

EQUINOCCIO

REVISTA DE PSICOTERAPIA PSICOANALÍTICA

MALESTARES

TOMO I

N.º 2

2020

EQUINOCCIO



asociación
uruguaya
de psicoterapia
psicoanalítica

instituto
universitario
de postgrado
de audepp

Comisión Directiva de AUDEPP
Período 2019-2021

Presidente: Lic. Psic. Germán Somma
Vicepresidente: Lic. Psic. Miguel Carbajal
Secretaria: Lic. Psic. Mariana Pisano
Prosecretaria: Lic. Psic. Laura Puig
Tesorero: Lic. Psic. Daniel Pereira
Protesorero: Psic. Ana Blanco

Decana del IUPA

Mag. Paola Correas

Comisión de Publicaciones
de AUDEPP

Psic. Luis Correa Aydo (coordinador)
Lic. Psic. Mariana Elisa Domínguez
Lic. Psic. Cristina Rodríguez Rega
Lic. Psic. Irina Ripoll
Mag. Mauricio Clavero Larena

EQUINOCCIO
REVISTA DE PSICOTERAPIA PSICOANALÍTICA

MALESTARES

Tomo I
N.º 2
2020

EQUINOCCIO 



asociación
uruguaya
de psicoterapia
psicoanalítica

instituto
universitario
de postgrado
de audepp

Equinoccio. Revista de psicoterapia psicoanalítica

es una publicación de la Asociación Uruguaya de Psicoterapia Psicoanalítica

Dirección: Canelones 2208, 11200, Montevideo, Uruguay

Correo electrónico: contacto@audepp.org

Teléfono: (+598) 2408 4985

Fax: (+598) 2402 2066

Edición y corrección: Florencia Eastman Ruegger

Diseño y diagramación: Andrea Natero Felipe

Corrección en inglés: Natalia Milán

ISSN: 2730-4833

Hecho el depósito que indica la ley.

Depósito Legal N° 378.461

Impreso en Uruguay. *Printed in Uruguay*

Impreso y encuadernado en Mastergraf

NOTA EDITORIAL

A noventa años de la publicación de *El malestar en la cultura*, a modo de celebración, AUDEPP enmarca la actividad científica del año en torno a la temática allí abordada.

Si bien Freud nos advierte que el destino puede mostrarse adverso, que «la vida, como nos es impuesta, resulta gravosa», lejos estábamos de experimentar de manera tan directa que el mundo exterior pudiera «abatir sus furias sobre nosotros con fuerzas hiperpotentes, despiadadas, destructoras...».

La irrupción de la pandemia por COVID-19 nos conmovió y desafió con un malestar inédito, y vino a instalar una suerte de incertidumbre inquietante y angustiosa que nos obligó a improvisar y ensayar amparos para afrontar semejante cimbronazo. AUDEPP instrumentó formatos y facilitó plataformas para que continuáramos trabajando y produciendo. Pudimos entonces rescatar el placer de pensar juntos, parafraseando a Alicia Leone, sostenidos por una pertenencia activa aun en la virtualidad.

Como Comisión de Publicaciones, en consonancia con la propuesta institucional, convocamos a reflexionar y escribir sobre las interrogantes que nos generó esta situación, apoyados en nuestros marcos teóricos referenciales y apostando a que «uno se las arregla para elevar suficientemente la ganancia de placer que proviene de las fuentes de un trabajo psíquico e intelectual».

En esta segunda entrega de la revista se mantienen las mismas secciones.

En el «Núcleo temático» el lector encontrará artículos que revisitan *El malestar en la cultura*. Uno, desde una perspectiva histórica y social, aborda los malestares desde la época de Freud hasta su exacerbación con la irrupción de la pandemia. Otro, con una mirada innovadora, reflexiona sobre la noción de *felicidad* y la idea del hombre como *dios-prótesis*, y delinea un hilo de continuidad entre el estado de salud del autor y el carácter profético de algunos desarrollos tecnológicos, en plena expansión ya en aquel entonces. Desarrollos tecnológicos, ciberespacio y su repercusión en la conformación de subjetividades adolescentes, padecientes protagónicos de esta nueva realidad, son también objeto de reflexión en otro escrito.

Como un aporte a la comprensión de lo humano, otro artículo de esta sección aborda la potencia subjetivante de la conversación, transitando por autores de la filosofía y del psicoanálisis. Lo silenciado del trauma y sus efectos en la estructuración subjetiva es también objeto de reflexión. Los autores se preguntan cómo lograr, desde lo transferencial, que aquello que ha quedado desligado pueda ser reconstruido en el registro simbólico, que el silencio se haga palabra para que advenga lo que está en espera.

Las marcas en la subjetividad de uno de los dramas más vergonzantes de la conducta humana están en la reflexión sobre la «liberación» de los sobrevivientes de la Shoá. Y, por último, el exceso de diagnósticos y la indicación de tratamiento farmacológico en la infancia, con el plus del contexto particular de pandemia, es otro de los temas que el lector encontrará en estas páginas.

Nos congratula el nivel de producción de los trabajos presentados, que confirman que «Ninguna otra técnica de conducción de la vida liga al individuo tan firmemente a la realidad como la insistencia en el trabajo, que al menos lo inserta en forma segura en un fragmento de la realidad, a saber, la comunidad humana. La posibilidad de desplazar sobre el

trabajo profesional y sobre los vínculos humanos que con él se enlazan una considerable medida de componentes libidinosos, narcisistas, agresivos y hasta eróticos le confiere un valor que no le va en zaga a su carácter indispensable para afianzar y justificar la vida en sociedad».

Continuamos apostando a seguir el trabajo como lo expresáramos en la primera nota editorial, recogiendo las sugerencias que deseen hacer nos llegar.

Agradecemos los valiosos aportes de los autores, la invalorable dedicación de todos aquellos que aceptaron la delicada tarea de arbitraje, así como el apoyo y la confianza de la Comisión Directiva.

Comisión de Publicaciones de AUDEPP

* Los fragmentos citados pertenecen a la obra *El malestar en la cultura*, de Sigmund Freud (1930).

HUGO BLEICHMAR, 1938-2020

El pasado 6 de abril del corriente año perdimos a un gran exponente del psicoanálisis contemporáneo. Como le llaman algunos colegas de AUDEPP, que tuvieron la suerte de conocerlo, un *amigo de la casa*.

Estuvo en Uruguay en dos ocasiones: la primera, en 1998 para una actividad postcongreso; la segunda, en 2010 durante el congreso *Contextos inestables, sujetos vulnerables*, en el que dio una videoconferencia. En ambas oportunidades lo acompañó su esposa, Emilce Dio, colega especializada en niños y estudiosa de la temática de género, a quien también pudimos escuchar en sendas anteconferencias.

Médico psiquiatra, inicialmente especializado en neurofisiología —formación que posiblemente contribuyó a su interés por la neurociencia—, en una entrevista que se le realizara comentó que en su búsqueda personal, a través de mirar a otros, llegó al psicoanálisis.

Se interesó fundamentalmente en Freud: quedó cautivado por el proyecto moral, a saber, conocerse a uno mismo para tener algún grado de libertad, pues somos guiados, determinados por el inconsciente. Quien lee su obra observa que también ha estudiado profundamente a Klein, Kohut, Lacan y otros tantos autores contemporáneos. También incursionó en la corriente de la psicología del yo y en los abordajes intersubjetivos.

Con semejante bagaje teórico, Hugo Bleichmar ha enriquecido la psicoterapia psicoanalítica con nuevas teorías explicativas del funcionamiento psíquico, así como con nuevos recursos técnicos que posibilitan el cambio psíquico.

Hugo Bleichmar sostiene que las influencias del medio ambiente externo van a participar, junto con lo endógeno, en la fundación de las estructuras constitutivas del sujeto. Partiendo de la metapsicología freudiana, integra otras disciplinas —entre ellas, la lingüística—, de modo que

para él el psiquismo adquiere la forma de la modularidad, cuyo funcionamiento depende de la articulación compleja de sistemas de componentes, cada uno con su propia estructura, contenido y leyes de funcionamiento.

En su modelo relacional incorpora la afectividad del analista en el set, en tanto moduladora de un objetivo terapéutico. Su enfoque plantea intervenciones específicas, adecuadas a cada paciente en particular, y no una técnica psicoterapéutica única ni monocausal.

Postula una organización psíquica desarrollada por diversas fuerzas y motivaciones interactuantes y que la comprensión de esta dinámica de interacción es una forma de entender el funcionamiento mental. Sus dimensiones o parámetros son los múltiples sistemas motivacionales o módulos que, en su interjuego, ponen en movimiento o tienden a frenar la actividad psíquica, o bien la dirigen en una u otra dirección.

Fue además fundador y director de la revista *Aperturas psicoanalíticas* (www.aperturas.org). Por el interés y la relevancia de su propuesta, integra el programa de estudios del IUPA.

JULIETA LAGOMARSINO

Cuando este número de *Equinoccio* estaba en proceso de edición, se terminó de ir de entre nosotros Julieta Lagomarsino.

Entre las muchas formas de presencia de esta querida compañera que perduran en AUDEPP, se encuentra la *Revista de psicoterapia psicoanalítica*. Julieta integró en varias oportunidades la Comisión de Publicaciones y, desde allí —como en todo lo que hacía—, aportó su energía, su creatividad y su compromiso con el psicoanálisis. Su espíritu, inquieto y vivaz, estaba siempre atento a los movimientos de la cultura y a la constante reinención del campo psicoanalítico.

Entrañable amiga de sus amigos, tuvo siempre una actitud joven, festiva y plena de vitalidad. Seguir por su huella es algo más que recordarla: es mantener un legado de inteligencia y buen humor, dos elementos que sostienen y animan a las instituciones que saben hacia dónde van.

ÍNDICE

1. NÚCLEO TEMÁTICO	13
<i>El malestar en la cultura</i> , noventa años después	
<i>Manuel Laguarda</i>	15
Las molestas prótesis del Dr. Freud. A noventa años de <i>El malestar en la cultura</i>	
<i>Gonzalo Percovich</i>	25
Acerca de la «diberación» de los sobrevivientes de la Shoá y sus marcas en la subjetividad	
<i>Rosa Zytner Tessler</i>	43
Escuchar-recibir-entender	
<i>Rafael Berta Grezzi</i>	63
Lo silenciado en el trauma: una aproximación psicoanalítica	
<i>Mariana Rubio y Daniel Pereira</i>	77
La conformación de la subjetividad adolescente en el marco del mundo virtual atravesado por la pandemia. ¿Malestar u oportunidad? ¿Elección o imposición?	
<i>Alicia Costanzo y Florencia Chabalgoity Arrambide</i>	91
Malestar en la(s) infancia(s)	
<i>Alicia Muniz Martoy</i>	107
2. RELECTURAS	125
Un día en la vida de una psicoanalista de niños y adolescentes. Buenos Aires, 1994	
<i>Ada Rosmaryn Tagle</i>	127
3. AVANCES DE INVESTIGACIÓN	145
Aproximación al sentido de los tatuajes en el malestar en la cultura	
<i>Sandra Serrana Vidal Viera</i>	147
4. CONVERSACIONES	167
Arquitectura de nuestro mal-estar en la cultura. Conversación con Alicia Leone	
<i>Mauricio Clavero Lerena, por la Comisión de Publicaciones de AUDEPP</i>	169
5. RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS	201
El complejo de Telémaco. Padres e hijos tras el ocaso del progenitor (de Massimo Recalcati)	
<i>Catalina Sorhouet Pereira</i>	203
El archipiélago del perro (de Phillippe Claudel)	
<i>Patricia Cafasso Maberino</i>	211
NORMAS DE PUBLICACIÓN Y ARBITRAJE	219

NÚCLEO TEMÁTICO

1

Resumen

Desde la intersección de la historia, la sociología y el psicoanálisis se presenta una reflexión sobre *El malestar en la cultura* a noventa años de su publicación.

Para Freud, el malestar proviene de la condición mortal del ser humano, del poder de la naturaleza y de los vínculos sociales. Estos últimos, al mismo tiempo que imprescindibles para sobrevivir, son fuente de malestar porque requieren de la represión y el control de las pulsiones, todo lo cual implica el malestar y a la vez un límite a los proyectos de transformación social.

En este artículo se hace una revisión histórica de la expresión de estos malestares en la época de Freud, en la época de la globalización y dada la exacerbación de lo anterior en el marco de la actual pandemia.

Palabras clave: pulsiones, sobrerrepresión, miseria psicológica de las masas, modernidad líquida.

Civilization and its Discontents: 90 Years Later

Abstract

Under the perspective of history, sociology, and psychoanalysis intersection, we introduce a reflection on *Civilization and its Discontents*, 90 years after its publication. According to Freud, discontent comes from the mortal condition of human beings, the power of nature, and social bonds. The latter, while fundamental for survival, are also a source of discontent because they require repression and control of drives, which implies simultaneously discontent and a limit to the projects of social transformation.

In this article we present a historical review of the expression of these discontents in Freud's era, the globalization era, given their exacerbation in the context of the current pandemic.

Keywords: drives, overrepression, mass psychological misery, liquid modernity.

Hace casi noventa años, en la última semana de octubre de 1929, cuando quebraba la bolsa de Nueva York, Freud llevó a la imprenta el manuscrito de una de sus obras fundamentales, *El malestar en la cultura*.

Desde el lugar de intersección, en el cruce de la historia, de la sociología y el psicoanálisis, podemos encarar este trabajo desde distintos ejes: la pulsión de muerte como límite a los proyectos de transformación social, el malestar en la época de Freud, el malestar en la globalización y el malestar actual.

En su obra *El malestar en la cultura*, Freud (1992c) concibe tres fuentes que generan malestar en el ser humano: somos finitos y mortales, el poder y la potencia de la naturaleza nos limitan y los vínculos sociales, necesarios e imprescindibles para sobrevivir, al mismo tiempo generan malestar. Para Freud es necesario que se instale, junto con la sociedad, el control y el límite de los impulsos para permitir la convivencia social.

Ananké y Eros son las dos fuerzas que posibilitan que los seres humanos formen cultura, civilización. Eros, la fuerza del amor, del vínculo sexual y tierno, y Ananké, término griego que alude a la necesidad; y de allí, de su confluencia, surgen el trabajo para transformar la naturaleza y conseguir frutos de ella que le permitan al ser humano sobrevivir.

Freud plantea la hipótesis de que, para vivir en sociedad, las pulsiones de Eros y Tánatos tienen que ser controladas y reprimidas, y esto genera malestar. En este punto se articula su idea de que la medida de la libertad sexual está en relación con la estructura económica de la sociedad, lo que ya había adelantado en *El porvenir de una ilusión* (Freud, 1992b). Esto significa un puente conceptual con desarrollos de Marx, que Marcuse (1963), más adelante, va a desarrollar con el concepto de *sobrerrepresión*.

Otra fuente de malestar es el sentimiento de culpa inconsciente: en el combate contra las pulsiones, el sadismo del *superyó* oprime al *yo*, lo que genera este sentimiento de culpa inconsciente para perpetuar la prohibición del incesto. Esto también es una causa persistente de malestar necesario para la cultura, la sociedad y la civilización.

Otro concepto que Freud señala como fuente de malestar y de posible disgregación de la sociedad es esa situación que él llama *miseria psicológica de las masas*, en las cuales se produce una disolución de los valores que guían a la sociedad: se disuelven las identificaciones colectivas que la sostienen, se abandonan los referentes morales y se disgregan los ideales. Esto implicaría la disgregación de la convivencia social. Equivale al concepto de *anomia* en sociología o a lo que Gramsci (1984) llama *crisis de hegemonía*.

Freud no concibe la construcción de una sociedad sin tensiones ni conflictos, sin malestar, sin maldad, porque la pulsión de muerte habita en el ser humano. De ahí sus reservas en relación a la experiencia de la construcción de la Unión Soviética, porque no piensa que solamente con la superación de la propiedad privada de los medios de producción podría cambiarse radicalmente al ser humano, en una suerte de ingeniería social, para llegar así a una sociedad transparente y sin conflictos.

Estos argumentos son similares a los que va a desarrollar más adelante en la conferencia *En torno de una cosmovisión* (Freud, 1991).

A pesar de que el autor no concibe sociedades perfectas, sí deja planteada la idea de sociedades mejores cuando propone la dialéctica constante entre Eros y Tánatos a lo largo de toda la historia humana. De hecho, el final del texto *El malestar en la cultura* es una invocación a que las fuerzas de Eros puedan vencer a las fuerzas de Tánatos para que se siga desarrollando la sociedad humana; esta es una apuesta a la vida y a la superación de la humanidad.

Si ahora tomamos la época de Freud, podemos identificar dos momentos, separados por la guerra de 1914, que están marcados por diferentes malestares.

En la primera época, en la segunda mitad del siglo XIX, Europa central asiste a una profunda transformación social en la que se pasa de un sistema de vida agrario, feudal, campesino y precapitalista, a sociedades modernas, industrializadas, urbanas, capitalistas. Esta trasmutación supone el pasaje de sociedades delimitadas por lo inmutable de la tradición, donde la vida está marcada desde el nacimiento hasta la muerte, a nuevas sociedades basadas en el contrato, donde el cambio permanente se instala.

