



PUNTO DE FUGA
revista digital del NUCEP Madrid – ICF



PUNTO DE FUGA

REVISTA DIGITAL DE PSICOANÁLISIS
DEL NUCEP MADRID - ICF

Índice

* Equipo.....	4
* Editorial	
‘Punto de Fuga’, por Graciela Sobral.....	5
* Dossier Libre:	
Aunque la mona se vista de seda, por Marina Aguilar.....	6
Hacerse objeto a para la transferencia, por Celia Gonçalves.....	13
Lo real 1.952 - 1.964, por Jonathan Rotstein.....	19
Robofilia y la oblatividad en el S. XXI, por Carmen Velasco.....	28
* Dossier Temático:	
Eje temático del próximo número.....	33
* La entrevista:	
Andrés Rábago, “El roto”	34
* Normas de Publicación.....	45
* Secciones:	
‘Punto Crítico’.....	47
Actualidad.....	49
Psicoanálisis y Cultura.....	55

Reseña de libros.....	55
Diálogos.....	55
¡Pregúntanos!.....	55
* Sección Clínica de Madrid NUCEP.....	56
* Enlaces.....	58

Equipo

- **Dirección:** Graciela Sobral.
- **Equipo de redacción:** Marina Aguilar, Rocío Bordoy y Jesús Rubio.
- **Jefe de redacción:** Jonathan Rotstein.
- **Redes sociales:** Marina Aguilar, Rocío Bordoy.
- **Edición digital:** Jonathan Rotstein.

Editorial N° 0

Este es el Número 0 de un proyecto de los participantes del NUCEP, interesante y valiente.

Se trata de una revista virtual donde podrán escribir sus textos y reflexiones sobre cuestiones clínicas o teóricas y publicarlos.

Representa su empeño, posibilitado en parte por el mundo moderno que les permite realizar algunos sueños a cambio de mucho deseo y trabajo ¡Ellos lo hacen todo!

Punto de Fuga es un desafío: los alumnos toman la pluma, aunque ya no haya plumas, y se abocan a afrontar los retos que plantean los nuevos tiempos para el psicoanálisis. Son los futuros psicoanalistas que dan sus primeros pasos ¡Enhorabuena!

Punto de Fuga tendrá una frecuencia semestral, y en este Número 0 contamos con cuatro participantes del NUCEP que aportan sus trabajos:

Jonathan Rotstein, con *Lo real 1.952 – 1.964* y Celia Gonçalves, con *Hacerse objeto a para la transferencia*, realizan el seguimiento de un concepto a lo largo de la obra de Freud y de Lacan.

Marina Aguilar, con *Aunque la mona se vista de seda* y Carmen Velasco, con *Robofilia y la oblatividad en el S.XXI*, dan cuenta de ideas más personales.

Como veréis, son textos muy serios y comprometidos. Espero que su lectura sea de interés para alumnos del NUCEP y colegas de la Sede de Madrid.

El Número 1, previsto para Mayo de 2018, tendrá como eje del Dossier temático “El amor y desamor en el siglo XXI”. Todas las colaboraciones podrán enviarse hasta Abril de 2018.

Graciela Sobral,
Directora de Punto de Fuga.

DOSSIER LIBRE

Aunque la mona se vista de seda

Por Marina Aguilar

La pregunta por la mujer

La pregunta por la esencia de la mujer no es inocente ni clara, pues posee innumerables connotaciones. Esto, sumado a lo que los feminismos y estudios de género dicen y dejan de decir sobre la mujer, no despeja la incógnita. Muy al contrario, nos hace partícipes de una incertidumbre mayor. Ésta es una pregunta trampa porque no engendra una respuesta. En cambio, se abre a un mar de respuestas y ninguna resulta satisfactoria. En definitiva, se acerca más a la duda que a la certeza.

A pesar de la confusión que genera la pregunta por la mujer, la polisemia, la dilogía, el equívoco de la palabra “mujer” hacen de aquélla una pregunta productiva. Así pues, formular dicha pregunta ensancha el horizonte de respuestas posibles, permitiendo la circulación más o menos productiva de significados y significantes.

El propósito de este artículo será declinar la mencionada pregunta con ayuda de dos momentos de la enseñanza de Lacan: el Seminario 17, que la sitúa en el discurso de la histérica y el Seminario 20, que da cuenta de un goce que va más allá del circuito fálico, asegurando la imposibilidad de la unión sexual.

El discurso de la histérica

Si hay un discurso que se desvive por esta universalizante pregunta, es el discurso de la histérica. [1] También aparece en la estructura homónima, aunque pueda aparecer en otras indirectamente. No obstante, aflora con más pasión en la histeria, ya que se trata de asumir -o no- una posición que se ha venido llamando femenina. Posición que el sujeto histérico asume como problema.

La histérica pregunta por el grado de especificidad de su ser mujer, ya que sus identificaciones experimentan una grave crisis. Su interrogación cuestiona el ser de la diferencia entre mujer y hombre, así como la discordancia entre ambos. La histérica se muere por articular una respuesta a su experiencia del malentendido primordial: no hay relación sexual. [2] Esta experiencia reina a sus anchas en otras estructuras, pero la histeria trata de narrarlo de una manera específica.

El discurso histérico se compone de cuatro elementos (\$, S1, S2, a) distribuidos en sendos lugares (agente, otro, verdad y producción). El agente o dominante [3]

del discurso es el S barrado, el sujeto dividido por el lenguaje. La neurosis histérica cuestiona la autoridad del S1 que es su otro, el hombre [4] al que se dirige. [5] Bajo la dominante se halla la verdad de su división, el a, un goce que se halla radicalmente mediado por el lenguaje y escondido en forma de verdad bajo la división subjetiva.

Por último, el saber o S2 se sitúa bajo el significante amo (S1) en el lugar de la producción. El sujeto histérico alerta de la imposibilidad de escribir la totalidad del goce en el significante. Su pregunta ha dado un fruto: se fabrica un hombre [6] que arde en deseos de saber. [7] El otro fruto, producido en el trabajo analítico, consiste en un saber sobre su relación al otro y sobre su propio goce.

El discurso de la histérica sitúa el término mujer como categoría diferencial. Por otro lado, el goce otro asienta la diferencia sexual en la teoría psicoanalítica. Ambos términos muestran la imposibilidad de escribirse de la relación sexual, es decir, la disimetría en las relaciones entre los seres humanos.

La trampa universal

El Seminario 20 da un soplo de aire fresco a esta cuestión. Hay dos goces inútiles [8] y solitarios [9] cuya unión es imposible. En el encuentro amoroso, los partenaires jamás se corresponden. Justamente, están destinados a no unirse. Su encuentro es un desencuentro, ya que todo encuentro es encuentro fallido [10] (aunque no necesariamente mal encuentro). Así pues, la relación sexual está capitaneada por un Uno, pero no el Uno romántico que ansiaba unificar lo múltiple, sino la solitaria singularidad de cada ser hablante, impulsado por un goce singular. Esta soledad, este des-encuentro, no se explican con la biología. [11]

Frente a la diferencia sexual biológica, Lacan propone dos tipos de goce no complementarios que no tienen que ver con la imagen de los cuerpos sexuados. [12] Por un lado, el goce fálico reproduce un circuito pulsional que se satisface en el cuerpo con la mediación de un objeto externo (objeto a) relacionado con el fantasma fundamental [13] (fundamentalmente perverso). Por otro lado, el goce otro presenta una extraña abertura que lo aleja del fantasma. Este goce se satisface de la incompletitud del Otro, de una falla suya inconmensurable. Éste es el goce femenino, -el goce místico es su exaltación, siendo Dios (A) ausente (casi ateo)- que goza de la incompletitud de A. [14]

El carácter tramposo de la pregunta por la mujer quiere decir que dicha pregunta es general, universal, lo cual provoca tal oleada de respuestas que es imposible retenerlas todas. En realidad, ocurriría esto con cualquier pregunta universal. Sin embargo, si consideramos que lo importante no son los caracteres secundarios biológicos ni tampoco los géneros lingüísticos, sino los tipos de

goce que se dan en personas independientemente de su semblante, (Lacan usa el ejemplo de San Juan de la Cruz para hablar de goce femenino) la cosa cambia. La diferencia sexual ya no radica en lo sexual de dicha diferencia, sino en la

diferencia en sí misma que, en el caso de Lacan, se articula como diferencia de goces. Esto es, lo que persiste es el desacuerdo de los goces, no sus particularidades.

Finalmente, la pregunta por la mujer es precedida, como la histeria. En cambio, permanece la pregunta por la diferencia de goces, la pregunta por el Uno, a pesar de que haya dos (cuando los haya). Lo que funda el psicoanálisis es que la cosa no funciona, [15] puesto que uno de los goces está tan abierto que no queda totalmente registrado, mientras que el otro se escribe en una lógica circular. El amor es el suplemento ante tamaña carnicería. No remedia el desajuste, pero quizás sí, un poco, la soledad del Uno. [16]

La mujer

La respuesta del Seminario 20 a la cuestión de la mujer corrige la pregunta inicial: una mujer, no “La mujer”. Se tacha el artículo determinado, [17] pues no existe el lado pretendidamente universalizante de la mujer. La mujer no entra en el discurso de lo universal. La pregunta por la mujer carece de respuesta. En todo caso, una mujer existe, pero no la mujer, ya que la mujer es Pas-toute (notoda) y ocupa un lugar inexistente en la lógica aristotélica. [18]

En las tablas de sexuación de Lacan, [19] el goce fálico está en el lado izquierdo de la barra y se resume en la relación que establece el sujeto dividido (p.e. la histérica) con el objeto a del fantasma por medio de la perversión polimorfa. La sexuación (semblante) no se corresponde siempre con un solo lado de las tablas. Sin embargo, lo que parece no variar son los tipos de goce. Al lado derecho, el goce femenino no está del todo sometido a la función fálica. [20] Este goce es suplementario, allí donde el goce fálico no llega. Dicho goce, además, es mudo e inenarrable, pues roza con lo Real. Está representado por La mujer, quien establece su relación, por un lado, con la función fálica y por otro, a modo de suplemento, con el Otro goce, goce del Otro barrado, incompleto, asediado por la abertura, la falla o la llaga que describen místicos como Hadewijch, Eckhart o Santa Teresa. [21]

Feminismos

En los años noventa, Iris Zavala y Myriam Díaz-Diocaretz [22] han defendido la necesidad de repensar la pregunta por la mujer a la luz de puntos de vista sociales y políticos, extraídos en gran parte de sus lecturas de Mijaíl Bajtín. [23] Las autoras analizan una serie de textos literarios (considerados menores por estar escritos por mujeres) poniendo énfasis en la construcción de identidades sexuales, de género, así como en el rol de las personas que se identificaban o eran identificadas con la categoría mujer a lo largo de distintos periodos. Entre sus bases teóricas destacan el posestructuralismo, el círculo bajtiniano y el psicoanálisis. En definitiva, sostienen que la diferencia sexual es un asunto

histórico, cuya naturalización fluctúa en función de los discursos dominantes en cada época.

Si bien el psicoanálisis contribuye al desarrollo de su teoría, [24] estas autoras consideran que Lacan es antifeminista porque relega a la mujer a no estar inscrita en lo simbólico y la silencia, excluyéndola, como tradicionalmente lo ha hecho el lenguaje patriarcal, del discurso. [25] Sin embargo, su diagnóstico -hay diferencia- se parece al que da Lacan:

No debemos pensar la diferencia como una reimplantación de la lógica de las oposiciones binarias, sino como una lectura anatómica que consiste en ver cómo se inscribe, representa o proyecta esta diferencia, así como las formas de desplazar el significado. [26]

A pesar de sus críticas, este análisis se vale de los conceptos usados por Lacan para describir la mascarada, es decir, la aplicación de los roles sexuales que llevamos a cabo en la vida. [27]

Por otro lado, Joan Scott, [28] aunque alaba el psicoanálisis, también señala una insuficiencia que coincide con la crítica de Zavala y Díaz-Diocaretz:

Si necesitamos pensar en términos de construcción de la subjetividad en contextos sociales e históricos, no hay forma de especificar esos contextos dentro de los términos propuestos por Lacan. [29]

Tal vez, Joan Scott olvida que la diferencia entre sexos es diferencia entre goces. No obstante, sería productivo que desde el psicoanálisis se estableciese un debate claro con estas posiciones, pronunciándose sobre la dimensión históricosocial de la diferencia sexual. Scott acepta el desajuste entre goces. Pero si el desajuste engendra una diferencia binaria, dicha diferencia no debe aceptarse acríticamente sin tener en cuenta su dimensión social y política.

Conclusiones

La histórica se encuentra con un enigma en lo que a la mujer se refiere. Se encuentra asediada por la ausencia de recursos frente al encuentro con el otro. Formula su enigma en forma de pregunta universalizante. Pero lo singular del Pas-tout frente al Tous (y Toutes) da al traste con su apuesta esencialista por la mujer.

