

PATOLOGÍAS DE LA IDENTIFICACIÓN EN LOS LAZOS FAMILIARES Y SOCIALES

EOL • Grama. Buenos Aires, 2007

Presentación

Estimado lector, usted está por conocer qué es lo que piensa la Escuela de la Orientación Lacaniana sobre un tema de actualidad: las patologías de la identificación en los lazos familiares y sociales.

Como cada año en sus Jornadas Anuales, en este caso coincidiendo con el XV aniversario de su fundación, la EOL elige un problema, una pregunta, una cuestión candente que está extendida en la sociedad, para responder en forma intensa y precisa, para transmitir a la misma la posición de la orientación lacaniana.

Este libro selecciona una parte de las exposiciones y trabajos de estas XV Jornadas -que contó con más de mil inscriptos-. Se trata de las conferencias, mesas redondas y presentaciones de las publicaciones de la EOL y del Centro Descartes (asociado al Instituto del Campo Freudiano). Además, los que estuvieron allí, y aquellos a los que nos dirigimos, podrán verificar la enseñanza, la presencia vivaz y entusiasmante de Eric Laurent en sus intervenciones, y por supuesto en sus dos conferencias; un acontecimiento en sí mismo.

Actualmente, existe una coincidencia especialmente con las ciencias sociales, que en esta época encontramos una particularidad en las patologías de los lazos sociales como efecto de la movilización general de la subjetividad, que supone en la civilización el capitalismo global. Las identificaciones líquidas de Bauman, la sociedad del riesgo de Ulrich Beck, la ciudad pánico de Virilio, entre otros, coinciden en que estos lazos se fragilizan.

Se constata en la clínica cotidiana más allá de las descripciones sociológicas, que existe un sujeto separado de sus identidades tradicionales, y que lejos de las teorizaciones freudianas, ya no existe un Padre que encarne la Ley. Ese mito, en cuya construcción el psicoanálisis contribuyó decididamente desde principios del siglo XX, ya no resulta evidente. Como afirma J.-A. Miller: "la sociedad que se está modificando con la globalización dejó de vivir bajo su reino".¹

Vivimos la época de la "destotalización", en la que el discurso capitalista promueve sujetos sin referencia, dispersados, desarraigados, y (que en función de esta máquina, se constituyen alrededor de zonas res-tringidas de certezas. Estos, como señala Laurent en sus conferencias, se reconstituyen con "identificaciones de nivel más bajo, menos costoso, que supone un esfuerzo de creencia menor, una reconstitución de comunidades inestables".

De esta manera, dejando el nivel de la sociología, el psicoanálisis propone un replanteo del narcisismo actual: la pasión del yo por reconocerse en sus objetos.

¹ MILLER, J.-A.: "El inconsciente es político", en: *Lacaniana, Revista de Psicoanálisis*, año 1, Nº 1, agosto de 2003.

En este sentido, Laurent llamó la atención sobre las funciones decisivas que cumple el niño en la civilización actual. Los efectos que tiene sobre éste, el constituirse como objeto de goce y justificación de la existencia del lazo familiar mínimo.

Pero, ¿cómo ubicarse en el mundo sabiendo que las identificaciones a las que se pueden recurrir no salvan de la angustia ni de la tiranía del superyó de la época?

El pase ha sido el dispositivo que Lacan propuso para verificar la eficacia del psicoanálisis, la formación de los analistas, y la posibilidad de transmitir al público sus resultados y sus respuestas a los problemas de la civilización. Justamente un AE, un analista que ha dado pruebas suficientes al Cartel del Pase, en este caso Mauricio Tarrab, denominó su intervención: "La identificación no es el destino". En su enseñanza destaca cómo la identificación acompañada por "una decisión que la consolida", puede sostener fantasmáticamente la existencia de un sujeto, hasta que la misma ya no resulta una suplencia suficiente para afrontar la angustia, desencadenada al descubrir que en el lugar del Otro hay un agujero. Punto en el cual Tarrab muestra que con respecto a la certeza de la angustia, hay -sostenido por la presencia del analista-, un camino hacia el deseo sin el soporte del Otro (como lugar de lo universal, de las creencias, de los ideales, etc.). Y que luego en su comentario, Éric Laurent señalará que este es un momento donde el ser ya no tiene representación en el Otro, sino que se está al nivel del objeto *a*.

Así, a partir de este tiempo, se trata de "hacer un uso de los objetos" que se proponen en el campo del Otro.

En este sentido, al final del análisis, el sujeto está desidentificado en relación a lo universal, y encuentra una certeza diferente a la de la angustia en tanto "su conexión a la civilización no es a través de los ideales sino que es a través de los objetos de goce". En la cual hay una articulación del cuerpo como vida en conexión con el Otro de la lengua, modo de gozar que se ha ordenado a partir de los significantes amos que se fueron produciendo en el recorrido analítico.

A su vez, el tema de las Jornadas estuvo tratado en una mesa redonda con presencias de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, donde además de Graciela Musachi y Juan Carlos Indart de la EOL, estuvieron Ram Mandil de la Escuela Brasileña de Psicoanálisis (EBP) y Juan Fernando Pérez de la Nueva Escuela Lacaniana (NEL), ratificando el carácter internacional de la orientación lacaniana.

En la misma, Ram Mandil alertó sobre los aspectos biopolíticos de algunos dispositivos, que buscan resolver el problema de la identificación evitando la palabra como fuente de la misma. Apoyado en un ejemplo extraído de la realidad social brasileña, planteó que en el contexto del Otro que no existe "estaríamos frente a la emergencia de nuevos elementos": rasgos, huellas, que permiten discernir la "materialidad rudimentaria" del sujeto.

Por su lado, Juan Fernando Pérez, propuso un amplio y exhaustivo examen a partir de lo que J.-A. Miller denominó "las patologías contemporáneas de la identificación" en el curso que dió junto a Eric Laurent: *El Otro que no existe y sus comités de ética*. En su ponencia, resaltó una tesis del mismo que caracterizaría a la época: el paso del S_1 (de la tradición, del Amo antiguo) a su pluralización como enjambre.

En su intervención desarrollada desde el trípode Clínica, Política, Episteme, Graciela Musachi, permitió leer la fórmula GLTTBI desde un lugar que conviene al psicoanálisis y su política del síntoma, y ya no como una chicana más del lenguaje. Así, abordando el problema de la identificación sexuada y el llamado "orgullo GLTTBI", es decir, gay, lesbiana, transgénero, transexual, bisexual, intersexo, fue partiendo de las tesis de Ian Hacking, para internarse en el debate político que ambiciona "trascender los límites" de la lógica binaria de la sexuación que mostró Lacan. Para en definitiva, demostrar cómo ese intento sólo vuelve al callejón sin salida del "todas y todos".

Su trabajo habla de pasiones identificatorias, de la tiranía del narcisismo yoico y su modo de gozar, pero subraya que a pesar de cierto "voluntarismo" de las

estrategias identificatorias que revelan el estatuto pluralizado del Nombre del Padre, "el punto de identificación sexuada no es manipulable por el sujeto", sino que lo paga con desorientación, ira, angustia y/o síntoma.

Juan Carlos Indart propone una reseña sobre el trabajo de transmisión que sostuvo durante los dos últimos años en el seno de la Escuela. En su intervención: "Para una clínica del discurso universitario", define originalmente que la patología manifiesta en muchas familias existentes "no se deriva de una simple decadencia de la función del padre", encarnado clásicamente por el discurso del amo, sino que lo que ha entrado en el nudo de las familias es su sustitución por el discurso universitario.

Desde esta tesis, Indart desplegará los efectos que este discurso tiene en las patologías del lazo social.

También en este volumen, se destacan las presentaciones de los integrantes de la Comisión Científica de estas Jornadas Anuales: Roberto Mazzuca, Fabián Naparstek, María Inés Negri y Silvia Tendlarz. En sus textos resumieron la invaluable orientación que fueron dando a lo largo del año, para que el trabajo de Escuela confluyera en las numerosas producciones que en ese fin de semana muchos colegas presentaron en las mesas simultáneas.

Finalmente, como definió Eric Laurent, la mesa de presentación de las publicaciones de la EOL fue no sólo un modo de inscripción del trabajo de la Escuela en general dentro de la cultura, hacia el exterior, sino que es una manera de control que ejerce el público sobre la utilidad de la EOL para todos.

Bien, querido lector, espero que esta presentación sea una invitación más a la lectura de este volumen, y que pueda pasar el "esfuerzo de poesía" de la Escuela de la Orientación Lacaniana.

GUILLERMO A. BELAGA - Director de la EOL

Indice

Presentación, <i>Guillermo Belaga</i>	7
---	---

Apertura

Patologías de la identificación en los lazos familiares y sociales	13
--	----

Roberto Mazzuca

La ciudad de la fiesta.....	17
<i>Fabián Naparstek</i>	

Nuevos lazos familiares.....	21
<i>María Inés Negri</i>	

Lo patológico de la identificación.....	27
<i>Silvia Elena Tendlarz</i>	

Conferencias de Éric Laurent	33
---	----

Patologías de la identificación en los lazos familiares y sociales Interlocución:
Mónica Torres

Mesa del Pase

La identificación no es el destino.....	53
<i>Mauricio Tarrab</i>	

Comentario.....	61
<i>Eric Laurent</i>	

La pluralización de las identificaciones

El psicoanálisis y los modos contemporáneos de la identificación.....	67
<i>Ram Mandil</i>	

Acerca de la pluralización de las identificaciones.....	73
<i>Juan Fernando Pérez</i>	

GLTTBI.....	77
<i>Graciela Musachi</i>	

Para una clínica del discurso universitario.....	83
<i>Juan Carlos Indart</i>	

Presentación de libros

Presentación.....	89
<i>Éric Laurent</i>	
Acontecimiento Freud.....	91
<i>Susana Amado</i>	
Una apuesta por el lazo. El Caldero, nueva serie.....	93
<i>Blanca Sánchez</i>	
Lacaniana 4.....	97
<i>Aníbal Leserre</i>	
Descartes.....	101
<i>Germán García</i>	

Apertura

COMISIÓN CIENTÍFICA

ROBERTO MAZZUCA

FABIÁN NAPARSTEK

MARÍA INÉS NEGRI

SILVIA E. TENDLARZ

COORDINACIÓN

GUILLERMO BELAGA

Patologías de la identificación en los lazos familiares y sociales

ROBERTO MAZZUCA

Sesión inaugural, Comité científico

En esta primera intervención en nombre de la Comisión Científica, voy a puntuar brevemente dos cuestiones que surgieron a lo largo del trabajo preparatorio de estas jornadas realizado en la Escuela. La primera, es la verificación de la multiplicidad y riqueza de las identificaciones propuestas por Freud y Lacan a lo largo de su elaboración. La segunda, es una paradoja en relación con el debilitamiento de las identificaciones característico de la sociedad actual.

En una rápida enumeración, podemos recordar que Freud utilizó el concepto de identificación, por primera vez, mucho antes de la invención de lo inconsciente, en 1897, para dar cuenta de los fenómenos psicopatológicos en la histeria y en la melancolía. Recién en "La interpretación de los sueños", a propósito del sueño de la bella carnicera, despliega las características de la identificación histérica, y solo una década más tarde, la identificación melancólica en "Duelo y melancolía". Hay que esperar todavía otra década para que dedique un capítulo entero a la cuestión de las identificaciones. Cuando Lacan teoriza lo que él llama "las identificaciones freudianas", tiene como referencia el capítulo 7 de "Psicología de las masas y análisis del yo", de 1921, en el que distingue tres clases de identificaciones. Entre ellas, sólo la primera, la identificación primaria con el padre introducida por Freud en "Tótem y tabú", cae fuera del campo de la psicopatología y constituye un proceso normal propio de todo sujeto. Las dos restantes corresponden a formas sintomáticas: la identificación regresiva que sucede a la elección de objeto y la identificación a través del síntoma que requiere una comunidad de deseo.

Lacan destaca que estas tres identificaciones freudianas constituyen mecanismos tan disímiles que no se los puede considerar como pertenecientes a una misma clase, no son variedades de un mismo proceso sino que forman un conjunto que designa como heteróclito. Esto sin considerar que en ese mismo capítulo Freud menciona otras dos identificaciones, ya que incluye también la identificación melancólica y otra que había delimitado para caracterizar la identificación de los sujetos homosexuales con la madre. En el capítulo siguiente del mismo texto, agrega la identificación de yo a yo entre los miembros de la masa.

A lo largo de su elaboración, Lacan termina por superponer las identificaciones propias de la formación de masas con el segundo tipo de identificación freudiana, designándola como identificación al rasgo. Para esto, produce un desplazamiento: mientras Freud caracteriza la masa por la relación de sus miembros con el mismo objeto, el líder, a raíz de lo cual sus integrantes se identifican entre sí, Lacan en cambio ubica la identificación directamente en referencia a un rasgo del líder. En el *Seminario 18*, de pronta aparición, el bigotito del führer sirve para ejemplificar este rasgo.

Sólo dos años más tarde, en "El yo y el ello", Freud generaliza la ' identificación regresiva y hace de ella el principal proceso de conformación del yo -a través de una serie sucesiva de identificaciones con los objetos previamente ocupados libidinalmente-, y también de la instauración del superyó -por medio de la identificación con que concluye el complejo de Edipo. En este momento de su obra las identificaciones han llegado a constituir el principal proceso de construcción de la personalidad normal. Como se ve, la teoría freudiana delimita sucesivamente una multiplicidad de identificaciones en cuya diacronía se verifica la hipótesis, formulada por Fabián Naparstek en una noche preparatoria, de una dirección que

va desde la patología, en el inicio de su obra, a la normalidad en el momento de culminación de su segunda teoría del aparato psíquico.

En Lacan encontramos una trayectoria análoga aunque diferente. Desde un comienzo, mucho antes del giro estructuralista, Lacan destaca el carácter alienante de la identificación, al punto de hacerla equivalente a la locura: la locura, afirma, es la realización plena de la identificación. El paradigma es la paranoia, en la que el sujeto cree ser efectivamente aquello con lo que se identifica. Poco tiempo después, Lacan establece esta identificación como fundamento del proceso de formación del yo en el estadio del espejo. Se trata, en consecuencia, de una identificación normalizadora y tipificante, pero no por ello menos patológica, ya que instaura esa instancia de manera permanente como fuente de alienación y desconocimiento. La instancia yoica constituye en Lacan una paranoia generalizada, el yo es la paranoia compartida por la humanidad; es decir, una patología normal.

Más tarde, en la etapa estructuralista de sus primeros cuatro seminarios, Lacan introduce una variedad de identificaciones imaginarias, en su mayoría, patológicas, con excepción de la identificación con el padre en el Edipo femenino: se trata de la identificación viril de la histeria, de la identificación conformista con la que la psicosis compensa el Edipo ausente, la identificación del perverso con su *partenaire*, y la identificación del fetichista con el falo o con la madre. Todas ellas, incluida la del Edipo femenino, tienen la función de suplir con lo imaginario una falla en lo simbólico.

Se debe esperar al *Seminario 5* para que, junto con la formulación de la metáfora paterna, Lacan delimite claramente otras dos identificaciones, esta vez normalizadoras: por una parte, la identificación imaginaria con el falo, y por otra, una identificación simbólica, la identificación con las insignias del padre, formadora del ideal del yo. Se trata de una identificación tipificante, a partir de la cual en el tercer tiempo del Edipo el sujeto se identifica con la constelación de rasgos ideales de su propio sexo. Se ve claramente aquí que no debe ubicarse la patología de la identificación del lado de lo imaginario y la normalidad en lo simbólico. La identificación con el falo, aunque destinada a ser destituida, forma parte necesaria del desarrollo normal comandado por la estructura del Edipo.

Hay otro rasgo que debe destacarse en el concepto de identificación en Lacan en oposición a Freud. Este distingue nítidamente la identificación de la elección de objeto; la primera ocurre en el plano del ser, la segunda, del tener. Para Lacan, por el contrario, identificación y relación de objeto se implican recíprocamente al punto de afirmar "la identificación con el objeto está en el fondo de toda relación con él (*Seminario 4*, pág. 28).