El pasaje a sociedades modernas y capitalistas presupone un proceso de disciplinamiento social que tiene como fundamento la acumulación del capital para levantar industrias y ciudades. Esta transformación social, al requerir un intenso disciplinamiento social, va a exigir una gran represión funcional, que tendrá como consecuencia un elevado sufrimiento.

Esta primera época de Freud está marcada por un tiempo de intensos miedos al cambio, al extraño, al diferente, a la mezcla de razas, a las enfermedades, así como por el miedo a la revolución social y a la guerra. Y Europa va a vivir, a partir de 1900, en un estado de tensión bélica permanente, que va a estallar en la guerra de 1914.

Es en este contexto que aparecen las neurosis, se las caracteriza y se les da un lugar en el discurso de la sociedad. Son sociedades que experimentan las crisis económicas y las vicisitudes e incertidumbres incontroladas del mercado.

En 1873, el mismo año en que Freud entra a la Universidad, se presenta una gran crisis económica en Viena ocasionada por la especulación inmobiliaria, crisis que va a alcanzar, ya entonces, al mundo entero. Una consecuencia de ello va a ser el auge del antisemitismo y un giro a posiciones conservadoras en la política de Viena, lo cual va a implicar que muchos intelectuales se retiren de la vida política y social hacia la vida cultural.

La Viena del 1900 reconoce, junto con signos de decadencia política y de crisis inminente, un intenso desarrollo intelectual, del cual es parte el psicoanálisis (Schorske, 2011). Pero también presenta un florecimiento en la música, la literatura, la arquitectura y todos los campos de la cultura. Es una sociedad que está pautada por la crisis de identidad y la fragmentación en un imperio multinacional. La identidad austríaca aparece colapsada por ese gran imperio en el cual son alemanes separados de Alemania y al mismo tiempo están gobernando razas y pueblos distintos.

Esta es la época de los primeros años de formación de Freud.

La segunda época, después de la guerra de 1914, está trazada por la debacle bélica, la pandemia de la gripe española y un restablecimiento económico que termina con la crisis de 1929, la cual genera la quiebra de bancos e industrias y el avance del nazismo y el fascismo en Europa.

Dicho período se caracteriza por una intensa lucha ideológica: la guerra civil europea —como la denominan algunos autores—, debido a que se da una confrontación ideológica y política muy fuerte entre el fascismo, el comunismo y las democracias. Conviven la tensión, el malestar y la crisis con el desarrollo de la cultura, como sucede en la Viena de Freud y en la Alemania de Weimar antes del advenimiento del nazismo, o posteriormente en nuestra propia sociedad entre 1960 y 1973.

Si los modelos de construcción del *yo* en la época de Freud implicaban una intensa represión sexual, lo que origina las neurosis, la construcción del *yo* en la segunda mitad del siglo xx, y en sociedades de mayor desarrollo y consumo, tienen que ver con otros modelos, con otras subjetividades y con otras patologías.

La globalización que se instaura en la última década del siglo pasado está pautada por las ilusiones del fin de la historia, por una globalización de los capitales, que fluyen de un lado a otro del planeta, pero no se globaliza la democracia o el bienestar de las mayorías. Dicha globalización se acompaña de una mayor inseguridad.

En la *modernidad líquida* de Bauman (2007) todo es mucho más inestable. El malestar persiste en forma de amenazas al medio ambiente, de nuevas pandemias y de guerras. Va a estar pautada por tres grandes movimientos críticos:

1. La caída de las Torres Gemelas y el terrorismo.
2. La crisis financiera de 2008.
3. La pandemia actual.

Se trata de una globalización frágil. Lo que la pandemia viene a poner de manifiesto es que este mundo es frágil, que está basado en ilusiones.

Esta globalización y el neoliberalismo habían desarmado los estados de bienestar para favorecer el gran capital financiero, habían desarticulado los sistemas de salud y dejado a la humanidad indemne ante una pandemia que la propia globalización se encargó de trasladar a todo el mundo. La pandemia vino a revelar que la globalización era el mundo del darwinismo social, en el cual los más fuertes sobrevivían a la crisis del mercado.

Ahora, en el mundo de la pandemia, sobreviven los más fuertes ante el ataque de la enfermedad. Es como si lo siniestro, lo real, lo que estaba escondido detrás de la globalización y el neoliberalismo, se hiciera visible en la situación de la pandemia. Aquello que Freud (1994) decía de lo siniestro como la cara oculta de lo real, lo *ominoso*, de lo que no se ve pero que está si damos el envés de la realidad, se puede aplicar a esta situación: la pandemia no crea dicha cara, sino que la manifiesta, la hace más exultante, más expresiva.

En este presente de pandemia, el malestar humano pone de manifiesto aquello que Freud desarrolla en su texto como fuentes del malestar propio de toda civilización y que al principio habíamos mencionado: la fragilidad del ser humano por su condición mortal, la naturaleza con su poder inmenso y los vínculos humanos, que son fuente de sufrimiento. La muerte, esa cosa innombrable, indecible, se evidencia ahora a través de

un enemigo invisible. También podríamos decir que las sociedades que apuestan al consumo, que vacían de sentido la vida humana, incrementan esta angustia de muerte. Y la naturaleza, a la que se creía dominada por la tecnología, aparece ahora con una fuerza que está más allá de la voluntad humana.

En las sociedades digitales o *del enjambre*, como las presenta Byung-Chul-Han (2014), nos habíamos acostumbrado a que no existía la negatividad. Es el mundo del «me gusta», pero ahora aparece allí un virus real y no un virus de computadora.

Y también los vínculos sociales expresan malestar ya que, si bien todos podemos enfermar o morir, hay sectores con menos recursos y defensas o que no pueden cumplir el aislamiento porque necesitan buscar el sustento de todos los días, además de las situaciones exacerbadas de violencia o abuso intrafamiliar.

El psicoanálisis tiene como pilares fundamentales las teorías del inconsciente, de la sexualidad infantil y de la transferencia. En cada época se trata de entender cuáles son los modelos de construcción del yo, qué es lo que gestan las sociedades, cuáles son las subjetividades, las patologías o los recursos técnicos que pueden innovarse. Pero el combate de Eros y Tánatos, las posibilidades de seguir creando vida y sociedad, siguen estando presentes siempre, y también en esta hora.

La obra de Freud es muy oportuna, muy pertinente, y estudiarla en este momento nos hace reflexionar acerca de que en la historia aparecen a veces acontecimientos impensables que pueden generar nuevas realidades. En el tiempo actual están dispersas las astillas del tiempo mesiánico, como teoriza Benjamin (2010). Esta crisis nos hace estar abiertos a otras posibilidades, a otros mundos.

La reconstrucción de las sociedades y del mundo también podrá verse como una lucha entre Eros y Tánatos. El desenlace de esta pandemia podría ser, por un lado, una reconstrucción, la vuelta al mundo neoliberal,

al mundo del capital financiero, del egoísmo, que podría recobrar ahora formas peores, formas autoritarias, que darían libertad a los mercados, pero que oprimirían a los ciudadanos con todos los recursos que se han desarrollado para el control social en torno a la pandemia. Una reconstrucción de ese mundo sería siempre el triunfo de Tánatos.

La otra salida, la de Eros, supondría que, sobre la base de la sociedad y de una conciencia colectiva que supere este individualismo disgregante, se generaran formas racionales y solidarias de convivencia social, a nivel de las sociedades nacionales y a nivel de una nueva y diferente globalización. De esta manera, Eros y Tánatos siguen actuando como principios de lucha y nosotros seguimos estando al servicio de Eros. La lucha sigue, la vida sigue y el psicoanálisis seguirá, con videollamadas y con teleconferencias.

Los principios que nos guían a nosotros seguirán presentes para contribuir a nuestras sociedades.

§

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUMAN, Z. (2007). *Miedo líquido*. Paidós.
- BENJAMIN, W. (2010). *Tesis de filosofía de la historia*. El cuenco de Plata.
- BYUNG-CHUL, H. (2014). *En el enjambre*. Herder.
- FREUD, S. (1991). En torno de una cosmovisión (1932). En *Obras completas* (vol. XXII, pp. 146-168). Amorrortu.
- FREUD, S. (1992a). Lo ominoso (1919). En *Obras completas* (vol. XVII, pp. 215-252). Amorrortu.

FREUD, S. (1992b). El porvenir de una ilusión (1927). En *Obras completas* (vol. XXI, pp. 1-56). Amorrortu.

FREUD, S (1992c). El malestar en la cultura (1930). En *Obras completas* (vol. XXI, pp. 57-140). Amorrortu.

GRAMSCI, A. (1984). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el Estado moderno*. Nueva Visión.

MARCUSE, H. (1963). *Eros et civilisation*. Les Éditions de Minuit.

SCHORSKE, C. (2011). *La Viena de fin de siglo*. Siglo XXI.

Resumen

Pasados noventa años de la publicación de *El malestar en la cultura* de Sigmund Freud, con este artículo pretendo explorar qué resonancias actuales posee dicho escrito. En esta apuesta tengo en cuenta tanto la vertiente epocal que se prestó para la reflexión freudiana, como el momento vital del escritor en juego. De la extensa problematización planteada en dicha obra, en este artículo me detengo a reflexionar sobre la noción de felicidad, así como sobre la del hombre como dios-prótesis. Como hipótesis, esbozo la idea de que existiría un hilo de continuidad entre el estado de salud de Freud y el carácter profético que asigna a algunos desarrollos tecnológicos, en plena expansión ya en aquel entonces..

Palabras clave: verdades triviales, felicidad, instante, índice de progreso real (IPR), ciencia ficción, prótesis, ciberespacio, cyborgs.

Dr Freud's Bothersome Prostheses: 90 Years after *Civilization and its Discontents*

Abstract

Over ninety years after the publication of Sigmund Freud's *Civilization and its Discontents*, this paper attempts to explore its current resonances by elaborating on the epochal aspects that lent themselves to Freudian thinking together with matters then at stake in the author's life. Although Freud's work raises many issues, the paper focuses on the notion of happiness and the idea of mankind as a god-prosthesis. The hypothesis outlined is that it is possible to follow a continuous thread between Freud's health condition and the prophetic character granted to certain technological developments which were already in full expansion at the time.

Keywords: trivial truths; happiness, instant, Real Progress Index (RPI); science-fiction; prosthesis, cyberspace, cyborgs.

En algún lugar Michel Foucault escribe que la historia será verdaderamente *efectiva* en la medida en que, al ser relatada, no posea nada de una estabilidad tranquilizadora, sino que más bien se deje llevar por lo disruptivo, por aquello que sorprende, y que contenga eventualmente algo de una paradoja. Fue de ese modo que leí —en varias de sus biografías—¹ los avatares de la escritura de *El malestar en la cultura*. Sigmund Freud se dirige de manera epistolar a aquellos que lo sostienen en sus últimos años de vida, para debatir sobre sus ideas sin nunca dejar de lado el estado espiritual que sostenía su labor intelectual. Así, es conocida la carta que le dirige a Lou Andreas-Salomé ni bien es terminada dicha obra.² Allí expresa:

[mi libro] se ocupa de la civilización, de los sentimientos de culpa, de la felicidad [...] me parece [un libro] superfluo en contraste con obras anteriores, que después de todo surgieron de alguna necesidad interna. ¿Pero qué otra cosa podía hacer? No se puede fumar y jugar a las cartas todo el día; ya no paseo mucho y la mayoría de lo que hay para leer ya no me interesa. Escribí y de esa manera el tiempo pasó bastante agradablemente. He descubierto las verdades más triviales mientras escribía esta obra. (Schur, 1980, p. 613)

1 Especialmente *Freud. Una vida de nuestro tiempo*, de Peter Gay (1998), *El siglo del psicoanálisis*, de Emilio Rodríguez (1996), y *Sigmund Freud - Lou Andreas Salomé. Correspondencia*, compilada por Ernst Pfeiffer (1968).

2 La carta de Freud a Andreas Salomé, del 28 de julio de 1929, se puede leer íntegramente en la obra de Max Schur (1980).

Una de las obras freudianas que más comentarios ha suscitado es recibida por su autor de esta manera. Una sorprendente paradoja. Su primera edición se agotó rápidamente, como si hubiera brindado respuesta a las incertidumbres propias de aquel entonces: la quiebra de la Bolsa de Valores de Nueva York, que dio comienzo a la Gran Depresión, el ascenso del nazismo y promesas utópicas de toda índole; podríamos decir: grandes acontecimientos históricos. Sin duda lo fueron para los sujetos que habitaron el planeta en aquel entonces, pero al mismo tiempo encuentro que las palabras de Freud dirigidas a su amiga Lou nos devuelven otra mirada de lo allí planteado. ¿Por qué no pensar que es en el momento más trivial que algo de una verdad se revela?, al modo de una distracción, de una divagación circunstancial que se vuelve tan humana como superflua. ¿O acaso no fue al chiste, a la tonta ocurrencia, a la *metida de pata*, a lo que Freud le dio un valor relevante?

Dirige la mirada a lo más próximo, al cuerpo, a los gustos, a los juegos, allí donde el espíritu discurre de manera inadvertida; a los modos de brindar sosiego en los tiempos de mayor vulnerabilidad. Es una obra escrita entre cigarros y prótesis, entre narcosis y malestares, entre el reposo y la ardua tarea intelectual. Quizás, entonces, sea este el tono en el que su obra merece ser leída. Sin grandes expectativas. Sin hacer de ella una visión del mundo (*weltanschauung*). Freud siempre intentó desmarcarse de tal pretensión.

Si seguimos el hilo conductor de los primeros capítulos, podemos apreciar que Freud describe de manera elocuente los avatares propios de un sujeto sometido a la vida en sociedad. ¿Es el trabajo, el amor, el sexo, la narcosis, el arte, lo que brinda *dicha* a los sujetos? Más que pretender dar cuenta de la gran Historia, presenta apenas fragmentos de lo que constituyen tanto los momentos de deleite vital, como los sinsabores de la vida.

VERDADES TRIVIALES

Vayamos al texto. La obra es lo suficientemente compleja y amplia, lo que hace imposible abarcarla en su totalidad. Apenas esbozaré algunas reflexiones que convocaron mi interés por sus resonancias con las *luces de la ciudad* contemporánea. ¿De qué modo Freud nos introduce en los sinsabores de la vida? ¿Cómo el malestar es parte esencial de nuestra condición existencial? Freud no escatima en introducirnos de buenas a primeras en un territorio muy tangible de la vida cotidiana. Expresa: «La vida, como nos es impuesta, resulta gravosa: nos trae hartos dolores, desengaños, tareas insolubles. Para soportarla no podemos prescindir de calmantes» (Freud, 1994, p. 75). Por ser sabido no deja de ser una verdad «trivialmente» contundente. Las condiciones vitales a las que el humano está expuesto son excéntricas. Existe una imposición de exigencias que harán posible o no la prosecución de la vida.

Sin escribirlo explícitamente, desde el comienzo se hace presente la Ananké. ¿Cómo sobrevivir en una sociedad que no es necesariamente generosa a la hora de proveernos de la manutención indispensable? La vida se torna, para Freud, un avatar en que se trata de soportar dichas imposiciones. A primera vista, surgen las condiciones materiales que hacen posible la existencia. Freud está plenamente advertido de ellas, pero no restringe los sinsabores de la vida solamente a aquellas, sino además a las que son efecto de diversos desengaños: el amor, la muerte, el envejecimiento. Su territorio se amplía y en ello cobra profundidad. Ese espesor inaugurado por la diversidad de desengaños en la vida humana lo remite directamente a la pregunta sobre el fin (*zweck*) de esta.³ Freud responde —sin ningún recurso estilístico que pueda atemperar la afirmación— que darle un sentido último a la vida

3 *Zweck* suele traducirse como ‘propósito’. Hablar de ‘fin de la vida’, como se lee en la versión castellana editada por Amorrortu, puede conducir a un malentendido.

no es más que una afirmación propia de la arrogancia del hombre. ¿Por qué la vida tendría un sentido/propósito? No la tiene la de los animales. Los animales nacen, crecen, y mueren. ¿Por qué la tendría la de los humanos? Y luego de escribir *El porvenir de una ilusión* (1994b), vuelve a reafirmar que solo la religión pretende dar una respuesta certera al sentido de la vida.

Entiendo que en dicho planteo se vuelve de una contemporaneidad insoslayable. En aquel entonces Freud quería desmarcar al psicoanálisis de cualquier acercamiento a la religión, del mismo modo que lo había hecho con la medicina. Pero entiendo que es Jacques Lacan quien da la estocada final a dicha afirmación. En 1974, Lacan pondrá en relación el sentido con la religión. Allí donde hay mucho sentido, las puertas de la religión se abren definitivamente, una sentencia que es devuelta a la experiencia analítica. Allí donde un psicoanálisis va excesivamente por las vías del sentido, se vuelve religioso y, así, la vida puede tornarse rápidamente un asunto de propósitos cumplidos.

Freud agrega que si existiese un propósito de la vida al cual los humanos darían su adhesión sería a alcanzar la felicidad y a mantenerla. Sabemos que Freud cambió el título de su obra. Quiso llamarla en un primer momento *La desdicha en la cultura* (*Das Unglück in der Kultur*), pero pasó a nombrarla luego *El malestar en la cultura* (*Das Unbehagen in der Kultur*), como si *malestar* (*unbehagen*) sostuviera una opacidad que el término *desdicha* (*unglück*) no poseyera. Este último podría eventualmente abordarse como una simple dicotomía entre la felicidad y la infelicidad. *Felicidad* se escribe *glück* en lengua alemana y Freud expresa que dicho término puede ser entendido simplemente como la vivencia de intensos sentimientos de placer (dicha), por lo que *malestar* —aunque comprenda la dicotomía malestar-bienestar— amplía el concepto del que quiere dar cuenta.

