síntomas de esta época: anorexia, bulimia, vómitos, cortes en los brazos, contacto con hombres vía chat, relaciones fugaces, sexo casual. Un profundo sentimiento de soledad acompaña su existencia, soledad que en ella supone una vacuidad sin límite: el sinsentido y la angustia extrema la suelen impulsar a una ingesta riesgosa de ansiolíticos. “Dormir para no sentir” es una frase que repite. Es abogada, pero no se dedica a su profesión y solo sostiene con dificultad un trabajo rutinario que nada tiene que ver con sus estudios; sin embargo, hasta hace poco aún conservaba el interés por la lectura.

Cuando era niña, su madre, diagnosticada como psicótica, le pedía que no fuese al colegio y se quedara con ella en la cama a la hora de la siesta. Las puertas cerradas de esa juntura mortífera guardan estrecha relación con ese cierre a la vida que hoy la acompaña. El padre se va de la casa y ella elige irse a vivir con él. Se trata de un hombre pudiente que satisface sin demora todos sus caprichos de adolescente y que se comporta, además, como si él también lo fuera, ya que le cuenta a su hija los detalles de sus aventuras amorosas como si fueran amigos: forman en realidad una pareja cómplice. No parece existir distancia ni entre ella y su madre ni entre ella y su padre: vacaciona, sale y comparte compras con ellos.

Una vez que obtiene su título universitario, ningún deseo la impulsa a dejar la casa paterna, de la que termina siendo desalojada, a su pesar, cuando el padre conoce a una mujer y se casa. Ya no se trata de los amoríos paternos, que no amenazaban su lugar en esa diada filial, ahora es despedida. De nada le vale el departamento que el padre dispone para ella y tampoco el hecho de que ya es una mujer: la identificación con un ser de desecho da lugar a la proliferación de todos los síntomas que mencioné al comienzo. Si bien la anorexia y la depresión son previas, ahora se intensifican brutalmente: baja casi 20 kilos, toma una gran cantidad de ansiolíticos, se corta los brazos con rayas verticales exhibiéndose como “rayada”, no come y, si lo hace, vomita, quiere morir. Se queja de que el padre cada vez que está con una mujer excluye a otra. A lo letal del dormir con la madre lo sustituye la pareja con el padre y, luego, la deyección. Sus vínculos con hombres se limitan al acto sexual sin que medien las palabras y su decepción, al comprobar que estos luego de un tiempo desaparecen, la lleva a apelar al cuchillo. Los cortes para ella no son objeto de padecimiento sino que lo evitan: siente alivio después de hacérselos.

Más allá de este caso, he podido comprobar que, por lo general, la automutilación es posterior a la decepción amorosa que da lugar a un *quantum* de angustia que no cesa: la imposibilidad de desprenderse de ella lleva a trasladar esa operación al cuerpo. Estos cuerpos femeninos tan desnudos que hacen “desaparecer el vello pubiano” (1) son los más expuestos a las situaciones traumáticas donde se pierde la distinción entre lo interno y lo externo y se da una perforación de la barrera antiestímulo. Si bien las heridas confirman que hay un cuerpo, el dolor prueba su existencia, las marcas son el sello de que no se ha perdido, este es lo que parece perderse en las situaciones que desencadenan los cortes. Y, así como en las psicosis clásicas la forclusión del nombre-del-padre desata la deriva significativa con todos los trastornos a nivel del lenguaje, aquí es el cuerpo el

que se escapa extraviado en el abismo de la decepción amorosa, engullido en el sin límite de su pozo.

En mi paciente, los brazos llevan los trazos de cada desencanto vivido como derrumbe. De niña, tenía un sueño recurrente, que describe así: “Soy un salame al que están a punto de cortar”. Cuando me lo cuenta, le respondo: “Todas las mujeres nos sentimos un salame cuando el hombre esperado no llama”. Mi intervención apunta a ubicarla como una mujer en una serie, en la que me incluyo, invistiendo así su cuerpo como tal y dándole al salame un estatuto metafórico que estaba ausente en su discurso. Llevar la soledad de esta paciente a la de todas, al estrago producido en cada una por la pérdida de amor e incluirme en esa desdicha le permite salir de la unicidad del desecho. Nada más peligroso que acercarse al agujero y es a esto a lo que la conducen sus relaciones con los hombres, ese “nada que decir” de ellos luego del coito que la deja perpleja. No alentarla a que prosiga con ese tipo de encuentros fue la primera alternativa que encontré, ya que transitaba de la angustia que le provocaban –pero que, al menos, la hacía tener alguna expectativa al comienzo– a la soledad sin esperanza. Pero, afortunadamente, había otro recurso: le gustaba leer literatura, y en cuanto pude incluir mi pasaje por la soledad con el de ella en lo femenino, se interesó vivamente en mi biblioteca y comenzamos a intercambiar libros. A medida que fue aumentando de peso dejó de cortarse. Los productos que le recetó una dermatóloga y algunos tatuajes permitieron disimular las incisiones. Otras escrituras, y ya no solo las de la locura (“el raye” asociado a las rayas), le permitieron crear cierta barrera de protección frente a lo traumático. Su cuerpo comenzó a tener consistencia y la literatura se convirtió en recurso frente a la soledad. (2) Frente a los hombres, su saber literario suple ahora la falta de palabra.

TERRITORIOS DESBORDADOS

Solo se tiene un cuerpo en la medida en que el significante está apresado. Constituye el lugar libidinal en el que los significantes se localizan y es ese tener el que está ausente y debe ser restituido. Lacan (2006a: 64) dice que el cuerpo siempre puede levantar campamento; en casos como los de mi paciente, las heridas son las que marcan su territorio.

Sin dejar de considerar la singularidad de cada caso, podemos preguntarnos el porqué de su frecuencia en esta época, ya que el *cutting* casi no existía antes. Cuando Freud se refirió a las neurosis de guerra producidas por situaciones traumáticas que luego se repiten en sueños, descubrió que no las padecen quienes sufrieron heridas en los combates (Freud, 1979a: 33) porque esa repetición onírica obedece a la necesidad de elaborar y de ligar lo que el trauma quiebra en el psiquismo y está ausente allí donde la lesión ya operó como marca. Como si hubiese una suerte de oposición entre la incisión y el trabajo inconsciente, la primera evita el segundo. ¿Será por eso que estos síntomas no

tienen la estructura de los clásicos?