La ausencia de respuesta a la pregunta, tanto en el análisis como en la vida cotidiana, contribuye a nuevas formas de hacer síntoma y de habérselas con el non rapport. Ya que lo fálico del goce no está situado en un cuerpo concreto ni en un género normalizado, dicha indeterminación podría servirnos para adquirir un punto de vista crítico respecto de los roles a los que nuestros cuerpos hablantes se ven asociados.

En conclusión, aunque la mona se vista de seda, la mona no existe. Del mono tampoco tenemos mayores certezas. Esto tal vez sirva a muchos aspirantes a

monos-as a habérselas con el vacío de términos como hombre y mujer y a fabricarse, como buenamente puedan, un cuerpo.

Notas:

- [1] La histeria no se corresponde con el sexo biológico. No obstante, la voz francesa *hystérique* es sexualmente ambigua, ya que incluye ambos géneros.
- [2] Lacan, J. (1992). *El reverso del psicoanálisis*, pág 13. Buenos Aires. Paidós.
- [3] *Ibíd.*, pág. 18.
- [4] Lacan es confuso al mezclar los términos género y sexo. El otro del discurso de la histérica es el objeto a del fantasma al que se dirige el sujeto dividido. El objeto a es el deseo de saber que se recubre de un soporte imaginario, pero produce un goce.
- [5] *Ibíd.*, pág. 14.
- [6] Las categorías hombre y mujer que establece Lacan no siempre se corresponden con la diferencia sexual biológica ni de género ni con el significado común de estos términos. En el Seminario 20, dichas categorías remiten a la diferencia de goces. La histeria se sitúa en el lado fálico de las fórmulas de la sexuación, aunque aparece en los dos semblantes (hombre y mujer). Sin embargo, esto no anula la dimensión crítica en la que surge su pregunta por la mujer como otro de la diferencia sexual, que es ante todo, pregunta por la diferencia. En el Seminario 20, se da un giro hacia la lógica. En consecuencia, el psicoanálisis se desvincula de la asociación automática entre goces y semblantes. Los feminismos abordan desde distintos enfoques la problemática del ser de la mujer. La *Queer theory* y la cultura transgénero defienden que la diferencia sexual -siguiendo a pie juntillas a Simone de Beauvoir- también se hace. Teóricas de la performatividad del sexo como D. Haraway, J. Butler, M. Wittig, A. Fausto-Sterling, P. B. Preciado, etc. dan un paso más allá de los límites del cuerpo biológico. El cuerpo está mediado por numerosos factores, siendo uno crucial el carácter construido de los sexos.
- [7] *Ibíd.*, pág. 13.
- [8] Lacan, J. (1975). *Encore*, pág. 11. Paris. Éditions du Seuil.
- [9] *Ibíd.*, pág. 13: “Y a d’l’Un”. Esta fórmula se repite a lo largo del seminario.
- [10] (*Rencontre ratée*). *Ibíd.*, págs. 74-75. «Le ratage c’est l’objet»; «La lettre d’amour, ce n’est pas le rapport sexuel. Ça tourne autour du fait qu’il n’y a pas de rapport sexuel».
- [11] *Ibíd.*, pág. 15.

- [12] A pesar de expresar su desacuerdo ocasional, los feminismos han sido influenciados por esta versión del psicoanálisis, incorporándola, transformada, a su discurso crítico.
- [13] *Ibíd.*, pág. 82.
- [14] *Ibíd.*, págs. 83-98.
- [15] *Ibíd.*, pág. 44.
- [16] *Ibíd.*, págs. 59, 87.
- [17] *Ibíd.*, págs. 102-103.
- [18] El No todo (Pas-tout) es un cuantificador lógico añadido por Lacan para escribir el goce de La mujer. En la lógica aristotélica de la que proceden los cuantificadores, no existía.
- [19] *Ibíd.*, pág. 99.
- [20] ($\neg\forall x\Phi x$).
- [21] Díaz-Diocaretz, M., Zavala, I. (Coords). (1993). Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana). Tomo I, Teoría feminista: discursos y diferencia. Madrid. Anthropos-Universidad de Puerto Rico.
- [22] *Ibíd.*, pág. 54.
- [23] *Ibíd.*, págs. 22, 42, 43.
- [24] *Ibíd.*, pág. 41. [25] *Ibíd.*, pág. 57.
- [26] Scott, J. (1990). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Nash y Amelang (eds.) Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea. Valencia. Alfons el Magnanim.
- [27] *Ibíd.*, págs. 40, 41.

Bibliografía:

- Bousseyroux, M. (2004). Recherches sur la jouissance autre, En L'en-je lacanien, 2004/1(nº2).
- Díaz-Diocaretz, M., Zavala, I. (Coords). (1993). Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana), Tomo I, Teoría feminista: discursos y diferencia. Madrid. Anthropos-Universidad de Puerto Rico.
- Lacan, J. (1992). El reverso del psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós.

- Lacan, J. (1975). *Encore*. Paris: Éditions du Seuil.
- Scott, J. (1990). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Nash y Amelang (eds.) *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Valencia. Alfons el Magnanim.

Hacerse objeto a para la transferencia

Por Celia Gonçalves

“El psicoanalista se hace de objeto a. Se hace, entiéndase:
Se hace producir; de objeto a: con objeto a“. Jacques
Lacan.

En La Dirección de la Cura Lacan nos habla de tres dimensiones: la política, la estrategia y la táctica. La política del analista es su ética, una ética que tiene que ver con el inconsciente, el psicoanálisis no va en busca del bien del sujeto, el analista solo pretende bien-decir, este bien-decir no proviene del discurso universitario o del amo, se trata de un saber hacer que le viene al analista de su propio análisis y en este aspecto él no puede ceder. Este bien-decir, discurso del analista, inédito en lo social, solo puede ser pronunciado desde un lugar que es el del analista en la transferencia, lugar que Lacan señala en su Seminario 17 como de objeto a.

Para ocupar este lugar el analista presta su cuerpo, su presencia, sustituyendo su deseo de sujeto, por el deseo del analista, ésta es su estrategia, causar el deseo del analizante manteniendo el enigma de su deseo, permitir que se le suponga un saber que no posee, invitar al analizante a asociar libremente y en atención flotante esperar a que emerja el sujeto del inconsciente. En este escenario el analista estará autorizado a desplegar sus tácticas; actos dirigidos a aflojar las identificaciones y cernir el goce que se va perfilando singular, único para cada analizante, hasta el final del análisis donde el analista es desechado.

Sostener este lugar ha sido el gran escollo de los analistas desde la experiencia inaugural del psicoanálisis. Freud muy pronto se da cuenta de que el amor profesado por sus pacientes histéricas forma parte del tratamiento psicoanalítico y tiene su origen fuera de él, en las elecciones de objeto infantiles.

El concepto de transferencia aparece por primera vez en la obra freudiana en Estudios sobre la Histeria de 1895, descrita como una “falsa conexión”; un deseo inconsciente dirigido a otro se transfiere sobre la persona del analista. Más tarde, en La Dinámica de la Transferencia, Freud dirá que el analista es investido libidinalmente y que todos los sentimientos de simpatía y afecto expresados a él “se hallan genéticamente enlazados con la sexualidad”.

Esto indica que para Freud el analista es colocado por el paciente en el lugar de uno de sus objetos sexuales inconscientes. De aquí que remarque la necesidad de que el analista pase por la experiencia del propio análisis, considerando que “a cada una de las represiones no vencidas por el médico corresponde un punto ciego en su percepción analítica”, señalando que al poner en juego sus propios deseos, el analista dificulta la resolución de la transferencia, convirtiéndola en una resistencia difícil de vencer, que detiene la asociación libre. Sin embargo,

reconoce a la transferencia como necesaria para llevar a cabo la cura analítica, considerando que, bien manejada, la transferencia se convierte en la palanca más poderosa de éxito.

El psicoanálisis se desarrolla entre dos polos, que como veremos mantienen una íntima relación, Lacan los nombra como la entrada y el final de análisis. En ambos opera la transferencia, pero esta transferencia cambia a lo largo de la experiencia, manteniendo la constante del objeto a, que designa la singularidad del goce para cada sujeto.

Al inicio de la experiencia está siempre la transferencia, podríamos pensar el inicio de la transferencia como anterior incluso a la demanda de análisis, desde el momento en que el futuro analizante elige un analista, esta elección responde ya a un modo de gozar que se mantendrá al inicio oculto tras el amor surgido del sujeto supuesto saber, y solo se develará en el final del análisis. Esta elección implica, por lo tanto, elementos imaginarios, simbólicos y reales, que Miller llama “condiciones de amor” y se vinculan con el fantasma fundamental del sujeto. De esta forma, la elección del analista no se limita a la suposición de saber, o a los elementos ilusorios con los que el analizante recubre al analista, relacionados con el Ideal del yo del sujeto.

Ciertamente, todos estos elementos están presentes, pero velan lo que podríamos llamar el hueso de dicha elección, que tiene que ver con el objeto de goce; el analizante escoge a partir de aquellos rasgos del analista que condicionan su elección como objeto, es decir, los signos de goce que da el analista; su mirada, su voz, aquellos atributos que el analizante extrae de ese cuerpo vivo que presta el analista para la cura.

Esto, al principio es desconocido tanto para el analista como para el analizante, lo que sí debe hacerse patente para el analista desde el inicio son los elementos imaginarios que se ponen en juego en la transferencia. Lacan elabora esta dimensión de la transferencia en un primer momento de su enseñanza, cuando ubica la libido objetal en el eje a-a' del Esquema L; al comienzo del tratamiento el paciente coloca al analista en el lugar de a', lugar del otro semejante, esta sería la transferencia en su vertiente de resistencia, Lacan la describe como “la aparición, en un momento de estancamiento de la dialéctica analítica, de los modos permanentes según los cuales (el analizante) constituye sus objetos”.

Es importante señalar que en este momento de su enseñanza, la relación con el objeto para Lacan es del orden de lo imaginario, y surge cuando hay un debilitamiento de la cadena significante, por ello, si el analista actúa desde esta postura dual imaginaria, se establecería una relación simétrica, en espejo, que involucraría al yo y las identificaciones imaginarias del analista, con consecuencias negativas para la cura.

Lacan señala entonces, que toda resistencia proviene del analista, en la medida en que éste mantiene la neutralidad, y evita toda referencia a su persona, las asociaciones libres pueden continuar.

Esta abstinencia, que Lacan luego desarrollará como la función deseo del analista, es la que le permite al analista ocupar el lugar del Otro, atravesando el eje imaginario y haciendo surgir al sujeto barrado (\$) determinado por el significante, pasando de una transferencia puramente imaginaria a una transferencia simbólica, abriendo la posibilidad al analizante de preguntarse acerca de sus dichos. Desde este lugar de A el analista interpreta con miras a descifrar el síntoma, sería el Otro que le devuelve al analizante su propio mensaje de forma invertida.

Este paso a lo simbólico es lo que se pretende con las entrevistas preliminares, que el sujeto tome distancia de sus dichos y se produzca una rectificación subjetiva, histerizando su discurso.

En el Seminario sobre La Transferencia Lacan propone que en lo imaginario el analista debe hacerse el muerto, articulando una salida que le permita servirse de esta relación imaginaria para hacerla utilizable en el análisis, el analista deber ser capaz de reconocer qué es el deseo, aunque no sepa qué desea el sujeto, y así sostener en reserva ese objeto precioso, agalma, compuesto por todos esos elementos ilusorios que le supone el analizante y que causan su deseo.

Así lo imaginario no representaría necesariamente un obstáculo para la cura, sino que, por el contrario, el analista debe reconocer este amor y operar para colocarse en el lugar de amado, posición que supone ser el único en la pareja que tiene el objeto agalmático. Esta maniobra le reserva al analizante la posición de amante, que es siempre el sujeto del deseo, aquel que está en falta y busca completarse en el amado.

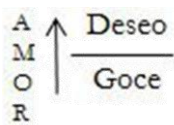
El analista permite durante un tiempo que el analizante crea que él tiene el agalma, para causar su deseo y sostener el análisis. Pero el psicoanalista no sabe cuál es ese objeto precioso que el analizante cree poder llegar a conseguir en él. Y tampoco debe dejarse engañar por los disfraces de lo imaginario, debe tener presente que esta transferencia supone algo más, la pulsión, y es allí a donde debe apuntar. Esto toma toda su relevancia cuando Lacan en el Seminario La Transferencia hace coincidir el agalma con el objeto del fantasma y el objeto parcial.