El malestar parece dejar al sujeto en un estado de incomodidad vivencial. El malestar no es recubierto por ningún saber. El malestar insiste. Y de modo paradójico, Freud nos lo advierte con una cita de Goethe:

«nada es más difícil de soportar que una sucesión de días hermosos» (Freud, 1994c, p. 76), un modo de quebrar cualquier posible dicotomía. En ello está su opacidad.

DE LA FELICIDAD

En el capítulo II, tanto la definición de *felicidad* como la escritura realizadas por Freud resultan de una elocuencia remarcable. Expresa:

Felicidad corresponde a la satisfacción más bien repentina de necesidades retenidas, con alto grado de estasis (*plötzlichen Befriedigung hoch aufgetauter Bedürfnisse*), y por su propia naturaleza sólo es posible como un fenómeno episódico. Si una situación anhelada por el principio del placer perdura, en ningún caso se obtiene más que un sentimiento de ligero bienestar (*Behagen*); estamos organizados de tal modo que sólo podemos gozar con intensidad el contraste, y muy poco el estado. (Freud, 1994c, p. 76)

¿Quién habla allí?: ¿Freud el analista?, ¿Freud el que se pretende científico, al atenerse a los avatares de las satisfacciones en un aparato psíquico regido por dos principios? ¿o Freud escritor, haciendo uso de su maestría de escritura, siempre próximo a los poetas? La secuencia de sucedáneos a los sufrimientos vitales parece marcar un recorrido del cual él no se excluye: sustancias químicas —inevitables «quitapenas»— hasta provocar una eventual intoxicación (¿la cocaína?, ¿el tabaco?, ¿el alcohol?), el arduo trabajo que signa la secuencia temporal de la vida (al cual dedicó tantas horas de su vida), la sublimación (en su labor intelectual), la belleza (de una Roma que aparece una vez más en las primeras páginas de su escrito) o el amor (un insondable en su larga vida). Entonces, la

felicidad es definida como un instante, signado por la intensidad, en contraste con otras experiencias. Lo que perdura podrá provocar templanza, pero no felicidad.

La palabra inglesa *happiness* parece dar cuenta más acabadamente de esta definición. Es un término que se relaciona con lo sucedido, lo contingente, ya que proviene de la palabra del inglés medio *hap*, que sugiere casualidad, azar. Del mismo modo, lo hace en francés *bonheur* '¡a buena hora!'

Y, bien, Freud concluye que el programa del principio del placer de ser felices es irrealizable. Apenas podemos aspirar a algún modo de cumplimiento deseante y no por ello vivir en una plena miseria, sino que la intensificación de esos momentos puntuales de felicidad daría vuelo a la existencia. Si la felicidad fuera un *continuum*, seguramente nos deslizaríamos por las vías del tedio vital.

Pero en estos tiempos parece que esa reflexión «trivialmente» freudiana ha sido borrada de forma notoria. Pululan los manuales que prometen felicidad. Así nos lo hace saber Sara Ahmed (2019), quien —explorando las poblaciones que quedan al margen de la norma del mundo globalizado— expresa que los libros de psicología positiva declaran de modo explícito que la felicidad no es más que el logro del éxito económico. De ese modo, la felicidad es medible en términos numéricos al punto de convertirse en un indicador que los propios gobiernos evalúan estadísticamente. La felicidad se escribe en términos de medición y predicción. La autora escribe:

Distintos gobiernos comienzan a introducir la felicidad y el bienestar como activos mensurables y metas específicas de sus programas, complementando el PBI con lo que ha llegado a ser conocido como el índice de progreso real (IPR). La felicidad se ha convertido en un modo más genuino de medir el progreso; la felicidad [...] es el nuevo indicador del desempeño. (Ahmed, 2019, p. 25)

Este modo de entender la felicidad traduce una forma política concreta que se impone como un ideal incuestionable. El progreso va de la mano del rendimiento laboral y de allí se accede a una felicidad que se promete como permanente. No hace falta que dicho ideal se imponga de modo explícito, sino que este mismo es deslizado silenciosamente por los medios de difusión masiva, dispositivos de control ante cuyo alcance hasta el propio Jeremy Bentham quedaría sorprendido.

Freud sospecha del progreso desde el comienzo de sus primeros escritos. Ya en 1908 realiza un detallado análisis de los alcances de la tecnología y los efectos en la vida de los sujetos (Freud, 1992). Era difícil sustraerse a pensar que la «nerviosidad moderna» de aquel entonces no fuera efecto directo de los avances tecnológicos. Freud no los desconocía, pero estaba advertido de que el alma poseía pliegues mucho más difusos. Para él, la felicidad era algo enteramente subjetivo.

En ese punto Freud no hace ni filosofía ni sociología, sino que se atiene a lo que cada sujeto enuncia como su «condición miserable» en su cotidiano vivir. Freud expresa que cada individuo ha cedido un fragmento de su patrimonio, tanto erótico como vindicativo, en su puesta en común a la cultura. El sujeto se ha visto expuesto a sofocar (*unterdrücken*) sus pulsiones.⁴ Este postulado se prolonga y complejiza de forma conclusiva en

4 El desarrollo exhaustivo y cada vez más específico de dicho planteo (*trieblehre*) atraviesa prácticamente toda la obra de Freud. Las resonancias nietzscheanas de su propuesta inicial son notorias. Según Friedrich Nietzsche, la cultura exige la declinación de la fuerza instintiva y en ello consiste la decadencia de la época moderna. Pero, a su vez, es claro que Freud no creía que la respuesta estuviera dada por una simple «liberación sexual». Ya desde 1908 discrepa con Fritz Wittels acerca de tal cuestión y luego lo hará con Wilhelm Reich. Herbert Marcuse (*Eros and Civilization...*, 1955) en otro tiempo vuelve a instalar ese debate, estimulado en los años sesenta por el Mayo Francés. Pero en ese caso será Foucault quien, por otros motivos, discrepará una vez más con la denominada «liberación sexual». Con respecto a la relación entre Freud y Nietzsche, ver Assoun (1980).

El malestar en la cultura. Habría un precio a pagar,⁵ una pérdida estaría en juego desde el momento en que los hombres hagan lazo social. De allí la emergencia de una inevitable hostilidad como efecto de esa resignación penosa. De ese modo, la cultura es presentada en su vertiente más costosa.⁶ El desamparo (*hilflosigkeit*) humano exige una renuncia ineludible.

¿DE QUÉ PRÓTESIS HABLAMOS?

Entonces, ¿Freud sostiene una crítica pesimista⁷ de la cultura? Probablemente sí, y ello lo ubicaría como un escritor⁸ que hace una fuerte crítica a la modernidad, pero es también desde su encarnadura subjetiva que enuncia sus afirmaciones. En esos tiempos, Freud transita de médico en médico para paliar la cirugía de su cáncer, en la búsqueda de una prótesis que alivie su malestar.⁹ Su comunicación epistolar revela el doloroso descontento con las prótesis sugeridas. Freud manifiesta síntomas

5 Dicha expresión posee una clara connotación económica. Mi posición enunciativa no deja de estar, aun sin quererlo, signada por la utilidad mercantil. A menos —entiendo— que lo que se reciba por esa paga sea del orden de lo inútil.

6 Con respecto a la singular definición de *cultura* (*kultur*) y sus diferencias con respecto a la noción de *civilización* (*zivilisation*) y a la de *formación cultural* (*bildung*) brindadas por Freud en dicho texto, ver Le Rider (1998).

7 La expresión «crítica pesimista» es utilizada expresamente por Freud (1994c, p. 87) y puede contener resonancias schopenhauerianas, pero no lo desarrollaré ya que ameritaría un análisis que excede a este artículo.

8 Utilizo la nominación *escritor* y *no pensador* en el sentido de lo que hizo saber a Lou Andreas Salomé. Aun así, entiendo que Freud no fue un pensador, sino alguien que inauguró un modo de escucha inédito hasta ese entonces.

9 La situación de salud de Freud está extensamente desarrollada por Schur (1980), citado anteriormente, quien fue su médico de cabecera en su último período de vida. Su lectura opera como un contrapunto sugerente a la hora de *medir la temperatura* de la escritura freudiana en sus últimos años.

cardíacos y abdominales debido al exceso de nicotina, por lo que permanece abstinerente apenas unas semanas. El cigarro lo llama nuevamente. Declara su hartazgo de ser cuidado tan obsesivamente por sus médicos. Quizás ello lo llevó a escribir en su texto: «Y en definitiva, ¿de qué nos vale una larga vida, si ella es fatigosa, huera de alegrías y tan afligente que no podemos sino saludar la muerte como redentora?» (Freud, 1994c, p. 87). No resulta sorprendente, entonces, que dedique un extenso párrafo a la noción de *prótesis*. Afirma que los hombres perfeccionan sus órganos hasta límites insospechados. Las aptitudes sensoriales tanto como motrices son reforzadas por prótesis de modo tal que el hombre puede llegar a sentirse un dios: dios-prótesis, curiosa afirmación planteada en ese contexto de desvalimiento personal. El conmovedor contraste realza el cuestionamiento freudiano. Y poco más adelante parece erigirse en un profeta sin dios. Expresa:

Épocas futuras traerán consigo nuevos progresos, acaso de magnitud inimaginable, [...] y no harán sino aumentar la semejanza con un dios. Ahora bien, en interés de nuestra indagación no debemos olvidar que el ser humano de nuestros días no se siente feliz en su semejanza con un dios. (Freud, 1994c, p. 90)

Es una profecía que nos retorna en estos tiempos de proliferación maquinaica sofisticada. ¿Acaso no hemos devenido verdaderos sujetos-protésicos? ¿No estamos atravesados definitivamente por una suerte de tecnología médica que nos fragmenta en imágenes y cifras que revelan información veraz sobre los avatares de nuestra carne? Nuestro cuerpo, hoy en día, ¿es concebible sin alguna prótesis que nos prometa una eventual prolongación de la vida? Da la impresión de que las prótesis aún pretenden conservar la Gestalt especular que nos muestra como humanos.

Pero ni tanto. La clínica médica: ¿comenzó a inclinarse¹⁰ mucho más hacia el avance tecnológico que hacia el cuerpo sufriente tendido en la camilla? Los hospitales: ¿se han transformado en enormes dispositivos tecnológicos? El tacto, el olfato, el ojo clínico: ¿quedó subsumido a una enorme máquina de condiciones panópticas?

En una entrevista realizada a Lacan en 1974,¹¹ este afirma que, según él, el psicoanálisis es Freud y que, si uno quiere hacer psicoanálisis, es necesario referirse a Freud, a sus términos, a sus definiciones, leídos e interpretados en su sentido literal. Seguidamente, la entrevistadora le pregunta qué es lo que no anda en el hombre hoy en día. Lacan (1974) responde: «Hay una gran fatiga de vivir como resultado de la carrera hacia el progreso. Se espera del psicoanálisis que descubra hasta dónde se puede llegar arrastrando esa fatiga, ese malestar de la vida» (s. p.). Y algo más adelante lo interroga sobre la relación entre el psicoanálisis y la ciencia, a lo cual Lacan (1974) responde:

Para mí la única ciencia verdadera sería a seguir es la ciencia-ficción. [...] La otra, la que es oficial, que tiene sus altares en los laboratorios, avanza a tientas [...]. En fin, diría yo, ¿y si fuera demasiado tarde? Recién ahora, cuando ellos [los científicos] están destruyendo el universo, se les ocurre preguntarse si por casualidad esto no podría ser peligroso. Y ¿si todo estallara?, ¿si las bacterias tan amorosamente criadas en los blancos laboratorios se transmutaran en enemigos mortales?, ¿si el mundo fuera arrollado por una horda de esas bacterias con toda la mierda que lo habita, comenzando por los científicos de los laboratorios? A las tres posiciones imposibles de Freud, gobernar, educar,

10 Del griego *klinein* 'inclinarse'.

11 Esta entrevista a Lacan fue realizada el 21 de noviembre de 1974 por Emilia Granzotto y se publicó en la revista italiana *Panorama* con el nombre «Freud per sempre».

psicoanalizar, yo agregaría una cuarta: la ciencia. Salvo que ellos, los científicos, no saben que están en una posición insostenible [...] pero no soy para nada pesimista. (s. p.)

DE LAS PRÓTESIS A LOS CYBORGS

Es con el crecimiento exponencial de la cibernética que el hombre-máquina u hombre-protésico advino una suerte de cyborg,¹² entendido este como una criatura compuesta de elementos orgánicos y dispositivos cibernéticos, generalmente con la intención de mejorar las capacidades de la parte orgánica mediante el uso de la tecnología.¹³ Pero antes de pasar a los cyborgs vayamos a los cibernéticos. Según el autodenominado grupo Tiqqun (2015),

El discurso cibernético comienza por mandar al estante de los falsos problemas, las controversias del siglo XIX que oponían las visiones mecanicistas a las visiones vitalistas u organicistas del mundo. Postula una analogía entre el funcionamiento de los organismos vivos y el de las máquinas, asimilados bajo la noción de 'sistema'. (p. 79)

Los humanos hemos quedado expuestos a una suerte de *naturaleza* de otro orden. La tensión ya no se plantea entre máquina y ser vivo, sino en la enigmática conjunción de ambos.

Tiqqun (2015) no deja de señalar que este hecho es una ficción y al mismo tiempo un hecho político de gran importancia. Es el advenimiento de otra época tecnológica que interroga una vez más la relación entre

12 *Cyborg* es en inglés el acrónimo de *cyber* 'cibernético' y *org* 'organismo'.

13 El término fue acuñado por Manfred E. Clynes y Nathan S. Kline en 1960.

naturaleza y cultura. Las fronteras entre ciencia ficción y realidad social se desdibujan¹⁴ y constituyen un asunto de política-ficción.

El término griego *kubernesis* significa ‘pilotear una nave’. La navegación por internet exige del sujeto el aprendizaje de una técnica para acceder a la información requerida, debe saber pilotear —entender cómo funcionan los dispositivos aporta un nuevo poder—, pero al mismo tiempo el individuo es captado por una compleja red donde su vida social es compartida y acumulada de tal modo que la cibernética se ha transformado en una nueva tecnología de gobierno. Tiquun (2015) lo describe de manera elocuente así:

creemos que nuestros ‘datos personales’ nos pertenecen como nuestro coche y nuestros zapatos y que al permitir que Google, Facebook Apple, Amazon o a la policía tengan acceso a ellos estamos ejerciendo inocentemente ‘nuestra libertad individual’, sin darnos cuenta de que hacerlo tiene efectos inmediatos. (p. 45)

Los sujetos pueden pensar que son libres, pero dicha libertad va junto a la vigilancia y el control. ¿Una cultura virtual que consiste en la conexión permanente? ¿Sería pues el advenimiento de una nueva política de los sujetos? De algún modo, todos nos hemos convertido en cibernéticos en la medida en que el planeta advino una gran máquina abstracta. Los cibernéticos comprenderíamos, pues, una constelación difusa, inmersos en una galaxia en plena expansión, que no se homologaría a la vieja noción de *masa*. En *El malestar en la cultura* Freud (1994c) advierte acerca de la «miseria psicológica de la masa», entendiendo a esta última como la identificación recíproca entre los participantes que provoca un estado

14 Al respecto, la novela de ciencia ficción *Neuromancer*, de William Gibson Neuromante (1984), es uno de los ejemplos más claros que indaga esta intersección entre la realidad social y la ciencia ficción. Fue considerada una de las primeras novelas *cyberpunk*.

de inercia comportamental. En aquel entonces, ese fenómeno cobraba múltiples formas: desde la unificación de los individuos en torno a un líder, hasta la promesa de felicidad brindada por el capitalismo industrial en plena expansión (sociedad de masas). Pero en el caso del mundo cibernético, más que hablar de *masa*, podríamos hablar de *multitudes* conectadas,¹⁵ de flujos de intensidades que se reúnen y se apartan de modo puntual y que, aun bajo vigilancia, pueden producir fenómenos insospechados de producción cultural. Basta que se instale una red de control —en este caso, global— para que la diversidad de tribus que circulan por dicha red encuentre alternativas de resistencia. Al mismo tiempo que la cultura se globaliza, también se diversifica.

¿UNA ERÓTICA CYBORG?

Los cyborgs parecen ya ser un hecho ineludible. Habitan nuestra geografía terrestre sin provocarnos gran sorpresa. Muchas veces, porque desconocemos el modo en que fueron conquistando territorios; otras, porque hacemos uso de ellos y nos proveen de un confort ya adquirido. Según Donna Haraway (2018), en algún sentido todos tenemos algo de cyborgs. Ella expresa que ya a fines del siglo xx nos constituimos en quimeras, híbridos teorizados y fabricados, y que lo que vayan a hacer los cyborgs es una interrogación radical.