Para Freud, en lo relativo al psiquismo, la antigua teoría del *shock* es ingenua en tanto sitúa su esencia en el deterioro directo de la estructura molecular o histológica de los elementos nerviosos, mientras que el psicoanálisis pone el acento del choque en “la ruptura de la protección antiestímulo del órgano anímico y las tareas que ello plantea” (Freud, 1979a: 31). La guerra brinda un modelo de trauma debido a que allí se pone en juego un incremento de excitación externa que tiene fuerza suficiente como para perforar esa barrera que existe en nosotros como protección necesaria. Tal incremento anula los recursos simbólicos que poseen los sujetos para significar la realidad y tramitarla psíquicamente para darle sentido. Dice Freud (1979a: 27):

Para el organismo vivo, la tarea de protegerse contra los estímulos es casi más importante que la de recibirlos; está dotado de una reserva energética propia, y en su interior se despliegan formas particulares de transformación de la energía: su principal afán tiene que ser, pues, preservarlas del influjo nivelador, y por lo tanto destructivo, de las energías hipergrandes que laboran fuera.

La guerra lo llevó a reflexionar acerca de las neurosis que se desencadenan a partir de sus estragos. La originalidad de Freud no consistió en leer tal devastación como localizada solamente en el trauma proveniente del exterior, sino en advertir que dicho trauma libera en los sujetos un *quantum* pulsional interno indomeñable. Dicho esto, y volviendo sobre la cuestión de los cortes en el cuerpo, estos parecen operar como límites; de ahí que produzcan alivio frente a la angustia. Cabe recordar aquí que esa angustia es la que desata el trauma como afluencia de excitaciones de origen interno y externo que el sujeto no puede dominar; por ello, se opone a la angustia señal en la que, como su nombre lo indica, existe un recurso simbólico.

Si Freud tomaba el ejemplo de la guerra para ilustrar el fenómeno del pánico, casi un siglo después el pensador Paul Virilio (2006) considera que los atentados y los accidentes en las ciudades actuales ocupan el lugar que la guerra tenía antaño y que esto provoca un estado de alarma permanente como matriz del pánico urbano. Incluso las guerras mismas apuntan ahora a los civiles como víctimas y acrecientan el terror. La ausencia de un enemigo declarado y esta concentración espacial del miedo constituyen, para Virilio, el signo distintivo de nuestra era. El repliegue sobre las metrópolis corre paralelo al momento de la declinación del Estado-nación y a la hiperconcentración megalopolítica se agrega no solo el hiperterrorismo sino la delincuencia creciente, que convierten las ciudades en un blanco para todos los pavores. Este cambio solo fue posible gracias al desarrollo de las nuevas tecnologías, en particular las de la información, que redefinieron la percepción de las dimensiones de tiempo y espacio.

Atentado y accidente confluyen como amenazas siempre presentes en las metrópolis. A ellos se les añade, en países como el nuestro, una inseguridad cada vez más ubicua que se da en todos lados. La ciudad ya no parece ser un lugar; bien por el contrario, arroja todos los lugares a una suerte de cuarta dimensión que en nuestro mundo se consume y corroe en la instantaneidad de la información. Al miedo callejero se le suma el que

generan los medios.

La formulación lacaniana de lo real sin ley (Lacan, 2006a: 135) se asemeja en principio a la conceptualización freudiana del trauma como ruptura de ligaduras, pero pronto hallamos las diferencias: el trauma freudiano se localiza –de ahí que los sueños que lo conmemoren y muestren en su repetición que se vuelve al mismo lugar–, mientras que el real sin ley está deslocalizado. Los estímulos desbordan en todo sentido y ocasionan así la emergencia de sujetos desbordados, empujados al sin límite y que carecen de la brújula de los caminos rectores.

Sin embargo, no podemos reducir la angustia frente al peligro a una cartografía inhóspita plagada de violencia y de conmoción, sino que se trata de pensar lo que ese mundo desata en el interior. Por ello, Freud resalta su efecto de choque en la ruptura de la protección antiestímulo: la grieta abierta deja al sujeto sin guarida respecto de sus propias pulsiones liberadas.

Si volvemos a los cortes en el cuerpo como respuestas a situaciones traumáticas, podemos seguir la orientación de Freud cuando dice que en ellas falta el apronte angustiado, definido como la última trinchera de la protección antiestímulo. Es decir, se trata de un tipo de angustia que no tiene carácter de señal, de advertencia que salvaguarda. La barrera de protección antiestímulo, como su nombre lo indica, es una valla entre el interior y el exterior, mientras que una perforación equivale a una violencia mecánica en la que tal diferenciación se pierde. Entonces, podemos pensar que la inmensa cantidad de estímulos a los que nos vemos expuestos hoy atenta contra esa barrera e incide en el cuerpo y en sus defensas.

Para Freud, la operación de ligazón de la energía tiene un papel fundamental en el psiquismo. Esta consiste en “un transporte desde el estado de libre fluir hasta el estado quiescente” (Freud, 1979a: 31). Es posible entender este proceso en términos lacanianos como un anudamiento, una costura frente a lo que se ha liberado, una tramitación que atenúa el impacto sobre el cuerpo de ese exceso de energía, que es el nombre que Freud da a lo real. Desde aquí, podemos ubicar una de las razones que hacen que los cortes en el cuerpo se den fundamentalmente en las mujeres (son casi inexistentes en los varones, salvo en la adolescencia o en casos graves de psicosis).

En las mujeres, la barrera de protección es mucho más laxa, quizás porque ellas tienen un goce más allá del falo que no las identifica que es afín al conjunto abierto y a la apertura (González Táboas, 2010). La tan mentada sensibilidad femenina encuentra allí su raíz, al igual que la dependencia de la mujer respecto del amor del otro, y, por eso, debe construir recursos para no quedar tan expuesta cuando este le falta. Mientras no se encuentren esos medios, los excesos actuales, junto con los “amores líquidos” e inconstantes, dejan a muchas jóvenes a merced de esa angustia que solo logran aliviar con el corte de sus cuerpos.

1. No estoy diciendo que la depilación total del vello púbico dé lugar a este fenómeno, pero no deja de ser

interesante pensar su relación con el cuerpo en esta época teniendo en cuenta el lugar que Freud le da al vello pubiano como antecedente de la relación de la mujer con el tejido como velo necesario, como semblante.

2. No puedo menos que evocar el cuadro de Hopper *Habitación de hotel*.

CONCLUSIONES
¿QUÉ LUGAR PARA EL SÍNTOMA?