Miller propone una elaboración que permitiría articular las relaciones entre amor, deseo y goce en la transferencia, con la siguiente fórmula:

$$\frac{i(a)}{a}$$

Aquí la imagen del otro $i(a)$ es siempre un velo que permite otorgarle esplendor a aquello que oculta, el objeto a , que es en última instancia lo que determina la elección del objeto de amor. Como señala Miller “para poder hablar de amor es necesario que la función a minúscula sea velada por la imagen (...) de otro ser humano”. Podríamos entonces hacer equivaler la imagen del otro $i(a)$ con el

agalma que causa el deseo del analizante y que recubre el objeto pulsional, obteniendo así la otra fórmula de Miller:



El amor es aquello que permite vincular el goce con el deseo, de allí la importancia del amor de transferencia, ya que la única forma en que el goce, autoerótico y parcial por naturaleza, pueda pasar por el Otro, es a través del amor.

En el Seminario 11, cuando Lacan vuelve a ocuparse de la transferencia, ya no coloca en el centro al amor, sino que la define como la puesta en acto de la realidad del inconsciente. Lacan propone aquí una nueva lógica, la alienación y la separación, conceptos que le permitirán articular al objeto a en la relación del sujeto (\$) con el Otro, haciendo pasar así el circuito pulsional por el campo del Otro.

Desde esta perspectiva, la entrada en análisis se da a partir de la alienación al Otro, se trata de una manera distinta de formalizar lo expuesto en el esquema L, el analista en el lugar de A, supone que el paciente pase de la queja a la búsqueda de sentido, que se pregunte ¿qué quiere decir esto?, esto es preguntarse por la significación de sus formaciones del inconsciente, sus sueños, sus lapsus, sus actos fallidos, se trata de la búsqueda del S2. Pero esta búsqueda de sentido es siempre infinita, y el análisis debe apuntar en última instancia a la destitución subjetiva, a un más allá de la falta en ser.

La diferencia con respecto a las elaboraciones anteriores de Lacan es el concepto de separación, mecanismo que permite hacer entrar en la cura al objeto a. La operación de separación supone que el analizante se pregunte ¿qué me quiere el Otro?, para que esta pregunta tenga lugar, el analista ya no puede aparecer como el Otro completo que devuelve sentido, sino como \bar{A} , un Otro deseante. Aquí lo que devuelve el analista es la falla de la verdad, la inconsistencia del saber, el no todo del campo simbólico.

Esta inconsistencia del Otro precipita al analizante a interpretar ese vacío desde su fantasma, poniendo en juego al objeto a en la cura, permitiéndole buscar un saber más allá de la inscripción en el Otro, más allá de los significantes que lo han constituido como sujeto. Es en este punto donde se pone en juego la transferencia como puesta en acto de la realidad del inconsciente.

Pero siempre que está en juego el deseo del Otro, está presente el falo, y el análisis busca precisamente desarticular la identificación al falo, para que el final del análisis sea con relación al objeto y no al falo. Para apuntar a la pulsión el analista no puede operar desde el lugar del Otro, ni completo, ni barrado. Debe introducirse la dimensión de acto, el acto siempre lleva implícito un cambio de posición del sujeto con respecto a la pulsión.

Así, lo que propone Lacan en su seminario El Acto Analítico es tomar al analista no como correlato de la significación, sino como correlato de la pulsión. Esta elaboración toma su forma acabada cuando en el Seminario 17 con los cuatro discursos, donde ubica en el discurso del psicoanalista al objeto a plus de goce en el lugar del agente. Si bien el analista es colocado por el analizante en el lugar de su objeto fantasmático, no es desde esta posición que actúa el analista, él se deja colocar allí, pero actuar desde este lugar significaría una perversión, es más bien desde el lugar del objeto a en su consistencia lógica de plus de goce, como efecto de discurso, que el psicoanalista actúa en la cura.

En este seminario Lacan establece una relación inaugural y originaria entre el goce y el lenguaje, aquí el significante es una marca de goce en el cuerpo, el S1 conmemora la irrupción de ese goce, esta intrusión del significante en el cuerpo que lo mortifica, que introduce una pérdida de goce, pero al mismo tiempo permite recuperar algo de este goce, es lo que se llamará el objeto a como plus de gozar.

Por esto Lacan dirá que el saber es un medio de goce, la repetición significativa como tal implica una recuperación del goce perdido, un plus de goce. Tenemos entonces que el objeto a como plus de goce es el producto del discurso del amo, que no es otro que el del inconsciente, este es el lugar que ocupa lógicamente el analista, siendo su discurso el reverso del discurso del amo:

Discurso del analista

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Discurso del Inconsciente

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

De esta forma en el acto analítico el analista se presenta como efecto de rechazo del discurso del amo, como un resto. Esto lo observamos del lado derecho del discurso del inconsciente, cuando el analizante asocia, en la elaboración de saber, del S2, produce un plus de goce designado por el objeto a; en su reverso, del lado izquierdo del discurso del analista, éste pasa a ser el depósito de ese sentido gozado y desde allí es el agente del acto, manteniendo el saber en reserva, bajo el objeto a.

Mientras del lado izquierdo del discurso del inconsciente el S1, significante amo, representa al sujeto, identificado a ese S1, del lado derecho del discurso analítico se busca la desidentificación, apuntar al vacío del sujeto, a la destitución subjetiva. Desde esta lógica operar sobre los S1 implica operar sobre el goce, porque un modo de gozar es siempre relativo a una identificación y apuntar a estos significantes amo permite perfilar el goce singular que se persigue en el final del análisis.

La proposición de los discursos establece una estructura lógica para la dirección de la cura, nos muestra que el analista no opera desde el saber, sus interpretaciones no apuntan a dar sentido, la interpretación debe ser hecha en los mismos términos que el inconsciente, en términos de la lengua, aquella que

representa las marcas de goce del significante en el cuerpo, es una interpretación por alusión, que quita sentido, introduce lo imposible, el “eso no quiere decir nada”, este acto solo se puede realizar desde el lugar de objeto a como fuera del sentido, que es un semblante, y como semblante su función es velar la nada.

Bibliografía:

- Freud, S. (1912) Consejos al médico en el Tratamiento Psicoanalítico. Freud Total: Versión Digital.
- Lacan, J. (1951) Intervención sobre la Transferencia. En Escritos I. Buenos Aires: Siglo XXI. Pp. 214
- Miller, J. A. (1988) Una charla sobre el amor. En Introducción al Método Psicoanalítico. Buenos Aires: EOLIA-Paidós.
- Miller, J. A. (1988) Ibid., pág. 159.

Lo real: 1.952 – 1.964

Por Jonathan Rotstein

*“El mundo era tan reciente que muchas cosas carecían de nombre,
y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo”*

Gabriel García Márquez.

Introducción:

No hay identidad significante. Por eso, a la hora de intentar comprender los conceptos que son propios de la enseñanza lacaniana, se hace necesario imponer un orden de lectura no pudiendo sino seguir, año a año y época a época, todo aquello que, de un mismo concepto, Lacan nombra y despliega.

Así, respecto de lo real, vistos todos los enunciados realizados a lo largo de sus 29 seminarios de enseñanza, se constata que no es posible hablar de un único real sino que, más bien, lo real ofrece distintas caras siendo un concepto utilizado para dar cuenta de diferentes aspectos (unos lógico-discursivos y otros fenomenológicos), sin embargo, todos ellos nombrados bajo el mismo significante de lo real.

De modo que habría que poder distinguir a qué real nos estamos refiriendo, no pudiendo hablar sino de un real entre varios posibles. Este hecho es sensible dentro de un mismo seminario en donde lo real puede estar referido a: un imposible lógico, lo inesperado, lo indescifrable, lo que vuelve al mismo lugar, la realidad, lo inasimilable, el cuerpo, el Ser, el goce, etcétera.

Además, habría que situar, en todos los casos, los diversos contextos que Lacan emplea para dar con su enunciación.

Sin embargo, establecer un único recorrido respecto de lo real se antoja imposible por cuanto se hace necesario, precisamente por su carácter equívoco, privilegiar alguna de sus caras por encima del resto.

En este sentido, lo que en estas escasas páginas se ofrece es tan sólo una posible lectura retrospectiva (a modo de comentario personal y en exceso simplificado) sobre el concepto de real que Lacan utilizase desde 1.952 hasta 1.964.

A) Seminarios -1 a 3: De la cosa material al objeto significativo.

Comienza Lacan su enseñanza refiriendo el término real como sinónimo de realidad exterior y del mundo físico, material, de las cosas. De esta manera, podríamos decir que las cosas son los objetos que carecen de un significante que las nombre. Así, una taza no adquiere su carácter de objeto hasta que se la reconoce por medio de un significante que, superpuesto a su realidad material, la designe.

Este sería el primer punto tácito en los seminarios respecto de lo real: la transformación de la cosa material en objeto simbolizado, es decir; la significantización e imaginarización (simbólica) de lo real. De aquí que lo real sea lo imposible de decir y que el significante mate a la cosa.

No olvidemos que Lacan establece una permanente correlación entre los términos real, simbólico e imaginario siendo el estadio del espejo el lugar donde esquematizará sus relaciones: el ojo se corresponderá con lo simbólico, el jarrón oculto con lo real y el jarrón del espejo con lo imaginario.

Sin embargo, no debe perderse de vista que esta triplicidad de registros es comandada, en estos años, por el significante, es decir: tomando como epicentro al falo simbólico, el cual, como el ojo frente al espejo, es el lugar desde donde todo se ordena.

Ahora bien ¿Pueden todas las cosas materiales devenir objetos simbolizados? Podría decirse que el punto de partida de Lacan contemplaba, en beneficio del poder significante, una posibilidad general de simbolización. Como si el Sujeto para vivir en una realidad habitable sólo tuviese que colorearla con el lenguaje. Esto, sin embargo, pronto empezará a cambiar.

Así, en su interrogación sobre la entrada del significante en el mundo de las cosas, Lacan en esta época, apoyándose en la Bejahung, da cuenta de cómo para que algo pueda ser negado o afirmado en su existencia, primero ha de poderse reconocer como significante, es decir, pasar de un estado de cosa a un estado de objeto. Lo que conlleva de manera implícita una deducción estructural:

Si el Sujeto es del Otro de quien recibe el lenguaje, entonces, es del Otro de quien recibe, o no, la posibilidad de simbolización. De aquí que, en los casos donde el Otro no haya transmitido al Sujeto la capacidad para metaforizar la realidad, se configure un campo diferente de aquél en donde reina la metáfora: un campo donde se alojarán todas aquellas cosas que no han podido advenir al estatuto significante de los objetos.

Este campo, definido por Lacan en su seminario 3, es situado como exterior al Sujeto y al lenguaje que lo constituyen a él y a su mundo.

Podría decirse que en esta primera etapa el punto de partida del Sujeto es el dominio simbólico, siendo el acceso a lo imaginario (en tanto organizado por el significante) el punto de llegada y quedando, en consecuencia, lo real situado como un campo intermedio (configurado como lo que, si ha advenido el Nombre

del Padre, puede llegar a ser simbolizado quedando, en caso contrario, forcluído de lo simbólico).

Este orden puede comprobarse, como hemos indicado, por la disposición espacial de los elementos que integran el estadio del espejo siendo, además, tres dominios plenos ya que no están, de momento, agujereados.

De este modo podríamos escribir: S. R. I.

Ahora bien, a raíz del seminario 4 esta aparente plenitud empezará a romperse y lo hará, precisamente, desde el interior del registro simbólico.

B) Seminarios 4 a 8: Del objeto significativo al agujero en lo simbólico.

El seminario 4, dedicado a la relación de objeto, establece un antes y un después en la arquitectura lacaniana por muchos motivos de entre los cuales, ahora, solamente marcaré el principal concerniente a lo real: la existencia del agujero y en el interior del orden simbólico.

Veamos cómo llega Lacan a esta conclusión: la madre de Juanito le hace creer que no está castrada, que no se halla en falta.

Esto se produce cuando Juanito le pregunta si ella, al igual que él, también tiene un Wiwi-macher, es decir un pene, ante lo cual ella, tramposa, le contesta afirmativamente no tomando como referente el órgano masculino (por el cual Juanito pregunta) sino tomando como referente la función orgánica, esto es, un órgano que, efectivamente, hace-pipí.

Es fundamentalmente a raíz de este equívoco introducido por la madre que Juanito desarrolla la fobia.

De aquí que Lacan postule en su seminario 5 la importancia constitutiva que para el Sujeto tiene la asunción de la castración materna, A , que permitirá inscribir un agujero real que, después, podrá ser tratado simbólicamente por Φ , pudiendo entonces ser traducido como falta simbólica, $S(A)$.

Entonces, escribimos: S : R. I.

A partir de ahora, especialmente a raíz del seminario 6, Lacan contemplará esos lugares de corte, real, propios de la cadena significativa donde se producirá una articulación de los registros simbólico y real mediante la relación existente entre el Sujeto y el Ser.

En este sentido, asumimos la existencia de ese constructo de difícil delimitación llamado el Ser como lo que media entre el recién nacido y el posterior Sujeto recortado, completamente, por el significativo.