No sería posible de una manera breve describir la multiplicidad de identificaciones normales y patológicas delimitadas por Lacan a lo largo de su enseñanza, entre ellas, la identificación primaria con los significantes de la omnipotencia del Otro, la identificación con el objeto *a*, la identificación con el analista en el falso final de los análisis, la identificación con el significante amo que representa al sujeto, la identificación con el grupo, y también las llamadas tres identificaciones freudianas que Lacan hace suyas, por supuesto, transformándolas para ubicarlas en los tres registros de su nudo: en lo imaginario, la identificación histérica con el deseo del Otro; en lo simbólico, la identificación por el rasgo unario; en lo real, la identificación con el Otro real, con el Nombre del Padre de la que surge el amor. Por último, la identificación con el síntoma al final del análisis.

Se verifica que también en Lacan las transformaciones en la identificación van de lo patológico a lo normal. Sin embargo, la identificación con el síntoma, introducida en el *Seminario 24*, no puede considerarse de ninguna manera como una identificación normalizante, ya que en el SÍNTOMA no constituye UNA formación típica. Por el contrario, se trata de una formación particular que contiene un núcleo de goce propio del sujeto el cual no responde a ninguna norma. De aquí que se pueda afirmar que en Lacan, a diferencia de Freud, las transformaciones de la identificación van de la patología a la anormalidad.

La segunda cuestión a subrayar puede enunciarse en la forma de una paradoja. Por una parte, como lo ha destacado Jacques-Alain Miller en su curso *El Otro que no existe y sus comités de ética*, en colaboración con Éric Laurent, y más recientemente en esa intervención impactante por su lucidez, ahora publicada en nuestra *Revista Lacaniana* con el título "Una fantasía", la cultura hipermoderna ya no tiene la estructura del discurso del amo, lo cual implica un debilitamiento de las identificaciones en la actualidad.

Como contrapartida, sin embargo, constatamos la proliferación de otras formas de identificación, especialmente las identificaciones entre iguales en las comunidades de goce. O bien la presencia del mecanismo aislado por Lacan como "ser nombrado para" con su orden de hierro. Es decir, al mismo tiempo que se verifica el debilitamiento del tipo de identificaciones descrito por Freud en "Psicología de las masas y análisis del yo", asistimos a la instauración de otros tipos de identificación menos maleables, más rígidas.

En psicoanálisis ya tenemos un componente, la pulsión, de la que decimos que, por una vía o por otras siempre se satisface. Tal vez debamos ubicar a su lado las identificaciones que siempre se cumplen, si no son unas, son otras.

La ciudad de la fiesta

FABIÁN A. NAPARSTEK

Para esta presentación de las Jornadas voy a tomar uno de los ejes que nos hemos propuesto con el Comité científico aquí presente; me refiero al punto que hemos denominado "La supremacía del objeto *a* sobre el ideal". Para esto me quiero detener en un hecho social al cual Freud le prestó suma atención. Efectivamente, Freud explica la cultura de su época a través de las fiestas. Las fiestas totémicas o religiosas le han servido para dar forma al mito del protopadre y del nacimiento de la civilización. El destaca además la importancia que tienen las fiestas en la estructura y en la economía libidinal de la civilización de su época. Se encarga de mostrar que el calendario cultural precisa de una fiesta cada tanto. En efecto, Freud ha descrito que durante un tiempo prolongado se mantiene la ley con sus instituciones y que cada tanto tiene que haber una fiesta donde la ley puede ser infligida y se retorna a un goce antiguo y prohibido durante el resto del tiempo. Según el mismo Freud, las fiestas rememoran la matanza del protopadre -como un resto de aquel goce perdido- y considera que la civilización se puede armar sólo sobre la base de la renuncia a aquel antiguo goce. No hay cultura sin renuncia. Aunque no deja de señalar que esa rememoración implica un *exceso limitado y obligatorio*; como si fuese un pacto de sangre que renueva el lazo cultural cada año. Queda así armada una cultura con una renuncia de un lado (donde priman represiones, inhibiciones, las neurosis, la religión, la familia, el estado, los ideales, etc.) y el exceso como resto a un costado. Efectivamente, es un exceso que tiene un resto que no se puede digerir, ni ordenar, ni hacerlo entrar en ley. En esa fiesta totémica hay un hueso duro de roer, pero al cual hay que darle lugar cada tanto. Pues entonces, se trata de una alternancia entre ley y goce, autoridad y exceso. Es una idea muy freudiana, en tanto considera que cada tanto conviene darle algún gusto al sujeto y eso aplaca al superyó. Que por el contrario mientras más virtuoso es el individuo más se le exige. Así ordenadas las cosas, el goce quedaba regulado a un costado de la ley, como goce clandestino e intermitente. Las psicosis muestran muy bien los efectos devastadores cuando el goce no se hace clandestino e invade por todas partes. Sin embargo, en la actualidad lo que antes era algo limitado en el tiempo y espacio ahora se extiende a todo. Como se suele decir, vivimos un empuje a la satisfacción total por el consumo, a una especie -diría yo- de fiesta permanente, donde no habría límite, donde no habría renuncia, donde *Impossible is Nothing* -como dice la publicidad-. Lo que antes estaba al costado y acotado, ahora es el protagonista. Lo que antes era un resto necesario, ahora se hace el centro. Hay un culto por el resto, como lo indica J.-A. Miller. En la forma actual de las fiestas -llámese fiestas *raves*, fiestas de los DJ, etc.- hay un culto por el resto como desperdicio. La práctica de muchos jóvenes cuando parece terminar la fiesta muestra patéticamente esto que intento transmitirles. Hago alusión al llamado *juntadito*, *mezcladito* o *jarra loca*, depende de las diferentes zonas del país. Son jóvenes que en el momento que está por terminar la fiesta juntan todos los restos sobrantes de todos los vasos en una misma jarra o recipiente, lo mezclan y se lo toman. Se trata del intento de que no quede resto de la fiesta. Se vislumbra cuál es la consecuencia en el horizonte. El final de este intento termina con la forma patológica de identificación de estos sujetos con el desperdicio. Son ellos quienes terminan siendo el resto de la civilización, tirados y desvanecidos en la vía pública.

Pero también hay una forma de intentar desconocer el resto en el empuje eufórico a una fiesta permanente que se muestra muy nítidamente en la promoción del *after*. Me refiero al término inglés para nombrar lo que sigue luego. Contamos hoy con el *after hour*, *after office* y hace poco me han hecho saber que en Inglaterra se ha puesto de moda el *after party*. El show debe seguir y la fiesta debe continuar ininterrumpidamente. A cada *after* seguramente se le podrá agregar un nuevo *after*.

Es un intento de barrer con las alternancias de intervalos de tiempo entre ley y goce de la que Freud hablaba para su época. La sexualidad queda también marcada por esta tendencia a la continuidad. El viagra es utilizado cada vez más por los jóvenes en el *after party* y para evitar las alternancias propias del falo. La manía laboral también está marcada con esta tendencia a acumular cada vez más trabajos *after hour*. Se entiende que la manía por la rapidez entra claramente en esta estructura que intenta evitar la irrupción del resto como lo que cae en el corte. Así como el *fast food* está al servicio de la manía laboral, *a fast therapy* está al servicio de hacer creer que *impossible is nothing*. A mi gusto esta forma de la fiesta permanente, que intenta no dejar resto alguno, muestra de manera nítida lo que **J.-A.** Mi-Üer llamó "la dictadura del a". Es lo que según él "hace estallar el matrimonio, dispersa la familia y modifica los cuerpos"¹, dejando a estos sujetos desorientados. Comparé en otro momento a estos desorientados con el hombre libre. Efectivamente esa noción de la tiranía del objeto *a* es una noción que Lacan utiliza para el hombre libre que, según él, es el loco. Lo cual acerca la lógica de la época actual claramente a la locura. No digo con esto que se trate de una época loca (como quien dice ¡qué loco está el mundo!), sino que hay una lógica estructural entre la época y las psicosis. El daba un argumento que apuntaba al mismo punto respecto del objeto *a*. El loco es el que no está interesado por el Otro ya que él tiene el objeto *a*. Es libre respecto del Otro ya que no le demanda el objeto *a*: "sus voces lo demuestran"². Lacan decía: "El tiene su causa en su bolsillo"³. Fuerzo la frase y digo que la época actual pretende meternos la causa en el bolsillo -con las múltiples significaciones que pueda tener-. Nos mete la causa en el bolsillo con el objeto fetiche de la mercancía y nos deja en la locura de la libertad respecto del Otro. Se entiende, tiranía del *a* por un lado y libertad respecto del Otro en el otro costado. Es la argumentación sobre las psicosis remarcada por Lacan en este texto que vengo comentando ("Pequeño discurso a los psiquiatras"). Lacan adelanta, -con una increíble deducción para la época- lo que **J.-A.** Miller llama la tiranía del *a* y dice lo siguiente: "¡Si hay uno de los frutos más tangibles que ustedes puedan tocar todos los días, de lo que devenga de los progresos de la ciencia, es que los objetos *a* se meten en todas partes, aislados, solos y siempre listos a sorprenderlos en el primer encuentro"⁴. Se entiende que aquí se trata de los objetos *a* aislados, no enlazados de manera particular en el fantasma de cada quien. Y agrega Lacan: "Hago alusión a las *mass-media*, a saber esas miradas errantes y esas voces caprichosas de las cuales están destinados muy naturalmente a estar rodeados cada vez más... se los meten por los ojos y por las orejas"⁵. Se ve que su idea es que esos objetos *a* que las *mass media* nos meten por los ojos y las orejas de forma arbitraria y sin sentido, tira abajo al Otro y nos deja en la desorientación de un *a* que no hace punto de capitón singular. Hay así una relación entre libertad respecto del Otro y desorientación. Pero además, mientras más suelto está el objeto *a* respecto del Otro más) tiránico se hace. El loco es libre del Otro, pero padece a consecuencia del ello con la tiranía de un *a* suelto. El neurótico antiguo con su alienación al ideal se orientaba en el lazo sexual firmemente a través de lo que Freud llamaba las condiciones eróticas en un lazo fijo con el objeto *a*. Esto es lo que me hizo pensar, a partir de varios casos clínicos, que hay en la actualidad una tendencia que marca una caída de la perversión como directriz sexual, como respuesta al agujero del sexo. Como él mismo lo afirmaba, no se han inventado nuevas perversiones -entre otras cosas por su fijeza-, pero el mercado ha logrado que el *petit a* no sea un capitón singular para cada sujeto. **J.-A.** Miller muestra claramente como la tiranía actual del *petit a* es una tiranía desligada de la singularidad de cada sujeto y es justamente por eso que la llama tiranía⁶. El mercado nos propone cambiar de fetiche cada vez y el viejo fetichista -si me permiten llamarlo así- quiere siempre su antiguo e idéntico fetiche. Si algo demuestra el fetichismo o la condición fetichista de los neuróticos, es que no quieren que le cambien su viejo zapato para gozar. Mientras el mercado demanda cada vez más rápidamente uno nuevo. Eric Laurent lee esta cuestión como el intento de llegar a la experiencia del goce total. Dice que además del goce de la sobredosis -de la *overdose*-, en la actualidad existe la *alloverdose* (es un neologismo que se

podría traducir como la todo-sobredosis). Eric Laurent lo explica como el intento de una experiencia del todo respecto del goce⁷.

Para finalizar me quiero detener en el lugar que le toca al psicoanálisis en esta fiesta generalizada. El psicoanálisis no se opone a la civilización intentando volver al viejo régimen. No se trata de nostalgia. No se trata de cantar el tango a las fiestas de antes. Tampoco se trata de hacer leyes para que las fiestas terminen antes de hora. No adherimos, a su vez, a los ideales del movimiento *slow* -más allá de la simpatía que le podamos tener- para contrarrestar la tiranía maníaca que el objeto **a** impone cuando se suelta del Otro como en la locura. El psicoanálisis se orienta por lo real del síntoma singular sin desconocer lo imposible. En tanto lo imposible -como enseña Lacan- es lo que permite el lazo social, y pretender deshacerse de él hace que todo lazo quede quebrado y deja al sujeto con un destino de identificación patológico al resto como desperdicio de su propia operación. Si todo empuja hacia un paradigma que desorienta y donde *impossible is nothing*, el psicoanálisis, por el contrario, mantiene la orientación por lo imposible.

¹ MILLER, J.-A.: "Una fantasía", en: *Lacanian 3*, Revista de la EOL, Bs. As., 2005.

² LACAN, J.: "Petit discours aux psychiatres", inédito.

³ *Ibidem*

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ MILLER, J.-A.: *Curso de la orientación lacaniana*, clase 20, año 2003/4, inédito. Ver también conferencia en Comandatura.

⁷ LAURENT, Éric: "La ciudad del síntoma", en: *Lacanian 2*, EOL, Bs. As, 2003, pág. 111 .

Nuevos lazos familiares

MARÍA INÉS NEGRI

Sí, ya desde la época de Freud, la declinación del padre es un hecho, al punto que lo llevó a hacer de él un mito, y en la civilización contemporánea asistimos a la declinación cada vez mayor no sólo de la figura del padre sino de la función paterna como tal. Función del padre que ordena, pacifica y permite que el ser hablante se oriente. ¿Cómo podemos pensar hoy qué es lo irreparable de la carencia del padre? O, ¿cómo los niños que la han padecido se orientarán hacia el otro sexo? ¿Cómo podrán asumir una posición sexuada, cuando la brújula del deseo del padre, la *père-version*, no entra en juego?

Toda la conceptualización de Lacan de la función de la madre y de la del padre a lo largo de su enseñanza, la hace tomando como punto pivote la asunción del sexo, condición que abre a la posibilidad de abordar la maternidad en el caso de una mujer y la paternidad para un hombre. Sólo a partir de la asunción de la diferencia sexual esto puede lograrse. La eliminación de la relación sexual en los asuntos del parentesco, esto es la parentalidad, caracteriza nuestra modernidad y define el campo de lo que es rechazado hoy.

La definición misma de la parentalidad se plantea más allá de la diferencia de los sexos, de la diferencia hombre-mujer, de la diferencia padre-madre.

Trataré en un breve recorrido de señalar los interrogantes y desafíos a los que nos vemos enfrentados, en tanto la civilización contemporánea intenta borrar esta diferencia.

Propongo escandir tres momentos en la enseñanza de Lacan que van "del deseo de la madre al deseo del padre", para luego abordar la innovación que introduce la "parentalidad".

1. Nombre del Padre y Deseo de la Madre

Primer momento, el de la metáfora paterna, momento en que el Nombre del Padre viene a metaforizar el Deseo de la Madre. Deseo caprichoso, arbitrario e insaciable, es pacificado por el Nombre del Padre, al articular el deseo a la ley. El resultado de dicha sustitución es la significación fálica que regirá la vida sexual tanto del varón como la de la niña.

Con esto Lacan reemplaza el padre freudiano por el concepto Nombre del Padre. Es decir realiza una operación lingüística sobre la estructura clínica del Edipo freudiano.

2. Pluralización de los Nombres del Padre. El deseo del padre

En la única clase del seminario inexistente Lacan hace un viraje y va a hablar de "los Nombres del Padre", en plural; el padre deja de ser el padre muerto, función simbólica enraizada en la religión. Sí habla del sacrificio de Abraham en esta clase, justamente cuando quiere separar el Nombre del Padre de raíz religiosa, en su pluralización, es porque el acto de Abraham pone de manifiesto que su angustia, a la que Kierkegaard hace referencia, es el signo de una hiancia, y en esa hiancia se anida el deseo del padre.

En 1969 en su texto "Dos notas sobre el niño", avanza sobre el lugar del padre y de la madre para decir que "la función de residuo que sostiene (y al mismo tiempo mantiene) la familia conyugal en la evolución de la sociedad, resalta lo irreductible de una transmisión [...] que es la constitución subjetiva, que implica la relación a un deseo que no sea anónimo". Es decir que pone el acento en que el niño se

constituye como sujeto en una referencia a un deseo que no tiene que ser sin nombre, anónimo.

Y agrega: "Las funciones del padre y de la madre se juegan según una tal necesidad. La de la madre: en tanto sus cuidados están signados por un interés particularizado, así sea por la vía de sus propias carencias. La del padre: en tanto que su nombre es el vector de una encarnación de la Ley en el deseo".

Captar la particularidad del niño no en relación al ideal materno sino en la forma en que fue objeto para la madre. Una madre es necesaria en tanto hace obstáculo a la madre ideal.

Y cuando habla del deseo del padre, como un deseo encarnado, también abre la distancia con el padre ideal. En tanto subraya que la ley tiene que encarnarse en un deseo y no en un ideal.