CLASIFICAR, CLASIFICAR, CLASIFICAR

Hay hoy una tendencia general a la clasificación y los sujetos suelen agruparse de acuerdo con supuestos goces, que inusualmente se confiesan, y no tanto por compartir ideales. Los términos “masculino” y “femenino”, por ejemplo, ya no sirven para nombrar los géneros que surgen en la denominación de la sexualidad actual y, aun aquellos que se dicen inclasificables, (1) producen también una denominación. Las llamadas “comunidades del goce” ignoran que el goce propio es singular y no hace comunión con el de otros.

Pero ¿acaso Lacan no hablaba de “síntomas típicos”? El vocablo griego *typus* significa “golpe” y de ahí surgen “marca dejada por el golpe”, “sello”, “figura”, “molde” e “impresión”. Se ha definido “tipo” como un modelo que permite que un número indeterminado de individuos se reconozcan como pertenecientes a la misma clase. Esta noción se aplica a veces a quienes manifiestan con mayor claridad y radicalismo que otros la clase a la que pertenecen. Se habla así de “caso típico” y a la representación máxima de algo se la denomina “arquetipo”. “Tipo” también se usa para referirse a un conjunto de rasgos a los cuales se acerca cualquier individuo de una clase dada y, entonces, se habla de “prototipo” o de “tipo ideal”. Prontamente advertimos que, en la medida en que ilustra lo propio de una clase, la singularidad queda elidida: del tipo solo se tomarán los rasgos que lo impliquen en su pertenencia a esa clase y, por ende, este responde a una particularidad que da cuenta de una universalidad.

En varios lugares de su obra Lacan tomó al silogismo aristotélico para indicar de qué modo lo particular se diferencia de lo singular e, incluso, se atrevió a decir que la lógica aristotélica rechaza lo singular. Sócrates no es hombre por ser mortal sino por el modo en que elige morir y es esa manera la que define su singularidad. En el seminario XXIII (Lacan, 2006a), el síntoma es introducido bajo la forma del “pero no eso” y tal modalidad es articulada con la no existencia de la mujer como toda y con la posición de Sócrates ante la muerte. Al respecto, recordemos que podría haberse salvado de morir y que la muerte, en su caso, fue una elección para seguir existiendo. Si Lacan dice que Aristóteles se ha equivocado con el famoso silogismo

Todos los hombres son mortales
Sócrates es un hombre
Sócrates es mortal

es en tanto la elección de tomar la cicuta tiene el carácter de un acto singular no reductible al de la particularidad de una generalidad que, en todo caso, ilustraría. Así, “pero no eso” alude a lo singular que, lejos de demostrar la regla, funciona como excepción.

Sócrates es acusado de introducir *hétera dè daimónia kainá* (Platón, 1997), es decir, de practicar una religión distinta a la de la ciudad que corrompe a los jóvenes al crear nuevos dioses y hacerlos descreer de los antiguos. Es que el oráculo es público y comunicable, mientras que el demonio es una voz dirigida expresamente a Sócrates en su unicidad insustituible, una expresión intraducible al código religioso vigente y, en general, al logos común. Sin duda la interpretación del *daimon* socrático como forma de religiosidad paraestatal que surge de la acusación formal que se le hace su motivación y es que el logos socrático-platónico corroe el estatuto de la religión vigente y pone en cuestión los principios conocidos. (2)

Sócrates es implacable. Cuando le ofrecen absolverlo si abandonara su prédica, no acepta tal propuesta. Por ello, prefiere morir antes que ceder, ya que vivir implicaría ajustarse al ordenamiento colectivo y deponer su *daimonion*, es decir, su tarea de mantener alerta a la comunidad tal como un tábano sobre un caballo grande y perezoso (Platón, 1997). “Pero no eso” es la voz que se levanta frente a toda prescripción de uniformidad y conlleva una ética. ¿Es entonces el síntoma el que hace del sujeto un no-todo irrepetible y único? ¿No hay acaso síntomas típicos?

Freud ubica en las fantasías una mayor tipicidad aún. Por ejemplo, dice que “las fantasías delirantes de los paranoicos que tienen por contenido la grandeza y los padecimientos del yo propio y afloran en forma totalmente típica, casi monótona, son universalmente conocidas” (Freud, 1976f: 141), y que en todas las psiconeurosis se dan formaciones análogas de manera regular. No hay que olvidar tampoco el lugar que Freud le concede a las fantasías primarias como esquemas congénitos transmitidos por vía filogenética que, cual categorías filosóficas, procuran la colocación de las impresiones vitales. (3) Por soslayar el no-todo, los fantasmas, aun en su variabilidad, pueden tipificarse, como lo muestran las escenificaciones sexuales vía Internet en páginas donde se ofrece todo tipo de sexo. Por su parte, Lacan ubicó al fantasma más del lado masculino que del femenino cuando dijo que el fantasma masoquista –matriz de todo fantasma– es masculino (Lacan, 2006b: 207).

Retomando el tema del síntoma como propuesto en el *topos* del no-todo, ¿no encontramos síntomas típicos que objetarían la pretendida singularidad del uno por uno? Miller (2001) recuerda que, si bien existen síntomas típicos, su sentido siempre es peculiar. Al respecto, cabe evocar esta cita de Lacan (1975): “El síntoma no es definible de otro modo que por la manera en que cada uno –subrayo– goza del inconsciente en tanto el inconsciente lo determina” y el goce-sentido pone en conjunción estos términos. Es que el goce, por ser intransferible, se resiste a ser capturado en una clasificación: del sentido gozado no es posible conformar un “tipo”, del mismo modo que del entramado peculiar del síntoma no se puede constituir una clasificación. El margen de libertad del sujeto, localizable entre su acto y todo lo que pueda determinarlo, incluso desde su neurosis, hace a su singularidad. Dice Miller que, en términos kantianos, el sujeto se da su propia ley en el síntoma. En este sentido, las recurrentes referencias a la *Crítica del juicio*, a propósito del arte del diagnóstico, se deben a que este texto muestra de qué manera lo singular se puede articular con lo universal, lo que para nosotros, los analistas,

se traduce en cómo el caso único no pierde su condición de único en el marco del tipo clínico.

Así, se propone pensar el diagnóstico como un arte o, más exactamente, como el “arte de juzgar un caso sin regla y sin clase ya establecida” (Miller, 2001). En las antípodas de esta concepción se ubica la utopía del DSM como anhelo de un diagnóstico automático que refiere cada caso a una regla como si se tratase de una máquina que suprime el pensar. Para el psicoanálisis hay una hiancia entre teoría y práctica y es allí donde abreva el juicio. El diagnóstico automático elide dicha hiancia y, con ello, el momento lógicamente necesario del juicio, en el sentido de Kant. Es importante recordar que en esta obra Kant (1999) logra sortear la disyunción insalvable –planteada en la *Crítica de la razón práctica* (Kant, 1977) para el campo moral– entre lo particular y lo universal. Por esta superación es, dentro de sus críticas, la que más ha interesado a una pensadora como Hannah Arendt, preocupada por deslindar la pertenencia del hombre al mundo. Es en la pérdida del juicio y, con él, del *sensus communis*, donde Arendt (1987) ve el signo del advenimiento del nazismo y de una época en la que el diagnóstico automático y sin juicio es típico.