Esta articulación se producirá de la siguiente manera:

El Ser, en su estatuto real, quedará alojado en los espacios de corte, lo que conlleva su inscripción en lo simbólico.

El Sujeto, a causa de su estatuto simbólico (en tanto recortado del campo del Otro), buscará identificarse con aquél objeto especial de entre todos los objetos: el falo como significante con el que suturar al Otro castrado.

Entonces tenemos, de un lado: el Ser, lo real y el corte.

De otro lado: el Sujeto, lo simbólico y lo recortado.

Sin embargo, pese a ofrecer, en apariencia, dos diferentes destinos, Lacan mostrará que no conducen sino a un mismo resultado: la desaparición del Sujeto, esto es, su forclusión como significante a nivel del deseo.

No debemos perder de vista que, a esta altura de los seminarios, el falo es el objeto de deseo (definido como metonimia del Ser en el Sujeto). Sin embargo, el objeto de deseo va a ir cambiando según Lacan avance en la conceptualización de lo real hasta hacerlo converger, años más tarde, en el objeto a.

Así, con el concepto de real que, mediante la privación, se despliega en el seminario 4, de lo que se trata es de circunscribir un objeto simbólico, el falo, pues ¿Qué puede faltar en lo real? Nada, salvo una falta simbólica. Por ejemplo: “al piano le falta una tecla”.

Aquí debemos tener presente que el falo pasará de ostentar un estatuto imaginario (el Ser viviéndose como siendo el falo de la madre) a un estatuto simbólico (en tanto se constituye en respuesta al enigma “¿Por qué ya no quiere de mí?”) es decir: para el Sujeto el falo devendrá un objeto recortado ya que ni él, ni la madre, lo tienen.

En este punto es preciso señalar dos cuestiones;

En primer lugar: un agujero, a diferencia de un corte, es cerrado (en el sentido en que pueden unirse los extremos de su trazado) y como tal implica algo separado. Así, el agujero A , implica a Φ como separado.

Y en segundo lugar: cuando Lacan amplíe esta operación, al final de su enseñanza, establecerá lo real como un campo primero. Si bien, mientras el sistema fálico sea el operador principal, permanecerá dentro del orden esquemático $S: R. I.$

De modo que, en virtud de A , el orden simbólico está agujereado, coexistiendo junto al agujero, que es real. Es por esta vía que Lacan ahondará en la dialéctica entre los órdenes simbólico y real, y lo hará, retomando a Freud, del siguiente modo:

En la historia de sus relaciones con lo objetal (aquí debe entenderse lo objetal como lo cósmico, al modo del mundo real de las cosas, es decir, sin significante que nombre), el Ser obtuvo una primera marca. Este punto, absolutamente central en todo lo que vendrá, Lacan lo despliega en su seminario 7:

Para el Ser existe un lugar de goce primero, original, llamado Das Ding.

Sin embargo, el Ser, en virtud de la falta de significante que le es característica, no puede significantizar dicho lugar ni el goce que lo acompaña. Es de aquí que Das Ding cobrará su estatuto real como La Cosa.

Lo interesante de esto es el lugar psíquico que el Sujeto otorgará a este goce del que, a partir de entonces se sentirá, se vivirá, como estando privado puesto que, pese a buscarlo constantemente, jamás lo volverá a encontrar, siendo, en consecuencia, un goce perdido:

Das Ding ocupará un lugar fijo en la economía del Sujeto. Este lugar, anticipamos, será el lugar al que advendrá el objeto a mediante sus envolturas imaginarias, i'(a), en el fantasma siendo éste uno de los motivos por los que lo real será lo que siempre se encuentra en el mismo lugar: en el mismo lugar de Das Ding.

Prosigue Lacan, en su seminario 8, ahondando la dialéctica que entre lo simbólico y lo real se produce enunciando lo siguiente: si el deseo es una consecuencia simbólica (en tanto efecto de la castración) y a la vez el deseo es un producto sublimado por el Das Ding imposible de reencontrar, entonces, podemos leer en la transferencia una conjunción de ambos registros. El deseo en calidad de orden simbólico y Das Ding en calidad de orden real.

Aquí es importante señalar que lo real será, cada vez más, identificado como lo imposible y ya no tanto como lo que vuelve al mismo lugar.

Este imposible resultará también como una de las múltiples consecuencias lógicas que Lacan extraerá del Complejo de Edipo, en donde:

Frente a la diferencia sexual, que la castración materna supone, la premisa universal del falo desaparece ya que no todos lo tienen (por lo que es “imposible”) o, cuanto menos, es puesta en cuestión, pudiendo después ser trasladada a la fantasía. También por el acceso imposible que la interdicción del incesto asegura como tal.

De aquí que el agujero real, A , sea un dato que no sólo ordena la experiencia subjetiva y en consecuencia clínica, sino que permite leer, de un mejor modo, todo lo que Lacan descubrirá después, particularmente cuando postule que La mujer no existe.

Universal femenino negado salvo, como la madre de Juanito ilustra, para el fóbico y, añadamos, para el psicótico en donde $S(A)_o$. Sin embargo, a nivel imaginario, La mujer podrá existir tanto en las ensoñaciones perversas como históricas, no así en el régimen obsesivo donde será negada.

C) Seminarios 9 a 11: Del agujero en lo simbólico al agujero en el cuerpo propio.

Entonces, la existencia del corte en la cadena significativa supone que el Sujeto, en tanto adviene como significante en el lugar del Otro, está recortado, separado, como un significante más. Experiencia que el estadio del espejo redobla ya que la imagen unificada del cuerpo propio también forma parte, aunque recortada, del cuerpo.

Es decir, la propia imagen corporal se configura como “lo que me completa”, o sea, “lo que me falta” (en la medida en que el Ser se identifica al cuerpo; primero de la madre, “soy su falo”, y después al cuerpo propio mediante la imagen que el otro del espejo le presta).

A esto se añade la imposibilidad de situar el falo simbólico dentro del campo visual lo que produce, en consecuencia, el agujero $-\phi$ en el orden imaginario, de donde: S. R. I.

Así Lacan, a raíz del seminario 9 y especialmente del 10, amplía la experiencia del estadio del espejo, el estatuto del cuerpo y el concepto de real que, ahora, quedará completamente localizado en la estructura por el agujero:

El estatuto del cuerpo incorpora la dimensión de lo real bajo la forma del agujero, irreductible, que el símbolo no puede cubrir puesto que en este real de lo que se trata ya no es, como antes, de circunscribir una falta simbólica, sino de circunscribir el agujero real a través de lo separado del cuerpo:

De un lado mediante el objeto a y, de otro lado, mediante el goce mítico de Das Ding que jamás alcanzará por estar, dentro del cuerpo, internamente excluido.

Esto hará que Lacan conceptualice lo real como un encuentro fallido frente a lo inasimilable cuya acción produce una esquizia (que permanecerá en el orden de los procesos primario y secundario) poniéndose en juego para el Sujeto tanto en su dialéctica intra como intersubjetiva, tal como el seminario 11 recoge.

De aquí resulta: S. R. I.

Conclusiones personales: Del orden fálico al goce femenino.

Así, después de haber visto el desplazamiento producido en el concepto de real que, desde la significantización de la cosa material, pasa por el agujero en el orden simbólico, y de éste al cuerpo propio, vemos que:

A implica un agujero real en lo simbólico, $-\phi$ lo implica en lo imaginario y el objeto a lo implica en lo real.

Siendo, de este modo, tres registros donde el agujero se introduce por articulación fálica, es decir: en relación lógica directa con la ausencia de Φ .

Aquí conviene recordar el carácter central que Lacan otorga, de manera explícita, al estadio fálico en la constitución del objeto a (donde el falo pasará de ser considerado al mismo nivel que el Ser y el otro, a adquirir un estatuto objetual como el resto de formas estáticas).

Sin embargo, en el orden real se produce una excepción frente a esta lógica imperante:

El goce del Ser, real, a-fálico, también llamado femenino. Esta será una de las vías por donde Lacan proseguirá el aprendizaje de lo real.

Bibliografía:

- Lacan, J. El hombre de los lobos. Inédito. Versión de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Sitio web:
<http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/01Seminaro%20-1.pdf>
- Lacan, J. El hombre de las ratas. Inédito. Versión de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Sitio web:
<http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/02%20Seminaro%200.pdf> – Lacan, J. (1981). Los escritos técnicos de Freud. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1983). El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1984). Las psicosis. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1994). La relación de objeto. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1999). Las formaciones del inconsciente. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2014). El deseo y su interpretación. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1988). La ética del psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2003). La transferencia. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. La identificación. Inédito. Versión de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Sitio web:
<http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/11%20Seminaro%2009.pdf>
- Lacan, J. (2006). La angustia. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1987). Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós.

Robofilia y la oblatividad en el S.XXI

Por Carmen Velasco

Un artículo en un periódico de prensa me impactó, causándome la misma proporción de interés y desasosiego: ¿serán los robots los amantes perfectos del futuro?.

El artículo venía a augurar un futuro en el que la mayoría de las relaciones sexuales serían con robots y se preferirían a los intercambios humanos e incluso llegaba a plantear la posibilidad del amor con ellos.

Samantha, es ya el primer robot sexual español y uno de los primeros en comercializarse en el mundo. Es un androide con cuerpo de mujer exuberante que cuesta entre 2.000 y 4.000 euros y que, según asegura su creador, se va adaptando al estilo amoroso de su dueño.

Inmediatamente me hizo recordar a Olimpia, la muñeca mecánica que aparece en el cuento de Etta Hoffman “El hombre de Arena”, que analizaba Freud en su obra “Lo Siniestro”.

El cuento narraba la historia de un hombre atormentado por un cuento infantil de un hombre de arena que arrancaba los ojos a los niños que no se dormían. Ya de adulto se enamora de la imagen de una doncella que finalmente es una muñeca mecánica de la que, aunque todos le advierten, él sigue enamorado sin poderlo remediar.

Freud, alude a que en algunos casos lo angustioso es algo reprimido que retorna. No importa si en su origen el contenido de lo reprimido era angustioso o no, sino que angustia, precisamente, por retornar de lo reprimido. El paso de Heimlich (familiar) a Unheimlich es (ominioso) es de algo antiguamente familiar que se vuelve ajeno por el proceso de represión. La definición de Schelling de lo siniestro es que, “estando destinado a permanecer en el secreto, en lo oculto, ha salido a la luz”.

Lacan, a su vez, alude al cuento en el Seminario X:

“La angustia como señal. La angustia está ligada a todo lo que puede surgir en el lugar de menos phi. Este lugar que hemos designado como el menos phi, es lo que se llama el Heim. Este término remite a ‘casa’”.

El hombre encuentra su casa en un punto situado en el Otro, más allá de la imagen de la cual todos estamos hechos. Este lugar representa la ausencia en la que nos encontramos.

Suponiendo, como a veces ocurre, que ella se revele como lo que es -o sea, que se revele la presencia en otra parte que constituye a este lugar como ausencia- entonces se ampara en la imagen que la soporta y la imagen especular se

convierte en la imagen del doble, con lo que ésta aporta de extrañeza radical.
...hace que aparezcamos como objeto, al revelarnos la no-autonomía del sujeto”

La muñeca, que el héroe mira a través de los cortinajes, es esa imagen i'(a). En la operación de completarla por lo que está en la forma del cuento completamente destacado, a saber, el ojo. El ojo del que se trata no puede ser sino el del héroe, que da el hilo explicativo a todo el cuento.

E.T.A Hoffmann, acerca de la amada muñeca mecánica Olimpia, se plantea una doble duda: la primera sobre si en verdad es animado un ser en apariencia vivo, y a la inversa, si no puede tener alma cierta cosa inerte.

El planteamiento de la convivencia con robots y la posibilidad de relaciones íntimas, de amor y de sexo nos aboca y tapona al mismo tiempo las cuestiones fundamentales para las que el serhablante no tiene respuesta.

Por un lado está la cuestión del misterio de la vida y la muerte, y por otro, el enigma de la relación con el otro sexo.

Es por eso que desde el nacimiento de la ciencia moderna, como afirma Miquel Bassols i Puig, surge esta fascinación del sujeto moderno por reducir a la persona a una máquina, a un organismo mecánico o a un sistema cibernético. Reduciendo así todas las funciones subjetivas como algo que debería explicarse mecánicamente.

Correlativamente, podrían construirse entonces máquinas que fueran indistinguibles del ser humano.

Pero es aquí, en ese punto indistinguible entre hombre y androide, donde aparece lo siniestro apuntado por Freud y Lacan. Es una certeza que también les ha sorprendido a los investigadores de la robótica. Es lo que ha sido denominado “el valle inquietante o inexplicable”.