El tercer momento en *RSI* dirá: "Un padre sólo tiene derecho al respeto y al amor, si el respeto y amor están *père-versement* orientados, es decir, si hace de una mujer objeto *a*, causa de deseo, [...] es decir que la causa de su deseo sea una mujer, a la que él le ha dado hijos, y que a estos, lo quiera o no, les dé un cuidado paternal".

Aquí claramente el deseo del padre está articulado a una mujer, no como madre, sino como causa de su deseo. Será esto lo que permita a un hombre acceder a su función de padre.

3. El padre

Al final de su enseñanza, él padre instrumento, del que se puede prescindir a condición de haberse servido, abre ya la vía del padre como un síntoma que permite que significante y significado se abrochen, en la historia singular de un sujeto. Los avatares subjetivos devendrán de las falencias de dicho instrumento.

Si como Lacan nos enseña, el padre es una herramienta, un instrumento, del que hay que hacer uso para poder prescindir de él, el mundo actual nos muestra la falta de ese instrumento. Herramienta que permite armar un tejido de significaciones.

A todo lo largo de su enseñanza Lacan piensa tanto a la madre como al padre, como función. La del padre ligada a la nominación, la de la madre ligada a los cuidados.

La pluralización de los Nombres del Padre, en este momento, es solidaria a su conceptualización del síntoma.

4. La parentalidad

Hoy en día, sin embargo, asistimos no a la pluralización sino a la fragmentación del Nombre del Padre, Como dice M.H. Brousse en su texto "Un neologismo de actualidad: la parentalidad", el "multiculturalismo", con la fragmentación que trae aparejada, empuja a modos de goce segregativos.

En este contexto surge un nuevo significante: "parentalidad". Neologismo que intenta poner en suspenso al de "paternidad".

Parejas homosexuales, que acceden a la "parentalidad" ya sea por inseminación artificial, vía un banco de esperma, o a través de una donadora de óvulo o de una madre portadora, lo que abre también a la posibilidad de que la "parentalidad" abarque a cuatro sujetos. Así el abanico de posibilidades es amplio.

Si la novedad del descubrimiento del ADN trajo una supuesta tranquilidad en tanto el padre biológico podía determinarse, hoy se abre una nueva incertidumbre. ¿Quién es la madre? ¿La donadora del óvulo? ¿La portadora en su vientre del niño? Los legisladores no se ponen de acuerdo, lo que trae consecuencias para el niño, pues es el legislador el que decide quien es la madre del niño.

La declinación del padre señalada por Lacan, conlleva que hoy la familia (lo parental) viene a reemplazar al padre y a la madre. Hay pues un borramiento de la

diferencia entre funciones que hasta este momento estaban diferenciadas. En lugar de la diferencia entre el padre y la madre, se impone la equivalencia y la intercambiabilidad de los dos padres.

Al lugar de la diferencia sexual, viene a sustituirse lo que M.H. Brousse llama el mismizar (*mêmeté*).

La parentalidad implica que el padre sea sustituido por los pares o las pares. Se extiende con la noción de coparentalidad o monoparentalidad. La predicción de Lacan del ascenso de la segregación es correlativo a este borramiento de la diferencia: los mismos con los mismos.

Si el psicoanálisis trabajó para demostrar que la familia es el lugar de sustitución de lo biológico por lo simbólico, al definir al padre y a la madre como funciones; la familia que propone la parentalidad es una función que viene a reemplazar al padre y a la madre borrando el resto de real que aseguraba su diferencia. Confiado a la ciencia, lo real de la reproducción se encuentra separado de lo simbólico de la filiación.

Pero, para alcanzar el significante "familia" o "parentalidad", como señalé anteriormente, es necesario el objeto niño. Si la modernidad se define por el ascenso al cénit del objeto *a*, el niño es, desde hace mucho tiempo ya, un modo eminente de este objeto. Pero si antes era tomado i en la preocupación por la descendencia y la transmisión del nombre, en l la civilización actual su valor ha cambiado.

Es en esta coyuntura que los analistas tenemos que investigar e interrogarnos. ¿Cuáles serán los efectos del vacío dejado por el padre real, aquel que adviene padre por el deseo que lo anima, que vehiculiza una palabra encarnada, que transmite una filiación? Una palabra de la que el niño pueda apropiarse. ¿La que le asegure sino una función de límite al menos una de nominación?

¿Cuál es el lugar y el desafío del actuar del analista en esta nueva coyuntura? Es decir, si esta invención contemporánea promete la invención de nuevos modos de paternidad, las consecuencias habrá que verificarlas. En un futuro no tan lejano, a estos hijos de la "parentalidad" los escucharemos en los consultorios. Y el analista tendrá su deber ético. Tal como lo señala Lacan: "Mejor pues renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época".¹

Bibliografía

BROUSSE, M.-H.: "Un neologismo de actualidad: la parentalidad", en: *Enlaces 11*, Grama ediciones, Bs. As., 2006. COTTET, S., "El padre pulverizado", en: *Virtualia 15*, Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana, Bs. As., agosto 2006.

-
1. LACAN, J., "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis", en: *Lectura estructuralista de Freud*, Siglo Veintiuno editores, México, 1971, pág. 138.

LO PATOLÓGICO DE LA IDENTIFICACIÓN

SILVIA ELENA TENDLARZ

¿Qué es lo patológico de la identificación? Georges Canguilhem señala que lo normal apunta a la norma, a la regla que unifica lo diverso y reabsorbe las diferencias. Este elemento disciplinario, regulador de las relaciones sociales, legitima cierto ejercicio del poder, por lo que Foucault indica que puede considerarse un concepto político. Como contrapartida, lo anormal, como negación lógica, es anterior, puesto que suscita la intención normativa. De esta manera, lo normal se opone a lo anormal, no a lo patológico, y entre ellos se instaura un límite impreciso.

En determinado momento histórico se asocia lo normal a la salud, y la anomalía a lo patológico. Pero si se apunta a la diversidad y no a la norma ideal, la frontera móvil entre lo normal y lo patológico debe ser examinada en cada sujeto. Lo universal de la llamada normalidad se opone así a las particularidades patológicas que se encarnan en singularidades.

En *El Otro que no existe y sus comités de ética* Jacques-Alain Miller plantea que en la actualidad existe una decadencia de la función del Ideal y una promoción del objeto plus de gozar. Las figuras de la autoridad vacilan y el significante amo se pluraliza. Así, la crisis contemporánea de la identificación conduce tanto a una diversidad de identificaciones imaginarias como simbólicas.

Ante esta pluralidad de identificaciones, ¿cómo se orienta el lazo social y familiar? ¿Cuáles son las patologías, las diversidades patológicas, frente a las "verdades científicas" propuestas por las evaluaciones y los conteos estadísticos?

Paradójicamente, la expansión identificatoria contemporánea no va de la mano con la tolerancia* y el respeto por lo diferente y extraño. Los estilos de vida, los estilos de goce, reivindicados en su multiplicidad y dispersión, que evocan la fragmentación del Ideal y la distribución del goce en nuestra civilización, construyen nuevas comunidades alternativas, como así también su mutuo rechazo. El horizonte de la segregación, en sus distintas vestiduras, se vuelve tanto más patente en las cotidianidades como así también en sus acontecimientos imprevistos.

A diferencia del *para todos* del grupo freudiano que se funda en el Uno que está por fuera, la inexistencia del Otro expresa que no hay un todo universal, de allí que se inscriba en la estructura que Lacan llama *no todo* que no incluye la ex-sistencia del Uno. La universalización, lejos de inscribirse en el espacio del *para todo x*, se vuelva el *no todo* generalizado. Jacques-Alain Miller especifica las particularidades de ese no todo: "no es un todo que suponga una falta sino una serie en desarrollo sin límites y sin totalización".

¿Qué sucede entonces cuando la identificación vertical al líder queda opacada y desaparece su lugar de excepción, cuando el Otro se vuelve inconsistente? ¿Cuál es el destino de las llamadas identificaciones horizontales?

En su libro *Contingencia, ironía y solidaridad*, Richard Rorty, al examinar el tema de la solidaridad, señala que para un judío de la época en que corrían los trenes hacia Auschwitz las probabilidades de que sus vecinos no judíos los ayudasen a esconderse eran mayores si vivía en Dinamarca o en Italia que si vivía en Bélgica. Con este ejemplo apunta a afirmar que el sentimiento de solidaridad se fortalece cuando se considera que aquél con el que expresamos ser solidarios es en forma restringida "uno de nosotros". La similitud identificatoria está en la base de esta solidaridad. Su planteo es que el "nosotros" debería ser más abarcativo, más amplio, y signifique una solidaridad con la "humanidad como tal".

Lo cierto es que la multiplicación identificatoria no pacifica la crueldad, la indiferencia, el racismo que se creían frutos de los ideales imperantes en otras épocas. El siglo XXI no se ha mostrado menos sangriento que los anteriores. Y

nuestras guerras contemporáneas, que incluyen sus modalidades de "guerras civiles" en tanto que involucran a la población civil, la xenofobia y la intolerancia dan cuenta de la supervivencia del mal, del *kakon*, que encarna esencialmente el otro y su diferencia.

Eric Laurent indica que los sujetos se identifican cada vez menos con sus historias familiares discontinuas y llenas de agujeros. En su lugar surgen las comunidades y los pactos sociales que se fundan sobre nuevas formas de autoridad que testimonian de una nostalgia del Nombre del Padre. Pero cuanto mayor sometimiento al Ideal se pone en juego, mayor es el extravío que puede llegar a empujar a la obediencia hasta la muerte. El estado de excepción prolifera y extiende esta tensión entre el vacío del Uno y su implacable retorno superyoico. Lo patológico aquí se demuestra en el exceso, en el caos correlativo a una multiplicidad inconsistente y una civilización dispersa que responde a exigencias del goce: toxicomanías, búsquedas de riesgos tanto deportivos como trasgresores -otra vía para pensar la delincuencia juvenil-, hasta las distintas bacanales superyoicas que llevan a un sujeto a hacerse "bomba humana y gozar de su muerte". Sin lugar a dudas, la pregunta que se formula Éric Laurent es esencial: "¿Cómo soportar la inconsistencia del Otro sin ceder por ello al imperativo de goce del super-yó?".

En realidad, la sociedad moderna, con sus nuevas estrategias de "salvar al padre", retoman el antiguo espíritu religioso, pero, al mismo tiempo, ponen de manifiesto su declive y el reverso de nuestra vida contemporánea que se expresa como un empuje superyoico en el lugar del Ideal que falta.

La multiplicación de los significantes amos, y sus versiones de mundos posibles, no es entonces sólo el no todo, sino que esencialmente se vuelve "sólo con algunos" con quienes me identifico. Cada uno queda con su fragmento de goce, en una diversidad que no incluye a los otros y que empuja a la exacerbación de la segregación.

Algunas de las comunidades "virtuales" se constituyen por identificaciones imaginarias sostenidas por ideales cambiantes. El deslumbramiento por lo nuevo, que nos vuelve a "todos consumidores", es una expresión del empuje superyoico que encuentra su cabida en el discurso capitalista. Se consumen productos, imágenes de juventud, lazos amorosos, como así también significantes simbólicos con los que las comunidades se identifican para decir quiénes son. La velocidad que toma el lazo con los otros es la expresión de la inconsistencia del Otro, por lo que predomina el incansable desplazamiento metonímico de objetos, personas y significaciones.

Zygmunt Bauman, en *El amor líquido*, nos recuerda la pasión de los habitantes de Leonia, una de las ciudades invisibles de Ítalo Calvino, que disfrutaban de cosas nuevas y diferentes que estrenan cada día. Pero cada mañana "los restos de la Leonia de ayer esperan el camión del basurero". El empuje al consumo muestra así su verdadero rostro la promoción del objeto *a*, objeto de goce, también resto que consume nuestras pasiones.

La comunidad de identificaciones simbólicas débiles que se mantiene por identificaciones imaginarias dan cuenta de la proliferación del culto por la imagen, de las pandillas, del "como si" ubicuitario en discursos impregnados de significaciones que traducen un ideal tan postizo como transitorio que permite que se hable en nombre del significante amo pluralizado que encarnan.

En cuanto al lazo familiar, la incidencia de la ciencia es decisiva en el cambio de la estructura familiar clásica y en la definición de padre y madre. La ciencia cree en las madres, al punto que las multiplica en las reproducciones asistidas. A la mujer que aporta el vientre y el parto la llaman madre gestante, uterina, ginecológica o portadora. La mujer de la que se obtiene el óvulo que será fecundado se llama madre genética o biológica. A esta serie se añade la madre social en caso de adopción.

Ahora bien, si una mujer da a luz por contrato de alquiler de vientre, ¿quién es la madre? ¿La mujer que estuvo en el parto, la madre biológica o aquella con la que se

acordó la adopción del niño? El verdadero problema que aquí se plantea es la inclusión del cuerpo y de sus órganos en el mercado de consumo, tal como lo anticipara Lacan, que enmascara el punto central que es el deseo de un hijo.

Se invierte así el viejo adagio que indica que la maternidad es cierta a través del parto y el padre incierto. En nuestro mundo contemporáneo, el padre es seguro a través de los exámenes de ADN. En cambio, la madre no es tan cierta: la madre biológica, a través de la donación de óvulos, puede ser diferente de la que atraviesa el parto. Los exámenes de ADN adjudican paternidades pero no vuelven a un hombre padre de un niño, si entendemos por ello tomar a una mujer como causa de su deseo y volverse responsable del niño que con ella trae al mundo. La versión de qué fue un padre para ese hijo no puede más que aprehenderse de a uno.

Las nuevas formas de parentalidad, que ponen en movimiento legislaciones acordadas a las modificaciones de las estructuras de parentesco, interpelan el verdadero punto de *impasse* de la falta de relación sexual. El malestar en la vida amorosa es su expresión y va cambiando de vestiduras a través de la declinación de un sinnúmero de imposibilidades.

Las patologías de la identificación en los lazos familiares y sociales no nombran entonces tanto una nueva forma de enfermedad que se contrapone a la normalidad del Ideal, sino que expresa sus vacilaciones, sus intersticios, sus tropiezos, sus crisis, sus nuevas vestiduras y, en definitiva, su profundo desamparo. Nos recuerda que el lazo con el otro no es sin temor y temblor, y que su diversidad debe examinarse de a uno.

Conferencias de Éric Laurent

Patologías de la identificación en los lazos familiares y sociales

INTERLOCUCIÓN:

MONICA TORRES

El seminario "Patologías de la identificación en los lazos familiares y sociales" fue dictado por Éric Laurent en el marco de las XV Jornadas Anuales de la EOL, que se llevaron a cabo en Buenos Aires los días 2 y 3 de diciembre de 2006, en el Marriot Plaza Hotel, al igual que las otras referencias publicadas en este volumen.

PRESENTACIÓN

MÓNICA TORRES

Es una alegría y un honor presentar hoy aquí, en las Jornadas de la EOL, a nuestro querido amigo y colega Éric Laurent. Y presentarlo la primera vez que viene aquí en calidad de Delegado General de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, cargo que asumió en el Congreso de Roma, en julio de este año.

Todos conocen a Éric desde hace mucho tiempo; visita la Argentina desde hace años, creo que la primera vez fue en 1981, en compañía de J.-A. Miller.

Y también lo conocen por sus libros y sus numerosos artículos que no voy a mencionar aquí, porque la lista sería interminable. Quizás podría mencionar *Las paradojas de la identificación y Síntoma y nominación* que están especialmente concernidos por el tema de nuestras Jornadas. Pero hay otros artículos dedicados exhaustivamente al tema. Por ejemplo: "Cómo recomponer los Nombres del Padre", "La civilización del trauma", "Despertar del sueño del padre", "Del Otro que no existe" (curso que dictó con J.-A. Miller); "Después de la repetición", "El niño objeto Δ liberado", "La erosión del sentido y lo real del vacío", por nombrar sólo algunos.

Éric Laurent es miembro de la EOL desde su fundación, de la que participó activamente.

Los jóvenes que lo escuchan por primera vez, aunque lo conozcan por sus libros, compartirán el entusiasmo que sus palabras siempre despiertan.