En el campo moral jamás podríamos hablar de una ley singular como la que señalamos a propósito del síntoma. Es en lo relativo al juicio estético donde Kant (1999: 194) piensa en una universalidad subjetiva que, a diferencia de la universalidad moral, no entra en conflicto con lo singular. Un juicio como el gusto reflexionante pretende, legítimamente, tener validez general y comunicabilidad sin por eso oponerse al goce singular. El juicio del gusto exige el asentimiento de todos porque está siendo considerado como un ejemplo de una regla universal (imposible de dictar) que se realiza en ese particular. Para el psicoanálisis, esa regla es que hay un agujero en el universo de las reglas y de las clases –lo que Lacan denomina “significante de la falta en el Otro”– porque la regla que rige el universal es la ausencia de regla; dicho en otros términos, se trata de un universal negativo (Miller, 2001).

Entonces, no hay ni un tipo clínico en el que se pierde la singularidad ni un caso único desgajado de su referencia a una estructura sino un agujero en el universo de las clases que hace que estas nunca puedan pertenecerse a sí mismas, que lo singular pueda alojarse como “ejemplo”. El ejemplo, a diferencia del tipo, no pierde su singularidad al articularse con una clase sino que la muestra. Recordemos que el término griego que significa “ejemplo” es *paradeigma*. De ahí que, para Agamben (1996), el lugar propio del ejemplo sea siempre al lado de sí mismo en ese espacio vacío en el que despliega su vida inclasificable.

Según Kant (1999), genio es el talento que le da la regla al arte. Encontrar, pues, la genialidad en cada caso hace del diagnóstico un arte. No se trata entonces de tipos abstractos, (4) pero tampoco de unicidades solipsistas en las que ya no importan las referencias precisas a las estructuras clínicas y todo da igual siguiendo la mentada “forclusión generalizada”. Muchas veces al extender tal mecanismo se pierde la distinción del tipo clínico y esto llega al extremo de que ya no importe demasiado la diferencia entre psicosis y neurosis.

Me interesa ahora referirme a una afirmación que Lacan hizo en uno de sus últimos seminarios para poner en cuestión la idea acerca de que en su última enseñanza ya no interesan las estructuras clínicas:

Si hacemos del hombre, no ya lo que vehiculiza un futuro ideal, sino si lo determinamos por la particularidad en cada caso de su inconsciente y de la manera en que goza de él, el síntoma queda en el mismo lugar en que lo ha puesto Marx. Pero adquiere otro sentido: no es un síntoma social, es un síntoma particular. Sin duda, esos síntomas particulares tienen tipos, y el síntoma del obsesivo no es el síntoma de la histérica (Lacan, 1975).

Podríamos preguntarnos cómo se concilian estas afirmaciones con aquellas enunciadas en este mismo seminario que ubican al síntoma como singular. Lacan (1995) aborda esa paradoja y afirma que hay tipos clínicos, pero aclara que “los sujetos de un tipo no tienen utilidad para los demás del mismo tipo. Y es concebible que un obsesivo no pueda dar el más mínimo sentido al discurso de otro obsesivo”. Existe entonces lo único del caso donde lo singular se afirma como aquello que el universal no predica y, también, el tipo clínico.

VERGONZONTOLOGÍA

En el primer capítulo me referí a las consecuencias de la evaporación actual de la vergüenza, considerada dique necesario por Freud, señal de respeto y honor por los griegos y manifestación de la presencia por Heidegger. (5) Queda, por último, dilucidar el sentido de un término creado por Lacan en el que la adosa a la ontología: “vergonzontología” (Lacan, 1992: 195).

Fue Miller quien interrogó a Lacan acerca de su ontología y él le respondió que el estatuto del inconsciente es frágil en el plano óntico, pero fuerte en el ético (Lacan, 1993: 38-42). Afirmó que su característica es no prestarse a la ontología ya que no es ni ser ni no ser, sino no realizado. (6) Su *topos* es similar al limbo en el que se alojan los no nacidos: la represión deposita allí los desechos enquistados cual larvas vivientes. Vale recordar que Freud (1979c: 546), para hablar de la indestructibilidad de los procesos inconscientes, se sirvió del símil de *La odisea* de Homero y lo compara con esas sombras subterráneas que cobran nueva vida tan pronto como beben sangre. Lacan lee en ese indestructible una realidad que escapa de la de las cosas y define un nuevo horizonte óntico que es temporal más que espacial: “Así pues, ónticamente lo inconsciente es lo evasivo pero logramos circunscribirlo en una estructura temporal, de la que bien puede decirse que, hasta ahora, nunca había sido articulada como tal” (Lacan, 1993: 40).

Repasemos brevemente la historia de la ontología para pensar lo que fue articulado antes de este paso inédito. En los albores de la meditación griega, Parménides llamó a lo real “ente” [ón] y lo encadenó firmemente al “ser”. A partir de Aristóteles, lo real pasó a la metafísica, que es la filosofía primera que contiene dos temas de estudio: el ser en

tanto ser (o el ente en cuanto ente) y el ser (o el ente) por antonomasia, es decir, aquel del cual dependen o al que están subordinados los demás.

Recién en el siglo XVII el conocimiento del ente en cuanto ente recibió el nombre de “ontología”. Salteando varios momentos de la historia del concepto llegamos a Wolf, quien la sintetizó y popularizó diciendo que la ontología emplea un método demostrativo (es decir, racional y deductivo) y se propone investigar los predicados más generales de todos los entes en tanto tales.