El teórico de robótica japonés Masahiro Mori en 1970 afirmó que, cuando un robot parece un humano, la respuesta emocional de las personas es positiva, pero solo hasta llegar un momento en el que esa misma apariencia provoca un fuerte rechazo que vuelve a convertirse en empatía a medida que el robot se parezca más a un ser humano hasta ser, casi, indistinguible.

La posible relación con los robots sexuales nos haría aparecer como objeto, nos revela la no-autonomía del sujeto.

Por un lado tapona el agujero que plantea para el neurótico la pregunta por la relación con el otro sexo y, además, plantea la otra pregunta que no tiene respuesta en relación a la muerte y a la vida.

El cuerpo postmoderno no sólo es permeable a lo inorgánico, receptor posible de canales de información e interfaz entre el hombre y la máquina, sino también carne sufriente, inestable, objeto de investigación y manipulación genética y sujeta a cambios inquietantes.

Hoy en día, el género humano está determinado por la química y el bisturí, haciendo una oferta a la carta frente a una infinita demanda de identidades sexuales. Tan infinitas como posibles soluciones encuentra el hombre para resolver la imposibilidad de la relación sexual [1].

Sabemos que las novelas del amor son sensibles a la cultura y que cada civilización se define por la forma de novelar, narrar o explicar la relación entre los sexos y ¿en qué cultura estamos? Actualmente, el modelo ideal de un gran amor para toda la vida cede a marchas forzadas ante todos los escenarios amorosos alternativos que se ofrecen para consumir.

En el S. XXI los enormes poderes del mercado empujan a los hombres al consumo de objetos de goce más que a las relaciones de amor duraderas y significativas. Habitamos un mundo globalizado y mercantilista en el que lo que no produce es tirado a la basura y los hombres improductivos son marginados a la exclusión social.

Estamos en el siglo de la revolución tecnológica, de los gadgets, la robótica y la hiper-conectividad. Donde nuestros adolescentes ya no recurren a preguntar a sus amigos o a sus padres o a explorar e iniciarse poco a poco para descubrir el mundo de la sexualidad.

En un reciente estudio de la ONU se verifica que los chicos de 12 a 17 años son el grupo que más porno consumen en las redes. Nuestros adolescentes prefieren recurrir a la pornografía que enfrentarse al abismo que supone la primera relación con el Otro sexo.

Sabemos que el amor es una ficción para velar la verdad: que no existe una armonía sexual natural y preestablecida como en el mundo animal. “La relación sexual no existe” y como no existe esa media naranja ideal que permita el encuentro feliz, nos queda, según Lacan, apañárnoslas con las luces y las sombras del amor. Y el amor se hace con la mediación de las palabras.

Pero, hoy en día, estamos en la primacía de la imagen sin mediación de las palabras, donde antes había cortejo, insinuación y poesía hoy se encuentra la exhibición del coito mecanizado. Como apunta Ramón Ubieta vivimos una proliferación de las plataformas de encuentros sexuales, anónimos, a la carta como “adopta un tío” o ‘mansservants’ o ‘sugardaddies’ o incluso la plataforma con geolocalizador “grinder” o “tinder” (especialmente utilizada por adolescentes) que localiza los posibles encuentros sexuales cercanos.

En todos los casos se asegura un encuentro sexual rápido, efímero y satisfactorio en el que el otro se ajusta a tus deseos y se pretende eliminar la sorpresa, la incertidumbre, ante el encuentro y ante el vacío. Se anula la subjetividad de ambos sujetos cosificados fruto del acuerdo mercantil aceptado y consentido por ambos.

La comercialización de los robots sexuales se anuncia justamente confirmando la afirmación de la imposibilidad de relación entre el hombre y la mujer. En uno de sus spots decía “si estás harto de no conseguir lo que deseas de tu pareja, esta

es la respuesta a tu satisfacción“, “no se cansa, nunca te dice que no y realiza todas tus fantasías“.

Apunta claramente a la satisfacción de la pulsión, al goce erotómano. Donde la relación con el otro no existe porque no hay otro sujeto.

En este empuje continuo a consumir y eludir por atajos las preguntas por el amor y el sexo el psicoanálisis apuntará siempre a la escucha de los sujetos que buscan su forma singular de relacionarse con su goce y que intentan escribir su propia novela de amor.

Notas:

[1] “no necesitó del discurso analítico para que —y aquí está el matiz— se anunciase como verdad que no hay relación sexual“.

Bibliografía:

- Aparicio, D. (2017). “¿Serán los robots los amantes perfectos del futuro?”. Sitio web: <http://m.20minutos.es/noticia/2977157/0/sexo-amor-con-robotsetica-robotica/>
 - Bassols, M. (2011). Tu Yo no es tuyo, págs. 80-84. Buenos Aires. Tres Haches.
 - Bejerano, P. (2015). “El ‘valle inquietante’ o cuando los humanos rechazan a los robots”. Sitio web: http://www.eldiario.es/turing/valle-inquietanterobots_o_375513276.html
 - Freud, S. (1988). Lo siniestro. En Obras completas, Vol. 13. Barcelona: Orbis Fabri.
 - García, J. (2017). “Un científico catalán crea la primera muñeca sexual con inteligencia artificial”. Sitio web: <http://www.lavanguardia.com/vida/20170315/42872127679/cientifico-catalancrea-primera-muneca-sexual-con-inteligencia-artificial.html>
 - Hoffmann, E. (2009). El hombre de arena. En Cuentos nocturnos. Barcelona. Libros del zorro rojo.
 - Lacan, J. (2006). La angustia, pág. 57. Buenos Aires: Paidós
 - Ibid., pág. 58 – Lacan, J. (2008). Aún, pág. 21. Buenos Aires. Paidós.
- [10] Ubieto, R. (17 de julio de 2015). Sexo y capitalismo. Decálogo de la nueva erótica digital. Sitio web: <http://joseramonubieto.blogspot.com.es/2015/07/sexo-y-capitalismodecalogo-de-la-nueva.html?m=1>

DOSSIER TEMÁTICO

Eje del dossier temático del próximo número:

“El amor y el desamor en el Siglo XXI”.

LA ENTREVISTA

Andrés Rábago 'El Roto'.



- “‘El Roto’ no deja de ser una forma posibilista de estar en el mundo sin sentirse avergonzado, que es a lo máximo a lo que uno puede aspirar”.
- “El lenguaje para mí no es nuestra estructura esencial”.
- “Investiguemos en la cortina que tenemos nosotros dentro y dejemos de mirar las cortinas que nos ponen delante”.

Andrés Rábago, afamado dibujante y pintor, popularmente conocido por las viñetas que a diario publica en el periódico El País bajo el pseudónimo “El Roto”, nos recibe muy gentilmente en su madrileño estudio de trabajo.

Tras una conversación inicial donde surgieron algunos nombres propios como William Kentridge (de quien actualmente puede verse en el Museo Reina Sofía una exposición sobre su plástica “magnífica”), Jacques Lacan (sobre quien realiza algunas preguntas ya que, afirma, desconoce su obra) y Oscar Masotta (cuyo libro “La historieta en el mundo moderno” tuvimos el placer de entregar) comenzó un distendido encuentro con ‘Punto de Fuga’ que a continuación compartimos con nuestros lectores.

Para más información sobre Andrés Rábago y su obra puedes visitar:

<http://www.elroto-rabago.com> <http://www.andresrabagopintor.es>



Punto de Fuga: A lo mejor en vez de hacerte preguntas podríamos conversar. Hablar, tal vez, de las preguntas que tú mismo te haces.

Andrés Rábago: Las preguntas que yo me hago son intransferibles.

PdF: ¿Por qué?

AR: Porque las respuestas solamente me atañen a mí mismo. Yo intento explicar, a veces, lo que creo que son cosas que he entendido. Pero las cosas que todavía son preguntas en mí no puedo trasladarlas a otro porque cada uno tiene sus propias preguntas, ¿no?

PdF: Pero, compartir una pregunta puede producir efectos en los demás.

AR: Puede. A menudo las cosas que uno dice no son formas de asegurar, sino también formas de tantear si eso que decimos es real para el otro, o no.

PdF: A lo mejor te has podido preguntar, por ejemplo, cómo será la sociedad de aquí a 10 años. Eso mismo, es transmisible para otros y, aunque cada uno tenga sus respuestas, hay una pregunta que nos concierne.

AR: Digamos que hay un mundo personal que sería el real para uno mismo, y un mundo exterior que sería una ficción para uno mismo, pero útil para desenvolvemos en el mundo compartido, para entenderlo mejor y no complicarnos demasiado la vida.

Decidimos que la realidad es externa a nosotros, pero, para mí, no deja de ser una convención. Un lugar común en el mejor sentido de la palabra, un lugar

donde todos compartimos más o menos las mismas premisas sobre lo que sea esto.

PdF: ¿La realidad como ficción compartida?

AR: Digamos que es una convicción común, llamémosle así, pero no es estrictamente una ficción. Es un pensamiento o un espacio compartido.

PdF: Y en ese espacio compartido ¿Qué se comparte?

AR: Lo percibido. Puede que cada uno tenga territorios más personales, pero lo percibido es, creo yo, más o menos, similar para todos.

Evidentemente hay percepciones más especializadas. Los pintores a lo mejor tenemos un sentido de la luz y el color más desarrollado, puede que los matices que podemos ver, los que nos dedicamos al trabajo con el color, es distinto del que otra persona para quien el color le es un poco indiferente.

PdF: Se me ocurre que ese lenguaje que puede significar el color, su empleo, eso mismo, para cada persona, también sucede. Pero a lo mejor no con el color, a lo mejor con otro lenguaje.

AR: Si, por supuesto.

PdF: ¿Y hay algo que lo conecte? , ¿O piensas que es algo totalmente subjetivo?

AR: La base es la percepción. Yo creo que la vista es el órgano más importante del ser humano. Lo que pasa es que la vista luego requiere otros instrumentos para su comunicación.

Los pintores o los dibujantes podemos comunicar sin necesidad de palabras. No todo se comunica necesariamente a través del lenguaje, pero sin duda el lenguaje es básico para la comunicación.

PdF: Esa zona donde el lenguaje no entra, en política ¿Se intenta capturar, colonizar, desde el interés del amo?

AR: Claramente. Hay una voluntad de recluirnos en el territorio que mejor dominan. Yo creo que nuestra obligación es evitarlo y ser conscientes de ese intento. No solo intentan recluirnos en ese espacio, sino que también nos ofrecen una realidad construida desde arriba donde todos hemos de vivir, y también se nos indica cómo hemos de comportarnos.

En ese aspecto, vivimos en un mundo totalitario, una especie de internado en el que ignoramos qué somos y dónde estamos.

PdF: Nuestra obligación es evitarlo...

AR: La función de los que nos dedicamos a la crítica, es la de poner de manifiesto ese intento de enclaustrarnos y sus posibles salidas.

PdF: El presente y el futuro, en sus líneas fundamentales, están diseñados por los poderosos...

AR: El pasado y el futuro es un diseño del poder, aunque obviamente nosotros también colaboramos en ello. Pero el presente es el espacio de nuestra libertad, es el territorio donde lo real puede manifestarse. En el pasado y en el futuro no. Por desgracia normalmente, nos movemos entre el pasado y el futuro, y el presente apenas es una ambigua zona gris entre ambos espacios mentales.

PdF: ¿Y qué posibilidades de emancipación o transformación piensas que podría haber?

AR: Lo primero es darnos cuenta de dónde estamos, de las dificultades que nosotros hemos asumido. De alguna manera también hay una responsabilidad personal en todo esto. Es verdad que requiere a lo mejor una reflexión que, comprendo, no siempre somos capaces de hacer porque no es fácil, sobre todo cuando el territorio hipnótico en el que nos movemos es tan poderoso.

Pero también creo que el ser humano es mucho más que esa caja en la que hemos ido metiendo todo lo que nos viene de fuera. El ser humano contiene en sí mismo elementos que desconocemos, que forman nuestra estructura profunda, algunos de ellos los compartimos con otros seres vivos, en cierto nivel de escala, pero otros son privativos nuestros.

Creo que la constitución de todo lo existente es común pero difiere en multitud de escalas.

PdF: Es un tema muy complicado...

AR: En el fondo es una manera de eludir hablar de Dios.

PdF: Vamos a ver eso...

AR: Dios es una palabra que hemos inventado para explicar lo que no conocemos.

PdF: ¿Dios como el territorio de lo desconocido?

AR: Dios como el territorio de lo que anhelamos conocer.

PdF: ¿Y se alcanza a conocer?

AR: Algunos parece que sí que lo han conseguido.

PdF: ¿En qué sentido lo han conocido?

AR: Yo creo que hay personas que, al menos en cierto nivel, porque en la totalidad no sé si se puede llegar, pero al menos en cierto nivel, los grandes místicos han accedido a ese conocimiento. Pero luego no pueden decir nada o muy poco ¡qué le vamos a hacer!

PdF: Para muchas personas Dios es algo luminoso...