En lo personal, es para mí, como seguramente para muchos de ustedes, un maestro. He aprendido mucho de mis colegas, de mis analizantes, de mis alumnos, pero son pocas las personas a las que considero mis maestros. Está Freud, por supuesto, a quien conocí por sus textos, y Lacan, a quien escuché algunas veces en su seminario en París, pero he conocido a Lacan fundamentalmente a través de sus seminarios y sus escritos. Pero en relación a mi transferencia encarnada, puedo mencionar a tres maestros: Osear Masotta, J.-A. Miller y Éric Laurent. Es así también, lo sé, para muchos de nosotros. ¿Y por qué es así, qué tienen en común Osear Masotta, Éric Laurent y J.-A. Miller?

Me lo enseñó Laurent, una vez más en las Jornadas del Museo Fernández Blanco. Él nos habló de muchas cosas allí, que muchos de los que no han podido estar esperan escuchar hoy en algún momento, o quizás en la conferencia de mañana. Nos habló de que ante la crisis moral de la guerra (Éric engloba en una, la primera y segunda), Elliot, el héroe intelectual de una generación, propuso la religión de las letras. Algo para oponer al derrumbe de una civilización: las letras. Pero Lacan nos enseña que no basta con las bibliotecas, con el significante, con el S_1 porque está la pulsión en juego. No hay S_1 sin a y estos maestros han sabido encarnar para mí y para muchos de nosotros eso que no se puede encontrar sólo en las letras. No está en el significante el goce de la lengua. Se trata de lo vivo.

Y lo que me enseñó Éric este miércoles, me lo comenzó a transmitir -porque es imposible de enseñar-, Osear Masotta, un argentino, hace ya muchos años. Lo transmito a mi vez, como puedo, como muchos de los aquí presentes.

Ahora, le doy la palabra a Éric Laurent, que es a quien ustedes quieren escuchar.

PRIMERA CONFERENCIA

ÉRIC LAURENT

En nuestro análisis de la patología de la identificación en los lazos familiares y sociales hay un nivel en el cual coincidimos, como analistas, con los sociólogos, con los psicólogos, el hecho de que hay una particularidad de las patologías de los lazos sociales en la época. La movilización general de la subjetividad que supone el capitalismo global como civilización, tiene consecuencias sobre los lazos sociales; éstos se fragilizan. Esto está bien indicado por la sociología contemporánea: el vestigio de lo efímero -las identificaciones líquidas de Zygmunt Bauman de las cuales Ernesto Sinatra y Silvia Tendlarz han podido darnos un eco en sus trabajos-, acentúan una subjetividad que se piensa a corto plazo. La creación destructiva, en la cual Schumpeter veía la virtud del capitalismo, es más relevante del lado de la destrucción que del de la creación. Es también la sociedad del riesgo de la que habló Ulrich Beck¹, otro sociólogo.

A medida que se destruyen las identificaciones de las viejas tradiciones, todo es oportunidad; hay que estar preparado para cualquier cosa, para aprovecharla. Esto, en primer término, es lo que constatan la sociología o la psicología: un sujeto separado de sus tradiciones y de sus identificaciones, que a largo plazo reconstituye identificaciones de nivel más bajo, menos costoso, que supone un esfuerzo de creencia menor, una reconstitución de comunidades inestables. Es la sociología de las tribus, sobre lo cual Graciela Brodsky supo traernos eco y señalar cómo nosotros podíamos ver a través de estos trabajos, sus efectos, incluso en el interior de nuestras comunidades analíticas... Tribus que son comunidades vinculadas a opiniones transitorias inconsistentes. Estas increencias que rodean las identificaciones de menor nivel testimonian de lo que en Italia se llamó *Il pensiero diavolo*: increencia en lo esencial, multiplicación de identificaciones de más auge. La definición más radical de *il pensiero diavolo* es un trastorno del déficit de la atención generalizado. Todos estamos padeciéndolo; nadie presta suficiente atención a lo que se propone como identificaciones. Es el multicomunitarismo en todos los niveles: grandes esperanzas de que el multi va a salvarnos de la angustia de la época que es el nivel de inseguridad, que estas creencias de bajo nivel generan en el sujeto. También de esto testimonia la sociología; es la psicología de la melancolía de la época, la fatiga de ser uno mismo que propuso Ehrenberg² o como he visto en el diario **LA NACIÓN** de esta mañana, en un artículo de Marcelo Cohén -a quien no conozco-, pero que subraya muy bien la función del lugar común, que alivia del cansancio de pensar por sí mismo. El gran ideal kantiano: "pensar por sí mismo"³...; ahora todo el mundo está demasiado cansado para pensar por sí mismo, es mejor el lugar común.

Tenemos entonces estas dos vertientes: por un lado el líquido, por el otro el sólido de la melancolía -como en el grabado de Durero-, son las caras de una misma moneda; son efectos de superficie desde donde la causa se manifiesta.

Es a este nivel que nos separamos de la sociología que podía acompañarnos durante cierto tiempo. El nivel sobre el cual insiste la sociología es

el nivel del narcisismo, las crisis del narcisismo; es decir que lo que fue anunciado por el psicoanálisis en los años '50 como la gran crisis moderna -de la que hablé el miércoles en un exquisito museo en el corazón de Buenos Aires, un jardín delicioso, con sol y pájaros. Hablar del budismo en un lugar así era casi una experiencia mística-. La gran crisis narcisista era anunciada por Lacan en los textos de los '50 como el punto crucial. La crisis narcisista moderna, evidente para todos, no lo era tanto cuando se hablaba del hombre unidimensional. Era un primer paso, pero las consecuencias no eran tan evidentes.

El análisis del narcisismo, tal como lo propone Lacan, revela la pasión del yo por reconocerse en sus objetos, la ilusión de este palacio de espejos en el que transforma el mundo. La pasión del *tan wan así* era perfectamente anunciada entonces; era el momento en el cual no es el objeto a el que domina el ideal, sino el *i(a)* el que domina el ideal. La pasión narcisista iba a arruinar la pasión simbólica y ya durante 20, 25 años, de los años '50 a los años '70, esto fue un gran instrumento de análisis: denunciar los efectos de la gran pasión narcisista.

Es lo que sirve de brújula a los políticos para curar la enfermedad de la época. ¿Cuáles son los instrumentos de curación? Cuando se denuncia la gran pasión narcisista, la solución es restaurar lo simbólico. Esto fue pensado, en los años '30 y después de la Segunda Guerra Mundial, como la esperanza de restaurar una religión. Hay una religión de *élite* en T.S. Eliot y una religión popular en lo que trataban de restaurar los intelectuales de Cambridge como Tolkien.

El proyecto de Tolkien -que encanta a nuestros adolescentes de hoy, gracias al cine-, propone construir una identificación a héroes positivos con los restos de una mitología céltica. Tolkien era perfectamente consciente del interés de su proyecto para luchar contra el nihilismo, que le parecía el peligro más vigente de la tentación fascista que comenzaba a hacerse presente en Inglaterra (ustedes conocen la simpatía del príncipe de Gales de la época por Hitler). El proyecto de otro escritor como C.S. Lewis, autor de *Las crónicas de Narnia*, era un gran proyecto católico: que los jóvenes se identificaran a valores positivos, restaurando una oración, un contacto con el catolicismo del cual pensaba que no coincidía con los rituales de la iglesia; era necesario contactarse realmente con la subjetividad de la época. Este proyecto de restauración de lo simbólico toma otras formas en nuestra época.

Se puede decir que en Europa, la ideología común de los políticos para curar las enfermedades del lazo social se sostiene en la ética de Habermas, la ética del acto comunicacional. ¿Qué es esto? Es la ética de la conversación. Frente a la caída de todo ideal, frente a estas creencias de bajo nivel y *il pensiero diavolo*, tendríamos que mantener una gran conversación entre las distintas identificaciones. Hacerlas incompletas, hacerlas inconsistentes dentro de la gran conversación de la civilización. Esto se podría hacer sin resto, sin obstáculo. Se podría incluir a todo el mundo en la gran conversación, incluso los enemigos de toda conversación democrática tienen su lugar; tienen que ser representados, no hay límites.

En el continente -esto es compartido más o menos por la burocracia europea y por la Inglaterra de Blair-, se quiere restaurar directamente la religión. El último número de la revista blairiana *Prospect* se regocija con el retorno de la religión en la sociedad laica; el retorno de la religión les parece la solución.

Blair encarnó esto: hijo de pastor, tenía alrededor mucha gente formada en esta dirección. En los Estados Unidos es igual: el debate político parece organizarse sobre *VALÚES* y no sobre *ISSUES*, sobre estas cosas fundamentales.

No se puede hacer mucho después del triunfo del mercado global, entonces de lo que hay que hablar es de moral.

En Francia tenemos una candidata socialista que por el momento eligió hablar sólo de moral. Hasta ahora el único programa es el programa moral. Esta posición está profundamente fundada sobre el análisis de la crisis del lazo social y de la necesidad de rescatar lo simbólico en la época de la fragilidad de las creencias.

Creo que esta perspectiva ya demuestra sus límites, porque la clínica analítica nos permite ver que lo que hemos visto con anticipación en los '50 se ha desplazado. Podemos leer que no es tanto la pasión narcisista la que domina al I de (A), sino el Δ develado como tal, develado por este esfuerzo de disolución de las identificaciones. Los velos caen, y entonces tenemos la subida al cénit del objeto a y no sólo creencias de bajo nivel sino -como decía Naparstek- "fiestas de alto nivel": compulsiones a gozar que se imponen en una tiranía del superyó contra la cual este sujeto de la época está mal armado. Tiene pocos significantes amos para orientarse; su relación con la religión que se quiere restaurar es débil, no consigue cambiar sus malas costumbres, su adicción al goce con sus pequeños rituales y violencia, adicción, sin ningún respeto por la ley. Corrupción a todos los niveles. Esto parece difícil de pensar, curar esto con la religión *light* que nos propone Habermas. ¿Va a ser suficiente para tratar estas manifestaciones que no tienen nada que ver con las identificaciones flojas, sino que más bien revelan una identificación de hierro por detrás?

Lo esencial para nosotros, analistas, es mantener los ojos abiertos, despertarnos del sueño con el cual esta civilización quiere restaurar un lazo social. El sueño que hay detrás de la ética comunicacional -que ha marcado sus límites-, es el sueño cientista; es el panóptico que para algunos parece ser la única solución para enfrentar esta ley de hierro del bosque: reconstruir un panóptico no de hierro sino de pantalla.

Lacan reconoció el impacto de la sociedad del espectáculo, de los *mass media* que entran por los ojos y las orejas -hubo los *mass media* televisión, cine, etc.-. Hay que recordar que el ciudadano moderno pasa tres horas mínimo frente al televisor. Ahora también la pantalla fundamental se desdobló. No sólo hay la pantalla del televisor que mira al sujeto moderno. Más allá, cuando sale de su casa, en la que fue mirado por la televisión, entra en la pantalla de las cámaras de vigilancia.

Los ingleses también están construyendo una experiencia muy original. Londres se ha vuelto una sociedad experimental: millones de cámaras. Cualquier persona que va al centro es filmada un promedio de 350 veces en una jornada normal. Millones de cámaras. Se dice que para los Juegos Olímpicos habrá más cámaras que habitantes, para actuar sobre ellos o cambiar los comportamientos por una terapia autoritaria.

Como analistas, tenemos que despertarnos y ayudar a los sujetos contemporáneos a despertarse de este sueño cientista.

El sueño cientista va también con el cuento de hadas del multiculturalismo y, efectivamente, los mismos que habían pensado que la so-j lución era la reconstitución de una religión *light* protestante -diversa, plural, multi-, se dan cuenta de que esto tuvo un límite, del que los atentados de Londres fueron la señal.

Hay problemas que no se dejan tratar así. Implica pensar de nuevo la figura que hace obstáculo a la reabsorción de la singularidad del goce en un universal multicultural. La figura que hace obstáculo a esto es la figura del judío. Jean-Claude Milner, ha hecho el esfuerzo de mostrar el lugar exacto que tiene ahora "el nombre judío" como identificación insustituible en la

civilización, para ayudarnos a despertar del sueño habermasiano, que es correlativo al sueño cientista.

Frente a las falsas esperanzas del cuento de disolución de la identidad, hay que sostener que nuestra civilización no puede sostenerse sin S₁, sin semblantes admitidos y compartidos.

Frente al sueño de transparencia del sujeto ante sí mismo, del control de sus comportamientos, restaurar más bien la necesidad de no-transparencia.

Con este esfuerzo podemos ayudar a nuestro prójimo; podemos ayudarles, porque la experiencia misma del psicoanálisis permite vivir la pulsión en la época sin creer en estos sueños. Una experiencia analítica es una experiencia de caída de identificaciones; una experiencia en la cual el objeto «viene a dominar los ideales y las identificaciones. La experiencia del psicoanálisis acompaña la experiencia de la civilización y -como decía Roberto Mazzuca al inicio-, Jacques-Alain Miller mostró en Comandatuba⁴ que no hay que quejarse del estado actual de la civilización, que es muy comparable al estado final de un sujeto después de un análisis o al final del mismo.

La diferencia es que al final del análisis el sujeto desidentificado encuentra una certeza -como señala Lacan en la "Nota a los italianos"⁵-, que produce entusiasmo. Una certeza que no lo conduce a la melancolía contemporánea, a la fascinación depresiva o angustiada de la cual testimonia el consumo irrefrenable de ansiolíticos y antidepresivos. La experiencia del análisis nos demuestra que no necesitamos estos aparatos de enmienda que nos propone la ley de hierro que constituye el fantasma como tal y que, a partir de esta certeza, el sujeto sabe -a través de esta experiencia-, que se puede ubicar en el mundo con la certeza suficiente para enfrentar la angustia y la caída de los ideales.

El atravesamiento del fantasma. ¿Cómo comentar desde nuestra perspectiva presente esta fórmula? El atravesamiento del fantasma consiste en que el sujeto se da cuenta, por la experiencia, de que su conexión con la civilización no es a través de los ideales sino que es a través de los objetos de goce. Que los objetos α no son los objetos que se recuperan en el cuerpo del otro como un cuerpo que se pudiera imaginar sin los artificios de la civilización.

Pensar el cuerpo sin la civilización sería pensar una nueva actualización del buen salvaje -del cuerpo salvaje. Fue la tentativa *New Age* o *Hippie*, tentativas consistentes en poder definir un cuerpo fuera de su articulación a la civilización: poder hacer una comunidad de cuerpos separados, vinculados a una naturaleza, a un orden natural, mientras que lo que hay son cuerpos vinculados a la civilización como tal.

Esto se percibió a través de la clínica del fetichismo, que constata de qué manera un cuerpo se articula a un artificio para establecer un guión de goce.

Al final de un análisis recuperamos el objeto con el cual el sujeto goza a través de la articulación de los otros cuerpos con la civilización. Eso, el saldo de certeza cínica de un análisis; el hecho de que uno establece la ley de hierro de su fantasma, que no lo separa de la civilización, sino que -al contrario- lo reconecta más allá de los ideales y de la ética comunicacional.

Puede entonces ordenar sus modos de goce a partir de los significantes amos que fueron producidos a lo largo de la experiencia y que un análisis permite aislar, que no necesitamos ideales comunes.

Tenemos la posibilidad de descubrir que el inconsciente, como aparato de conexión entre goce y deseo, comporta en sí mismo no sólo la ley de hierro del goce sino un modo de articulación a un significativo -que no son los significantes amos flojos, comunes-, con el cual podemos orientarnos.

El tratamiento de las patologías de los lazos sociales implica sostener a todo nivel que no es a través del sueño de un orden natural y de inscripción dentro de un orden natural, que podemos orientarnos. Este sueño, es el de un uso de la ciencia que trata de reducirnos a la biología, que se puede descifrar a través de la patología de estos cuerpos. Desde la genética hasta la epigenética podríamos tener una cartografía, un mapa de toda patología posible del comportamiento desde el nacimiento. Esta perspectiva es una perspectiva que algunos presentan como la única solución frente a la dificultad en la que se encuentra la civilización.

Tendremos que articular y denunciar esto, como un sueño más que engendra monstruos, precisamente porque es llamativo que la supuesta civilización de la eficacia de la medida, de la precisión, produzca catástrofes tan impresionantes como las que marcan el inicio del siglo XXI. No voy a enumerar, pero vemos cada vez más un modo de conexión real o de presencia de un real que no se puede tratar con los aparatos propuestos.

Somos portadores de una noticia en este despertar de la esperanza falsa de que el binomio problema-solución, tratado por la maquinaria científicista, puede presentar una solución.