Con Kant (1938) se produce un giro radical, del cual es deudor el inconsciente lacaniano, ya que este filósofo advirtió la esterilidad de los esfuerzos de la metafísica por localizar un real propio en los intersticios de una naturaleza ya colonizada por la física matemática. Considera que la ciencia, por más validez objetiva que ostente tener, solo conoce los fenómenos y no accede a lo real. Este viraje es crucial ya que antes de este autor –con excepción de los escépticos– se consideraba que la razón era el instrumento más idóneo para asir lo real, un supuesto que compartían la metafísica y la ciencia. A partir de Kant, se piensa que la razón teórica es impotente frente a lo real y que solo la razón práctica puede aproximarse a él, mas tal cercanía no equivale a conocerlo. Limitadas las pretensiones de la razón en el plano teórico, se abren las posibilidades de su uso en el práctico, es decir, en aquel que interesa a la ética. El problema ético no se dirime ya en torno al conocimiento teórico de lo absoluto porque, para el conocimiento teórico, lo real es inaccesible, y la acción se libera del yugo gnoseológico y se autonomiza.

No es posible abordar la *Crítica de la razón práctica* sin situar este límite a la razón en el plano teórico, es decir, la cosa en sí. La ética abre la posibilidad de un acceso a lo real incognoscible y se erige en los confines del saber especulativo en los que el acto se nutre no ya del saber, sino de su límite. En palabras de Kant (1977): “En cuanto vivimos moralmente participamos del mundo noumenal frente al cual la razón pura había tenido que confesar su impotencia”. Resuena aquí la afirmación de Lacan acerca del estatuto del inconsciente ético y no ontológico. Y, también, su gusto por evocar los imperativos freudianos que conducen al inconsciente para ilustrar hasta qué punto su existencia depende del deseo del analista. Lacan encuentra ese deseo en los imperativos éticos que se expresan, por ejemplo, en el consabido *Wo Es ward, soll Ich werden* (“Allí donde era ello, yo debo advenir”), cuya raíz no duda en situar en una experiencia que merece ser caracterizada como moral (Lacan, 1988b: 16), o en el voto con el que, con la cita de Virgilio, Freud (1979c) abre *La interpretación de los sueños: Flectere si nequeo superos, acheronta movebo* (“Si no puedo conciliar a los dioses celestiales, moveré a los del infierno”). Este imperativo es inédito, ya que tiene lo universal del categórico pero, a la vez, no excluye el uno por uno.

Definido el estatuto del inconsciente como ético y no ontológico, será el fantasma quien anide la metafísica de cada sujeto. Allí habita el axioma de nuestras concepciones del mundo y la reducción de todas ellas a sus fundamentos gozantes. El inconsciente es trama de pensamientos donde no soy, mientras que el fantasma es fijeza a lo que Lacan llama “falso ser” (Lacan, 1968). La ontología de cada sujeto queda anclada a ese punto

del “no pienso” donde se produce una juntura entre el ser y el goce. Es en la medida en que la vergüenza emerge en el sujeto cuando se devela el secreto de un goce que interesa desbrozar el término “vergonzontología” (Lacan, 1992: 195). Que los jóvenes del mítico Mayo Francés pudiesen sentir vergüenza implicaba llevar la ontología en la que abreva toda concepción del mundo hacia lo vergonzoso, que es donde se revela el goce en lo “onto”. Con Nietzsche y Heidegger, el pudor recupera su estrellato. Por una parte, ambos le confieren una importancia capital y, por otra, adquiere con ellos un insospechado tinte ontológico que está al margen de toda lógica de las pasiones e incluso de un cariz ético más o menos convencional. ¡Notable que el pudor adquiera espesor ontológico justamente en dos filósofos que decretan el fin de la metafísica! Así las cosas, el pudor deviene objeto de una suerte de nueva ontología. Globalmente, pienso que el acusado interés de Nietzsche y Heidegger por el pudor obedece al propósito de sembrar el misterio y el enigma en el terreno de una desocultación plena, tan acabada como exhausta, o, lo que es lo mismo, de reinscribir una reserva, esencial al pudor, en el imperio de la desvergüenza.

Si el punto de fijación de un falso ser donde el sujeto se identifica con el objeto queda ubicado en el fantasma, se nos imponen varias preguntas: ¿por qué es un “falso ser”? ¿Acaso habría un ser verdadero? ¿Tendrá quizás el fantasma una estructura ontológica similar a la del ente heideggeriano? Para Heidegger, toda vez que intentamos responder la pregunta ¿qué es el ser?, lo hacemos a nivel del ente y tal objetivación bien puede pensarse en términos de falso ser, ya que implica el olvido del ser (Heidegger, 1974). El filósofo lee la historia de la filosofía occidental como un intento metafísico de aferrarse a un fundamento último de la realidad en la forma de una estructura objetiva situada fuera del tiempo y de la historia. Para Lacan (1966-1967), por su parte, la respuesta última que el sujeto da a su ser se localiza a nivel de su fantasma y ello implica un olvido no del ser sino de la falta en ser. Freud (1976h: 188) dice que los fantasmas se ubican fuera del contenido de las neurosis y permanecen ajenos a las vicisitudes temporales. Heidegger asevera que no solo hemos olvidado qué significa el ser sino que incluso hemos olvidado haberlo olvidado porque la metafísica, en lugar de plantear el problema ¿qué significa el ser? lo ha reducido a objeto. En la última etapa de la enseñanza de Lacan, el ser, que parecía haber sido desterrado, aparece bajo la forma de *parlêtre* o, incluso, como “decir del ser”. Lacan es contundente cuando afirma que “lo que aporta el discurso analítico, ya esbozado en la filosofía del ser, es lo siguiente: hay goce del ser” (Lacan, 1981: 86-87). Es el objeto *a* el que parece darle soporte y en ese “parecer” revela su naturaleza de semblante (recordemos aquí lo elaborado previamente acerca del “falso ser” relativo al fantasma). Pero no nos equivoquemos: esto no quiere decir que hay un ser verdadero detrás, sino que el ser está del lado del semblante y no del lado de lo real. A diferencia de lo que planteaba la filosofía antes de Kant, el ser para el psicoanálisis no es lo real sino que se le opone. Miller (2002: 120) dice que la filosofía es el discurso que pone el ser en el lugar de lo real pero, aclara, “incluso en el psicoanálisis”. Esto quiere decir que el psicoanálisis no está exento de ontología: si hace una suerte de metafísica del goce, lo torna ubicuo y lo confunde con lo real. La orientación hacia lo real, por el contrario,

marca una perspectiva en la que el semblante declina en su pretensión de equipararse con él.