En 1919, sin hablar aún del hombre como dios-prótesis y en otro contexto, Freud (1994a) hizo propias las palabras de un tal E. Jentsch, quien destacó que, en la literatura fantástica de aquella época, uno de los

15 Entiendo la diferencia entre *masa* y *multitud* a partir de los desarrollos de Michael Hardt y Antonio Negri (2004). La masa es un agrupamiento que se acercaría a las turbas, donde las diferencias individuales se borran fácilmente; en cambio, la multitud sería un conjunto de singularidades plurales, sin una cabeza política, sino como un agente político móvil.

eventos que producían un singular sentimiento de espanto era la duda acerca de si un personaje animado era o no viviente. ¿Cómo distinguir un autómeta de un ser vivo?

Así, Freud se remite al personaje Olimpia —una suerte de muñeca móvil— del cuento de E. T. A. Hoffmann, para describir el sentimiento de lo siniestro (*das unheimliche*). Nathaniel cree haberse enamorado de Olimpia, hija de Spalanzani, quien lo cautiva por su belleza enigmáticamente silenciosa e inmóvil. Una muñeca que es una verdadera máquina de relojería, la cual posee unos ojos hipnotizadores. Nathaniel se enamora perdidamente de ella hasta enloquecer. ¿Un Eros maquínico? ¿Un Eros que es puro efecto de una inquietante extrañeza?

Si fuera el caso, Freud ya ubicaba entonces, en ese tiempo de su escritura, al amor en las antípodas de un Bien soberano. El amor se nutre de las turbias aguas del desconocimiento. Lo que causa espanto atrae. Estas ideas no están lejos de lo que años más tarde escribirá en *El malestar en la cultura* acerca de la ingenuidad de pensar el amor en términos benevolentes. Y si bien Freud está advertido de que ni un dios-prótesis ni el amor prometen una felicidad eterna, en estos tiempos que corren, ¿hablaría de un Eros cyborg? Seguramente, apenas haría un comentario trivial, disfrutando de su último cigarro...

§

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSOUN, P. L. (1980). *Freud et Nietzsche*. PUF.

AHMED, S. (2019). *La promesa de felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Caja Negra.

- FREUD, S. (1992). La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna (1908). En *Obras completas* (vol. IX, pp. 159-182). Amorrortu.
- FREUD, S. (1994a). Lo ominoso (1919). En *Obras completas* (vol. XVII, pp. 215-252). Amorrortu.
- FREUD, S. (1994b). El porvenir de una ilusión (1927). En *Obras completas* (vol. XXI, pp. 3-55). Amorrortu.
- FREUD, S. (1994c). El malestar en la cultura (1930). En *Obras completas* (vol. XXI, pp. 57-140). Amorrortu.
- GAY, P. (1998). *Freud. Una vida de nuestro tiempo* (trad. J. Piatigorsky). Paidós.
- GIBSON, W. (1996). *Neuromante* (trads. J. Arconada y J. Ferreira). Minotauro.
- HARAWAY, D. (2018). *Manifiesto para cyborgs. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX* (trad. S. Bras Harriot). Letra Sudaca.
- HARDT, M. y NEGRI, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio* (trad. J. A. Bravo). Debate.
- LACAN, J. (1974). Freud per sempre [entrevista realizada el 21 de noviembre de 1974 por Emilia Granzotto]. *Revista Panorama*. <https://psicoanalisislacaniano.com/>
- LE RIDER, J. (1998). Cultiver le malaise ou civiliser la culture? En J. Le Rider, M. Plon, G. Raulet y H. Rey-Flaud, *Autour du Malaise dans la culture de Freud* (pp. 79-118). PUF.
- MARCUSE, H. (1955). *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. Beacon Press.
- PFEIFFER, E. (comp.) (1968). *Sigmund Freud - Andreas Salomé, Lou. Correspondencia*. Siglo XXI.
- RODRIGUÉ, E. (1996). *El siglo del psicoanálisis*. Sudamericana.
- SCHUR, M. (1980). *Sigmund Freud. Enfermedad y muerte en su vida y en su obra* (vol. 2). Paidós.
- TIQQUN (2015). *La hipótesis cibernética. "A propósito de Tiqqun" de Giorgio Agamben. "Fuck off Google" del Comité Invisible*. Acurela y A. Machado.

Resumen

El artículo reflexiona en relación a lo elicitado por la llamada «liberación» de los sobrevivientes de la Shoá y sus marcas en la subjetividad, y problematiza su alcance desde distintas consideraciones. Ello incluye a los sobrevivientes y a sus descendientes, así como la propia implicación de pertenencia a la segunda generación, ubicada en la contemporaneidad cultural del siglo xx e inicios del siglo xxi. Dicha implicación produce resonancias afectivas, marcas que evidencian efectos de lo traumático en sus vertientes organizadoras y disruptivas de la organización psíquica, tanto en sus dimensiones psicoanalíticas como socioculturales, todo lo cual seguramente impregna este texto.

Pese al tiempo transcurrido y más allá de su propia especificidad, la Shoá continúa constituyendo un baluarte paradigmático y emblemático, con plena vigencia, de lo que han sido y siguen siendo episodios extremos de catástrofe social, que dan cuenta, radicalmente, de la violencia extrema ejercida por un ser humano sobre otro. Esto sigue impregnando actualmente, desde otras expresiones, el entramado psíquico y social.

Palabras clave: liberación, Auschwitz, repercusiones de la Shoá, subjetividad.

On the Liberation of Shoah Survivors and their Subjectivity Scars

Abstract

This work attempts to reflect on what was elicited by the so-called “liberation” of the survivors of the Shoah and the scars left on their subjectivity, problematizing its scope from different points of view. This includes the survivors and their descendants, as well as the implication of belonging to the second generation, located in the cultural contemporaneity of the 20th century and the beginning of the 21st century. This implication produces affective resonances, scars that show the effects of the traumatic in their organizing and disruptive aspects of the psychic organization, both in their psychoanalytic and sociocultural dimensions, that surely permeate this text.

Despite the time elapsed and beyond its own specificity, the Shoah continues to constitute a paradigmatic and emblematic bastion, with full force, of what have been and continue to be extreme episodes of social catastrophe that radically account for the extreme violence exercised by one human being over another, which continues to permeate today, from other expressions, the psychic and social fabric.

Keywords: liberation, Auschwitz, repercussions of the Shoah, subjectivity.

Sostenemos que en el desencadenamiento del exterminio hay un punto de *absoluta opacidad*. Y que eso, como dice Primo Levi, es *incurable*. Algo del orden de lo irreparable lesionó el mundo humano, es decir, el discurso, la subjetividad. De la mano del novedoso exterminio inaugurado por el nazismo. Y esto no solo no puede quedar fuera de nuestra interrogación, sino que, de algún modo, es su guía. ¿Cómo inscribir lo irreparable?

Sneh y Cosaka (2000, p. 17)

El 27 de enero de 2020 se cumplieron 75 años de la «liberación» del campo de concentración y exterminio de Auschwitz-Birkenau. El 1 de noviembre de 2005, la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas proclamó oficialmente esa fecha como el Día Internacional de Conmemoración en Memoria de las Víctimas del Holocausto, tomando como referencia ese evento de enero de 1945, en que las tropas soviéticas entraron en Auschwitz. Entre otras consideraciones, la ONU afirmó que el Holocausto no es un tema solo judío, sino una preocupación universal, e instó a sus estados miembro a elaborar programas educativos para inculcar las enseñanzas del Holocausto con el fin de prevenir actos de genocidio en el futuro, con lo cual rechazaba toda negación parcial o total del Holocausto como hecho histórico (Organización de las Naciones Unidas, 2005).

A partir de algunos interrogantes surgidos en torno a esta temática, vigente por su interés y por su plus de metáfora, el presente trabajo reflexiona en relación a lo elicitado por la llamada «liberación» de los sobrevivientes de la Shoá, sus marcas en la subjetividad y sus repercusiones actuales, y problematiza su alcance desde distintas consideraciones. Ello incluye la propia implicación de pertenencia a la segunda generación, ubicada en la contemporaneidad cultural del siglo xx e inicios del siglo

xxi, que produce resonancias afectivas que seguramente impregnan el texto, y las marcas que evidencian efectos de lo traumático en sus vertientes organizadoras y disruptivas de la organización psíquica, tanto en sus dimensiones psicoanalíticas como socioculturales.

Se hace necesario aclarar aquí que las tropas de los aliados, en la medida en que avanzaban hacia territorio alemán en sus ofensivas desde tres frentes diferentes, fueron «liberando» a los prisioneros de los campos que iban encontrando a su paso, desde noviembre de 1944 a mayo de 1945: los soviéticos a Majdanek, Plaszow, Auschwitz -Birkenau, Gross-Rosen, Sachsenhausen, Ravensbrück, Terezin y Stutthof, los norteamericanos a Natzweiler, Buchenwald, Flossenbürg, Dachau, Mauthausen y Ebensee, y los ingleses a Bergen-Belsen y Neuengamme.

Se encontraban a su paso con distintas situaciones disímiles. Solo a modo de ejemplo: campos vacíos sin ninguna huella de lo sucedido en Neuengamme, Alemania; la «liberación» o «rendición» de los alemanes y presos remanentes, en Dachau, Alemania; los 16 prisioneros abandonados en Natzweiler-Struthof, en Alsacia (en territorio francés y primer campo de Europa liberado, el 23 de noviembre de 1944); los 60.000 prisioneros de Bergen-Belsen, en Alemania (la mayoría gravemente enfermos por una epidemia de tifus, de los cuales 10.000 fallecieron en pocas semanas por esta o por desnutrición); o bien la multitud de prisioneros en Mauthausen, en Austria. La particularidad de Mauthausen era que los prisioneros españoles republicanos les dieron la bienvenida al ejército estadounidense con banderas republicanas, que sustituían a las nazis, con la puerta del campo cubierta por una gran pancarta con la leyenda: «Los españoles antifascistas saludan a las fuerzas libertadoras».

Los últimos campos «liberados» fueron Terezin (Theriesenstadt), en República Checa, el 5 de mayo de 1945 (donde la Cruz Roja Internacional asume al inicio el control), Ebensee el 6 de mayo, anexo a Mauthausen y Stutthof el 9 de mayo de 1945 (habiendo comenzado la evacuación en

enero). Pero ya en 1943, tres de los seis campos de exterminio (Belzec, Sobibor y Treblinka), en Polonia, fueron desmantelados por los alemanes, quienes hicieron desaparecer toda evidencia de los crímenes cometidos, que ya «no existían» como tales.

Por lo tanto, desde este somero recorrido y en un primer nivel fáctico —para luego adentrarnos al nivel de la metáfora en un enfoque psicoanalítico—, surgen aquí algunos interrogantes: ¿los judíos fueron liberados en realidad por los aliados?, ¿se puede pensar en una fecha conmemorativa común, suficientemente representativa?, ¿por qué se elige para ello la fecha de la «liberación» de Auschwitz?

Si bien hay varias fechas de conmemoración (Levantamiento del Gueto de Varsovia, el Día de la Shoá, la Noche de los Cristales Rotos, fechas referentes a la desaparición o la «liberación» de los distintos lugares, entre otras), desde la evidencia histórica y las repercusiones en la subjetividad, se toma a Auschwitz como paradigma del exterminio sistemático, para el cometido de la Shoá, a través de *fábricas de la muerte* y de la *maquinaria del horror*, y del extremo al cual puede llegar la violencia humana.

Tomando en cuenta el punto de vista histórico y lo transmitido por los sobrevivientes y los «liberadores», el Dr. Mario Sinay (educador y pedagogo del Holocausto) analiza el concepto de *liberación* de los campos del nazismo. A su juicio, este es un concepto erróneo, en tanto plantea que en realidad los distintos tipos de campos (de concentración, de exterminio, de trabajos forzados...) ya habían sido evacuados en su mayoría: «Los sobrevivientes, que fueron abandonados y olvidados a su cruel destino durante toda la guerra, nunca se sintieron verdaderamente liberados y en todo caso se sintieron “liberados, pero no libres”» (Sinay, 2020).

Para este autor, es necesario distinguir entre los términos *liberación* y *evacuación* de los campos nazis, un proceso complejo que se fue escalando a lo largo de 1945, último año de la guerra. La mayoría de los campos habían sido abandonados por los alemanes y, en muchas situaciones,

los prisioneros habían sido trasladados a otros campos, en Alemania, en las llamadas «marchas de la muerte», durante las cuales gran parte fallecía (asesinados, de agotamiento o de hambre). A los más débiles y enfermos se los abandonaba en los campos.

Algunos testimonios de sobrevivientes describen su sentir en ese momento. Abbaa Kovner (1988), poeta y partisano, segundo comandante en el Levantamiento del Gueto de Varsovia y uno de sus pocos sobrevivientes, escribe:

El día de la liberación fue recibido por los judíos con sentimientos confusos. Junto con la alegría y el regocijo, vino un profundo dolor que empañaba el brillo de tan ansiado día.

De todo rincón surgían las imágenes de la destrucción y los restos de la vida pasada que ya no volverían...

Y en el desfile de la victoria, los envolvió el luto y la desolación. (s. p.)

Jack Fuchs (2009) escritor y pedagogo sobreviviente de Auschwitz, se pregunta: «¿De qué liberación se habla?» y afirma que «el lenguaje nos juega una mala pasada. No hubo ninguna intención de terminar con los campos. La prioridad de los aliados nunca fue la de rescatar a las víctimas [...]» (s. p.).

Durante la guerra, los países aliados sabían muy bien de la existencia de los campos de exterminios y de todo lo que sucedía. Jamás bombardearon Auschwitz ni ningún campo. Ni las vías de tren que a ellos conducían. Auschwitz fue ignorado entre 1941 y 1945. Voluntariamente ignorado. El objetivo de los países aliados era ganar la guerra. «Los sobrevivientes, los testigos que aún estamos vivos, fuimos encontrados, errando, en el camino autodestructivo de la humanidad» (Fuchs, 2009, s. p.).

En un artículo posterior, Fuchs (2012) continúa diciendo:

En enero de 1945, los rusos ocuparon gran parte de Polonia y marcharon hacia Alemania. En el camino se “encontraron” con Auschwitz. Sí, es así. Se toparon con Auschwitz. Encontraron allí 7.000 enfermos, discapacitados, que no pudieron ser evacuados por los nazis, que, al ver que el ejército ruso se acercaba, intentaron sacar a todos los prisioneros que todavía podían caminar. La mayoría, enferma, desnutrida, no pudo seguir esa marcha, llamada la Marcha de la Muerte. Miles y miles murieron en el camino, no podían caminar y morían o directamente eran fusilados. (s. p.)

En referencia al primer texto de Fuchs, Daniel Goldman (2015) señala:

El reduccionismo al que nos somete la trama compuesta por la imagen y el lenguaje acaba desvirtuando de manera absoluta el insondable drama que contiene el propio horror. Porque en términos existenciales, ¿es posible liberarse de esa atrocidad? Y añado que hasta me parece injurioso recurrir al mismo término que los perpetradores usaron en el cartel de ingreso al campo de exterminio: “Arbeit macht frei”, “El trabajo libera”. Liberación versus liberación, ¿cuál de las dos tiene el derecho de portar la mayúscula? ¿Cuál de las dos emancipa a la otra? ¿Cuál de las dos no representa lo apócrifo? (s. p.)

Miriam Steiner, sobreviviente de Auschwitz y Ravensbruck, remite a un posible sentimiento de «esperanza fallida»:

Fue entonces cuando empezamos a comprender la gran pérdida...
Comenzamos a entender que seguramente ni la abuela ni el abuelo, ni la gran mayoría de la familia, volvieron.
Solamente ese primo y también su padre volvieron después.
Dijeron que nosotros no podíamos esperarlo, pero la verdad es que

nosotros esperábamos todo el tiempo a papá.

Y yo sólo quiero contar que más de una vez yo miro como buscando... no a papá, es a mi hermano al que hasta ahora busco todo el tiempo, y ya sé que no es realista en modo alguno, y no es exactamente que busco, yo exploro con los ojos [...]. (Kleiman y Springuer, 1995, p. 38)

Miriam Akavia (s. f.), sobreviviente del campo de Plashov y de Auschwitz, describe el momento de «la liberación» de esta manera:

Creí que debía estar contenta, sentí las lágrimas, pero sabía que tenía que alegrarme. Comencé a llorar, pensé: ¿Qué es lo que me quedó? Y el primer pensamiento que pasó por mi mente fue: qué lástima que llegaron demasiado tarde. Todo el mundo está destruido, todo lo digno en el mundo había desaparecido. (s. p.)

Reflexionar sobre la Shoá en la actualidad supone el abordaje de un acontecimiento complejo y polifacético, un «fenómeno no resuelto» (Cyjon, 2018), devastador para la humanidad, que se ha inscrito de forma indeleble a nivel psíquico y social y que, entre otros aspectos, evidencia repercusiones en la subjetividad de los sobrevivientes y sus descendientes, en su lugar de testigos-escuchas vivientes. Este acontecimiento, frontera entre lo psíquico y lo social, posee una dimensión de *fenómeno de la humanidad* que no admite conceptualizaciones simples y lineales. La relevancia otorgada a la memoria a través de los testimonios de los sobrevivientes y estos testigos-escuchas permite generar espacios analíticos para el intento de su comprensión, con las limitaciones de su complejidad, en lo que son más los interrogantes abiertos que las respuestas.