¹ Beck, U.; *La sociedad del riesgo. En camino hacia otra sociedad moderna*, Paidós, Barcelona, 1998

² Ehrenberg, A.; *La fatiga de ser uno mismo*, Nueva Visión, Bs. As., 2000.

³ Kant, I.; *¿Qué es ilustración?*, Tecnos, Madrid, 2002.

⁴ Miller, J.-A.; "Una fantasía", en: *Lacanian* 3, EOL, Bs. As., 2005.

⁵ Lacan, J.; "Nota italiana" en: *Uno por Uno, Nº 17*, CIPA-EEP, Barcelona-Bs. As., 1991

SEGUNDA CONFERENCIA

ÉRIC LAURENT

Cuando decimos "Las patologías de las identificaciones de los lazos familiares y sociales" tenemos que advertir que cada una de ellos -el lazo social, el lazo familiar y las identificaciones- son en sí patologías.

Freud señalaba que el síntoma comienza con la pareja, y la pareja considerada desde el punto de vista de la familia siempre fue un síntoma social.

San Pablo hacía sentir su queja porque decía que los hombres casados pasaban más tiempo complaciendo a sus esposas que a Dios. Los laboristas franceses, ingleses, americanos (a partir del siglo XIX), también sostenían que el exceso de amor dentro de las parejas desanimaba al ciudadano a tener una vida política. El casamiento los obligaba a pasar demasiado tiempo juntos.

Una historiadora americana protestante subrayaba recientemente que la luna de miel fue una novedad del siglo XIX que creció, en esta época, a la par del turismo.

Desde el Medioevo hasta el siglo XIX, las bodas consistían en las fiestas que se compartían con los amigos. En cambio la luna de miel, espacio íntimo reservado a la pareja, fue algo muy reciente.

A partir del siglo XIX, la familia restringida a la pareja acompaña el proceso de reducción familiar. El amor, por un lado, y la movilización general en el trabajo producen los mismos efectos: una reducción de los lazos sociales a este síntoma particular que es la pareja, dentro de la familia. Esta solución permite articular el síntoma de la relación sexual con los lazos sociales.

Lacan -en sus comentarios sobre Marguerite Duras- considera que el montaje propuesto por ella en su obra sobre Lol V. Stein (un montaje psicótico particular, de una pareja de tres) funcione como equilibrio para un sujeto psicótico que puede servir para pensar la diferencia sexual dentro de un lazo social.

Lacan la interroga, precisamente, como solución original para un sujeto para poder pensar esta articulación. Cuando esto es imposible, entonces se produce el desencadenamiento psicótico. Si ustedes leen de nuevo el homenaje a Duras, podrán ver que Lacan inscribe esta solución durasiana dentro de la historia de la pareja. Hace referencia al gran historiador francés Lucien Febvre, historiador del casamiento, quien demostró que en la misma medida en que la Iglesia Católica produjo la teología del casamiento -elaborada en el siglo XII hasta el Renacimiento- al mismo tiempo el amor cortés, como contrapartida a esta elaboración, exaltaba el lazo sexual de manera independiente de la pareja y del casamiento como tal. Las cosas se cruzan precisamente en la época del Renacimiento con Margarita de Navarra y su *Heptamerón*, que era una versión francesa del *Decamerón* italiano.

El *Heptamerón* reúne una serie de cuentos solicitados por la reina Margarita a los cortesanos que la rodeaban. Estos relatos debían describir con la mayor precisión el acontecimiento amoroso y los hechos inolvidables vividos por un hombre y una mujer. Estas historias eran presentadas como verdaderas; en eso consistía la astucia y la invención del relator, ya que debían ser contadas y sostenidas a nombre propio.

Cuando Lacan indaga sobre el lazo social de la pareja, privilegia la imaginación que sostiene el discurso del amor cortés por sobre la novela romántica y la solución global que ella propone. Precisamente destaca esos pedazos de real, esos acontecimientos singulares descritos en el amor cortés. Contrasta la idealización novelesca con el punto de irreductibilidad del encuentro imposible de olvidar o inscribir que exalta el discurso del amor cortés.

En cuanto al lugar de la familia, desde el siglo XIX al XXI pasamos de la justificación de su elaboración religiosa hasta su completa juricidad.

En el cristianismo, las relaciones familiares sostenidas en la trinidad han permitido desarrollar una particular función del Nombre del Padre. Cuando se produce el derrumbe de la civilización de los órdenes al final del siglo XVIII con la Revolución Francesa, la familia se encontró justificada por parte de los filósofos, que intentaron reconstruir un mundo en el cual había que alojar esta familia que ya no cumplía con las funciones que antes tenía, la de asegurar los derechos y los bienes de los ciudadanos.

Hegel -el gran teórico de la familia- destaca que la sustancialidad inmediata del espíritu se apoya en la familia y en su unidad sostenida en el amor. La familia vivida como el sueño de un lazo social que podría ser natural.

Dos siglos más tarde, es el derecho el que articula la sustancialidad inmediata de la familia.

Hay ramas enteras del derecho y sus especializaciones -como el derecho del trabajo, derecho inmigratorio, derecho social, etc.- que articulan lo que Hegel y el idealismo alemán consideraban atribuciones propias de la familia y su unidad. Hoy es la pluralización de derechos lo que entra en competencia.

La juricidad del espacio familiar, que era tan necesaria para reglamentar el casamiento y los lazos familiares, hoy ha caído en desuso. Luego del divorcio las parejas se unen sin formalizar un nuevo matrimonio. El resultado es que, desde 2004, más de la mitad de los niños nacen, en Francia, en el seno de parejas que viven sin ninguna inscripción legal, cuando era sólo el 6% en 1965. De modo que en 40 años se pasa de 6% a 55%. Esta cifra es particular a Francia y es la más elevada en toda la comunidad europea.

La nueva norma social es la de un casamiento tardío. Los productores de leyes y ficciones legales pasan su tiempo tratando de inventar formas más livianas de lazo social, casamientos que se llaman *PACS: Pacto Civil de Solidaridad*. Un pacto de asociación mutua que permite distribuir bienes y lazos, pero conservando cada cual su patrimonio económico. En este sentido se inventan recursos legales para convencer a la gente de utilizar estas herramientas que garantizarían la unión libre, que no son otra cosa que pactos sin inscripción legal.

A pesar de este despliegue de ingenio no logran impedir el encuentro con un real que viene de la mano de estos niños, producto de las mencionadas uniones, que reclaman que se sostengan los deberes de la familia.

Si antes era la familia la que transmitía el nombre y el apellido por derecho a los niños, hoy, con las leyes recientemente establecidas, es el niño el que hace la familia, sea cual fuese el lazo social -biológico o no- que determina el tipo de asociación familiar.

Lacan constataba que en los años '60 la ideología edípica, como él la designaba, formaba parte del familiarismo delirante. Cito esta frase de Lacan: "Observamos el lugar que tiene la ideología edípica al dispensar de un cierto modo a la sociología desde hace un siglo, a tomar partido, como tenía que hacerlo antes, sobre el valor de la familia: de la familia existente, de la familia pequeño burguesa en la civilización, es decir, en la cultura

vinculada con la ciencia. ¿Estamos beneficiando nosotros, los analistas con este espacio que no cubrimos?".¹

Un texto de Juanqui Indart me llamó la atención sobre este punto.²

Efectivamente, del lado del psicoanálisis hubo toda una corriente analítica que sostenía la necesidad de estar a favor de la realización imaginaria del drama edípico con personas encarnadas en la realidad. A partir de los años '50, cuando el divorcio de masas empezó a operar, se convocaba a analistas expertos que subrayaban la importancia crucial en el desarrollo normal del niño de un padre y una madre. Que el divorcio producía daños, ya que instalaba querellas en la familia.

Lacan elabora el concepto de Nombre del Padre precisamente para ir en contra de esa perspectiva conservadora. Esto está muy bien desarrollado, con ejemplos, en el *Seminario 2*.

Ahora estamos en una situación completamente distinta: la sociología comenzó a tomar partido, y hay dentro de la misma dos corrientes que se oponen y son relevantes.

Por un lado tenemos los sectores de la contradicción entre la voz y la imagen. Para la voz hay que levantar el micrófono, para la imagen hay que quitar el micrófono. Así se ve bien la contradicción: la imagen no permite abarcar todos los objetos α en el marco de la pantalla, siempre hay un cierto déficit.

Hay otra corriente inspirada en el comunitarismo: los *gender studies*, que ponen el acento en la invención de nuevas formas familiares que hoy pueden ser marginales, pero que serían vanguardia en el futuro.

Además, está la corriente inspirada en la teología católica, que es la que inspiró la nueva ley en Francia que trata de sostener al niño como quien produce la familia. Esta tesis plantea que lo que cuenta para el niño es el estatuto jurídico de los padres, que se constituye con su nacimiento.

El lazo amoroso de los padres, la particularidad del encuentro sexual, tiene una importancia fundamental para sostener el discurso de la parentalidad.

Esta hipótesis de un lazo natural no es la hipótesis del psicoanálisis, que constata que la ideología edípica ya no es suficiente y que nuestra práctica no es conservadora sino que más bien nos lleva a constatar que el niño contemporáneo revela la patología de estos lazos familiares. Ya sea en las perspectivas progresistas o en la perspectiva conservadora o neoconservadora -porque inventan algo extraído de la teología o sociología católica- un sujeto que tiene a su cargo constituir su familia, en el sentido en el que la familia instituye una distribución de los nombres del padre y de la madre, tiene que sostener no sólo su novel familiar, sino también su ficción familiar y ésta no se ve aliviada por la ficción jurídica o el aporte de la sociología.

Hay una necesidad de ir más allá de la ficción socio-humana, como decía Philippe Sollers.

Esto se puede constatar tanto en los testimonios de la novela contemporánea como en los sujetos que encontramos en nuestra práctica. La carta al padre de Kafka no cesa de escribirse. *La invención de la soledad* -novela de Paul Auster-, Jonathan Franzen o John Irving, en su última novela, testimonian sobre la necesidad de la invención del padre para cubrir su ausencia. Uno de los más desopilantes pasajes de la literatura norteamericana se encuentra en las definiciones de *El mundo según Garp*, cuyo héroe es el hijo de una feminista profesora de catch, nacido de padre desconocido.

En la tradición francesa se añaden escenas sexuales más explícitas, sean homo o heterosexuales. La evocación del incesto en la familia es más directa, y asistimos en los últimos años en la literatura francesa al nacimiento de un nuevo género literario: la novela de incesto -que tiene sus

héroes en Christine Angot y Virginie Despentes- acompañado de una epidemia de denuncias, a veces justificadas y en otros casos también imaginarias. Esta epidemia produjo una serie de tragedias judiciales en Francia. No es otra cosa que un síntoma de las patologías de los lazos familiares y nos da una versión inquietante respecto de esta carta al padre que no cesa de escribirse en nuestra civilización.

El niño freudiano sabe que tiene que anudar los monstruos generados por los fantasmas que no cesan de regresar dentro de las novelas y de la clínica, y separarlas de la idealización de la parentalidad. Lo sabe aún probablemente mejor que la filosofía de Jacques Derrida. El quería ubicar lo irreductible de la filiación, articulando lo natural y lo cultural en una política de reconocimiento.

Lo que hay que reconocer es que el niño responde al deseo del Otro pagando la libra de carne, que le permite incluirse en este Otro. Al interrogar al deseo del Otro este sujeto, este niño que demanda "¿qué quieren de mí?" no obtiene como respuesta el reconocimiento, sino la angustia que experimenta.

Para tapar esta angustia la preocupación sociológica intenta articular al niño con una ficción, en el que juega el papel del ideal. La posición psicoanalítica al contrario pretende mantener al sujeto a distancia del ideal e interrogar lo real en juego en el nacimiento del niño; es decir, el deseo, el goce del cual es el producto.

Siempre encontramos el mismo punto de divergencia entre el abordaje sociológico de los fenómenos de lazos sociales y el abordaje analítico. Si la sociología puede muy bien encarar lo que es del orden del narcisismo y de sus patologías, no tiene en su práctica un acceso al punto central de la estructura que para nosotros se resume en el hecho de que en la cultura como tal, en el discurso social, hay un hueco fundamental: no hay inscripción posible del goce de este objeto perdido, que es la preocupación del psicoanálisis, que lo representamos con el (A/) y que hay dos maneras de tratar de suturar este vacío.

En su Seminario *De otro al otro*, Lacan presenta dos vías: la primera, dice, es la vía de la perversión, que pretende añadir, tapar este hueco agregando un goce, un neo-goce recuperado desde el Otro. Es el, esfuerzo laborioso del sujeto perverso propiamente dicho. La otra es la vía del neurótico, que trata de completar el hueco en el Otro añadiendo el ideal del padre de familia.

El padre de familia es el revés del Nombre del Padre como garantía. El padre de familia es un sueño del neurótico, de poder suturar la hiancia sexual manteniéndose en esta posición. Pensarse como padre de familia puede tranquilizar a un hombre tanto como a una mujer. Los alivia de toda preocupación sexual y los hace concordar con el ideal social.

Sabemos que el drama familiar se tiene que reconsiderar no a partir de estos ideales, sino a partir del goce que está en juego en la pareja, el lugar del tapón que revela el objeto a liberado por el reconocimiento de la hiancia en el Otro.

El niño ocupa este lugar por excelencia. Es la interpretación que hizo Lacan del aporte tan importante de Winnicott sobre el objeto transicional, que se destaca del lugar del Otro como tal; señala que el objeto transicional puede preservar la autonomía del niño. Cada uno de nosotros, desde niños, portamos nuestro oso de peluche. Puede ser un reloj o cualquier cosa, pero andamos por la vida acompañados por estos objetos. Pero lo importante no es esto, sino que el niño puede ser usado como objeto transicional de la madre. En este caso, señala Lacan, el niño realiza la presencia del objeto α en el Fantasma. Este objeto α es producido como tal, y la madre hace del niño el instrumento de su goce. Mucho más que en la perspectiva señalada

por Freud, que pensaba esta cuestión desde la perspectiva fálica y no desde el fantasma. Perspectiva fálica ubicada en la relación ideal de la madre judía con su hijo varón como la única relación satisfactoria de verdad en los lazos sociales. Esto era, para Freud, la realización del falo.

La realización del objeto *a* en el fantasma es otra cosa. Cuando el niño viene a ocupar el lugar de objeto en el fantasma de la madre, separado de ella, pero vinculado de una manera, hace de él una parte de su cuerpo.

Vemos cómo se da la articulación entre el liberalismo jurídico: "tu cuerpo te pertenece", y el que otorga lo real del objeto conservador de goce. Antes de que imperara el discurso liberal "tu cuerpo te pertenece", para el catolicismo los cuerpos pertenecían a Dios y los cadáveres a la iglesia. Cada uno tenía la responsabilidad de cuidarse a sí mismo.

Es a partir de la definición privada del cuerpo que él mismo pasa a circular como objeto en el mercado. Con el discurso de la propiedad privada se propicia la circulación y tráfico de órganos. Todo aquello que se puede extraer del cuerpo, a partir del discurso de la ciencia, es donado para servir a otro.

Tenemos entonces el tapón en el cuerpo, como presencia realizada del objeto *a*, y también las extracciones del objeto que se hacen a partir de este cuerpo.

Esto nos permite observar que para nuestra civilización el niño cumple funciones decisivas en la reducción de los lazos sociales y familiares: frente a esta unidad limitada, a una ficción jurídica minimalista de la cual el niño viene a garantizar la existencia, vemos una manifestación más de la función de objeto de goce de la civilización. Hoy podemos comprender porqué las asociaciones de padres de niños enfermos insisten tanto en que el trastorno de sus niños es biológico, que en ningún sentido se trata de un trastorno psicológico. Que el déficit de atención, la hiperactividad, el trastorno bipolar, tendrían una inscripción en el cuerpo del niño sin ninguna mediación con el cuerpo materno.

La insistencia de los analistas por transmitir que no se trata de factores biológicos genera un odio terrible. La oblatividad en este sentido genera mucho malestar en la cultura. Germán García, en un reportaje publicado en el diario PÁGINA 12, resume esto en una frase: "La crítica al psicoanálisis hoy es parte de la cultura".³

El problema es que ahora las asociaciones de padres de autistas, de niños diagnosticados con trastornos de hiperactividad o déficit de atención, se manifiestan con una dimensión de certeza a propósito de la realización del objeto fantasmático, que justifica cada vez más a la pareja.