En conclusión, el contraste entre esta época y la victoriana, en la que nació el psicoanálisis, podría llevar a que muchos creen que ciertos conceptos freudianos, como el de represión, estarían ya perimidos porque lo que antaño estaba prohibido hoy se permite. Sin embargo, nuevos dispositivos de control pueblan nuestra vida cotidiana muchas veces sin que los advirtamos. He intentado referirme en estas páginas a algunos de sus aspectos y a sus incidencias sobre los cuerpos. Así, la pornografía, lejos de representar una suerte de liberación de la sexualidad, constituye una manera de clausurarla en un maquinismo en el que se pierde lo vivo del erotismo. El ansia por fotografiar todo revela el intento por apresar la imagen negando de este modo la continuidad temporal de la existencia. El ideal de transparencia como pretensión de absoluta visibilidad muestra el esfuerzo por rechazar lo incognoscible que anida en cada sujeto. La necesidad imperiosa por clasificar y evaluar que se manifiesta en diversos ámbitos rechaza lo singular, lo inclasificable. Las técnicas que se ofrecen para “mejorar” la sexualidad apuntan a eliminar su dimensión indomesticable y la pretensión de encontrar en el amor lo que se espera de antemano evita la contingencia propia de cada encuentro. Lo que los síntomas atestiguan, entonces, es que todos estos intentos de dominar lo real fracasan.

-
1. Me refiero a los jóvenes que se resisten a definirse sexualmente.
 2. Resulta interesante evocar a Hegel (1955: 74) ya que, en sus objeciones a Sócrates, vemos el debate entre la universalidad y la singularidad, lo cual refuerza más aún la idea de Lacan acerca de la cercanía entre Sócrates y el síntoma. Para Hegel, la cuestión del *daimon* es el punto principal de la acusación y entiende la necesidad de que la ciudad excluya a quien opone la voz de su propia conciencia al fallo judicial. Ni la insolencia ni la ironía de Sócrates en el juicio son tolerables porque expresan su negativa a reconocer la competencia y la soberanía del pueblo sobre un acusado. Así, en el –en rigor– irresoluble conflicto entre la ciudad y el individuo, el *daimon* juega un papel decisivo. Pero el hecho de que la afirmación de su individualidad y de que su decisión de reivindicar una interioridad propia presente la forma enigmática de un *daimon* incierto y ambiguo supone, para Hegel, un indicio de lo defectuosa e inmadura que es la posición socrática: el defecto reside en su dependencia respecto de un impulso inconsciente no constituido desde el espíritu ni interpretable por este. Hegel define la interioridad socrática como ese entretejimiento de conciencia e inconsciencia, “un saber unido a una inconsciencia”, cuando determina la esencia del *daimon* socrático como su oráculo privado. Resulta especialmente interesante que este autor use el término “inconsciencia” ya que tomamos la vía del “síntoma-Sócrates”, teniendo en cuenta que en el síntoma también retorna lo reprimido inconsciente.
 3. No obstante, a diferencia de Jung, Freud (1976g: 89, 108) rechaza recurrir a la filogénesis antes de haber agotado las posibilidades de la ontogénesis.
 4. Vale la pena detenerse aquí en la polémica entre Freud y Jung: ¿Acaso su distanciamiento no podría entenderse como el rechazo, por parte del creador del psicoanálisis, a la pretensión de reducir los cuadros clínicos a arquetipos en los que se perdería la materialidad del descubrimiento freudiano?
 5. “Presencia es el despejado ocultarse” (Heidegger, 1994: 236).
 6. Lacan toma los términos “óntico” y “ontología” de Heidegger, quien fue el que trazó una diferencia entre

ambos: “óptico” es lo que se refiere a los entes, mientras que “ontológico” alude al ser. De este modo, la descripción del ente intramundano es óptica y su interpretación, ontológica. Lacan parece optar por una fragilidad óptica para rechazar que el inconsciente remita a un ser: no es ni ser, ni no ser.

Referencias bibliográficas

- AA. VV. (1985): *Los filósofos presocráticos*, vol. II, Madrid, Gredos (intr., trad. y notas de Néstor L. Cordero, Victoria E. Juliá, Ernesto La Croce y Conrado Eggers Lan).
- Agamben, G. (1996): *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos.
- (2004): *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Alemán, J. (2002): “Prólogo”, en I. Castro, *Crítica de la razón sexual*, Barcelona, Del Serbal.
- Arenas, G. (2012): *La flecha de Eros*, Buenos Aires, Grama.
- Arendt, H. (1987): *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza.
- Aristóteles (1993): *Física*, Buenos Aires, Biblos.
- Badiou, A. (2012): *Elogio del amor*, Buenos Aires, Paidós.
- Bassols, M. (2017): *Lo femenino entre centro y ausencia*, Buenos Aires, Grama.
- Bauman, Z. (2005): *Amor líquido*, Buenos Aires, FCE.
- Carson, A. (2015): *Eros el dulce-amargo*, Buenos Aires, Fiordo.
- Cortázar, J. (2007): *Rayuela*, Buenos Aires, Punto de Lectura.
- Cottet, S. (2006): “El padre pulverizado”, *Virtualia. Revista Digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana*, nº 15, julio-agosto.
- Descartes, R. (1944): *Las pasiones del alma*, Buenos Aires, Elevación.
- (2011): *Correspondencia con Isabel de Bohemia*, en *Descartes*, Madrid, Gredos.
- Flaubert, G. (1988): *Correspondencia*, Barcelona, Ediciones B.
- Foucault, M. (1967): *Historia de la locura en la época clásica*, México, FCE.
- Freud, S. (1976a): “Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa”, en *Obras completas*, t. XI, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1976b): “Tres ensayos de teoría sexual”, en *Obras completas*, t. VII, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1976c): “El tabú de la virginidad”, en *Obras completas*, t. XI, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1976d): “Nuevas puntualizaciones sobre las neurosis de defensa”, en *Obras completas*, t. II, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1976e): “Carta 79”, en “Fragmentos de la correspondencia con Fliess”, en *Obras completas*, t. I, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1976f): “Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad”, en *Obras completas*, t. IX, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1976g): “De la historia de una neurosis infantil”, en *Obras completas*, t. XVII, Buenos Aires, Amorrortu.