Es así que, ya posicionados desde un enfoque psicoanalítico, la evidencia de los testimonios anteriores —y de otros que no es posible mencionar aquí— señala que el primer momento no puede ser caracterizado

ni vivido como *liberación*, en tanto se marca una contradicción o ambivalencia entre la alegría por la liberación y el dolor inmenso que esta provocó. Esta vivencia acompañó a los sobrevivientes a lo largo de su vida, entrampados en un tiempo congelado en un pasado que, por muchas décadas, les resultó difícilmente compartible con las generaciones siguientes y la sociedad.

Salvo las contadas excepciones de sobrevivientes que sostuvieron la brújula del testimonio-escritura para denunciar lo ocurrido, para mantener viva la memoria y como forma de poder seguir viviendo (entre otros, Primo Levi, Eli Wiesel, Jorge Semprún, Robert Antelme, Paul Celan y Ana Vinocur en nuestro país), reinaba en general un pacto de silencio, instalado especialmente con la segunda generación y la sociedad. No era callado, ya que lo no dicho se expresaba fuertemente en gestos y actitudes que lo denunciaban y que fueron interpelados a través de las generaciones, fundamentalmente a partir de la tercera. Sin embargo, estas vivencias de soledad y desolación por el horror vivido por los padres —que afectó la subjetividad de la segunda y tercera generación, ambas receptoras y transmisoras— fueron alternando con la imperiosa necesidad de regresar a la vida, de reconstruirla en nuevos espacios geográficos y psíquicos, a saber: el *baby-boom* inmediato a la «liberación», los distintos proyectos vitales y variadas creaciones, frutos de una resiliencia sorprendente.

Retomando la línea de las dificultades de experimentar el sentimiento de liberación, con una presentificación del pasado, el sobreviviente y sus descendientes experimentan un tiempo congelado, con el miedo consiguiente al encierro y, por lo tanto, a no poder salir y con la certeza de no haber salido nunca. La sensación de pérdida aparece con todo su vigor y algo queda irremediabilmente perdido. El doliente permanece inserto en una situación incierta e indefinida, abocado a rehacer su vida, pero al mismo tiempo quedando aferrado al objeto perdido con la misión —relacionado con sus intensos sentimientos de culpa por haber sobrevivido— de

devolverlo a la vida. Resignar el objeto y olvidarlo serían vivenciados como una traición al ser querido. Las imágenes indelebles ligadas a escenas de tortura, sufrimiento y desamparo de víctimas y formas de muerte inenarrables tampoco lo permiten. Y esto se transmite también a los hijos.

En un trabajo anterior decíamos que la Shoá

provocó un viraje radical de lo familiar y previsible (*Das heimlich*) a lo extraño, inquietante, siniestro (*Das unheimlich*), introduciendo profundas transformaciones a nivel psíquico y en el entorno social y cultural, perfilándose así un “contexto social siniestro” —concepto acuñado por Lutenberg (2002)— que las nuevas generaciones hemos tratado de abordar y tramitar. (Zytner Tessler, 2013, p. 46)

Más de ochenta años después, más allá de su propia especificidad, sigue constituyendo un baluarte paradigmático y emblemático de lo que han sido y siguen siendo episodios extremos de catástrofe social que dan cuenta, radicalmente, de la violencia extrema ejercida por un ser humano sobre otro y que siguen impregnando actualmente, desde otras expresiones, el entramado psíquico y social, plasmados en *marcas de vulnerabilidad*. Rodríguez Rendo (2012) lo denomina «estar a la intemperie», al desamparo en la época actual, que impacta al psiquismo; el sujeto debe convivir con el miedo que, por lo tanto, lo deja a la intemperie. Este miedo es inseparable del escenario de la modernidad líquida a la que alude Zygmunt Bauman (2008) y, asimismo, al de los efectos de la Shoá en los involucrados.

En su texto *Inhibición, síntoma y angustia*, Freud (1976) distingue la angustia (sin objeto) del miedo (con objeto), que es la que emerge cuando el desamparo se reactiva en la vida adulta. El sujeto se queda a la intemperie, habiéndose producido una maniobra en la que concurren el peligro externo y el interno, de lo que se constituye el nexo con la situación traumática: exigencia pulsional y amenaza exterior. El estado de desamparo

se considera el prototipo de la situación traumática. En el curso de su vida, el impacto de un acontecimiento que haga eco en su marca traumática va a producir la reactivación del desamparo. En cada oportunidad que algo abrupto irrumpa desde fuera o desde dentro, ese acontecimiento traumático se conectará con el desamparo. En este escenario sostenido a través del tiempo, ¿cómo se podría hablar de *liberación*?

Un enfoque interesante es el planteado por Fethi Benslama (2006) en un artículo sobre la representación y lo imposible, en el que señala:

El genocida deja, mediante su acto, misivas genealógicas psíquicamente destructivas de la representancia, que van a operar sobre varias generaciones, con tantos más estragos en la medida en que ha habido negación, silencio o borramiento de la destrucción y de sus responsables. Lo irrepresentable transporta entonces el accionar de la crueldad más allá de su acción. (p. 259)

El nazismo, según Daniel Gil (1996), intentó «destruir el orden humano, su memoria, la muerte misma, como estructura simbólica que permite la memoria» (s. p.), lo que acarrió una pérdida de memoria de la humanidad.

Otro aspecto interesante a considerar para la comprensión de ese pasado presentificado en la memoria es el que brinda el historiador Henry Rousso (1988), quien sugiere que estamos inmersos en el «tiempo de la memoria», «en una relación afectiva, sensible, incluso dolorosa, con el pasado», donde «en la hora actual, el pasado reciente se nos presenta con una intensidad sin igual», que «reviste una actualidad inédita, como consecuencia de la dificultad de asumir las tragedias del siglo xx» (p. 338). Y ello nos vincula nuevamente a la necesidad de la reflexión para el intento de comprensión y elaboración de ese pasado presentificado.

Ya Freud (1986) planteaba que «ninguna generación es capaz de ocultar a la que sigue sus procesos anímicos de mayor sustantividad». En este sentido, Maren Ulriksen de Viñar (1997) señala que la reflexión «surge de los efectos a posteriori de la generación siguiente» y que «opera como un esfuerzo para atravesar el espesor del desconocimiento, levantar la desmentida, restituir el trabajo de la memoria y hacer reconocer el carácter y la extensión del terror» (s. p.). En este proceso cambian las reglas de juego, ya que «se trata de una empresa de renacimiento, de restitución de engramas destruidos, que continúa a lo largo de las generaciones [...] y que intenta abordar el silencio compartido» (s. p.).

Se constituye también en una forma de abordar un «duelo de características especiales» (Kijak y Pelento, 1985), «un duelo suspendido» a la espera de que las generaciones posteriores puedan asumirlo y convivir con él, en lugar de «elaborarlo» (Bodnar y Zytner Tessler, 2003), o bien se aproximen a una posible «liberación», donde la transmisión y reflexión colaborarían en la metabolización del terror en dolor, especialmente a través de un tercero (otro social) que intente habilitar la posibilidad del proceso de duelo (Viñar y Ulriksen de Viñar, 2000).

El concepto de «identificación radiactiva», de Yolanda Gampel (1993), constituye otro aporte para comprender el intento de elaboración de este duelo, así como para borrar el dolor y los efectos en sus hijos. Esta actúa como los efectos de la radiación, en tanto impide que el psiquismo pueda protegerse de su penetración, implantación y efectos. Serían penetraciones de aspectos terribles y destructivos de la realidad externa, no representables, actuadas en ocasiones por los sobrevivientes o sus hijos, que impregnan el tejido social, como caja de resonancia. A su vez, los hijos experimentan una transposición de otra realidad de potencialidad traumática experimentada por sus padres (Kestenberg y Robbin, 1975), que involucra además la construcción de su subjetividad.

Con el intento de afrontar el pensar lo impensable desde las generaciones actuales, se posibilitaría el desafío de franquear la inapelable respuesta del ss mencionado por Primo Levi (1988). Frente a la atónita pregunta del prisionero: «Warum?» (‘¿Por qué?’), por la crueldad sin motivo, el ss responde: «Hier ist Kein Warum» (‘Aquí no hay ningún por qué’). Si el terror se opone al pensar, es de orden ético, además, revertir esa imposibilidad, aún con la permanencia de la «oscura opacidad» (Sneh y Cosaka, 2000) que nos siguen planteando las zonas grises de la Shoá.

Asimismo, la permanencia de esa oscura opacidad se puede relacionar con las vivencias en torno a la «liberación» de los sobrevivientes de la Shoá y sus marcas en la subjetividad, que señalan la intensidad del sentimiento de culpa de los sobrevivientes por haber sobrevivido y el silencio consecuente. Las fuentes de culpa se multiplican: la incapacidad de salvar a sus seres queridos, las condiciones generadas por el cambio de código referencial en la cotidianeidad y la arbitrariedad absoluta de las normas (por ejemplo, en los guetos y campos de concentración), las experiencias extremas vividas, la ruptura con los parámetros conocidos de convivencia, los dilemas imposibles de resolver..., y la lista es infinita...

«¿Por qué yo me salvé?», se preguntan una y otra vez con desconsuelo los sobrevivientes. En numerosos testimonios se escuchan sus voces transmitiendo que con el silencio querían proteger a sus hijos, querían olvidar y reconstruir su vida; sentían que no los podían comprender, experimentaban intensa culpa de haber sobrevivido, se avergonzaban de situaciones vividas en la guerra, entre otras muchas expresiones. Y ello se vincula con el impacto del silencio en la segunda generación, los hijos de los sobrevivientes.

Nadine Fresco (1984) lo investiga a través de sus testimonios y describe el vertiginoso agujero negro de una memoria de muerte prohibida, que se manifestaba, en ocasiones, en incomprensibles ataques de pena. Los padres no explicaban nada; los hijos no preguntaban nada, cubiertos

de un manto de implacable silencio, incapaces de transgredir la prohibición; letanías de silencio, que subrayan un objeto invisible enclaustrado en una evocación imposible... Fresco (1984) encuentra en ellos el sentimiento de irreparable nostalgia de un mundo del que sienten que fueron excluidos al nacer, y el vértigo de la confrontación con el pasado, objeto perdido de un deseo innombrable, donde el sufrimiento toma el lugar de algo heredado. Para ellos, su existencia es como una especie de exilio, no de un lugar en el presente o en el futuro, sino de un tiempo que se ha ido para siempre y los ha dejado con una identidad trunca, como una cadena de sustituciones, donde la presencia de un sentimiento de culpa dificulta la oposición, la ambivalencia y la hostilidad necesaria para el crecimiento.

Estas marcas en la subjetividad que describimos tanto en los sobrevivientes como en sus descendientes podrían aludir a lo que, en un trabajo en coautoría con Luba Bondnar (2000), denominamos como «huella de vulnerabilidad» que se transmite de generación en generación:

Parecería como si en el sufriente quedara un “surco” que luego cada cual llenará con experiencias propias-ajenas, muchas veces traducidas en identificaciones alienantes con el sobreviviente. En palabras de una hija de una sobreviviente: “Todo esto es parte de mi identidad... Soy maestra, soy mamá, soy casada, soy hija de sobreviviente... No puede existir que eso no esté... ¡Está enrabado en mí, está siempre siempre, siempre está ahí! [...] Yo pensaba que la Shoá, el nazismo, me había llegado cerca y después me di cuenta que no me llegó cerca... ¡me agarró, me tocó y me tiene! ¡Y está allí! Este tema siempre está entrelazado en mi vida, está en mi vida, es parte permanente de mi vida”. (Bondnar y Zytner Tessler, 2003, s. p.)

La metáfora de la vela conmemorativa, introducida por Dina Wardi (1992), aporta también a esta temática. Constituye la designación inconsciente que hacen los padres sobre la misión del hijo de recordar a los familiares muertos en la Shoá, como forma de llenar el vacío dejado por su ausencia y de mitigar el dolor de un duelo imposible de elaborar. Deben servir como eslabón que preserve el pasado y lo una al presente y el futuro, que mantenga viva su memoria. Esta constituye una pesada carga que compromete la propia identidad en pro de dar consuelo a sus progenitores, en ocasiones a costa de la posibilidad de discriminación e individuación. Implica el fracaso de un proceso simbólico, por lo cual las velas conmemorativas se convierten en memoriales-vivos para los muertos y se transforman en un aspecto inseparable del ritual de duelo que no pudo llevarse a cabo por los padres.

Actualmente, son la tercera y la cuarta generaciones las que interpe-lan e invitan a romper un silencio compartido con la generación anterior, la de los hijos, una generación *bisagra* en muchos sentidos. Y a través de este reclamo, la segunda se siente más habilitada, finalmente, a preguntar... y a poder escuchar... Son los nietos los que se atreven a preguntar lo que los hijos no pudieron. Algunas de sus expresiones son: «Hay que seguir la cadena, continuar con la antorcha, para que no se pierda», «La gente tiene que conocer lo que pasó», «Los sobrevivientes ya se están yendo...», «Para luchar contra el negacionismo».

Es así que, por intermedio de distintos caminos, a través de la formación en la temática, del arte, del intercambio con sus familiares y grupo de pares, de instancias psicoterapéuticas y otros espacios, los descendientes de los sobrevivientes de la Shoá se brindan la posibilidad de explorar en torno a la llamada «liberación» de los campos de concentración y las marcas de ello en la subjetividad. Pueden lograr, entonces, en un proceso compartido con otros descendientes, renovar la cadena generacional para evitar quedar atrapados en el círculo sin salida del pasado y para

encontrarse con aspectos más realistas de la historia de sus familiares sobrevivientes, encarnando retazos informes transmitidos..., fragmentaciones de la memoria (Viñar y Ulriksen de Viñar, 1996).

Las creaciones artísticas muchas veces habilitan una *puesta en escena* y cumplen con la función de organizadores inconscientes que van desde la vivencia y la reflexión, hasta una puesta en sentido, que ubica tanto la significación singular que para el deudo posee la muerte de sus familiares, como la significación social en un cruce de la historia individual y la historia social.

Para finalizar, rescatamos la idea de la inexorable pertenencia a la especie humana, defendida a ultranza por Robert Antelme (1996), que privilegia un intento de comprensión crítica en esta temática que trasciende una repetición meramente catártica y que jaquea la hipótesis de Giorgio Agamben (2000), que afirma que en situaciones concentracionarias extremas (campos de exterminio) el judío se transformaba en no-hombre. Nos ilumina también el entendimiento de la misma sobrevivencia humana..., de la intensa, incansable y permanente lucha de los sobrevivientes por mantenerse íntegros en su humanidad.

§

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AKAVIA, M. (s. f.) Archivo de Yad Vashem, O.3, V.T/4543 [material inédito].
- AGAMBEN, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Pre-textos.
- ANTELME, R. (1996). *La especie humana*. Trilce.
- BAUMAN, Z. (2008). *Miedo líquido*. Paidós.

- BENSLAMA, F. (2006). La representación y lo imposible. El psicoanálisis en tiempos de terror. *Revista de la Asociación de Psicoanálisis de Buenos Aires*. 28(2), 247-273.
- BODNAR, L. y ZYTNER TESSLER, R. (2003). Yo canto una canción que se llama silencio. En R. Kristal de Burstein, M. Sornaiuolo y M. C. Raffo (eds.), *Desplegando alas, abriendo caminos. Sobre las huellas de la violencia* (pp. 233-246). Centro de Atención Psicosocial.
- CYJON, R. (2018). *La Shoá, un fenómeno no resuelto. Nacionalsocialismo, Shoá, historia y memoria: reflexiones de intelectuales y debates historiográficos*. Departamento de Estudios Judaicos de Universidad ORT.
- FRESCO, N. (1984). Remembering the Unknown. *Internacional Review of Psychoanalysis* (s. d.).
- FREUD, S. (1976). Inhibición, síntoma y angustia (1926 [1925]). En *Obras completas* (vol. XX, pp. 71-164). Amorrortu.
- FREUD, S. (1986). Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos (1913 [1912-13]). En *Obras completas* (vol. XIII, pp. 1-164). Amorrortu.
- FUCHS, J. (2009, 27 de enero). La liberación de Auschwitz o las trampas del lenguaje. *Página12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-118957-2009-01-27.html>
- FUCHS, J. (2012, 24 de enero). ¿Liberación? *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-186073-2012-01-24.html>
- GAMPEL, Y. (1993). Prendre congé: Despedirse del propio pasado a través de la mente del analista. *Revista de Psicoanálisis con niños y adolescentes*, 6, 23-35.
- GIL, D. (1996). *Memoria de la muerte* [artículo inédito]. Asociación Uruguaya de Psicoterapia Psicoanalítica.
- GOLDMAN, D. (2015, 15 de enero). Liberación versus liberación. *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-263928-2015-01-15.html>

- KESTENBERG, J. S. y ROBBIN, E. (1975). *Children and Parents: Psychoanalytic Studies in Development*. J. Aronson.
- KIJAK, M. y PELENTO, M. (1985). El duelo, en determinadas situaciones de catástrofe social. *Revista de la Asociación Psicoanalítica Argentina*, 42(4).
- KOVNER, A. (1988). MiSheló VeAlav [material inédito]. Moreshet Sifriat Poalim, Tel Aviv.
- LEVI, P. (1988). *Si esto es un hombre*. Milá.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (2005). *El Holocausto y el Programa de divulgación de las Naciones Unidas. Informe del Secretario General*. shorturl.at/nrsA0
- RODRÍGUEZ RENDO, M. C. (2012). El sujeto a la intemperie. La cuestión del desamparo en Freud y en Lorca. *Norte de salud mental*, X(42), 37-47. <https://ome-aen.org/biblioteca/revista-norte/>
- ROUSSO, H. (1998). *La hantise du passé: entretien avec Philippe Petit*. Textuel.
- SINAY, M. (17 de mayo, 2020). *Abandonados y olvidados a su suerte* [videoconferencia]. Centro Recordatorio del Holocausto, Uruguay.
- SNEH, P. y COSAKA, J. C. (2000). *La Shoah en el siglo: del lenguaje del exterminio al exterminio del discurso*. Xavier Bóveda.
- KLEIMAN, I y SPRINGER, N. (1995). *El dolor de la liberación*. Yad Vashem.
- ULRIKSEN DE VIÑAR, M. (1997). Notas para pensar el terror de estado y sus efectos en la subjetividad. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 86. www.apuruguay.org/apurevista/1990/1688724719978614.pdf
- VEZZETTI, H. (1988, noviembre). Responsabilidades de la memoria [ponencia]. Coloquio *Memoria social, comunidades y fragmentaciones*, Montevideo.
- VIÑAR, M. y ULRIKSEN DE VIÑAR, M. (1996). *Fracturas de la memoria. Crónicas de una memoria por venir*. Trilce.
- VIÑAR, M. y ULRIKSEN DE VIÑAR, M. (2000, marzo). *Los crímenes del siglo xx. Historia, verdad y justicia* [ponencia]. Universidad de Siena.