Tenemos entonces que estar advertidos de que aquellos que participan de esta certeza no van a aceptar la división subjetiva que les ofrecemos como vía de salida. Tendremos que buscar otras maneras de dirigirnos a estas formas de angustia de la época, a estas patologías de los lazos sociales que hacen que mantengamos abierta la articulación entre familia, nacimiento y el misterio del deseo y goce que se articularon allí.

¹ Lacan, J. "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela", en: **Momentos cruciales de la experiencia psicoanalítica**, Manantial, Bs. As., 1991, pág. 21.

² Indart, **J.:** Comentario publicado por AMP blog el 1 de octubre de 2006.

³ García, G.: Reportaje publicado en **Página 12** (3/12/2006) bajo el título "La crítica del psicoanálisis es parte de la cultura actual".

Mesa del Pase

MAURICIO TARRAB

ÉRIC LAURENT

LA IDENTIFICACIÓN NO ES EL DESTINO

MAURICIO TARRAB

1. La identificación no es el destino

Titulé este testimonio *La identificación no es el destino*, para ponerlo en relación al tema de esta Jornada¹. Es una manera de establecer cierta tensión con la afirmación freudiana que dice, respecto de las identificaciones, que el destino son los padres.

Afirmar que la identificación no es el destino, supone que aquello que hace un destino, no sólo viene del reino del Nombre del Padre.

Por otra parte implica también un cierto optimismo ya que es considerar que la determinación del Otro, su marca, puede ser contrariada -a veces- en un psicoanálisis. Al fin de cuentas es así como consideramos la dirección de una cura clásicamente lacaniana, cuyo avance se marca al compás de la caída de las identificaciones. Como mínimo es afirmar que esa cárcel no está clausurada. Prisioneros como somos hay una chance de salir de allí siempre y cuando, además de ceder ciertas posiciones libidinales, acertemos en dar con la deducción lógica que nos permita obtener la salida. Que esa salida sea dada a partir de los otros -como lo enseña el apólogo de Lacan- muestra la dimensión social de la identificación al situar esa salida a partir de aquello que identifica a los otros y que ellos no saben de sí mismos, como uno mismo no sabe hasta el final cuál es el disco que define su suerte. O para decirlo de otro modo, uno no sabe hasta el final cual es la letra de goce que sigue marcando su destino. Prisioneros como somos, cada uno está sujeto a las consecuencias de esa operación por la que nos hemos identificado a algo: una imagen, un rasgo, un goce.

En esta jornada examinamos el *pathos* de la identificación ya que la identificación implica siempre un grado de mortificación. Sin embargo, hay que recordar que Lacan plantea el aspecto necesario de la identificación, por ejemplo al advertir que si alguien no está identificado, está para encerrar. La identificación aloja el vacío del sujeto, tanto como metáfora subjetiva, como si la consideramos del lado de la relación al objeto en el fantasma.

Decir que la identificación no es el destino es afirmar que aquello que hace un destino y que un psicoanálisis llevado hasta el final debe cernir, son las huellas que, escritas en el cuerpo y en el Otro, han dejado los encuentros con un trozo de real, así como la lectura que el sujeto ha hecho de eso.

2. Para concluir el análisis

Para concluir el análisis, luego de la construcción y el atravesamiento del fantasma, aún fue necesario recorrer un trayecto que permitiera ubicar el núcleo pulsional que se enmascara en la escena fantasmática. Ese recorrido no fue sin la certeza de la angustia.

Si bien la angustia me había acompañado antes y durante el análisis, para ese momento cercano al final había sido razonablemente conjurada. Su brutal entrada en escena, que siguió al atravesamiento del fantasma, fue completamente inesperada.

He mencionado extensamente en mi primer testimonio² las coordenadas de la construcción del fantasma, momento al que sólo me referiré brevemente para situarlo: el oportuno encuentro con el título de un libro que contenía una palabra en francés (*souffle-soplo*) cuya traducción desconocía y que me golpea, trae un recuerdo que precipita la construcción del fantasma.

Es el recuerdo de un episodio de la vida de mi padre, quien en su infancia estuvo a punto de morir por una enfermedad pulmonar y que, para recuperar el uso de sus pulmones, debía inflar con su soplido la cámara de una pelota de fútbol.

Ser el soplo que le faltaba al padre. La fórmula identifica el ser del sujeto y define el objeto.

Este *soplo* muestra cómo la lógica del Nombre del Padre retomó un primer *soplo* con el que la lengua materna había traumatizado al niño y que era una huella escrita en el cuerpo.³

Alentar al Otro, soplar en el agujero, era la matriz del fantasma donde se alojaba el ser del sujeto, matriz, que pudo entonces construirse de un golpe.

La iluminación del fantasma permitía entonces situar el "soy eso" de una manera contundente. Pero mostraba también que además de la determinación de esa identificación, había existido una insondable decisión del sujeto que se hacía entonces evidente. Una decisión: la de ser ese soplo, había dado consistencia a esa identificación de la que se había extraído sentido -todo el sentido posible- y satisfacción. Se hacía entonces complejamente evidente como a partir de esa decisión se había tramado una existencia. Destaco entonces no sólo la identificación sino una decisión que la consolida.

Como lo dije en mi primer testimonio, eso fue un deslumbramiento, pero no fue suficiente. Al menos no lo fue para mí. La radical conmoción de esa identificación hizo necesario afrontar todavía un contragolpe de angustia y un recrudecimiento impactante de los síntomas, ya sin la cobertura del fantasma.

El análisis tendría que hacerme reconocer todavía que detrás de su máscara el fantasma encubre el circuito pulsional, que se satisfacía de una manera desconocida aún. Fue un momento crucial y paradójico del análisis, al que sólo aludí en mi primer testimonio, y del que voy a hablar ahora.

Sorpresivamente estaba muy angustiado. La evidencia de que el Otro no requería de mi aliento para existir, cuestionó el ser mismo del sujeto. Entre el deslumbramiento de la construcción y la irrupción desencadenada de la angustia está la evidencia de que el atravesamiento del fantasma había producido brutalmente una separación y me confrontaba a que en el lugar del Otro había un agujero. Esa era la evidencia correlativa a la caída de la identificación que sostenía su ser de gocesentido.

La angustia como signo, daba cuenta que un real no había quedado cernido por ese saber obtenido en el deslumbramiento de la construcción fantasmática. Ese real emergía sin velo, aún sin el velo del objeto, cuando el Otro se había vuelto un agujero. Es lo que afectaba al sujeto en el cuerpo como angustia.

Detrás de la pantalla iluminada del fantasma se abría entonces un desfiladero entre dos abismos: de un lado la desidentificación -consecuencia del atravesamiento del "soy eso"- y del otro la evidencia de la inexistencia del Otro.

"¿Recuerdan el Gato de Chesire de Lewis Carroll que desaparece y del que queda sólo su sonrisa?", pregunta J.-A. Miller en su curso sobre el Otro que no existe. "Es lo que queda cuando el Otro desaparece".

Luego de tantas vueltas el análisis me había dejado frente a eso que queda cuando hasta *la sonrisa del gato de Chesire* también se desvanece.

De esa grieta surgía entonces la certeza indiscutible de la angustia. Pero la angustia, además de ser un signo de ese real era también ya una respuesta. Es como entiendo ahora porqué Lacan, en su *Seminario RSI*, la define como una "nominación de lo real". La angustia es signo de lo real, pero es además el afecto que nombra lo innombrable.

La segunda respuesta fue más previsible, identificatoria, conocida: de pronto volvía a sentirme un huérfano. El edificio del sentido parecía volverse a construir. Como consecuencia, la increencia en todo lo hecho hasta allí en el análisis, y el escepticismo feroz frente a lo obtenido en términos de un saber que se revelaba inútil, me atormentaban y eran un cruel contraste respecto del relámpago de saber.

Me preguntaba si a quienes pasaban por ahí, atravesaban la cuestión de la misma manera. Se me presentaba de hecho la tensión entre lo universal y lo singular de la experiencia. La tensión entre "las cosas deben ser así", que sería la regla supuesta -si existiera- del atravesamiento del fantasma, y el "así es para mí" de la experiencia singular⁴. Fuera como fuera, se mostraba descarnadamente la paradoja de pasar de la certidumbre que da la construcción del fantasma, a la certeza de la angustia.

El retorno de la orfandad era una manera "clásica" en mí de nombrar ese vacío. Fue una respuesta "lógica" al agujero que me tragaba. Habría otras respuestas imprescindibles, algunas precarias, otras más eficaces. Respuestas viejas y nuevas, del sujeto, de lo real y del cuerpo.

Cuando estaba a punto de salir... ilo único que quería era volver a entrar!

Cuestiones ineludibles hacían que debiera esperar aún algunos meses para encontrarme con el analista, en Bruselas. Con una corta frase en el correo electrónico el analista me alienta: "Bruselas está cerca", dice, para mi desaliento.

El temido derrumbe del Otro había caído sobre el sujeto que se extenuaba aferrándose a lo que podía. Como era el tiempo del primer Comité de Acción al que yo pertenecía, me comprometí en un esfuerzo descomunal por alentar ese navío que se sacudía por sus propias razones tan desorientado como yo, y que amenazaba naufragar. Escribí en el término de dos meses ocho textos para ser publicados, trabajé día y noche hasta la extenuación. No hay que confundirse, no se trataba de las consecuencias de un deseo decidido. Era la manera desesperada de asegurar una identificación y un lazo. Era, para decirlo como lo hace Lacan en el seminario sobre *La angustia*, un intento de "capturar al Otro en la red del deseo".

En ese tembladeral mi PARTENAIRE fue lo único que se mantuvo firme y me sostuvo. Esa fue mi temporada en el infierno.

3. La interpretación y la solución de la angustia

El reencuentro con el analista no moderó la angustia de inmediato. En una de esas sesiones en la que hablo de todo lo que he tenido que trabajar en ese tiempo por las demandas institucionales, a pesar del estado en que me encontraba, el analista interrumpe la queja diciendo: "Usted siempre me dice 'es el deseo del Otro, es el deseo del Otro'. Pero no reconoce aún detrás de esa máscara su propio deseo"; ...y me despide.

Salgo de allí furioso. Encima de lo que me pasa este hombre no escucha lo que vine a decirle... no escucha que a pesar de todo por lo que he pasado, he puesto mi deseo en juego.

Sorprendentemente mientras muerdo con bronca el enigma de la interpretación, me desangustió.

La interpretación tiene dos aspectos sobre los que me detendré por los efectos disímiles que tuvo.

En primer lugar lo que la interpretación dice: "Usted siempre me dice 'es el deseo del Otro, es el deseo del Otro'. Pero no reconoce aún detrás de esa máscara su propio deseo".

La interpretación se liga a un recuerdo inesperado que me da la clave de la cuestión. Es el recuerdo de un trágico suceso donde sucesivamente habían muerto primero un padre y luego un hijo. Yo mismo había interpretado ese suceso en la ocasión, como el efecto de un deseo mortífero detrás del amor. Yo había dicho: el padre (lo amaba tanto que) se lo llevó a la tumba.

Mi propia interpretación me confrontaba ahora al reverso de la matriz del fantasma. *SER EL SOPLO DEL OTRO* sostenía el cuento del amor, el altruismo y el sacrificio por ese Otro y daba consistencia al ser del sujeto. Pero ahora, una vez atravesado ese marco, se hacía evidente que detrás de esa máscara el fantasma encubría el circuito pulsional que se satisfacía *reteniendo al Otro, haciendo del Otro un agujero donde soplar*.

Retener al Otro para alentarlo exige su castración, su falta, aún su sufrimiento. El cuento altruista encontraba entonces su reverso: no es que el Otro se derrumba y requiere el aliento, sino que se retiene al Otro para asegurar ese ser de gocesentido que el fantasma aseguraba y en el que se satisfacía la pulsión.

Se ve entonces el agujero que se abre cuando se atraviesa esa identificación y ya el Otro no funciona asegurando el egoísmo del goce. En ese punto el objeto no cumple ya su función de mediación.

Ese egoísmo del goce puede ser estragante para quien ocupe el lugar al que es así convocado. *Porque te amo, te mutilo...* El horror de reconocerse ahí, en ese goce que podía tocar todos los lazos desde el amor al sexual, me separa de eso. Como ya lo dije en mi primer testimonio, la miel del fantasma se vuelve entonces repugnante. Se separa el goce de la significación, eso drena ese goce, lo vacía, deja sólo la significación que entonces cae...

Pero la interpretación tuvo además el efecto de desangustiarne ya no por lo que dijo, sino porque el analista *dijo*. El analista *dijo* y eso rearmó la escena analítica e hizo evidente el modo en que el objeto entraba en juego en la transferencia.

Más allá del saber, más allá del amor transferencial, se delineaba ahora cómo se anudaban allí en la transferencia, el soplo, la palabra y algo mudo.

El referente se muestra entonces en la dialéctica entre el silencio, el soplo y lo mudo; entre la maestría de la palabra y sus tropiezos, donde lo indecible de la angustia se hacía presente. Es lo que había quedado bruscamente, por así decirlo, como una pieza suelta, cuya extracción del Otro le había hecho perder su función de mediación y que recién ahora el sujeto podría decidir adonde colocar. En todo caso, esa extracción obligaba a hacerse cargo de que ya la causa no estaba en el Otro.

Hacerse escuchar por el analista había sido un modo de atravesar cada vez, de desprenderse cada vez, en cada sesión, de ese objeto que me enmudecía, mientras invocaba al Otro en el baile de máscaras de la transferencia. Y era también mi maniobra para retenerlo.

El romance analítico había sido hacerse escuchar, para evitar que en el silencio apareciera el agujero mudo que el objeto como semblante, vela.

Se abriría entonces el último tramo del análisis, necesario para que la extracción del objeto y la separación del analista no deviniera en sacrificio, ni en orfandad, ni en angustia.

4. El soplo y la voz

He destacado un deslizamiento del objeto entre el soplo y la voz. Eso, hasta donde he podido situarlo, se deriva de una cierta vecindad entre la voz y la respiración.

El temprano objeto de la angustia infantil había sido la música. El volumen de la música apresaba el cuerpo. O para decirlo de otro modo: la música de la angustia hacía resonar el cuerpo.

Lacan explica en el *Seminario Los problemas cruciales del psicoanálisis* -en su clase del 3/2/65- que hay dos bocas. Está la boca de la demanda oral y además está la boca ligada a lo invocante. Cada una de estas dos bocas indican de una manera diferente el margen entre el cuerpo y el inconsciente.

La vecindad entre la voz y la respiración puede, entre otros muchos lugares, ubicarse en el SEMINARIO 18 A propósito del canto. Allí describe la necesidad de cierta sinergia entre la colocación de la voz y la respiración que la soporta. Para mencionar sólo otra referencia daré un ejemplo que me hizo saber hace poco tiempo una amiga⁵, a quien su profesora de violín le decía: ¡que para tener ritmo hay que respirar!

En el *Seminario 17* Lacan formula un neologismo para nombrar los objetos de la tecnología: las "letosas". Juega allí con la cercanía sonora entre letosa y ventosa, y dice: "ahí adentro hay viento, el viento de la voz humana".

En el *Seminario de La angustia* Lacan ubica la función mediadora del objeto de un modo que como podrán apreciar me conviene, y que me hizo conocer una colega⁶ luego de escuchar mi primer testimonio: "[en una flauta] el vacío que está en el corazón del tubo acústico impone su exigencia a lo que puede resonar allí, [es decir], lo que se llama un soplo, el A en cuestión funciona aquí en una real función de mediación".

En esa vecindad es donde sitúo el deslizamiento del objeto. De un lado el soplo y la palabra soportadas por la respiración que pasa. Del otro lado el enmudecimiento que cierra la boca en el goce pulsional y alrededor de cuyo vacío resuena la voz. Para Lacan la voz no resuena en un vacío espacial. Resuena, dice, en el vacío del Otro en cuanto tal. Leo ese "en cuanto tal" como el agujero de su inexistencia, lo que denota el estatuto de semblante del objeto pequeño *a*.

En ese límite, el objeto como semblante, se desliza entre el cuerpo y el Otro, entre la sonoridad y el sentido.