- (1976h): “Pegan a un niño”, en *Obras completas*, t. XVII, Buenos Aires, Amorrortu.
 - (1976i): “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos”, en *Obras completas*, t. XIX, Buenos Aires, Amorrortu.
 - (1979a): “Más allá del principio de placer”, en *Obras completas*, t. XVIII, Buenos Aires, Amorrortu.
 - (1979b): “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Obras completas*, t. XVIII, Buenos Aires, Amorrortu.
 - (1979c): “La interpretación de los sueños”, en *Obras completas*, t. V, Buenos Aires, Amorrortu.
 - (1979d): “Esquema del psicoanálisis”, en *Obras completas*, t. XXIII, Buenos Aires, Amorrortu.
 - (1985): “El malestar en la cultura”, en *Obras completas*, t. XXI, Buenos Aires, Amorrortu.
 - (1986a): “El comercio entre los dos sistemas”, en “Lo inconsciente”, en *Obras completas*, t. XIV, Buenos Aires, Amorrortu.
 - (1986b): “Proyecto de psicología”, en *Obras completas*, t. I, Buenos Aires, Amorrortu.
 - (1986c): “Manuscrito K. Las neurosis de defensa”, en *Obras completas*, t. I, Buenos Aires, Amorrortu.
 - (1986d): “Introducción del narcisismo”, en *Obras completas*, t. XIV, Buenos Aires, Amorrortu.
 - (1990a): “Conferencia 31”, en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, en *Obras completas*, t. XXII, Buenos Aires, Amorrortu.
 - (1990b): “La feminidad”, en *Obras completas*, t. XXII, Buenos Aires, Amorrortu.
 - (1996): “Análisis terminable e interminable”, en *Obras completas*, t. XXIII, Buenos Aires, Amorrortu.
- González Táboas, C. (2010): *Mujeres*, Buenos Aires, Tres Haches.
- Han, B.-Ch. (2013): *La sociedad de la transparencia*, Barcelona, Herder.
- (2014): *La agonía del Eros*, Barcelona, Herder.
- Hegel, G. W. F. (1955): *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, FCE.
- (1987a): “El espíritu”, punto IV, en *Fenomenología del espíritu*, México-Buenos Aires, FCE, pp. 261-283.
- (1987b): “El espíritu”, en *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, pp. 259-285.
- Heidegger, M. (1974): *El ser y el tiempo*, Buenos Aires, FCE.
- (1994): “Aletheia”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Odós.
- Holbach, P. H. T., barón de (2008): *Sistema de la naturaleza*, Pamplona, Laetoli.
- Husserl, E. (1992): *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, I.C.E de la Universidad de Barcelona-Paidós.
- Indart, J. C. (2014): “Notas sobre la pornografía hoy en día”, *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, año IX, n° 17.
- Jones, E. (1976): *Vida y obra de Sigmund Freud*, t. I, Buenos Aires, Hormé.
- (1981): *Vida y obra de Sigmund Freud*, t. III, Buenos Aires, Hormé.

- Kant, I. (1938): *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada.
- (1977): *Crítica de la razón práctica*, México, Porrúa.
- (1999): *Crítica del juicio*, México, Porrúa.
- Kierkegaard, S. (2006): *Las obras del amor*, Salamanca, Sígueme.
- Koyré, A. (1984): *Estudios de historia del pensamiento científico*, México, Siglo XXI.
- Lacan, J. (1966-1967): El seminario, libro XIV: La lógica del fantasma (inédito).
- (1968): “Clase del 17 de enero”, en El seminario, libro XV: El acto psicoanalítico (inédito).
- (1973): “Sobre la experiencia del pase”, *Ornicar?*, n° 12-13.
- (1974): *Psicoanálisis, radiofonía y televisión*, Buenos Aires, Anagrama.
- (1975): “Clase del 18 de febrero”, en El seminario, libro XXII: RSI (inédito).
- (1976-1977): El seminario, libro XXIV: L’insu que sait de l’une –bevue s’aile a mourre (inédito).
- (1977): “Televisión”, en *Radiofonía y televisión*, Barcelona, Anagrama.
- (1981): *El seminario, libro 20: Aún*, Buenos Aires, Paidós.
- (1983): *El seminario, libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós.
- (1987a): “Ideas directivas para un congreso sobre sexualidad femenina”, en *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (1987b): “Juventud de Gide, o la letra y el deseo”, en *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (1987c): “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo”, en *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (1987d): “Kant con Sade”, en *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (1987e): *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (1987f): “La significación del falo”, en *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (1988a): “La tercera”, en *Intervenciones y textos 2*, Buenos Aires, Manantial.
- (1988b): *El seminario, libro 7: La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.
- (1992): “El reverso de la vida contemporánea”, en *El seminario, libro 17: El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.
- (1993): *El seminario, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.
- (1995): “Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los *Escritos*”, *Uno por Uno*, n° 42.
- (2003): *El seminario, libro 8: La transferencia*, Buenos Aires, Paidós.
- (2006a): *El seminario, libro 23: El sinthome*, Buenos Aires, Paidós.
- (2006b): *El seminario, libro 10: La angustia*, Buenos Aires, Paidós.
- (2008): *El seminario, libro 16: De un Otro al otro*, Buenos Aires, Paidós.
- (2012a): *Hablo a las paredes*, Buenos Aires, Paidós.
- (2012b): “Joyce el síntoma”, en *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós.
- (2012c): *El seminario, libro 19: ...o peor*, Buenos Aires, Paidós.
- (2012d): *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós.

- Laurent, É. (2014): “Le racisme 2.0”, *Lacan Quotidien*, n° 371, 26 de enero; disponible en: <www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2014/01/LQ-371.pdf> [trad. cast. <www.eol.org.ar/la_escuela/Destacados/Lacan-Quotidien/LC-cero-371.pdf>].
- Lawrence, D. H. (2013): “Pornografía y obscenidad”, en D. H. Lawrence, H. Miller y A. Pellegrini, *Lo erótico como sagrado*, Buenos Aires, Argonauta.
- Lawrence, D. H.; Miller, H. y Pellegrini, A. (2013): *Lo erótico como sagrado*, Buenos Aires, Argonauta.
- Lévinas, E. (1997): *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme.
- (1999): *De la evasión*, Madrid, Arena Libros.
- Maresca, S. (1997): *Friedrich Nietzsche: verdad y tragedia*, Buenos Aires-Madrid, Alianza.
- (2001): *Verdad y cultura. Las consideraciones intempestivas de Friedrich Nietzsche*, Buenos Aires-Madrid, Alianza.
- (2005): “Aidós”, en J. Yunis (comp.), *Actualidad de la desvergüenza*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral.
- (2006): “Aidôs”, *ElSigma.com*, 20 de octubre; disponible en: <www.elsigma.com/filosofia/aidos/10949>.
- (2011): “La cárcel de la mente. Para una historia de la subjetividad moderna”, en *El giro subjetivista de la filosofía moderna*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata.
- (s.f.): *Los equívocos del reconocimiento igualitario* (inédito).
- Marx, K. (2000a): “Lucha entre obrero y máquina”, en *El capital*, libro 1, t. II, Madrid, Akal, pp. 153-162.
- (2000b): “Maquinaria y gran industria”, en *El capital*, libro 1, t. II, Madrid, Akal.
- (2000c): “Mercancía y dinero”, en *El capital*, libro 1, t. II, Madrid, Akal.
- Marzano, M. (2006): *La pornografía o el agotamiento del deseo*, Buenos Aires, Manantial.
- Miller, J.-A. (1990): *Acerca del Gide de Lacan*, Buenos Aires, Malentendido.
- (1993a): *De mujeres y semblantes*, Buenos Aires, Cuadernos del Pasador.
- (1993b): “Para una investigación del goce autoerótico”, en *Sujeto, goce y modernidad*, Buenos Aires, Atuel.
- (2001): “El ruiseñor de Lacan”, en *Del Edipo a la sexuación*, Buenos Aires, ICBA-Paidós.
- (2001-2002): “Clase del 5 de junio”, en Curso 2001-2002 (inédito).
- (2002): *De la naturaleza de los semblantes*, Buenos Aires, Paidós.
- (2005): “El niño, entre la mujer y la madre”, *Virtualia. Revista Digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana*, n° 13, junio-julio.
- (2008): *El partenaire-síntoma*, Buenos Aires, Paidós.
- (2010): *Extimidad*, Buenos Aires, Paidós.
- (2011a), “Jacques-Alain Miller: les prophéties de Lacan”, *Le Point*, 18 de agosto; disponible en: <www.lepoint.fr/grands-entretiens/jacques-alain-miller-les-propheties-de-lacan-18-08-2011-1366568_326.php>.