WARDI, D. (1992). *Memorial Candles: children of the Holocaust*.
Tavistock/Routle.

ZYTNER TESSLER, R. (2013, julio). Semblanzas de lo siniestro: en torno a algunas repercusiones de la Shoá en la actualidad. *Revista Psicoanálisis e intersubjetividad*, 7. www.intersubjetividad.com.ar/semblanzas-de-lo-siniestro-en-torno-a-algunas-repercusiones-de-la-shoa-en-la-actualidad/

ZYTNER TESSLER, R. (2018). Marcas del desamparo: sobre algunas repercusiones de la *Shoah* en la actualidad... *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 12(127), 46-57. www.apuruguay.org/apurevista/2010/16887247201812705.pdf

Resumen

La prosperidad de la conversación reside en la posibilidad de habitarla como conductores-conducidos y recorrerla de tal manera que los acontecimientos vivenciales novedosos devengan pensamiento y experiencia. Así la conversación se instala en un lugar principal en la actividad subjetivante. Platón advierte un debilitamiento en tal procedimiento subjetivante, que se manifiesta en una alteración del entendimiento a través del diálogo: «¿Cómo podemos entendernos si no podemos escucharnos!». Andamos aquí unos pasos en el camino del entendimiento y sus circunstancias sin más fin que pensar y compartir ideas en el área de la comprensión y el desarrollo ontogenético del hombre.

Palabras clave: entender, diálogo, receptividad, subjetividad, mentalización, pensamiento, tantalización.

Listen-Receive-Understand

Abstract

The prosperity of conversation resides in the possibility of inhabiting it as conductors-driven and going through it in such a way that new life events become thought and experience. Thus the conversation is installed in a main place in the subjective activity. Platon notices a weakening in such a subjective procedure that manifests itself in an alteration of the understanding through the dialogue: "How can we understand ourselves if we cannot hear ourselves!" We'll take a few steps on the path of understanding and its circumstances with no other purpose than to think and share ideas in the area of man's understanding and ontogenetic development.

Keywords: understand, dialogue, receptivity, subjectivity, mentalization, thought, tantalization.

¿Cómo pensar con la emoción?

¿Cómo sentir con el pensamiento?

Fernando Pessoa (2002, p. 105)

En *El Banquete o del Amor*, de Platón (1968), con sorpresa vemos que no comen nada, solo una copa de vino dulce y conversación, manera de Platón de decirnos que lo que nutre es el diálogo entre amigos, el amor, la confianza. Se crea y despliega toda una intersticialidad permeable y subjetivante que promueve el conocimiento y el desarrollo del par narcisismo-social/ismo a través de los datos y estímulos que, como precursores del pensamiento, residen en la conversación (precursores yoicos). Allí vemos en movimiento el hecho de vitalidad y valencia ontogenética que habita en el diálogo. En él, un estado mental determinado cede paso a otro momento o estado mental, componiendo un sistema inestable que se balancea en el par equilibrio-desequilibrio. Constatamos, asimismo, el valor que la pluralidad adquiere en la conformación de la subjetividad. Esta situación supone que hemos aceptado los riesgos de asistir al momento y hablar de aquello que estamos invitados a conversar y, así, construir lo que nos irá construyendo. De ocurrir de tal manera, entonces nos instalamos como habitantes-habitados, conductores-conducidos, dentro del vaivén continuidad-discontinuidad inherente a todo coloquio que, como narrativa cohesionante, tiende al conocimiento y al desarrollo a través del entendimiento y la comprensión.

Esta intersticialidad permeable de actividad subjetivante en la clínica de psicoterapia psicoanalítica se vivencia desde el padecimiento que la inmediatez del acontecimiento transferencia-contratransferencia

nos muestra como disturbio que resulta en sí precursor del pensamiento. «Sentir es alimento de pensar», dice Pessoa (2002, s. p.). El sobresalto contratransferencial y el acontecimiento se dan uno a la luz del otro, como circunstancia que facilita la puesta en marcha del pensamiento y el procedimiento de tender hacia la Verdad dentro de las posibilidades del conocimiento humano.

Desde aquí, siento válido plantear la hipótesis de que toda conversación genera un intervalo más allá de la distinción sujeto-objeto, que a su vez busca promover y renovar. Escuchamos lo que el paciente dice y, aun más, lo que sentimos a propósito de lo que él comenta, en un intervalo donde lo que dice y lo que escucho se entrelazan en uno para recomponerse dos, a través de la idea pronunciada en el relato de la palabra y el tiempo. Lo que oímos, lo que vemos, señala el momento desde donde escuchamos y miramos. Lo que decimos señala el momento desde donde hablamos. Resulta como en el mito de Proteo, donde este —como representante de la Verdad y sus cambios— muestra, desafía y convoca la plasticidad en la génesis ideica dentro de un escenario donde el cambio y la mismidad se dan en todos los participantes del encuentro, quienes se irían con las manos vacías, pero con la idea en la mente (Grimal, 1984). En su multiformidad, Proteo nos muestra que lo que se ha perdido en extensión sensorial se gana en profundidad sensible.

Así, en la conversación trófica o de desarrollo, *lo otro del otro* convoca *lo otro de mí* (escenario proteico). Y, con ello, la conmoción y el desequilibrio inherentes al entendimiento y la comprensión dan luz a una interioridad permeable, fértil, creadora y temporal, que hace visible la multiplicidad en la subjetividad, donde lo de hoy, en tanto que novedad, no se puede comprender con la mirada de ayer, sino con la de ahora por devenir pensamiento. De esta manera, es sencillo comprender que el hombre es una construcción en construcción constante, en la cual la receptividad —como don y función— resulta principal para la mentalización.

Me gustaría aquí compartir algunas ideas acerca de estos conceptos de *receptividad* y *mentalización*.

Hegel (1984) piensa que el espíritu sería la singularización del Alma universal a través de la desexternación y reversión de la Naturaleza, que se manifiesta como idea. Pone énfasis en la receptividad y la transformación para la actividad subjetivante manifestada como idea. Dice que el espíritu, al testimoniarse, se produce a sí mismo (Hegel, 1984). Sintonizando con él, si la condición humana fuera el despliegue de la sensibilidad, veríamos que esta se desarrolla en la medida en que se expresa. Aristóteles (2000) sostenía que el alma es el número que se mueve a sí mismo y, en esta misma línea, Bion (1980) piensa que todo nuevo conocimiento plantea otras perspectivas de problemas a resolver, pensamientos en busca de pensador. Sí, el sistema simbólico y simbolizador, al expresarse, busca su propio desarrollo dentro del universo del conocimiento. El sentido del símbolo, dice Hegel (1971), es su contenido vehiculizado en la expresión que, como fenómeno sensible, se dirige a los sentidos... para continuar andando y recreándose, agregamos nosotros. Aquí, el pensamiento es forjado desde y hacia la vivencia sensorial (Bion, 1980), con toda la conmoción que esto supone como novedad y descondicionamiento.

En esta circunstancia, la idea es un transitorio finito dentro del infinito y su vitalidad reside en que, habitada de su propio cambio, la idea es tiempo y otredad. La idea viva lleva en sí el contenido que la trasciende, su perímetro sería un límite aparente en el inconmensurable camino del pensamiento. En este sentido, la estabilidad de la manifestación genera su propia inestabilidad para continuar en desarrollo dentro del proceso de ser deviniendo. Pero no hemos de olvidar que pensamos porque nos pensaron. Hemos sido y somos el estímulo sensorio-emocional que estimuló y estimula el pensamiento de otro, como ese otro lo es para nosotros.

Desde este vértice, planteamos que en el contexto conversacional mi pensamiento surge de tu lenguaje para promover tu pensamiento desde

mi lenguaje. Así, cabe decir que en todo proceso vivo el pensamiento hace al lenguaje haciéndose por el lenguaje, tanto sea a nivel inter como intrapersonal.

En *Inhibición, síntoma y angustia*, Freud (1976) plantea que el peligro del nacimiento carece de contenido psíquico; el feto no ha de notar más que una enorme perturbación en la economía, equilibrio narcisista. Esto es un hecho dado en un lenguaje pantoplástico a ser mentalizado tanto por la madre como por el niño. Ambos carecen de pensamiento para tal novedad, pero hay sí un notar, captar, ansiedad, peligro, conmoción, expectativa..., toda una constelación somato-mental que reclama una iniciativa y una respuesta vincular que les brinde entendimiento, idea, pensamiento..., en fin, proceso ontogenético. Nuevamente, lo plural en función de la unidad, donde nos construye lo que construimos a partir de datos y eventos sensorio-emocionales, que operan como precursores del pensamiento, si los podemos recibir, transformar y mentalizar.

En esta línea, vemos que el porvenir de todo encuentro, de toda conversación, está en relación al destino que toman los componentes sensorio-emocionales que en ella habitan como precursores del narcisismo yoico. Parece sencillo, pero la vida y lo humano —lleno de misterios— es advertido aquí por Demócrito, quien nos dice: «Los males para el hombre provienen de bienes cuando no los maneja con solvencia y soltura» (Caño Guiral, 1991, p. 51). En este mismo sentido, Bion (1980) subraya los costos que implica para lo mental la claudicación o la subutilización de la vivencia sensorio-emocional. En esta circunstancia, Bion (1980) habla de inanición mental y psíquica, en cuanto a que la alteración del tránsito sensorio-sensible afecta la ideación, alienta el vacío y promueve el incremento de ansiedades tantalizadoras. Esto es, permanecer rodeado de un todo sensorial al alcance, pero indisponible e inaccesible, como en el mito de Tántalo, donde ocurre lo inverso que con Proteo: el hombre se va con las manos llenas, pero la mente en blanco, siendo el objeto obsolescente

como corolario del desvitalizado proceso ideacional. El padecimiento de Tántalo es no poder pensar y, como dirá Hegel (1985), pensar es lo que hace hombre al hombre. Así es que Shakespeare (2004) concluye que el hombre superfluo es aquel que no ve porque no siente. Y estamos de acuerdo si, para ver, sentir en tanto ver es el retorno aferente del mirar y se consagra como idea en el sentido etimológico, *yo-vi*, del concepto.

Volvemos, entonces, a escuchar a Pessoa (2002): «sentir es alimento de pensar» (s. p.). Se resaltan en estos ejemplos lo principal que resulta la receptividad, la vía aferente en el *ser y estar ahí en y con* los acontecimientos. Para Heráclito, «aquellos que no han aprendido tras haber escuchado parecen sordos; a ellos cabe el dicho “ausentes aunque presentes”» (Caño Guiral, 1991, p. 24)... Y cuántas veces somos nosotros, los terapeutas, quienes nos ausentamos del escuchar para entender y distorsionamos, entonces, la fertilidad del diálogo.

Un hombre quiebra la voz más allá del contenido del relato, le pregunto: «¿Por qué se angustia?». «Porque usted me escucha», responde. Encontrarnos en la mirada contiene la belleza de entendernos, de residir en el pensamiento del otro, que nos habita en el intervalo donde ambos somos anfitriones *entreteniéndonos*. Tendríamos que guardar el celular y correr el riesgo de redescubrir la textura del campo vincular más allá del universo bidimensional y liso de la pantalla.

El hombre muchas veces se posiciona y detiene en la intersección de dos grandes miedos: el temor a asumir la mismidad y el temor a perderla, el temor a arribar al *yo* y el temor a perderlo. Y ahí debilita la construcción de su vida y su temporalidad como sujeto de deseo y permanece expuesto en un momento cristalizado, como objeto de necesidad atrapado en el vacío de la imposibilidad tantalizadora. «La tragedia no es ser, la tragedia es ser Yo», expresa Kundera (1990) en *La inmortalidad*.

Estas circunstancias, en que ciertas ansiedades no se han podido recorrer y transformar en pensamiento, se manifiestan luego como

restrictivas de la movilidad y predisponen a que rechacemos toda conmovición y movimiento que —como precursor mental, psíquico y yoico— nos interpela en cuanto al equilibrio logrado. «Todo lo que tiene valor para el hombre ha de residir en su propio pensamiento» (Hegel, 1984, s. p.). Con esta reflexión, Hegel (1984) nos invita a volver a ver la importancia que el intangible universo mental y simbólico tiene en el volumen existencial.

El mito de Orfeo despliega una peripecia acerca del dolor inherente a la composición simbólica, donde los misterios órficos remiten a un crecimiento mental a través del tránsito por el duelo (Grimal, 1984). Lo que se pierde en extensión sensorial se gana en profundidad sensible. Orfeo sale del Hades sin Eurídice en la percepción, pero con Eurídice en la representación. El dolor corporal da lugar al anímico cuando la investidura en área narcisista se abre a la investidura de objeto. Haciendo abstracción con Bion (1965), diríamos que soy lo que veré si la mordedura cuerpo-mente se hace idea en el tiempo; si la idea, la representación, corresponde a un orden binario que dice tanto de una distancia, espacio exterior, como de un volumen y espacio interior, que no excluye la instantaneidad inmediata del Ser, más bien cohabitan en asistencia recíproca y simultánea.

Bien, llegados aquí, volvemos hacia el campo vincular ontogenético y nos encontramos con Platón (1998), casi que exclamando: «¡Cómo podemos entendernos si no podemos escucharnos!». ¡Qué vigencia Platón, escribiendo el diario de hoy!: escuchar para entender y entender para conocer en un itinerario donde el crecimiento se da en los parámetros del cambio y la mismidad. Nuevamente aquí, lo ontogenético, que supone la presencia del otro, el paciente, el vecino, el colega, el amigo, nosotros mismos..., con las novedades discursivas que vienen a irrumpir en el estado de equilibrio preexistente.

«Yo con mi narcisismo no tengo problemas, tengo problemas con el tuyo», bromeaba el maestro Héctor Garbarino. Todo el otro es un desafío al equilibrio u homeostasis narcisista.

Un paciente esquizofrénico me dice fríamente: «No te entiendo...». Es que, de hacerlo, ha de reconocerse como distinto y ha de experimentarse como subjetividad delimitada. Esto supondría un desgajarse de la unidad que conmigo es y el dolor mental, anímico, espiritual, que surge en una dimensión para la cual se vive frágil, mal hecho, caotiforme. También me muestra, desde el registro contratransferencial, algo así como: «Mirá cómo duele carecer de lugar en la vida del otro», es decir, no calificar, no ser en el otro o ser nada en él. Este debilitamiento en la valoración del encuentro, donde entender para ser entendido nos reconoce y convalida, lo lleva a decir en presencia de la madre que no tiene madre, que ha muerto. Es que el entendimiento, como función, precisa una fuerza vital y vitalizante como factor.

Otra paciente repite, como en eco de sí misma: «¿Me entiende?»; lo reitera como un estribillo que se torna reclamo, y se hace el dato de mayor valor en la comunicación. Precisa casi que inaugurar lo que una vez fue carencia. Ser entendido es la necesidad humana básica, dice Hegel (1971). Corroborarnos en el pensamiento del otro, ser alojados en él, confirma nuestro contenido existencial más allá de la imagen del espejo de cristal. Esta vivencia de ser entendido comporta un sentimiento de alivio con la característica de instalarse en el par narcisismo-social/ismo, que hace resonancia en un estado de nostalgia y dolor inherente a la discriminación-subjetivación.

«Llamo al mundo y no me da línea», insiste otro paciente en la búsqueda de interlocutores válidos, en la sana demanda de que *esté ahí*, de que no me ausente del diálogo mentalizador, del acontecimiento, del ahora, donde ambos crecemos desde la conmoción de ser facilitadores ontogénicos uno del otro.