AR: La luz es uno de los elementos que nos constituye. Estamos constituidos por el sol, la tierra, el aire y el agua, a esto otros añaden el espacio-tiempo.

PdF: ¿El Arjé del Universo?

AR: Cada persona quizás tenga uno de estos elementos como predominante. Para mí la luz y el aire son los dos elementos que yo percibo como más importantes, que más me inspiran.

En las diferencias entre individuos entra qué componentes tiene más uno que otro, si tiene más de tierra, de aire... claro que todo esto suena muy arcaico y quizás lo sea.

PdF: Hay un proverbio, creo que es chino, que dice 'si quieres cambiar el mundo empieza por cambiarte a ti'.

AR: Por supuesto, eso es lo básico. El mundo, de hecho, como hemos comentado antes, no deja de ser, en el mejor de los casos, una ficción creada por cada uno de nosotros. Es verdad que somos poco conscientes de la manera en la que lo hemos construido, pero eso no lo invalida.

PdF: No somos nosotros pero, a la vez, esos ladrillos son los que nos hacen en parte...

AR: ¿Tú crees?

PdF: Por ejemplo, el lenguaje: nadie aprende a hablar solo. Es algo que viene del otro.

AR: Si, pero hay muchos lenguajes distintos. Según las últimas estadísticas hay 5.000 lenguajes en el mundo. Y cada lenguaje tiene unos componentes distintos. Yo creo que no son traducibles los lenguajes.

PdF: Traduttore traditore, pero, con independencia de las posibles comparaciones entre lenguas, cada sujeto aprende a hablar porque otro le habló primero. Es del otro de quien uno recibe sus primeras palabras.

AR: Yo soy un poco escéptico. El lenguaje para mí no es nuestra estructura esencial.

PdF: El lenguaje, en el sentido en que la palabra es metafórica. Ninguna palabra se define por sí misma, todas las palabras están en relación.

AR: ¿La palabra es metafórica o es constructora?

PdF: ¿Cuál es la diferencia?

AR: Una palabra es un símbolo de un símbolo, está pues doblemente alejada de lo real.

PdF: Por ejemplo, si yo digo: Plaza ¿Qué es? Puede ser una plaza de avión, de toros, del pueblo o de oposición. Las palabras forman una cadena con la que se intenta circunscribir algo, y en ese intento por circunscribir surge el equívoco. Y eso, es creador.

Metaforizar la realidad, entonces, permite crear la realidad. Es decir, en la medida en la que no haya equívoco, se clausura toda posibilidad de transformación. La posibilidad de equivocarnos nos hace poder crear algo...

AR: Más que la posibilidad, es la seguridad de equivocarnos (risas).

PdF: ¡La incertidumbre de si uno podrá acertar! (risas).

AR: Yo creo que todo aquello que nos ayude primero a romper los barrotes de esa construcción externa adquirida y, segundo, que nos ayude a una mejor comprensión de lo que nos constituye, no sólo a nosotros mismos sino al resto de los humanos, de lo que nos es común, resulta útil.

PdF: ¿Por qué?

AR: Porque quizás habría que encontrar la manera de conseguir un mundo más común, más integrador. Que nos particularice por un lado, pero que también nos integre por otro lado. Que por un lado podamos crecer en nuestra dimensión personal, pero también en la comprensión de lo que somos todos en su conjunto.

Yo creo que nuestro Ser profundo, por decirlo de alguna manera, o en términos más clásicos nuestra alma, es común a todos. Y luego está nuestra existencia particular, lo que nos singulariza... Cada uno tiene su propio camino, y cada uno tiene sus dificultades, sus enseñanzas, cada uno tiene sus particulares experiencias, pero hay una base común a todos.

Ese es uno de los temas básicos de todas las grandes tradiciones religiosas. La pérdida de esos referentes es una dificultad adicional en nuestra época.

Estamos encerrados en un solo sistema, en un único método, el científicotécnico, que es gravemente peligroso dada su unidimensionalidad, y su simbiosis con el sistema económico.

PdF: Donde no hay posibilidad de equívoco...

AR: Ellos asumen que la ciencia se equivoca, pero que luego se corrige. Pero no ponen en duda que las premisas en las que se basa puedan estar equivocadas sino que, simplemente, son mejorables. En esa dimensión también es totalitaria.

PdF: Se corrigen, entonces, pero sólo para llegar a una conclusión más precisa.

AR: Haciendo un poco una pequeña caricatura del tema, la ciencia sólo ha demostrado que la vida tiene un origen científico.

La ciencia debería ser un instrumento, pero ha decidido ser el creador.

PdF: Por eso la posibilidad de transformación del futuro depende de cada uno.

AR: Correcto.

PdF: Hay mucha gente que cuando habla de política cree que los políticos no saben. Hay como una inocencia política, como si a los políticos les faltase 'la buena información' o fuesen tontos, cuando lo que hay es una política dirigida. Como en una partida de ajedrez donde hay una estrategia planeada de muchos movimientos.

AR: La pregunta última sería ¿Los movimientos los hacen ellos o son los peones? , ¿Son los peones que se mueven a sí mismos?

PdF: ¿Tú qué piensas: hay gente que manda a los que mandan?

AR: Si, pero ¿a su vez serían peones? , ¿Hay, digamos, un jugador último? , ¿O una serie de grupos de jugadores últimos?

PdF: ¿Lo que se llama, por ejemplo, el Club Bilderberg?

AR: ¿No será un teatro?

PdF: ¿En qué sentido?

AR: Bueno, a ellos les puede gustar jugar ese juego de hacernos creer que ahí es donde, realmente, se cuecen las cosas, que ellos son los demiurgos. No lo sé, pero sospecho que puede ser un camelo.

PdF: Aparentemente a algunos líderes mundiales, muchos años antes de haber sido presidentes, se les ha visto asistir a estas reuniones.

AR: No perdamos el tiempo.

PdF: ¿No sería una manera de mirar detrás de la cortina? Si queremos transformar el presente...

AR: Volvemos a lo mismo. Transformar el presente: investiguemos en la cortina que tenemos nosotros dentro y dejemos de mirar las cortinas que nos ponen delante porque, si no, me parece que no vamos a entender ni una cosa ni la otra. Yo creo que al final la cortina que tenemos que descorrer es la nuestra.

Y los clubes como el Bilderberg, no digo que no existan, pero son focos de atención que nos entretienen de ese trabajo que realmente es lo único que podemos hacer. Habrá periodistas que se dediquen a investigar eso, dejémosles que hagan su trabajo.

Informémonos de lo que ellos nos aporten pero, al final, el trabajo sobre uno mismo es el único que nos puede alimentar, hacernos crecer y nos puede constituir en seres más libres, más conscientes o, al menos, un poquito menos limitados.

Muchas veces, yo veo que nos vamos rápidamente a cualquier cebo que nos lanzan y lo tragamos. Y ahí podemos estar un tiempo indefinido, hasta que lo soltamos y nos muestran otro cebo. Entonces, lo que hay que saber es distinguir el cebo. Distinguir cuándo algo es un cebo y cuándo es un alimento.

PdF: A lo mejor hay cañas de pescar invisibles, que nos hacen comer anzuelos invisibles...

AR: Sin ninguna duda. Prácticamente el anzuelo está en todo.

PdF: ¿Te consideras religioso o para ti es, más bien, una cuestión filosófica?

AR: El término religioso es un término que está muy contaminado. Digamos que, para mí, el término búsqueda, el intento de comprender, es suficiente. Si a eso lo queremos llamar religión o lo queremos llamar de otra manera, incluso ciencia, pues me parece bien, pero para mí lo esencial es la búsqueda. El intentar comprender, nada más. Estrictamente me limitaría a eso.

PdF: ¿Como una relación con el saber?

AR: Con el saber no: con nosotros mismos. Al final la religión es eso: unir, reconectar con nuestro verdadero Ser. Para mí la religión convencional es algo externo. Una cosa que se busca fuera.

PdF: ¿Y qué sería nuestro verdadero Ser?

AR: No tengo ni idea. Intuyo que estamos contruidos por algo más de lo que parece que somos, y eso, que a lo mejor puede considerarse una pretensión, para mí no deja de ser un instrumento del proceso de crecimiento. Algo tienes que usar para ese crecimiento, en algo tienes que basar la idea de que puede darse un crecimiento.

PdF: ¿Un crecimiento entendido como un progreso hacia esa búsqueda de uno mismo?

AR: Simplemente ir dejando atrás las cáscaras exteriores que nos hemos ido construyendo. Ir desmontando esas coberturas que nos hemos ido forjando, ir quitando y quitando hasta encontrarnos con eso que seamos.

PdF: ¿Como la búsqueda de una identidad primera o última?

AR: Si, podría ser algo así. Ir eliminando esas estructuras, ese encerramiento que nos asfixia y nos enferma.

PdF: Hay síntomas que soportan al sujeto. Por ejemplo: si al fóbico le quitas la fobia lo desarmas completamente.

AR: Eso es el pánico a lo que creemos que es el vacío. Porque sentimos pánico y por eso nos recubrimos. Sentimos pánico de encontrarnos, porque creemos que no somos nada.

El Ego tiene pánico a descubrir que no existe, que no es nada. La cuestión es darte cuenta y decir “con esto no estoy a gusto y a ver por qué”, averiguarlo.

PdF: Claro, pero no todo el mundo tiene ese deseo de cuestionarse a uno mismo...

AR: Pues nada, a seguir sufriendo.

PdF: A veces hace falta que alguien quite un ladrillo...

AR: No lo doy por descontado. Pero insisto: podemos quitar de en medio cosas que son bastante sencillas de eliminar. Podemos eliminar todos aquellos instrumentos hipnóticos que están a nuestro alrededor y tendremos mucho más espacio.

Apartemos todo aquello que nos produce una situación hipnótica: móviles, tablets pantallas...

PdF: Así es...

AR: Deberíamos gritar a las autoridades sanitarias ¡Eso va a producir enfermedades! ¡Pero avisen ustedes!

PdF: Pero, si no lo hacen...

AR: No lo hacen porque porque serían marginados. La medicina hace mucho tiempo que es una estructura básica del sistema. Es una de sus columnas vertebrales.

PdF: Como la ciencia en el lugar de la verdad, en el lugar de la enunciación. De donde salen las preguntas, no ya las respuestas, sino las preguntas que la gente tiene que hacerse.

AR: Al final de todo ello está el miedo. Nos construyen a partir del miedo. Y es el miedo el que nos lleva a adoptar todas estas cosas que sirven para sustituir, paliar o mejorar ese pánico que sentimos de forma continua. Muchas veces nuestros entretenimientos son para evitar esa sensación de miedo que subyace.

PdF: ¿Ese miedo se puede eliminar o es constitutivo del ser humano?

AR: Yo creo que una parte de nosotros está constituida por el miedo. Es la parte más física. El miedo a la muerte es el miedo esencial que está detrás de todo. Y ese miedo, ese núcleo, de alguna manera tendría que disminuir. Si supiésemos

que el cuerpo no es lo único que nos constituye, sino que es una construcción de algo que no es el cuerpo.

Entonces, yo creo que, a partir de ahí, podríamos encontrar algo que nos equilibrase, un poco al menos, y que nos hiciese menos susceptibles de caer en las trampas o en los miedos.

PdF: El sujeto frente a la muerte. Dejar de consistir... Pensaba en lo que crea el vínculo, en el lazo social. Frente a esto dices: “el amor”. ¿Qué posibilidades para el amor?

AR: El amor, hoy en día, es una palabra inútil porque ha sido tan manoseada que ya no significa lo que en origen pudo haber significado.

PdF: ¿Qué pudo haber significado en el origen?

AR: Yo creo que en el origen habría significado el Ser Supremo.

PdF: Sin embargo, se sigue experimentado algo del orden del amor.

AR: Si, claro. Es lo que nos mantiene de alguna manera vivos. PdF:

También hay gente que lo que la mantiene viva es el odio...

AR: Si, pero no deja de ser una patología, creo yo. PdF:

La palabra amor como algo desgastado...

AR: Banalizada.

PdF: Las nuevas generaciones de sujetos, sin embargo, algo del orden del amor pueden sentir, aunque ya no sea lo que había en el origen. A lo mejor eso se transforma en otra cosa que, adaptado a su tiempo, pueda servir como una nueva expresión del amor.

Me estoy acordando de una viñeta tuya que va en otro sentido pero que, me parece, algo de esto habla: aparece una señora mayor con el brazo en cabestrillo, con la cabeza vendada, y dice “Ahora lo llaman maltrato, yo creía que eso era amor”.

AR: Si, era algo así. Veamos: la viñeta no deja de estar en el territorio del lenguaje común, del lenguaje compartido, que por desgracia es en su mayoría el lenguaje del poder. Lo que pasa es que la sátira lo utiliza desde otro ángulo, con otra intención.