5. La solución a la angustia y el *sinthoma*

Superada la conmoción de este momento crucial del análisis que he relatado, la solución de la angustia inauguró el trayecto final del análisis que fue del atravesamiento del fantasma al *sinthome*. Además se anunciaba lo que luego tuvo su confirmación: la instalación de un nuevo régimen de goce, ya fuera del régimen del fantasma, donde se anudan de otro modo el objeto de la pulsión y el real que se aísla, así como el Otro y el *partenaire*.

Ese trayecto requirió su tiempo aún adentro y luego fuera del análisis. Un tiempo necesario para que eso tuviera consecuencias en la vida. Un tiempo para hacerse a la huella que hasta ahí se había trazado.

La solución a la angustia hizo posible otro tratamiento de lo incurable del síntoma. Otro tratamiento quiere decir que la reducción del síntoma introdujo allí un cierto desplazamiento que supone no estar a expensas del agujero que se abre frente a la inexistencia del Otro. Ni a expensas de esa

interpretación de ese agujero a la que llamamos con Lacan "el deseo del Otro".

Eso supone poder recuperar y servirse de otro modo del objeto y del síntoma. Lo formulé en mi primer testimonio a propósito de ese último real que queda como reverso del soplo formulándolo como *una pausa, un intervalo, un NO precipitarse en ese agujero del Otro para colmarlo con el soplo*.

Hace algunos días, en Málaga, Éric Laurent hizo un comentario sobre este punto de mi testimonio diciendo que eso mostraba un "no ceder a la tentación de responder a la seducción de la voz del Otro, siendo por ejemplo 'el buen médico' con ese soplo". Es un comentario que tiene la virtud de mostrar claramente la cuestión, pero además da en el blanco -y esto él lo desconocía- respecto de que esa había sido justamente mi primera elección profesional.

Eso supone por otra parte mantenerse a cierta distancia del síntoma. Aún del síntoma reducido a un signo que queda al final. Esa es a mi juicio la condición imprescindible para usarlo.

Se puede pensar también como una separación respecto de lo que inevitablemente tiene de patológico toda identificación. Allí adonde habla de la identificación al síntoma Lacan dice que con eso hay que tomar ciertas garantías.

El análisis terminó por dar otro tratamiento a esa huella incurable y singular tanto como a sus consecuencias, y a la lectura que había hecho de eso, lo que había fijado un destino.

¹ "Patologías de la identificación".

² Tarrab, M.: "Y el soplo se vuelve signo", en: *Lacanianana* 4, Revista Lacaniana de Psicoanálisis, EOL-Grama ediciones, Bs. As., 2006.

³ *Ibidem*.

⁴ Miller, J.-A. - Laurent, É.: *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Paidós, BS. AS., 2005

⁵ Steinman, D.

⁶ Musachi, Graciela.

COMENTARIO DE ERIC LAURENT

Hay muchas cosas en este testimonio muy interesantes que presentan de una manera condensada todo el recorrido analítico a partir de puntos inolvidables. Muchas cosas se pueden olvidar, incluso Tarrab muestra como de su historia hay cosas que se van olvidando dentro del recorrido analítico, aunque quedan otros momentos inolvidables.

La primera cuestión que está perfectamente demostrada es que vemos como dentro del análisis se produce la significación fálica. Vemos lo que era *el soplo* como enigma del deseo materno, aquello que era la preocupación materna, que se encarnaba en la angustia de la madre, sobre lo que podía ocurrir con el soplo como enfermedad; y vemos como se revela al final qué es el soplo del padre en la sustitución metafórica, como lo muestra el trayecto del análisis, el que funcionó como Nombre del Padre, y como la posición paterna le permitió no quedar encerrado dentro del fantasma materno.

<u>Soplo del padre</u>	NP	<u>A/</u>	
Soplo angustia materna			-φ

El segundo punto que creo es muy interesante del testimonio, es la manera en que se pone en duda el saber que se obtiene en el trayecto analítico en el momento del atravesamiento fantasmático. Hay un momento del atravesamiento del fantasma -esto lo muestra muy bien Mauricio de una manera muy articulada en el caso- en el cual todo el saber que uno ha podido extraer de los efectos de verdad obtenidos en la experiencia, en este momento no valen nada.

Y esto es así porque en un momento dado falta un S_1 que permitiría leer toda esta experiencia y todo este saber que no sirve de nada, para poder ubicarse frente al peso o el enigma de lo que es el deseo del Otro, ¿qué quiere de mí en tanto objeto *a*?

S_1	<u>S_2</u>	<u>A</u>
	<i>a</i>	<i>a</i>

El saber acumulado como S_2 , que es una versión del Otro que funcionaba hasta este momento, no es más lo que había sido antes, es decir: mi posición como hijo varón que vino a colmar al Otro gracias a la operación Nombre del Padre. Detrás de esta significación fálica está la posición que no tiene representación, el espejo vacío del cual hablábamos antes. Incluso en este saber no estoy ya representado. Entonces hay una llamada, una búsqueda por encontrar donde estoy representado y vemos como ese S_1 viene de la transferencia con el analista. El analista viene a esa posición, en el momento en el cual falta una llave de lectura. Es un momento clave y no se puede decir que la interpretación funcionará de la misma manera después de este momento. A partir de allí hay un nuevo tramo donde se trata de otra cosa, ya sin el soporte de lo que era la identificación. Es realmente la presencia del analista la que permite recortar el atravesamiento de un cierto desierto, hasta que se pueda recuperar una llave de lectura de la experiencia. Fue en el momento en el cual se produce la báscula, esta vez el analista sosteniendo con su presencia permitirle franquear este momento de angustia sin el soporte de la posición del Otro. Es como si el sujeto dijera al analista: *Usted que habla del deseo del Otro en*

la teoría, si estoy angustiado es necesariamente porque no puedo saber lo que el Otro quiere de mí. Entonces por favor señor analista dígame lo que el Otro quiere de mí para salir de esta angustia. Entonces el analista responde: esa es una máscara más del deseo del Otro. En este punto en el cual estás sólo hay tu deseo. Y es una respuesta. Este momento del análisis tan delicado es un mensaje y responde a lo que Lacan plantea en el *Seminario 10* respecto a la certeza de la angustia, que hay un camino hacia el deseo sin el soporte del Otro. Es el momento de angustia que hay que atravesar para encontrar ese camino en el cual se evidencia que el Otro no es nada más que ese lugar en el cual se articula el trayecto pulsional.

Usted hace un comentario muy preciso sobre la importancia en este tramo del análisis, de la voz como una articulación muy especial con el Otro, además de lo que eso tiene de importancia en la particularidad de su análisis, digamos en la particularidad de los significantes que fueron encontrados en la vida, hay esta función crucial de la voz en esos momentos de un análisis. Esta referencia a *las dos bocas*, que usted recupera en su lectura del seminario del '65, es muy importante para hacernos entender como Lacan hace funcionar *la ventosa y la latosa*. La ventosa tiene esa forma:

Esquema 1:

Así eran las ventosas de antes, las ventosas de nuestras abuelas que tenían más o menos esta forma. Esta ventosa tiene más o menos la forma del circuito pulsional que rodea el objeto *a*. Y es lo que efectivamente hay ahí adentro, es el circuito que permite al sujeto pasar.

Si lo vemos así, vemos que la forma de la ventosa es una manera de representar estos objetos que supone la inclusión del trayecto pulsional. Lacan presenta los objetos en el Otro como manera de inscribir el trayecto pulsional. Es decir que estamos en un tramo en el que la relación con el Otro no pasa más por lo universal, ni por las creencias, ni por los ideales, ser un buen médico por ejemplo, lo que significa una serie de grandes identificaciones en la vida y una manera de relacionarse con este Otro.

Y después de este tramo del análisis, no está más la significación fálica. Se está a nivel del objeto *a*. En ese momento el ser no tiene representación en el Otro. A partir de eso no se trata ya de la representación sino de hacer un uso de los objetos que se proponen en el Otro y ahí, el primer objeto que se presenta para funcionar como latosa y ventosa es el analista. El analista que vino a ocupar el momento en el cual no hay más llave de lectura para leer el efecto de producción del objeto *a*, el analista se transforma en esta *ventosa* en la cual se hace escuchar esa voz y que no tiene más las significaciones que había antes.

El soplo es lo que al mismo tiempo ha permitido la distancia y articularme a todo lo que mi madre quería de mí. Gracias al soplo, he podido articularme a todo lo que mi padre ha transmitido de como un varón tiene que comportarse en la vida. En este momento no hay más todo esto y sólo lo puedo inscribir dentro del analista, escuchar ahí mi voz que resuena, una vez que la máscara del deseo del Otro ha caído.

Esquema 2:

Es decir el momento en el cual estoy oscilando entre la posición: "este hombre no me escucha, que inútil" o "soy un inútil, no sirvo para el psicoanálisis, todo lo que he hecho es nada, tengo que dedicarme a otra cosa". Son las dos básculas de este momento, pero una vez pasada esta vacilación advierto que el analista me soportó, y supo alojar allí lo que es mi demanda fundamental. El soplo como un nombre de lo real. Un nombre de como la vida que hay en mí se articuló con el significante. Es lo que queda después del enfrentamiento con la angustia de la muerte: el sentimiento de la vida. Despejado de todas otras significaciones queda el analista como *ventosa*.

A partir de este momento usted hace sentir, hace escuchar, como este objeto _A funciona como mediación con el Otro. Esa mediación luego del atravesamiento del fantasma deja planteada la manera en que uno se conecta con el Otro y cómo eso se vincula con el analista.

Dentro de esa posición uno puede escuchar la demanda fundamental, el momento en el cual el grito fundamental de la vida se hace escuchar, se hace demanda, para recordar "Subversión del sujeto...". Este momento fundamental en el cual algo de la articulación del cuerpo como vida, se articula al Otro de la lengua.

Usted nos recuerda que Lacan habla de dos bocas. Tenemos la tendencia a pensar que, en el momento crucial en el cual la vida se articula al significante, es el momento en que responde el objeto oral, es la boca conectada al objeto oral. Cuando se sale de este nivel de recuperación del objeto oral, la tentativa de recuperar este objeto, inscribe al sujeto en el circuito de la sustitución de dicho objeto _A por los otros objetos que vendrán a tratar de recuperar algo del goce oral, en todo lo que la significación nos propone: desde la teta hasta las almejas exquisitas. Lo que pasa en este tramo es también que con la boca nos articulamos no sólo al objeto oral sino a la voz. Esto es lo llamativo y usted aísla esa significación. En el seminario *El sinthome*, Lacan recupera también esta idea de otra forma, cuando dice que tenemos con la lengua, una relación de succión. Jacques-Alain lo comentó en su presentación del Seminario -no recuerdo la fecha exacta-, pero recuerdo su interpretación, que mostraba cómo esta relación última con el Otro nos permite salir de la eternidad. Nos permite dejar de pensar que tenemos por la lengua una relación con lo universal garantizado por el padre. El amor al padre, la eternidad de este amor, la eternidad que es al mismo tiempo un nombre de lo universal. Es el universal inventado, efectivamente por San Pablo, para el cual la universalidad del amor al padre va a poder permitir alojar toda la humanidad, sea cual fuera su particularidad de goce y este amor universal va a poder alojarnos a todos por igual. Este es el sueño de la eternidad y la manera de salir de esta eternidad es tener una relación *ventosa* a la lengua. Es la manera con la que el objeto, al atravesar las máscaras del fantasma se articula con el Otro. Entonces esta boca, representada en las variaciones de la significación del *soplo*, es decir en la articulación de esta boca al Otro, no es más la boca oral, sino una boca en la cual se hace escuchar la voz.

Gracias por escucharme.

El psicoanálisis y los modos contemporáneos de la identificación

RAM MANDIL [EBP]

Un aspecto del problema actual de la identificación puede ser percibido a partir de los esfuerzos para establecer modos de identificación que correspondan a las nuevas exigencias de nuestro mundo, tales como las que procuran responder a la cuestión de cómo identificar personas en una situación de emergencia.

Un ejemplo en este sentido es el desarrollo, realizado por la firma Applied Digital Solutions, de un dispositivo que tiene el sugestivo nombre de Verichip¹, que contiene un número referido a un archivo de informaciones médicas. Este dispositivo, que se va a injertar bajo la piel, apunta a asegurar la identidad y la transmisión de datos médicos de un individuo en el caso que suceda lo peor. Este chip, cuya comercialización ya fue autorizada con restricciones, por la FDA (*Food and Drugs Administration*), permite accionar el VeriMed, un sistema de identificación de pacientes capaz de, en una situación de emergencia, "hablar" en nombre de la víctima, informando a los profesionales de la salud sobre su identidad y sus datos médicos.

Más allá de los aspectos biopolíticos desarrollados en la producción de este dispositivo, podemos decir que las soluciones presentadas al problema de la identificación en el mundo contemporáneo, buscan evitar la palabra como fuente de la misma. Nos arriesgaríamos a decir que las soluciones para la cuestión de la identificación, son hoy buscadas en un contexto que está más acá de la demanda. La identificación actualmente se confunde con el escaneo (*scanning*), tal como el ejemplo de un número emanando de un chip injertado bajo la piel, y referido a un Otro convertido en un inventario de informaciones.

Considerando las tesis presentadas por Miller en su curso *El Otro que no existe y sus comités de ética*, realizado de forma conjunta con Eric Laurent, podemos a partir del materna I(A) pensar la identificación contemporánea. Cabe "distinguir y articular" la extracción significativa de un Otro inconsistente "con la extracción operada sobre el cuerpo del sujeto, al cual también es posible reconocer la calidad adjetiva del Otro"².

Si tomamos la cuestión de la identificación como respuesta a la precariedad constitutiva del sujeto, aquello que Lacan designa como siendo del orden de la falta-en-ser, ella deberá ser pensada tanto en el nivel de un complemento significativo como también referida a una materialidad, designando un margen de goce. Estamos así frente a lo que Eric Laurent caracteriza como una "identificación fragmentada", o una "identificación débil", en referencia al carácter social fragmentado del mundo contemporáneo³.

De aquí se desprenden algunas consecuencias fundamentales, con repercusiones sobre nuestro modo de situar la identificación. Si en el mundo contemporáneo, el modo de goce está situado preferencialmente en la vertiente del plus de gozar, podemos considerar la repetición como una búsqueda de un complemento del sujeto articulada al objeto.

Por otro lado, nuestra relación al significativo en los tiempos en que el Otro se muestra inconsistente, hace emerger una nueva modalidad de punto de capitón, que debe ser buscado -para Miller- en el orden mismo del discurso, considerado "como principio del lazo social", y referido a una práctica común de lenguaje en una comunidad dada.

Esta instalación del discurso como punto de capitón contemporáneo, no se realiza sin dificultades.

Un elemento ilustrativo de esta sustitución del Otro por un discurso referido a una comunidad es presentado en la reconstrucción ficcional del diálogo entre Roy Cohn -conocido *lobbyista* de la derecha norteamericana de la década del 50 hasta la era Reagan- con su médico, en la versión televisiva de la obra *Angels in America*, de Tony Kushner. El momento es de perplejidad, en una América en que el proyecto neo-conservador comienza a instalarse en el poder, al mismo tiempo en que son reconocidos los primeros síntomas del SIDA, referidos en

aquel momento a la comunidad homosexual. En un momento del diálogo, Roy Cohn, en la voz enfática de Al Pacino, interpela a su médico que acaba de comunicarle su diagnóstico: "SIDA... ¿sabe cuál es su problema, Henry, que usted se queda ligado en palabras. En rótulos. Usted cree que ellos significan lo que parece significar. SIDA. Homosexual. Gay. Lésbica. Usted piensa que son nombres que te dicen con quien duerme una persona. Ellos no dicen esto (...)". Rechazando la asociación entre el diagnóstico médico y la comunidad de goce al cual este diagnóstico se inscribiría, el personaje se debate para que su identidad sea referida a su modo particular de goce, derivado del lugar que ocupa en la jerarquía del poder, a su capacidad de influencia: "Ahora, para quien no entiende eso, 'homosexual' es lo que yo soy, porque tengo sexo con otros hombres. Pero eso es errado. Homosexuales no son hombres que duermen con otros hombres. Homosexuales son hombres que, en 15 años de tentativas, no consiguen hacer pasar una porquería de una ley antidiscriminatoria en la cámara municipal. Homosexuales son hombres que (...) tienen influencia cero. ¿Eso le parece conmigo?".