Bion (1985) advierte que la psicoterapia ha de crear un dispositivo de mutuo desarrollo y crecimiento mental. El objeto de la indagación del psicoanálisis es la relación misma y los vaivenes que facilitan o no

el desarrollo del conocimiento de los que ahí se encuentran. En otra situación, veo que mi intervención es buena y lo que le va dando forma a esta idea con el paso del tiempo es que el paciente no escucha, descarta, subutiliza mis palabras reduciéndolas a sonido —diría Bion—, cambia de tema y aquello que es de él, con lo que me ha convidado a pensar, cae en un territorio que no se deja tocar, que alimenta el vacío que lo genera, que incrementa lo tantalizador. Descalifica mi intervención como descalifica a las parejas que le brindan un fugaz sentimiento de triunfo y viabilidad en la existencia. En este caso, el temor a asumirse desde escuchar lo que ha dado a entender de sí se acompaña del temor a morir, junto a la sensación de una vida no vivida, en tanto que de ella no puede disponer por temor a conocerse. Esto sería lo que lo hace reandar lo andado en un ciclo asfixiante, consagrado a una temporalidad circular. Tiene logros que no ve porque no siente, que no vive porque no piensa, y esto resulta una muestra de lo que Bion llama *ansiedad tantalizadora* (estar rodeado de un todo inaccesible). El momento de desencuentro evasivo ha eternizado el malentendido, al claudicar en la función de devenir sí mismo, deviniendo pensamiento y pensador, sentimiento y sentidor, en una temporalidad conciliable con el conocimiento, que por resultar fallida se manifiesta a través de una percepción de sí y de los demás vaga, difusa, alterada.

Desde este lugar volvemos a escuchar a Platón (1998): «¡Cómo podemos entendernos si no podemos escucharnos!» y pensamos, contraviniendo a Aristóteles (2000), que mal puede el hombre ser político por naturaleza si no se entiende.

¿Qué tendría el desarrollo de la filosofía y el psicoanálisis que aportar en este contexto actual, más de acuerdo con Platón que con el optimismo aristotélico?

Hegel (1971) dice que desde que el objeto se da a través del sentimiento, ya no aparece en su carácter esencial y propio. Entonces, lo que vemos señala el lugar desde donde miramos. De ahí que lo que se ve está

en el observador, o bien, como propone Pessoa (2002), que «no están ahí las cosas que veo» (s. p.). Esto no viene más que a cuestionarnos: ¿qué conocemos cuando conocemos?, ¿qué conocen cuando nos conocen? Porque somos el otro del otro que es el otro para mí. Podríamos decir que conocemos conociéndonos y que, felizmente, no hay un conocimiento acabado, cerrado o saturado, sino que todo tiende a suceder en un proceso de entendimiento donde el pensamiento es manifestación, relato y recurso de conocimiento.

Ahora bien, en esta dinámica todo es más complejo, más proteico, cuando la cuestión es entre seres animados, en tanto que los movimientos implícitos en lo vital suponen la participación de emociones básicas: conmoción, amor, odio, conocimiento, desequilibrio, ansiedad, incertidumbre, etcétera. Así es que, volviendo a la situación de diálogo, en este lo más novedoso convoca lo más primario, arcaico y arcano, en la peripección del origen de la idea, el tiempo y la subjetividad. Convoca la dinámica de la fusión-defusión, del intervalo más allá de la distinción sujeto-objeto que busca y anhela, así como también la construcción de la mismidad o su dilución en el tiempo del otro... «No hay dolor más atroz que ser feliz» dice Zitarrosa (1978), pero no es para huir, sino para ver los costos de correr los riesgos a la hora de involucrarse en el conocimiento de la vida; porque lo otro es el desconocimiento y la indiferencia de los paraísos artificiales, empantallados, obsoletos, del hombre deshabitado, que desliza el dedo tanto por la prisa del celular como por lo efímero de las relaciones, por la vacuidad del ser. Sí, coincido con Zitarrosa: la vida de compromiso afectivo es cara; hay otra más barata, pero no es vida. Claro que a esto se llega y se elige, pero si no se llega, no se elige.

Escuchar, entender, es instalarse en el tiempo del otro, habitarse de él y ahí constatar que, si lo individual es del ente, la subjetividad sucede en el intersticio permeable continuidad-discontinuidad, que hace patentes el sistema inestable y el par equilibrio-desequilibrio, en el que nos movemos

y donde estamos —como terapeutas— invitados a compartir un camino ontogenético con nuestros pacientes y a cohabitar tal camino como personas junto a otras personas.

En la estructura vincular bioniana, el origen es y sucede siempre y ahora, y se da otra oportunidad si disponemos de los factores que hacen posibles la receptividad y la mentalización como función. El otro es un acuerdo plural que construimos y nos construye, donde el símbolo es el tiempo, que —rescatándose de la eternidad— cosecha historia y siembra porvenir.

Para finalizar, recordemos que los denominados *precursores yoicos* desde el evento sensorial quebrantan el equilibrio narcisista, cualquiera sea, en un momento dado y son, a su vez, su única salida. Ahí es que la idea recompone el desequilibrio y la conmoción que la invitan a ser.

Oliverio Gironde (1998), en el poema «Restringido propósito», nos da un remanso a las competencias yoicas de tiempo completo. Expresa:

Demasiado corpóreo
limitado,
compacto.
Tendré que abrir los poros
y disgregarme un poco.
No digo demasiado.
(Gironde, 1998, p. 64)

Los poetas y creadores desde su *poner donde no hay* también muestran esa otra posibilidad, en la que el universo simbólico plantea y requiere una relación comensal ser-yo, mente-psique, universalidad-singularidad, alma-espíritu, continuidad-discontinuidad; intervalo o suspensión narcisista; idea, tiempo, subjetividad...

... *Tú-yo*.

En esto, el trabajo de libertad residiría en la más o menos continua búsqueda de la proteiformidad multisémica de los hechos.

§

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES (2000). *Acerca del alma*. Gredos.
- BION, W. R. (1985). *Volviendo a pensar*. Hormé.
- BION, W. R. (1980). *Aprendiendo de la experiencia*. Paidós.
- BION, W. R. (1965). *Transformaciones*. Centro Editor de América Latina.
- CAÑO GUIRAL, J. (1991). *La filosofía griega entre los siglos VI y IV a. C.* Amesur.
- FREUD, S. (1976). Inhibición, síntoma y angustia (1926 [1925]). En *Obras completas* (vol. XX, pp. 71-164). Amorrortu.
- GIRONDO, O. (1998). *Persuasión de los días*. Losada.
- GRIMAL, P. (1984). *Diccionario de mitología griega y romana*. Paidós.
- HEGEL, F. (1971). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- HEGEL, F. (1984). *Introducción a la historia de la filosofía*. Aguilar.
- HEGEL, F. (1985). *La lógica*. Orbis.
- KUNDERA, M. (1990). *La inmortalidad*. Tusquets.
- PESSOA, F. (2002). *Libro del desasosiego*. Emecé.
- PLATÓN (1998). *La República*. EDAF.
- PLATÓN (1968). Banquete. En *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro* (pp. 143-287). Gredos.
- SHAKESPEARE, W. (2004). *Rey Lear*. Longseller.

Resumen

En el presente artículo reflexionamos sobre aquello que está silenciado en el trauma y sus efectos en la estructuración subjetiva. Profundizamos en los posibles sentidos del silencio. Por un lado, el silencio en su dimensión estructurante, potenciador del tiempo necesario para la integración, metabolización y composición de los elementos de la experiencia subjetiva. Por otro lado, el silencio que no propicia la construcción del tejido psíquico, donde la posición de sujeto puede quedar parasitada o injuriada. Nos hallamos frente a los efectos de *lo traumático*, efectos que retornan como dimensión de lo indecible, inmetabolizable, innombrable, y ponen de manifiesto los intentos fallidos de elaboración.

A lo largo del artículo ejemplificamos la figura del silencio tomando como referencia la novela *Charlotte*, de David Foenkinos.

Reflexionamos acerca del tratamiento del traumatismo y nos preguntamos: ¿cómo lograr, desde lo transferencial, que eso que ha quedado desligado pueda ser reconstruido en el registro simbólico?

Palabras clave: silencio, efectos de *lo traumático*, posición del analista, tarea.

What is Silenced in Trauma: a Psychoanalytic Approximation

Abstract

In this article we reflect on what is silenced in trauma and their effects on the subjective structure. We delve into the different possible meanings of silence. On one hand, silence in its structuring dimension, enhancer of the needed time for integration, metabolization and composition of the subjective experience's elements. On the other hand, a silence that does not foster the construction of the psychic tissue, where the subject's position could be parasitized or injured. In other words, we are before the effects of *the traumatic*, effects that return like dimensions of the unspeakable, inmetabolizable, unnamable, and highlight the failing attempts at elaboration.

Furthermore, we take as reference David Foenkinos' novel *Charlotte* where an example of this kind of silence is well exemplified.

We reflect on the treatment of trauma and we wonder: How do we reconstruct in the symbolic record what has been detached - from a transference standpoint?

Keywords: silence, effects of the traumatic, analyst's position, task.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene como propósito reflexionar sobre aquello que está silenciado en el trauma y sus efectos en la estructuración subjetiva. Intentaremos ahondar en la dimensión estructurante del silencio. Los efectos de *lo traumático* retornan como dimensión de lo indecible, inmetabolizable e innombrable, y ponen de manifiesto los intentos fallidos de elaboración.

Las distintas formas de intervención posibilitan tender puentes y ligazones simbólicas en la cadena representacional de aquello que está desligado en el tejido psíquico. Los vacíos representacionales invitan al terapeuta a atender sus ocurrencias como elementos figurables que lo puedan auxiliar.

POSIBLES SENTIDOS DEL SILENCIO

Entendemos la figura del silencio en su doble vertiente.

En primer lugar, como momento de sostén, de aseguración, de elaboración de la fantasía inconsciente: el silencio en su dimensión estructurante. En palabras de Juan David Nasio (1987): «el silencio representa [...]: entre todas las manifestaciones diversamente humanas, es la que expresa mejor, de manera muy pura, la estructura densa y compacta, sin sonido ni palabra, de nuestro propio inconsciente» (p. 11), senda por donde se desliza lo inconsciente, lugar de resguardo, de reunión, elaboración e integración de lo vivido. ¿Garante de apertura, de creatividad?

En la situación clínica, el silencio puede presentarse como habilitante de configuraciones, como intervalo oportuno para el despliegue de posibles ocurrencias a partir de un posicionamiento analítico, articulado desde el inconsciente amainado del analista, en tanto analizado. El silencio oficializa, así, como potenciador del tiempo necesario para la integración, metabolización y composición de los elementos de la experiencia subjetiva.

En segundo lugar, discernimos este silencio de otro, ya que el silencio puede también servir a los efectos del farsante en cuanto al secreto de impunidad o falta a la verdad de los orígenes del sujeto. Es un silencio que no posibilita la construcción del tejido psíquico, donde la posición de sujeto puede quedar parasitada o injuriada.

Estamos frente a los efectos de *lo traumático*, efectos que retornan como dimensión de lo indecible, innombrable (Tisseron, 1997), inmetabolizable, y ponen de manifiesto los intentos fallidos de elaboración.

Santiago Kovadloff (2009), en *El silencio primordial*, escribe:

El más íntimo dolor es siempre impersonal. Se pertenece a él, pero él no nos pertenece. No puede ser narrado porque carece de sustancia argumental. Es impredecible. Es silencio. Silencio primordial [...]. Nada y solo nada se tiene que decir cuando de verdad se accede al dolor de fondo. (p. 53)

Detrás del silencio se oculta el horror de muchas experiencias vividas; hablar implica correr el riesgo de sucumbir, de desorganizarse. A modo de ejemplo, en la novela *Charlotte*, del escritor francés David Foenkinos (2015), se relata la historia de Charlotte Salomon, una pintora alemana de origen judío que huye de los nazis al sur de Francia, con sus abuelos. Es una historia marcada por la tragedia familiar: a Charlotte se le oculta durante mucho tiempo el suicidio de su madre. Ya en los inicios de la novela el escritor nos anticipa que, para esta familia, «hablar es correr el riesgo de evocar a

Charlotte [...] está oculta detrás de cada palabra [...] solo el silencio puede sustentar el avance de los supervivientes» (Foenkinos, 2015, p. 15).

Hablar es abrir una herida, es quedar atrapado en el pretil de los afectos, tumultos de afectos que pueden ser sentidos muy desorganizantes: por eso el silencio. Silencio para sobrevivir. La historia familiar de Charlotte está atravesada por el suicidio como destino. El escritor va mostrando cómo la primera Charlotte (tía materna de la pintora) va ensimismándose, deja de reír. «Se le ha infiltrado la melancolía en el cuerpo [...] una melancolía devastadora, de la que no se regresa» (Foenkinos, 2015, p. 13). La familia no registra ese cambio de la primera Charlotte. Para esta familia no hay lugar para los malestares, que son colocados afuera, circulando lo indecible, lo que no se puede ni saber ni nombrar; se perpetúan así los silencios, los secretos, las mentiras (a Charlotte, la pintora, le dicen que su madre murió de una gripe fulminante; años más tarde Charlotte sabrá la verdad), y queda la actuación del suicidio como vía posible para huir de los sufrimientos.

Letargo, silencio de muerte. En esta situación el silencio está en relación con el secreto, pero el secreto aquí actúa como prohibición porque coloca en la escena el temor a la locura y al sufrimiento. Es una forma de desmentir lo ocurrido.

Así como el silencio expresa una doble vertiente, también al secreto lo podemos entender de distintas maneras, incluso como un derecho. Piera Aulagnier (1994), en *Un intérprete en busca de sentido*, teoriza sobre el derecho al secreto como condición para poder pensar. Ese derecho, el de guardar secretos, es una conquista del *yo*. El *yo* tiene el derecho de elegir sobre su silencio y sobre la puesta en palabras de su pensamiento. El ser despojado de la posibilidad de elección es quedar sujeto a una posición de esclavitud.

Pensar secretamente es una necesidad para el *yo*, para su funcionamiento psíquico y para que el pensamiento sea sentido como una

actividad propia, algo creado. El secreto que se instaura en la familia de Charlotte, eso que circula como lo indecible, como secreto y silencio, oficia como algo traumático. El trauma implica el encuentro con un exceso imprevisible, el cual dificulta el acceso a la inscripción psíquica, de manera tal que las palabras no tienen la potestad de nombrar lo que resulta imposible de asimilar. «¿Qué palabras hay cuando se pierde a una hermana?» (Foenkinos, 2015, p. 17), se pregunta el escritor.

El efecto de este silencio retorna como lo indecible, lo innombrable (Tisseron, 1997), queda desligado en el tejido psíquico y retorna muchas veces en el campo de la actuación. Es así que la madre de Charlotte, Franziska, también se suicida (hay un suicidio de la tía materna de la pintora, llamada Charlotte, de la madre de la pintora, Franziska, y de la abuela materna de la pintora). La dimensión temporal se altera y, en ella, el silencio permanece capturado en un presente que se reitera. Es una dimensión que revela la ausencia de ritmo, la dispersión temporal. El tiempo no existe como posibilidad narrativa, sino que insiste como repetición. Retahíla de suicidios.

¿Podemos pensar que también este silencio traumático se pierde en la repetición y queda atrapado en una memoria que no olvida, en un tiempo que no recuerda, ya que no tuvo la posibilidad de ser narrado?

CLÍNICA DEL TRAUMA: LA POSICIÓN DEL ANALISTA

¿Se trata de poner en palabras, de percibir los sentimientos cercenados y reconstruir su historia? ¿Se trata de respetar el silencio?

Quien está traumatizado suele presentar gran desconfianza, silenciamiento, apatía, temores. El tratamiento del traumatismo apuntaría a brindar un espacio de intimidad y de simbolización, de escucha en un tiempo y en un proceso en el cual se van estableciendo las rutas para una

posible reconstrucción de la historia, donde las intervenciones deben ser delicadas. ¿Cómo lograr, desde lo transferencial, que eso que ha quedado desligado pueda ser reconstruido en el registro simbólico?

La tarea pasaría por intentar hacer tramas desde el nivel representacional, ligando y uniendo la representación y el afecto, ya que en los sucesos traumáticos aparecen separados. El trauma implica una experiencia que invade al sujeto, pero que también aparece como habilitadora de posible simbolización, de aventurar nuevas significaciones. Los dos tiempos del trauma, el de la implantación y el de la resignificación, se configuran en un *après-coup*, que se torna eficaz desde el presente (Laplanche, 2013). La figurabilidad podrá ser utilizada como facilitador para dicho proceso. Los autores Sara y César Botella (2003) sostienen que hay algo que va más allá de la palabra, y es allí donde la figurabilidad posibilitaría el registro a lo metafórico, habilitando construcciones, donde algo del evento traumático podrá ser reconstruido apelando al auxilio del registro simbólico.

Con el método indiciario, Sigmund Freud (1975, 2013) intentará mostrar un modo de aproximación al inconsciente, no por traducción simultánea ni por recurrencia a un código preestablecido de sentido, sino para tomar posición en lo relativo a un aspecto central del método, que es el del descubrimiento a partir de los elementos fenoménicos que expresan. La cuestión es percibir que en el discurso del paciente, en su asociación libre, se encuentra la materia prima con la que el análisis producirá un nuevo contenido, un saber nuevo, un decir distinto que nace en la transferencia.