Realiza una pequeña manipulación en ese lenguaje comúnmente aceptado para desmontar algunos de sus mecanismos. En ese aspecto, “El Roto” no deja de ser una forma posibilista de estar en el mundo sin sentirse avergonzado, que es a lo máximo a lo que uno puede aspirar en ese terreno.

Pero ese no es el único territorio en el que yo como sujeto me muevo. Es por ello que, paralelamente al dibujo, desarrollo el trabajo pictórico, donde intento reflejar otros espacios que habitamos de forma consciente o inconsciente, el territorio de lo sagrado, de lo luminoso.

Simplemente como aproximación digamos que, para mí, existe el mundo externo, convencional, en el que nos quieren mantener enclaustrados y ese otro mundo en el que, cada uno a su manera, también habitamos.

Con la pintura intento reflejar los territorios que yo he ido transitando y cuyas huellas serían los cuadros.

PdF: ¿Un reencuentro con una significación de uno, fuera de uno?

AR: Algo así. Digamos que el arte produce un eco en ti, repercute en ti y tú, a su vez, respondes desde tu propio Ser. Los cuadros son emisores. Son emisores de luz, ideas, pensamientos, emociones. Cuando veo un buen cuadro la emoción que siento es de agradecimiento. Agradezco que me ayude a aflorar en mi algo que se asemeja a lo que veo o a lo que siento.

PdF: ¿Qué autores o escuela de arte te gustan más?

AR: La historia de la pintura es extensa y de una enorme riqueza y variedad. En todas las épocas ha habido grandes artistas y multitud de artistas menores, estos últimos son también muy interesantes porque por lo general han dejado territorios sin explorar que permiten que otros lo hagan posteriormente. Los grandes por lo general no dejan espacios sin ocupar.

PdF: ¿Te sientes convocado por los grandes pintores?

AR: Sí. Evocan en ti cosas que están ahí y que no reconocerías si no te las señalasen a su manera. Esa es su función.

PdF: Quizás el arte sea el primer o el último reducto del ser humano.

AR: Tienes razón. Probablemente es uno de los pocos lugares donde todavía puede darse algo de esa realidad de la que hemos venido hablando.

PdF: Muchísimas gracias Andrés.

AR: A ti.

Normas de publicación

- Para poder publicar en la revista Punto de Fuga has de ser participante del NUCEP.
- Sólo se podrá enviar una aportación para cada número de la revista (que será publicada semestralmente, coincidiendo con el lanzamiento de cada nuevo número), a excepción de las secciones ‘Punto Crítico’ y ‘Actualidad’ en donde, si se desea, también podrá realizarse una aportación extra en cada sección (siendo publicadas al momento, sin tener que esperar al siguiente número semestral).

De manera que, en total, cada participante podrá realizar un máximo de tres aportaciones: Una para ‘Punto Crítico’, otra para ‘Actualidad’ y una tercera aportación que podrá ser para el Dossier o incluirse como entrevista, reseña de libros, etc.

- Los trabajos deben enviarse en un archivo de Word al email puntodefugarevista@gmail.com
- Debe indicarse el nombre y apellido del autor, así como la sección de la revista donde se quiere publicar: Dossier libre, temático, Punto crítico, Reseña de libros, etc.
- Los trabajos deben ser originales, no deben haber sido publicados con anterioridad. Se puede hacer uso de ponencias leídas (por ejemplo en congresos o Carteles) siempre que no se hayan publicado.
- Por motivos de privacidad no se aceptarán relatos clínicos.
- La extensión máxima (incluyendo notas, título y espacios) es de 15.000 caracteres. La bibliografía va aparte.
- Letra Times New Roman 12. Interlineado y márgenes estándar. No numerar las páginas.
- No incluir imágenes.
- En el texto podrá hacerse uso de “comillas” y cursiva, no así del subrayado. Emplear Negrita únicamente para el título y subapartados.
- Realizar anotaciones usando números entre corchetes, por ejemplo [1], sin subíndices o superíndices. Las anotaciones deberán figurar al final del texto en un único apartado de “Notas”.

La bibliografía seguirá el siguiente modelo:

- Lacan, J. (1981). *Los escritos técnicos de Freud*, pág. 175. Buenos Aires: Paidós.

(El título debe ponerse en cursiva. La fecha debe indicar el año de la primera edición, sin tener en cuenta el número de reimpresión, si la hubiera).

- *Ibíd.*, pág. 200.

(Si la referencia es inmediatamente seguida al mismo texto: *Ibíd.* en cursiva)

- Miller, J. A. (1998). *La pasión del neurótico*. En *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós.

(El título del capítulo debe ir en primer lugar y después el título del libro. Ambos deben ponerse en cursiva. La fecha debe indicar el año de la primera edición, sin tener en cuenta el número de reimpresión, si la hubiera).

- Freud, S. (1988). *Tres ensayos para una teoría sexual*. En *Obras completas*, Vol. 6. Barcelona: Orbis Fabri.

(El título del trabajo debe ir en primer lugar y después el título de la colección y número de volumen, si lo hubiera. Ambos títulos deben ponerse en cursiva. La fecha debe indicar el año de la primera edición, sin tener en cuenta el número de reimpresión, si la hubiera).

- Miller, J. A. (1998). *Prólogo de Guitrancourt*. Sitio web: <http://nucep.com/prologo-de-guitrancourt/#.WhUVNoWcGM8>

(El título debe ponerse en cursiva. La fecha debe indicar el año de publicación del texto original, si lo hubiera. No hace falta añadir la fecha de recuperación del documento, ni la asociación que lo publica. Revisar que el enlace funcione correctamente).

‘Punto Crítico’

Espacio dedicado a la crítica:

Permanentemente vemos cómo el punto de vista psicoanalítico no es tenido en cuenta por los medios de comunicación a la hora de abordar la actualidad y sus noticias.

Desde este espacio pretendemos producir una respuesta crítica frente a esas lecturas donde lo inconsciente es dejado de lado.

Millás y las mentes diferentes Por

Marina Aguilar.

El pasado mes de diciembre escuché un podcast del programa A vivir que son dos días que presenta Javier del Pino en la Cadena Ser, titulado Millás y las mentes diferentes.

Se trataba de una conversación entre Javier del Pino y Juan José Millás, que se amplió cuando presentaron a cuatro invitados más: dos trabajadores y dos pacientes de la Fundación Manantial de atención a las personas con trastorno mental, muy dispuestos a dialogar sobre su experiencia y actividades. El podcast me enganchó desde los primeros minutos, en los que el escritor relató su estancia en una residencia de la fundación, donde convivió con los residentes por un tiempo.

Al principio, lamenté que no mencionasen nada de psicoanálisis.

A decir verdad, esperaba alguna alusión, por leve que fuese, al terreno de la escucha, de los efectos de la palabra, algo, por nimio que pareciese, que anunciara la presencia del inconsciente. Me pareció que durante todo ese tiempo estuve buscando en vano, casi sin querer, términos que me acercaran más a su terreno, sin darme cuenta de que ya estaba en su terreno. Más tarde, la intervención de los invitados (entre ellos, Antonio Ceverino) despejó mis dudas, pues, aunque nadie habló explícitamente de psicoanálisis, había en sus palabras un runrún que tal vez era más efectivo.

En el minuto 3:48 se hizo la primera alusión a la palabra loco. Fue la primera pregunta que Javier del Pino le hizo a Millás: “Esta palabra, ¿hay que cuidarla? ¿Descartarla? ¿Es correcto utilizarla?” Él respondió que le gusta porque tiene varios sentidos: “Los locos deberían reivindicar la palabra, igual que los rojos y los maricas lo han hecho”. Luego se puso poético:

“Entre la cordura y la locura, las fronteras no están tan claras como entre las regiones o las comunidades autónomas. A veces, delira más la realidad consensuada que la realidad psiquiatrizada. Con frecuencia proyectamos sobre

los locos todo aquello que no nos gusta de nosotros, los supuestos cuerdos, para recluirlos luego en instituciones desde donde no nos den la lata, desde donde no escuchemos lo que nos tienen que decir, porque lo que nos tienen que decir remueve nuestras emociones, a las que creemos tener bajo control, atadas a la verja de la entrada, como a perros”.

Sin embargo, ¿relativizar las fronteras basta para acabar con la estigmatización? “La gente nos rechaza mucho cuando nos ven enfermos”, le decían algunos residentes a Millás durante su estancia. Otros concluían que “es mejor no decirlo (que eres enfermo mental)”.

Millás se sintió muy protegido en aquella comunidad de gente diagnosticada y apoyó las palabras de los pacientes sobre la estigmatización de su malestar con una cita de Fernando Colina: “El primer estigma es el diagnóstico”.

Más tarde, la invitada Elena de Carlos, directora de comunicación, habló de las funciones y los objetivos de la fundación: se intenta apoyar a la gente, a las familias, se proporcionan servicios gratuitos, se intenta que los pacientes se reinseren más adelante en el mundo laboral. El invitado Antonio Ceverino apuntaló la idea de Millás sobre las fronteras: “El afán clasificatorio segregador a veces olvida -o siempre, tal vez sea su función- que todos estamos un poco locos”.

Poco después, charlaron sobre el ingreso. “Lo mejor es cuando es voluntario”, dijeron los invitados. Si no, el entorno se alarma y el ingreso puede tener efectos traumáticos. Las unidades de agudos presentan un régimen más carcelario: al enfermo se le despoja de todo lo que tiene que ver con su identidad. No dejan llevar fotografías, ponen un pijama especial y a veces hay contención mecánica. Esto no tiene nada que ver con la residencia, adonde llegan los antiguos agudos cuando se han estabilizado. El ingreso en agudos está en discusión.

Frente a esta clínica mecanizada, los entrevistados pusieron énfasis en la importancia de cada sujeto: no podemos preguntar al paciente cómo se llama lo que le pasa. Hay un sufrimiento y una angustia subjetiva que es lo que los profesionales tienen que abordar.

Por último, dos pacientes de la fundación, invitados también, tomaron la palabra. Javier del Pino les preguntó por su experiencia, por el futuro. Volvió a surgir el asunto de la discriminación. Esta conversación rica y con muchos puntos de vista no dejó a nadie con la palabra en la boca.

En su reflexión final, Antonio Ceverino apostó por lo particular: “Cada uno tiene que apanárselas con la locura propia para hacer frente al sin sentido que es la vida. El ser humano es un ser de lenguaje, de cultura. Eso nos enloquece. La condición humana en la experiencia de la locura”.

Actualidad

La actualidad del psicoanálisis a un click:

Novedades, Presentaciones, Jornadas, Congresos...

Presentación del libro de Juan Pundik “Freud y el Quijote: El psicoanálisis en lengua castellana”



Presentan, de izquierda a derecha: Sergio Larriera, Mónica Unterberger, Juan Pundik y Diana Novara.

Reseña de la presentación no revisada por los mismos.

Por Jonathan Rotstein.

* Diana Novara fue la encargada de abrir el encuentro. Tras la presentación del autor, de quien destacó su papel divulgador del psicoanálisis, haciendo mención a muchos de los libros escritos por el mismo como ‘¿Qué es el

psicoanálisis?', 'No quiero pensar', 'No quiero estudiar' o 'Las fuentes judáicas del psicoanálisis', Diana Novara hizo mención de tres aspectos:

- 1) La probable identificación de Sigmund Freud con la figura del Quijote señalando el hecho de que el creador del psicoanálisis estudió lengua castellana durante su adolescencia.
- 2) Lo relevante de que la primera traducción de la obra de Freud fuese, así mismo, en lengua castellana gracias a la labor de López Ballesteros, y
- 3) La constatación de que el psicoanálisis encuentra en la lengua castellana su lengua de mayor difusión gracias, entre otros, a la figura de Ángel Garma.

* Acto seguido Mónica Unterberger tomó la palabra para comentar, de entrada, diversas cuestiones:

De un lado, el señalamiento, respecto del libro presentado, de estar frente a un texto "fragmentario e incompleto pero que añade una página" a la historia del psicoanálisis.

De otro lado, sobre las particulares relaciones que el psicoanálisis y el exilio han mantenido a lo largo de la historia, cuestión que el mismo Lacan señaló al decir que "la historia no es nada más que una fuga de la cual solo se cuentan los éxodos".

Después, Mónica Unterberger hizo hincapié en los hallazgos del libro de Juan Pundik en donde puede verse "lo que anima al sujeto, al parlêtre, su relación al sentido, una intención del orden del sentido, del lenguaje, de la palabra, para hacer posible un goce allí entre lo que se dice. De ahí el rodeo y el paseo en el título dado, quizás para indicar con ese paradigma de la escritura la potencia que tiene el lenguaje, fuente de sentido, de invención, de creaciones y de creencias" de donde surge la "condición de posibilidad de creación de ficciones a las que un sujeto se ata a un destino".