Si ese diálogo puede ser considerado fechado desde el punto de vista histórico, no deja de evidenciar algunos de los conflictos que están presentes en el momento en que un diagnóstico médico intenta referir al sujeto a una comunidad en la cual se supone un sentido común de goce. A partir de aquí se desprenden algunas vertientes de las "patologías contemporáneas de la identificación", conforme a la expresión que orienta a estas Jornadas.

Una primera evidencia un desplazamiento de las referencias a través de las cuales el sujeto busca su complemento identificatorio. Si el Otro ya no se presenta de manera consistente y unificada, si ya no es posible extraer de allí un significante con un sentido estable sobre el cual apoyar la identificación, debemos dirigir, entonces, nuestra atención, hacia la pluralización de los significantes S_v en la perspectiva del enjambre (*essaim*), significantes que no necesariamente provienen de la tradición.

Otra vertiente de la identificación contemporánea podría presentarse a nivel del rasgo, en el sentido de aquello deducido por Miller a partir de su lectura del *Seminario 16* de Lacan. Es así que, habríamos de interesarnos también por los modos de representación del sujeto, que estarían situados en un nivel elemental, del orden de la huella, anterior a su representación significativa. En ese sentido, sería el caso de buscar los elementos indicadores de la presencia de un sujeto indeterminado, pero de modo diferente al sujeto del significante, en tanto sujeto que estaría en relación directa con una materialidad.

Volviendo a la dimensión de pluralización del significante identificatorio, también podemos percibirla a nivel de los nombres propios. Sabemos cuánto Lacan se dedicó a este tema, también señalando aquello que del nombre propio no alcanza a la designación radical del ser, como en la pregunta que formula en "Subversión del sujeto y dialéctica de su deseo", indagando "¿de dónde proviene ese ser que aparece faltando en el mar de los nombres propios?"⁴, ese ser "cuya falta volvería vano el universo" y en la cual podemos reconocer la sustancia del goce.

Entramos aquí en una dimensión cuya actualidad puede ser desprendida del encuentro de Lacan con la obra de James Joyce, y que podríamos caracterizar como siendo *la dimensión contemporánea del hacerse un nombre*, a ser entendida no sólo como una búsqueda de reconocimiento o una mayor consistencia individual, sino como una operación que, en mayor o menor extensión, acaba por ser referida, como señala Laurent, "al conjunto del sistema lingüístico"⁵.

Un pequeño ejemplo de esta dimensión contemporánea del hacerse un nombre puede ser extraído de una historia reciente de la realidad social brasileña.

Se trata de la narración, en forma de documental, acerca de la trayectoria de diecisiete jóvenes habitantes de las favelas de Río de Janeiro y ligados, de un modo u otro, al tráfico de drogas. Este documento, *Falcao - Meninos do tráfico* (Halcón - Niños del tráfico), producido por el rapero **MV** Bill y por el empresario cultural Celso Athayde, en portugués y dirigido al público brasileño, gana leyendas en función del lenguaje informal de los entrevistados y de sus giros lingüísticos. Los propios jóvenes entrevistados ayudaron en la producción, poniendo micrófonos en sus ametralladoras y registrando las imágenes. El documento, exhibido recientemente en la mayor red de televisión brasileña, no posee una narración, no cita

nombres, edades o lugares, limitándose a una exposición directa de los testimonios y de las imágenes.

De los 17 entrevistados, sólo uno continúa vivo. Se trata de Sergio Claudio, actualmente cumpliendo una pena por su participación en el tráfico. Lo que impresiona es el relato que nos llega de este joven⁶ y del cual destacamos la dimensión de la nominación y del hacerse un nombre que allí se presentan: "En el principio era Génesis. El nombre fue elegido por la madre, la costurera Raimunda, testigo de jehová. El padre, Sergio, traficante, la engañó y le impone otro nombre en el documento: el suyo. Le agregó además otro, Claudio. Sergio Claudio nació sietemesino 'porque el padre era un vicioso', un niño minúsculo con orejas enormes. Su cuna fue una caja de zapatos. A los 10 años 'entró en el camino equivocado' y ganó uno 'popular': Fortalece. Fue su segundo bautismo. Sergio Claudio de Oliveira Teixeira, el Serginho Fortalece, estuvo invisible por 21 años. Emergió hace una semana como el único sobreviviente del documento *Falcao - Meninos do Tráfico*."

En el documento él aparece empuñando un fusil, diciendo que su sueño era conocer un circo, tal como la madre le había prometido antes de morir. No sueña sólo con conocer un circo sino también con ser payaso.

Tres nombres propios hacen la escansión de la vida de ese sujeto. Uno primero, Génesis, que viene de la referencia bíblica materna y que lo asocia con el comienzo absoluto; enseguida la incidencia del Nombre del Padre, Sergio, que busca trazar para el hijo un destino ligado al suyo, agregando un complemento, Claudio; finalmente, el nombre que le llega de la comunidad social ligada al tráfico, como Serginho Fortalece, porque "Fortalece es quien hace todo sin reclamar".

Sin entrar en los meandros y complejidades de esta historia, lo que llama la atención es la "condición de vivo" de ese joven que contrarió a las estadísticas y que en cierto modo hace pasar su sueño de ser payaso a un Otro que fue capaz de interpretar el deseo que allí habitaba: "Ser payaso es hacer que una persona triste ría de nuevo. A mí me gusta hacer reír a las personas tristes".

En ese momento, más allá de cumplir con su condena, Sergio Claudio estudia en una escuela de circo y ya eligió un nuevo nombre, a partir de una parte de su cuerpo que siempre fue motivo de risa de los otros: sus orejas. Sergio ahora se presenta con el nombre de "payaso Orejón (Orelhao)", ligado a su condición de sobreviviente y a su modo particular de goce, un nombre construido a partir de una extracción significativa referida a una parte de su cuerpo, y que lo sitúa en nuevas condiciones para "vencer el maniqueísmo de su vida, entre el Génesis bíblico y el apocalipsis real"⁷.

Para concluir, nos preguntamos si, frente a la pluralización de las identificaciones en el contexto del Otro que no existe, con la consecuente declinación del Ideal del yo como marca identificatoria, ¿no estaríamos frente a la emergencia de nuevos elementos que buscan hacer la función de complemento del sujeto? Sería entonces el caso de discernir mejor la dimensión del rasgo, de las huellas, como materialidad rudimentaria del sujeto, tal como fue señalado por Miller a partir de la lectura del *Seminario 16*. Por otro lado, es también el caso de considerar la vertiente del objeto *a* como complemento libidinal ligado a la falta en ser del sujeto.

¿Qué sería un sujeto identificado por los objetos *a*? Nuestra clínica nos informa sobre eso a partir de la materialidad del fantasma. Sin embargo, sería el caso de explorar, como sugiere Laurent, la dimensión de la insignia propuesta por Miller, de este "par ordenado" formado por el *Sj* y por el objeto *a*.

Inclusive considerar también hasta qué punto las comunidades de goce como práctica de discurso, pueden servir como un punto de capitón capaz de conferir una consistencia libidinal al sujeto.

Traducción: Marina Recalde

¹ Para mayores detalles sobre este programa, ver <http://www.verichipcorp.com/index.html>

²MILLER, J.-A. y LAURENT, E.: *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Paidós, Bs. As., 2005, pág. 35.

³ *Ibidem*, págs. 60-61.

⁴ LACAN, J.: *Escritos*, Jorge Zahar, Río de Janeiro, 1998, pág. 834. *Ibidem*, pág. 123.

⁵ Relato presentado por Eliane Brum, em un reportaje en la revista *Época* del 3 de abril de 2006, con el título "O vóo do falcao".

⁶ *Ibidem*.

Acerca de la pluralización de las identificaciones

**Juan Fernando Pérez
NEL**

Voy a tomar el título de las Jornadas² para situarme en el tema que le ha sido propuesto a esta mesa. “Patologías de la identificación” dice la primera parte del título de este certamen, el cual, según lo informa la Comisión Científica del evento, se inspiró en el capítulo segundo del seminario conjunto de Jacques-Alain Miller y Eric Laurent, *El Otro que no existe y sus comités de ética*.

Hago notar que Miller habla allí más precisamente de “las patologías contemporáneas de la identificación” (p. 34). Se puede observar entonces que aquello que se quiere precisar con la segunda parte del título de las Jornadas, cuando se habla de “en los lazos sociales y familiares”, es lo de “contemporáneas” indicado por Miller. Esto me parece claro y da lugar a muy diversas elaboraciones, como seguramente es lo que se espera de estas Jornadas.

No obstante, si se toma el término “contemporáneas” en otra perspectiva, se podrá reconocer que también así Miller dice que las patologías de la identificación no son un fenómeno exclusivo de la época actual, es decir que también esas patologías han existido en otras épocas. Cabría proponer un examen de este problema en toda su amplitud. Pero también al decir “contemporáneas” se dice que estas patologías de hoy tienen una especificidad; que, ciertamente (así lo considero), esa especificidad no se agota en lo relativo a los lazos sociales y familiares. Quisiera hacer notar este hecho pues quizás ello pueda permitir hacer algunas precisiones con relación a asuntos claves de nuestra concepción de la época.

Y (lo destaco), esa especificidad de las patologías contemporáneas de la identificación, me parece, que es propiamente el tema de esta mesa. Se nos propuso a los participantes en ella que habláramos acerca de “la pluralización de las identificaciones”, y a mi juicio ello equivale, en un sentido específico, al tema general de las Jornadas, lo cual creo que merece ser notado; es decir que las patologías de la identificación se definen a partir de la pluralización de las identificaciones. Sí. Seguramente es posible establecer con facilidad un acuerdo al respecto, pero ¿de qué pluralizaciones se habla?

Quiero anotar que la expresión “la pluralización de las identificaciones” tiene una cierta polisemia, a pesar de la muy precisa definición que disponemos de la misma; ello se puede notar, por ejemplo, a partir de lo que sugieren no pocos títulos de las ponencias que se presentarán de hoy a mañana en las Jornadas, y esa polisemia parece que puede derivar en algunos equívocos. El hecho exige entonces disponer de una clara definición acerca del sentido de la expresión “pluralización de las identificaciones”.

Permítanme por tanto recordarles la definición de la pluralización de las identificaciones que proporcionó Miller en el seminario indicado (pp. 34 a 39) y la cual, por otra parte, fue muy bien resumida por Guillermo Belaga en el boletín de las Jornadas. Quiero recordarla pues, a pesar de todo, la cierta complejidad de la misma, impone reconocer con precisión sus elementos más específicos, también para nuestra discusión en la mesa.

Para decirlo brevemente, la pluralización en las identificaciones consiste en ese fenómeno contemporáneo de pluralizar, en forma cada vez más amplia y heterogénea, las posibilidades de identificaciones simbólicas. Ha de recordarse al respecto que lo que caracterizaba antes a la identificación era que la pluralización se daba sólo a nivel imaginario, las cuales encontraban un efecto unificador, justamente de la “miscelánea imaginaria” que ello comporta, en un significante suficientemente definido, el cual permitía(e) entonces detener el caos (imaginario), en una identificación simbólica. En ese contexto, los ideales y las ideologías resultan decisivos, en tanto constituyen de esta manera una cierta unidad cultural y dan alguna orientación (justa o no, pero la dan) al sujeto. De todas formas cabe insistir en que lo señalado no excluye la existencia de patologías de la identificación en otras épocas o culturas.

En el contexto que queda así delimitado cabe reconsiderar los ejemplos freudianos de las identificaciones (*Psicología de las masas*) en tanto permite, por ejemplo, intentar situar en forma específica lo que define la mutación en la civilización relativa a las formas de

²1 Exposición realizada en mesa redonda sobre “La pluralización de las identificaciones” en las XV Jornadas Anuales de la Escuela de Orientación Lacaniana (EOL), realizadas en Buenos Aires en diciembre del 2006. En esta mesa participaron igualmente Ram Mandil (EBP), Graciela Musachi (EOL) y Juan Carlos Indart (EOL). El presente texto fue publicado en el libro de memorias de dichas Jornadas editado bajo el título *Patologías de la identificación en los lazos familiares y sociales*. EOL/Grama, Buenos Aires, 2007. pp. 73-76.

identificación, así como otros puntos conexos con las patologías de la identificación, como quisiera poder señalarlo.

En esa perspectiva conviene tener en cuenta un punto que Miller señala en el seminario de *El Otro que no existe...*, esto es que la mutación en la civilización se puede definir como la instauración del *enjambre* (*essaim*) de significantes amos en la sociedad, término éste (*essaim*) homofónico en francés de S1 (es la manera, brillante por lo demás, que Lacan halló para hablar de la pluralización de las identificaciones simbólicas, como acontecimiento nodular de tal mutación).

Eric Laurent retoma en el mencionado seminario el ejemplo que Freud utiliza en la *Psicología de las masas* para ilustrar lo que éste designa como “identificación por medio del síntoma”. Recordarán que se trata del caso de la joven alumna de un pensionado de señoritas que recibe una carta de su amor secreto que excita en ella sus celos, lo que finalmente le desencadena un ataque histérico, ante lo cual varias de sus amigas, conocedoras de lo sucedido, serán víctimas de lo que Freud llama una “infección psíquica”, sufriendo a su vez el mismo ataque histérico. Se trata entonces de una forma de identificación, en donde convergen las expresiones “patologías de la identificación” (que se puede entonces ilustrar muy bien con la “infección psíquica”) y “pluralización de las identificaciones” (o sea multiplicidad de identificaciones en torno a un mismo fenómeno).

Este ejemplo, que resulta particularmente interesante en el sentido de que se presta bien para el examen de las nociones propuestas por Miller (o no sé si son originales de Lacan, y que estamos examinando en estas Jornadas), plantea una pregunta que, estimo, solo fue implícitamente considerada por Miller y E. Laurent en el seminario en referencia. Aludo a si eventualmente ya en ese caso (comienzos del siglo XX) pudiésemos hablar de una cierta pluralización de las identificaciones simbólicas, del enjambre, es decir de la pluralización contemporánea (lo cual naturalmente, en últimas, no tendría por qué sorprendernos), o si, por el contrario se trata de un ejemplo definido de pluralización de las identificaciones imaginarias y por la vigencia de un S1 singular y dominante.

Creo que una discusión del ejemplo freudiano en estos términos, da ocasión a consideraciones diversas entre ellas establecer cuál es la extensión histórica de la época como la época del Otro que no existe. Pero para decirlo de una manera más ajustada al lenguaje aquí considerado (y es aquello que me pregunto específicamente en este contexto), lo que intento tratar de definir es si, para la época del caso del pensionado en cuestión, se puede hablar de ¿S1 o de enjambre?

Recordarán una anotación muy de paso de Miller cuando, en la cuidadosa y amplia discusión que adelanta junto a E. Laurent a partir de otros casos de “infección psíquica” más recientes (Waco, y otros suicidios colectivos de hace no mucho tiempo), indica que esos fenómenos más contemporáneos resultaban molestos para la tesis expuesta, esto es para la tesis de caracterizar la época actual por el paso de S1 al enjambre (lo cual, como se puede notar, es otra manera de pensar la declinación del Nombre del Padre, de considerar la proliferación de los no engañados *-non-dupes-* en nuestro tiempo *-cada cual con su S1 establecido a su gusto-, etc.*).

La molestia, que en mí subsistió a pesar de los desarrollos de Miller y Laurent al respecto, es la de si las “infecciones” contemporáneas no pudieran pensarse como la subsistencia, precaria ciertamente, pero aun así, subsistencia, de un cierto S1 unificante, al menos en algunos sectores significativos de la civilización, y no siempre solo se puede proponer el enjambre de los S1 como fundamento distintivo de las patologías contemporáneas de la identificación.

Ciertamente Eric Laurent (y al hallarse aquí presente tal vez pueda ayudarnos a esclarecer esta duda) señaló en el seminario en referencia, en un cierto momento, que “no hay que generalizar” (p. 46). Estimo que de esa manera lo que se plantearía también es una atenuación de la extensión en la pluralización de las identificaciones simbólicas lo que implica una atenuación de la definición de la época como la época del Otro que no existe. Quizás esto resulte un tanto controversial, pero me parece que justamente son ocasiones como ésta las que permiten discutir este tipo de cuestiones. Es esto lo que deseaba proponer para la discusión y eventualmente quizás podamos extraer alguna conclusión al respecto.

Muchas gracias.