- (2011b): “Amamos a aquel que responde a nuestra pregunta: «¿Quién soy yo?»” (entrevista de Hanna Waar), *Consecuencias. Revista Digital de Psicoanálisis, Arte y Pensamiento*, n° 6, junio; disponible en: <www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/006/template.php?file=arts/alcances/Amamos-a-aquel-que-responde-a-nuestra-pregunta-Quien-soy-yo.html>.
- (2014a): “El inconsciente y el cuerpo hablante”, *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, año IX, n° 17.
- (2014b): “Presentación del tema del IX° Congreso de la AMP”, IX° Congreso de la AMP, 14-18 de abril; disponible en: <www.congresamp2014.com/es/template.php?file=Textos/Presentation-du-theme_Jacques-Alain-Miller.html>.
- (2015): “La teoría del partenaire”, *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, año X, n° 19, octubre.
- Miller, J.-A. y Laurent, É. (2005): *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Buenos Aires, Paidós.
- Mondolfo, R. (1966): *Heráclito*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Mosquera, O. (2011): *El superyó en la elaboración freudiana*, Buenos Aires, Letra Viva.
- Mujica, H. (2016): “El sujeto contemporáneo ha perdido el valor de lo sagrado”, en AA. VV., *Mutaciones del sujeto contemporáneo*, Buenos Aires, EOL-Grama.
- Murakami, H. (2014): *Al sur de la frontera, al oeste del sol*, Buenos Aires, Tusquets.
- Naparstek, F. (1997-1998): “La toxicomanía un síntoma: salvaje”, *Pharmakon*, n° 6-7, diciembre-junio, pp. 58-63.
- Nietzsche, F. (1980): *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza.
- (1998): *El nihilismo. Escritos póstumos*, Barcelona, Península.
- (1999): *La ciencia jovial*, Caracas, Monte Ávila.
- Ons, S. (2012a): *Comunismo sexual*, Buenos Aires, Paidós.
- (2012b): “Rostros ambiguos de la niñez”, en *Comunismo sexual*, Buenos Aires, Paidós.
- (2016): *Amor, locura y violencia en el siglo XXI*, Buenos Aires, Paidós.
- Otto, W. F. (1978): *Teofanía*, Buenos Aires, Embeba.
- Platón (1981): *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1981.
- (1987): *Gorgias*, en *Diálogos II*, Madrid, Gredos.
- (1988): *República*, en *Diálogos IV*, Madrid, Gredos.
- (1990): *Parménides*, Madrid, Alianza.
- (1992): *Timeo*, en *Diálogos VI*, Madrid, Gredos.
- (1997): *Apología de Sócrates*, Madrid, Gredos.
- (2007): *El banquete*, Madrid, Alianza.
- Reynolds, S. (2010): *Después del rock*, Buenos Aires, Caja Negra.
- Sade, D. A. F., marqués de (1966): *Antología*, Córdoba, Ediciones Nagelkop.
- San Agustín (1998): *Ciudad de Dios*, México, Porrúa.
- Sartre, J.-P. (1949): *L'être et le néant*, París, Gallimard [ed. cast.: *El ser y la nada*,

- Madrid, Magisterio, 2017].
- Schreber, D. P. (1980): *Memorias de un enfermo nervioso*, Buenos Aires, Carlos Lohlé.
- Snell, B. (2007): *El descubrimiento del espíritu: estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*, Barcelona, Acantilado.
- Spinoza, B. (1977): “Definiciones de los afectos, XXI”, en *Ética*, tercera parte, México-Buenos Aires, FCE.
- Tanizaki, J. (2009): *El elogio de la sombra*, Madrid, Siruela.
- Virilio, P. (2006): *Ciudad pánico*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- Žižek, S. (2008a): *Defensa de la intolerancia*, Madrid, Sequitur.
- (2008b): “¿Felices de torturar?”, *Diario Perfil*, 9 de marzo.

Grupo Planeta

¡Seguinos!



Índice

Portadilla	4
Prólogo, por Gustavo Dessal	8
Introducción	13
1. Pornografía	15
Los desvergonzados	18
El goce masturbatorio	20
Pornografía y capitalismo	22
La pornografía travesti	25
El tocador sadiano y la cárcel digital	27
2. El control digital	32
Amores amenazados	33
Google Glass	36
Conversación con Slavoj Žižek a propósito del ciberespacio	38
3. Eros no es pornográfico	42
Freud, Lacan y los griegos	43
Los amantes	44
Luces y sombras: el núcleo de nuestro ser	50
El continente negro	52
4. ¿Dónde quedó la represión?	55
El nuevo mandamiento	56
Moral es también costumbre	58
Nuevos fenómenos de masas	59
Las fiestas electrónicas	62
5. Nuevas constelaciones familiares	67
Familia y drogas	68
Homoparentalidad	69
¿Madre certera, padre incierto?	71
Cortes en el cuerpo	71
Territorios desbordados	73
Conclusiones ¿Qué lugar para el síntoma?	77
Clasificar, clasificar, clasificar	78

Vergonzontología	81
Referencias bibliográficas	86