"Eso justifica la función del psicoanálisis como tratamiento del malestar subjetivo, la oportunidad de saber algo de ese cruce contingente, entre el acontecimiento del cuerpo y el sentido. Cruce que decide que esa sintomatización adviene como siendo lo más singular que cada uno tiene. Al

síntoma como enigma él puede hacer decir de qué variantes está hecho y a qué sirve”. Esto, recalcó Mónica Unterberger, está puesto de relieve en el libro de Juan Pundik.

Así mismo, señaló, “nos acerca los obstáculos de lo que nos acerca la hipótesis del inconsciente”, indicando los siguientes cinco puntos:

- 1) En España, respecto de la obra de López Ibor ‘Lo vivo y lo muerto del psicoanálisis’, se configura uno de tantos intentos por enterrar aquello que el psicoanálisis muestra.
- 2) “Impacta que los psiquiatras”, que tienen responsabilidad en lo tocante a la salud mental, “sean quienes introdujeron, con su lectura, la demolición del filo de la verdad descubierta de Freud para poner en el trono al existencialismo y al Jungismo y suprimir la dimensión del inconsciente y el goce”. Siendo la situación así, “hasta la llegada de los exiliados argentinos: Oscar Masotta el primero”. En este sentido, Mónica Unterberger sentenció que sin democracia “no es posible el psicoanálisis”.
- 3) El papel de Ángel Garma la persona que “llevó el psicoanálisis a Argentina”, siendo “Molina Muñoz, su alumno quien funda la primera clínica psicoanalítica en España”.
- 4) Sobre Ortega y Gasset, que estuvo “abierto a la novedad que trae Freud, y que abre al mundo castellano, al promover la obra de Freud hecha por López Ballesteros. Juan Pundik señala el papel que juega el descubrimiento freudiano en los círculos intelectuales y artísticos” españoles de la época. En este sentido, Mónica recuerda muy acertadamente que el mismo Lacan “subraya esa función de anticipación que cumple el artista”.
- 5) Por último, se hace mención al homenaje que, en la Residencia de estudiantes, realizara Juan Pundik a Ángel Garma “por su labor pionera en Argentina”, y para celebrar “el regreso del Exilio del psicoanálisis a España en la figura de los psicoanalistas argentinos”.

* Sergio Larriera: “Juan Pundik no disimula su militancia en el psicoanálisis, su entusiasmo lacaniano y, su elogio de Freud, no quita reconocimiento a otros psicoanalistas. Subraya las características quijotescas de Freud y de quienes lo difundieron a otras lenguas”.

Juan Pundik realiza una “historización del pasado del psicoanálisis en nuestra lengua. No es historia, ya que se muestra implicado en la misma. El pasado se historiza en el presente de Juan Pundik. Por ello, él considera que este libro está íntimamente ligado a su experiencia como analizante.

Es testimonio y agradecimiento a la vez de su propia formación y hacia aquellos que intervinieron en ella, por eso, muestra con decisión en su escritura al menos 3 condiciones:

- 1) La apasionada experiencia de un argentino que ama la lengua sobre todas las cosas.
- 2) La convicción de un psicoanalista cuyo ego se ha rendido ante los signos del inconsciente.
- 3) La responsabilidad de un judío ante El Libro”. Se trata de “una historización del psicoanálisis en lengua castellana que nos pone a trabajar. Es un libro con muchas posibilidades para articularse. No se puede ignorar el pasado” como tampoco el hecho de que “la Escuela lacaniana de psicoanálisis que nos acoge, tiene un antecedente de muchos años de práctica”.

Acto seguido Sergio Larriera destaca el papel fundamental que Ortega y Gasset ya tuviese desde 1911 “al comienzo de la obra misma de Freud al escribir su artículo ‘Psicoanálisis: Ciencia problemática’, ya que Ortega y Gasset diferencia las ciencias reales (ciencias físicas, matemáticas) y las ciencias periféricas, más impuras, que se encuentran en relación con el Mito: Ahí encasilla al psicoanálisis, del cual indica que ‘es una teoría que no es ni verdadera ni falsa’”.

Sin embargo, “al proceder del mito, tiene la posibilidad de adquirir, en desarrollos posteriores, más científicidad. El síntoma psicoanalítico no se confunde con el síntoma médico ni psicológico, ya que el problema que plantea el psicoanálisis es lógico para Ortega”. Tratándose de “otra lógica distinta”.

“Esto es el antecedente español, pese a haber sido, después, erradicado”.

“Luego, Ángel Garma: En argentina se encuentra con ‘un grupo de practicantes de la teoría y del psicoanálisis sin ninguna formación empírica: Sin análisis’. Se encuentra con Cárcamo, otro español, también una

austríaca, María Glas de Langer, Arnaldo Rascovsky, argentino y Pichón Riviere, suizo”.

“Grupo heterogéneo, ya desde el comienzo, Garma los organizó, formó una institución, la Asociación Psicoanalítica Argentina, inscrita en la IPA, y con él se formaron puesto que Ángel Garma era el único autorizado”.

Una vez dicho esto, Sergio Larriera hizo un breve repaso de los efectos que Enrique Pichón Riviere tuvo con Oscar Masotta:

“En 1951, Pichón acude al primer congreso en francés de psicoanálisis, en París. Su intención secreta era visitar, no a Lacan sino la casa del padrino de Isidore Ducasse, quien ha vivido en Rue 5 de Lille, Conde de Lautréamont que era la ‘pasión hermenéutica’ de Pichón Riviere”.

Pese a lo cual “Pichón se encuentra con Lacan, el cual lo invita a cenar en su casa en donde está Tristán Tzará. A raíz de ese encuentro, tras el congreso, Lacan le envía a Pichón sus publicaciones”, las cuales “se amontonan en casa de Pichón, y Masotta, que llega a la casa de Pichón tras una fuerte depresión”, los encuentra, “y ahí empieza a difundir el movimiento lacaniano, a contraorden de la IPA que hasta entonces imperaba sin contra”.

Sergio Larriera destaca la “capacidad de tejer datos de Juan Pundik”, logrando “confrontar testimonios sin tomar partido”.

Hacia el final de su intervención se hizo mención de Carmen Gallano, quien “conoce a Masotta en Barcelona en 1976. Ella, que es franco-parlante al ser hija de madre francesa, se ilumina con Masotta: Descubre a Lacan y se dirige a Francia durante 7 años”, de manera que “cuando vuelve a España, es la persona ‘con más méritos’” en lo que respecta al psicoanálisis lacaniano.

Así, de ésta época, Sergio recuerda “los 4 ó 5 grupos preexistentes que luego se instituyeron: ‘Analítica’, el ‘Ateneo freudiano’ (de Miriam Chorne y Gustavo Desssal), la ‘Serie psicoanalítica’” (donde figuraban Jorge Alemán, Sergio Larriera, y Mónica Unterberger entre otros) “y Filium que, si bien estuvo desde el principio, apareció más tarde”.

Por último, apostilló Sergio que “la verdadera sabiduría de la Escuela es congeniar, hacer coexistir, los pequeños grupos con la misión de la Escuela Uno”.

En este punto se produjo un interesante diálogo con los asistentes que se animaron a participar, en donde:

* Miriam Chorne destacó “la importación de saberes. El viaje de Ángel Garma, su vuelta a España, la relación de Pichón con Masotta”, de quien aclaró que Pichón “le dio los artículos porque a Masotta le podían interesar”.

Así mismo hizo la observación respecto de cómo, del psicoanálisis, su “movimiento mundial, provenía del azar: Del viaje de Pichón a París. Luego el envío que tomó Masotta y cómo eso creció” dándose “una parte de contingencia curiosa y al mismo tiempo, más allá, hubo algo que permitió que ese saber nos apasionara como lo ha hecho”.

* Y Carmen Bermúdez al señalar un dato por muchos desconocido: Tal como hiciera Freud, “Jacques Alain Miller estudió español de joven” durante una estadía en Salamanca.

* Para cerrar la presentación del libro ‘Freud y el Quijote: El psicoanálisis en lengua castellana’, Juan Pundik, su autor, tras agradecer a los colegas presentes así como a la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, destacó que, respecto de su libro:

“La historia termina donde habrá de ser continuada por las nuevas generaciones”.

OTRAS SECCIONES:

Psicoanálisis y cultura

Espacio dedicado a la cultura:

Cine, teatro, literatura... Desde un punto de vista psicoanalítico.

Reseña de libros

Espacio dedicado a reseñar libros de psicoanálisis y disciplinas afines.

Diálogos

Participantes del NUCEP conversan en torno a un tema.

Las conversaciones deberán estar transcritas siguiendo las normas de publicación, a excepción de la extensión máxima que será libre.

¡Pregúntanos!

Espacio abierto a los lectores.

Envíanos tu pregunta por Email a puntodefugarevista@gmail.com y la publicaremos junto con la respuesta.

Sección Clínica NUCEP

¿Qué es el NUCEP, Nuevo Centro de Estudios de Psicoanálisis?

El NUCEP, Nuevo Centro de Estudios de Psicoanálisis, brinda una formación sistemática en la teoría y la práctica psicoanalíticas, privilegiando la labor de lectura e investigación. Nuestro centro proporciona las bases teórico-clínicas de la formación de psicoanalistas de orientación lacaniana, siguiendo los principios establecidos por la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, la Fondation du Champ Freudien y la Asociación Mundial de Psicoanálisis.

En el año 1976, Jacques Lacan inauguró la Sección Clínica de París con el propósito de brindar una enseñanza metódica y rigurosa del psicoanálisis, en contrapunto con el modelo del discurso universitario. Desde entonces, las Secciones Clínicas se han ido extendiendo por el mundo, constituyendo una Red de Formación Permanente en Psicoanálisis cuyo objetivo es lograr una transmisión organizada de la doctrina de Freud y Lacan.

En nuestro país, el Instituto del Campo Freudiano (órgano que coordina y dirige las actividades de las Secciones Clínicas) lleva más de 25 años desarrollando su labor en Madrid, Barcelona, Bilbao, San Sebastián, Málaga, Granada, Sevilla, Alicante, Murcia, Valencia, Vigo y La Coruña. A su vez, el Instituto depende de su homólogo francés, dirigido por Jacques-Alain Miller.

En el año 1998, la Sección Clínica de Madrid fue reestructurada con el propósito de introducir los cambios necesarios para perfeccionar la calidad de su enseñanza y su metodología. Así nació el Nuevo Centro de Estudios de Psicoanálisis (NUCEP), que se nutre de la extensa experiencia anterior. Desde entonces, nuestro Centro ha ofrecido su enseñanza a cientos de participantes que han obtenido un conocimiento ordenado de los conceptos, tanto en el terreno del psicoanálisis puro como del aplicado a la terapéutica.

¿Qué trae de nuevo el NUCEP?

Fundamentalmente se propone adaptar la formación analítica a las coordenadas actuales de la clínica, que pone en cuestión los paradigmas clásicos de la nosografía (la clasificación de patologías), y también a las demandas de los estudiantes quienes, cada vez más, deben confrontarse a las exigencias de una práctica involucrada en nuevas formas del malestar psíquico, como es el caso de las toxicomanías, las depresiones y los trastornos de la función alimenticia.

La enseñanza de Jacques Lacan a partir de los años 70 incorpora instrumentos teóricos de inestimable valor, como la topología, y un modo renovado de concebir la estructura del síntoma. El NUCEP promueve el estudio de estos aportes a la doctrina tradicional, procurando establecer una articulación que le

permita al participante configurar un criterio teórico y clínico de los casos a los que debe enfrentarse.

Por otra parte, el NUCEP pone en primer plano la preocupación de salvaguardar una clínica de la subjetividad amenazada tanto por la medicalización a ultranza de la vida, como los métodos cognitivo-conductuales que buscan la reducción del ser hablante a mecanismos de estímulo-respuesta propios del campo animal.

¿A quiénes se dirige la formación del NUCEP?

El NUCEP está concebido para satisfacer las necesidades de formación clínica de médicos, psicólogos, psiquiatras y trabajadores de la salud mental en general, que desean aprender psicoanálisis y están dispuestos a confrontarse a las consecuencias que ese aprendizaje pueda tener sobre sus prácticas, tanto en el ámbito privado como en el de las instituciones de salud pública.

Pero la formación analítica también puede interesar a personas que trabajan en diversas ramas del saber, y a los que el estudio de lo inconsciente les aporta una visión complementaria y enriquecedora de sus respectivas disciplinas.

El coordinador y el equipo docente están disponibles para atender a todas las preguntas de los interesados, y ofrecerles orientación en cuanto a lo que pueden encontrar en la enseñanza del NUCEP.

Enlaces

– NUCEP <http://nucep.com/>

– ELP – Sede Madrid <http://www.elp-sedemadrid.org/>

– ELP – España <https://elp.org.es/#>

– Instituto del Campo Freudiano España <http://www.redicf.net/>

– Asociación Mundial de Psicoanálisis <http://wapol.org/es/Template.asp>