Los elementos indiciales no resisten un furor interpretativo a priori, sino que justamente la labor del psicoanálisis será la de generar las condiciones para que nazca ahí, en la transferencia, el advenimiento de un lazo que lo ubique de manera nueva, tomando otra dimensión y resonancia en su reconocimiento.

En la *Carta 52*, Freud (1991) menciona que: «Ps [signos de percepción] es la primera transcripción de las percepciones, por completo

insusceptible de conciencia y articulada según una asociación por simultaneidad» (p. 275). El signo de percepción oficia como un fragmento de un objeto real que ignora de dónde proviene, y en lo traumático aparecen como pedazos, restos de lo visto, de lo oído, que no se pueden metabolizar, transcribir. La tarea del terapeuta pasará por facilitar el pasaje del signo de percepción a la configuración del indicio para que pueda devenir en materia representacional de enlace a una cadena significante. En las experiencias traumáticas lo que no aparece es el indicio, aparece el signo de percepción, aparecen los fragmentos.

En la clínica hay situaciones que al analista le hacen signo. Atento a su contratransferencia, el analista se encuentra interpelado por algo que le llama la atención, que puede ser, por ejemplo, un detalle, la presencia de la mirada en silencio. El paciente presenta fragmentos de algo que vio, de algo que escuchó.

Ubicar lo traumático implica encontrar un lugar para que no retorne desde una ajenidad exterior. Entretejer los eslabones sueltos en la cadena representacional, ligar aquello que ha quedado desligado, favorecerá la no repetición y la vivencia de una temporalidad diferente, en donde la vivencia de eso traumático no sea experimentada como si acabara de ocurrir, en un presente que insiste. Los grandes traumatismos llevan a un primer tiempo de silencio, el cual no suele ser —por prudencia— interrumpido de forma intempestiva; intentar tocar fuera de *timing* el registro de lo traumático puede ser una forma de incurrir en el estatuto de lo obsceno, en tanto ofende al pudor del otro.

El terapeuta tendrá que evitar tener una actitud entrometida, actitud que muchas veces lleva a la revictimización del sujeto, sin el respeto necesario de los tiempos subjetivos para el trabajo de elaboración. Partiendo de que el traumatismo se resignifica a posteriori, se irán buscando a su tiempo las líneas posibles de elaboración, pasando por el lazo de lo simbólico.

La técnica del análisis será prudente en lo que refiere a la escucha de lo ausente, de lo que no se dice, aunque esté presente de otra forma.

Si el sujeto está en lo que no habla, en lo traumático, habrá que sostener que el sujeto hable lo que pueda, para que a su tiempo pueda operarse la caída que potencie el advenimiento subjetivo.

La concepción que se trasmite no es solo ética, es también una concepción del proceso terapéutico. Habrá que respetar, siempre y cuando no sean mortíferas las defensas psíquicas del sujeto. Todo traumatismo se resignifica en el *après-coup* (Laplanche, 2013). Esperar, dar tiempo a que el psiquismo se reacomode.

La mirada analítica tendrá que soportar y hasta sostener el velo necesario respecto a lo encarnado del cuerpo y la letra, de la mirada y la voz del traumatismo. Así también, en el trayecto del análisis, deberemos de enfrentarnos a varios obstáculos que nos interrogarán sobre los modos posibles de intervención. Si tomamos la *Odisea* (Homero, 2010) en tanto posible metáfora de nuestra clínica, el trayecto de análisis implica obstáculos, muchas veces cambios de ruta. Habrá encuentros con cíclopes en donde nos veremos interpelados y nos interrogaremos sobre qué recursos utilizar para no ser vencidos por lo bestial.

¿A dónde somos conducidos en el trayecto clínico y de qué forma puede darse una especie de *Odisea*? En traumas severos hay, muchas veces, por así decirlo, *tifones* que vienen realmente de distintas direcciones y horadan al sujeto, lo traumatizan.

Odiseo vence utilizando la astucia. Un nuevo escollo en el viaje de regreso será la presencia de las sirenas, ante lo cual Circe alerta a Odiseo y a su tripulación a que se tapen los oídos con cera para no sucumbir a su encanto mortífero, canto letal para quienes lo escuchan. Hay que resguardarse en el silencio para no sucumbir al hechizo mortífero. Pero Odiseo, apelando a su astucia, hace que lo aten al mástil para no perderse de ese canto fascinante, atrayente, pero mortífero (Homero, 2010).

¿Podemos, como analistas, tolerar esa distancia sabiendo que involucra una zona lindera a la fascinación del exceso de lo siniestro? O, por el contrario, ¿podemos vernos tentados a tocar fuera de tiempo el registro de lo traumático sin respetar el derecho que tiene el sujeto de callar, de permanecer en silencio, y así ser seducidos también por la voz de las sirenas?

En general, en los traumas severos no hay un territorio preestablecido al cual volver; se trata de que se pueda configurar una nueva parcela de tierra donde se tenga otra posibilidad. La odisea de la clínica de lo traumático consistirá en poder encontrar recursos, modos de intervención, que oficien de enlaces en la trama de representaciones para que lo silenciado se estructure de otra manera; ayudar a que el sujeto no quede en una posición subjetiva injuriada, fijado a una posición que favorece la compulsión, que otorgue así un tipo de satisfacción basada en el sufrimiento. El trauma no se deja olvidar, como cosa perdida para siempre; donde la repetición intenta apresar lo inasimilable, ese vestigio silenciado que, sin embargo, se revela en la mirada consternada.

Muchas veces, ese vestigio silenciado oficia como encriptamiento o como mandato del *superyó*, que silencia, en complicidad de la no ligazón y la no procesión, desde la culpa inconsciente. Estar posicionado desde un lugar psicoanalítico implica tener una escucha sigilosa, en donde lo inanimado pueda volverse prosa y en donde la ocurrencia implicaría un *avispar el ojo y afinar el oído*, una picardía ocurrente que se rebela contra los significantes empolvados que no dan margen a poder ser de otra forma. Así, el silencio puede *vestir* la palabra para que advenga lo que estaba en espera, en tanto potencia fundacional en sentido estructurante. Como analistas debemos posicionarnos desde un lugar delicado, en el sentido de actuar en el momento apropiado, cuidando al paciente y dejando que sea él quien decida cuándo hablar, cuándo callar. Consideramos que esta postura supone un posicionamiento ético.

A menudo se observa la compulsión de volver a la escena traumática donde quedó capturada la mirada y el ser roto. Es un lugar cautivante, pero terrorífico, en donde asoma lo bestial, como esa especie de figura dibujada por Homero (2010), a la manera del cíclope, en su brutalidad y tara que se impone por su supremacía corporal. Pero, en estos casos, muchas veces falta la astucia que le fue otorgada a Odiseo, por lo cual la captura y el peligro de volver a atascarse en el escollo puede ser mayor. Homero (2010) brinda una inspiración para fundar o reinaugurar los enlaces y montajes, en una temporalidad que vuelva a fluir, que posibilite el moverse de lugar y brindar otras empresas para poder regresar a su tierra.

Volviendo a las figuras del silencio, pensamos, por consiguiente, que puede otorgarnos parámetros para concebirlo como un silencio que favorece el espacio de tramitación, sin dejar de considerar su otra versión, la potencialidad paralizante del silencio perturbador.

René Magritte, en su cuadro *La condición humana*, transmite tanta prolijidad, calma y silencio, que lo áspero de la combinatoria de los elementos que allí figuran otorga una sensación perturbadora, algo que ahí no encaja o que está en un ensamblado forzado. Parece que vemos algo conocido y desconocido al mismo tiempo, donde queda en cuestión qué podemos ver ahí. La falsa ventana que media en la mirada muestra que el encuentro nunca es crudo, que siempre hay un velo en la percepción, como un reflejo. Silencio como plano y espacio intermedio: muestra y oculta. Es un silencio que posibilita la emergencia de la figura en diferentes planos, que se pueden ir tramando, como una emergente refracción de espejos, en un nuevo cuadro, con otros montajes y dimensiones. Se configura así una nueva cosa.

En la clínica, el silencio también muestra y oculta. Es pausa necesaria que permite el pensamiento o podrá ser un silencio de consternación en donde algo de la angustia circula. Cabe preguntarse, entonces, de qué sustancia está hecho el silencio, a sabiendas de que siempre opera de

una forma singular y peculiar en cada situación. El guardar la voz ¿es un ocultamiento de uno mismo?, ¿una forma de rebelarse?, ¿un querer marcar una distancia?, ¿una manera de necesitar estar solo como un modo necesario para transitar por el espacio del pensamiento, de la creatividad, de la producción pensante y deseante? ¿O lo silenciado es el vestigio por donde circula lo traumático, aquello indecible, innombrable, que produce efectos en la subjetividad?

En la clínica estaremos en una deriva que se situará entre la esclavitud que puede producir el silenciar, por un lado, y el silencio, por otro, también como custodio de cierta organización psíquica que hace necesarios niveles de escisión para tolerar los embates excesivos del propio traumatismo. Con una distancia correcta y en un buen ángulo, se podrá generar una narración diferente de lo ocurrido, una nueva orientación del sujeto en torno a sí mismo y a los otros, muchas veces en un intervalo no marcado desde donde mirar y escuchar; una mirada en perspectiva, a la manera de Diego Velázquez en *Las meninas*, enclave entre Lacan y Foucault en el año 1966. Foucault (2001) refiere a la pirueta del autor en la obra: «Fija un punto invisible [...] no está representado [...] un punto ciego [...] en el que nuestra mirada se sustrae a nosotros mismos en el momento que la vemos [...] invisibilidad que está bajo nuestros ojos» (p. 14). Mientras que Lacan (1966) alude:

Lo que se desvanece siempre, lo que es elemento de caída, la única caída en esta representación donde este representante de la representación, que es el cuadro en sí, es este *objeto a* de lo que no podemos agarrar jamás [...] el cuadro está hecho para hacernos sentir este intervalo. (p. 125)

Esta mirada nos permite ir descubriendo nuevos relieves y aristas que produzcan otras representaciones a la hora de encontrar a su autor, en sus tachaduras y en sus huellas.

§

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AULAGNIER, P. (1994). El derecho al secreto: condición para poder pensar. En *Un intérprete en busca de sentido* (pp. 233-253). Siglo XXI.
- BOTELLA, S. y BOTELLA, C. (2003). *La figurabilidad psíquica*. Amorrortu.
- FOENKINOS, D. (2015). *Charlotte*. Alfaguara.
- FOUCAULT, M. (2001). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.
- FREUD, S. (1975). *El Moisés de Miguel Ángel* (vol. XIII, pp. 213-243). Amorrortu.
- FREUD, S. (1991). Carta 52. En *Obras completas* (vol. I, pp. 274-279). Amorrortu.
- FREUD, S. (2013). Moisés y la religión monoteísta (1939 [1934-38]). En *Obras completas* (vol. XXIII, pp. 1-132). Amorrortu.
- HOMERO (2010). *Odisea* (trad. J. L. Clavo). Cátedra.
- KOVADLOFF, S. (2009). *El silencio primordial*. Emecé.
- LACAN, J. (1966). *Seminario 13. El objeto del psicoanálisis*. Psikolibros. www.bibliopsi.org/docs/lacan/16%20Seminario%2013.pdf
- LAPLANCHE, J. (2013). El après-coup. En *Problemáticas VI*. Amorrortu.
- NASIO, D. (1987). *El silencio en psicoanálisis*. Amorrortu.
- SCHKOLNIK, F. (2005). Efectos de lo traumático en la subjetivación. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 100, 73-90. www.apuruguay.org/revista_pdf/rup100/100-schkolnik.pdf
- TISSERON, S. (1997). El psicoanálisis ante la prueba de las generaciones. En S. Tisseron, M. Torok, N. Rand, C. Nachin, P. Hachet y J. C. Rouchy, *El psiquismo ante la prueba de las generaciones*. Amorrortu.

Resumen

Partiendo de las fuentes que generan malestar en el ser humano, teorizadas por Freud, nos preguntamos qué entendemos actualmente por *malestar*. ¿Lo seguiremos planteando sobre los parámetros de represión de las pulsiones? Hoy podríamos pensarlo más como estar compelido a mostrarse, a habitar de alguna forma las redes, a fin de calmar la urgencia subjetiva. Los ideales sociales parecen incitar al despliegue de las pulsiones y a su exhibición, más que a su represión. ¿Qué consecuencias puede traer esto en el proceso de subjetivación?, en particular en el marco de una pandemia, cuando el recurso virtual se constituye en la única alternativa para todas las actividades.

La conformación de subjetividades adolescentes se dará en este contexto de incertidumbre y confinamiento o paulatino y parcial desconfinamiento. Las consecuencias de una suerte de *endogamia sanitaria obligatoria* a la que se ven enfrentados los adolescentes, con un tiempo vital «en pausa», aún no quedan claras. Los malestares señalados por Freud hace noventa años parecen quedar amplificadas en el escenario actual. En el caso de esta franja etaria, la cuarentena pone más en evidencia aun que los vínculos con *otros* podrán fácilmente tornarse en fuentes potenciales de malestar.

Palabras clave: adolescencia, subjetividad, mundo virtual, malestar.

The Conformation of Adolescent Subjectivity within the Framework of the Virtual World Crossed by the Pandemic. Discontent or Opportunity? Choice or Imposition?

Abstract

Starting from the sources that generate discontent in the human being theorized by Freud, we wonder what we currently understand as *discontent*. Will we continue to relate it to the parameters of drive repressions? Today we could think of it more as being compelled to show oneself, to inhabit the networks in some way, in order to calm the subjective urgency. Social ideals seem to incite the spread of drives and their exhibition, rather than their repression. What consequences can this bring to the subjective process? Especially, within the framework of a pandemic when the virtual tool constitutes the only option for all activities.

The conformation of teenage subjectivities will take place in this context of uncertainty, confinement, or gradual and partial release.

The consequences of a sort of *compulsory sanitary endogamy*, which teenagers are facing, with vital moments “in standby”, are still not clear. This discontent pointed out by Freud 90 years ago seems to be magnified in the current scenario. The quarantine exposes this even more, in the case of this age group, that the bonds with *others*, could easily become potential sources of discontent.

Keywords: adolescence, subjectivity, virtual world, discontent.

El hombre ha llegado a ser... un dios con prótesis: bastante magnífico cuando se coloca todos sus artefactos, pero estos no crecen de su cuerpo y a veces aun le procuran muchos sinsabores.

Sigmund Freud (1974, p. 3034)

En *El malestar en la cultura*, Freud (1974) señalaba las tres fuentes del sufrimiento humano: «la supremacía de la Naturaleza, la caducidad de nuestro propio cuerpo» y la insuficiente regulación de «las relaciones humanas en la familia, el Estado y la sociedad» (p. 3011). El límite a las satisfacciones pulsionales derivadas de Eros y Tánatos, que pertenecer a la cultura impone, nos genera malestar.

¿QUÉ ENTENDEMOS ACTUALMENTE POR MALESTAR?

¿El malestar freudiano en la cultura sigue pudiendo plantearse sobre los parámetros de represión de las pulsiones? Hoy en día podríamos pensarlo más como el estar compelido a mostrarse, conectarse, habitar o visitar de alguna forma las redes, a fin de calmar la urgencia subjetiva, para ser alguien (existir) y para ser alguien para otro.¹ Los ideales sociales actuales parecen incitar más al despliegue de las pulsiones y su eventual exhibición. ¿Qué consecuencias, entonces, puede traer esto en el proceso de subjetivación? ¿Cuáles serían hoy los márgenes, límites, en los cuales las pulsiones pueden ser desplegadas?

¹ «Cuando miro se me ve, y por lo tanto existo» (Winnicott, 1986, p. 151).

Las claves para descifrar lo bueno y lo malo, lo permitido y lo transgresor, se han visto transformadas. Estos parámetros, antes nítidos y consistentes, hoy se encuentran, al decir de Marcelo Viñar (2010), estallados, fragmentados, equívocos y ambiguos. El conflicto estaría puesto entre lo posible y lo imposible, más que entre lo permitido y lo prohibido, al haberse producido un cambio en los garantes metasociales, organizadores de nuestra mente (Viñar, 2010).

¿Y a partir de la pandemia? Lo imposible y ficcional se tornó posible y real. Lo ominoso y siniestro se hizo presente y borró los límites entre la fantasía y la realidad. Un enemigo invisible parece poner en juego lo más reprimido y oculto. Y al no poder representarlo, lo ligamos al otro, al cuerpo del otro, que se torna extraño y peligroso ya que nos puede contagiar (Ranzani, 2020). Es de suponer que esta nueva situación tendrá una incidencia en la conformación subjetiva: ¿implicará otra faceta de la mutación civilizatoria conceptualizada por Viñar (2010)?

María Cristina Rojas (2015) nos invita a concebir la subjetividad como «una subjetividad entramada, que va siendo/haciéndose con otros» (p. 88). Refiere a un psiquismo abierto que se constituye con y partir de los otros, y a una identidad en permanente construcción/deconstrucción.

Estos aportes de Viñar (2010) y Rojas (2015) nos conectan con los desarrollos de Paula Sibilía respecto a las mutaciones de las subjetividades. Esta autora refiere un nuevo fenómeno, la *exhibición de la intimidad*, que relaciona con las prácticas confesionales que reconfiguran los límites entre lo público y lo privado, y redefinen lo que entendemos hoy por *intimidad* (Sibilía, 2010). Apela al término *extimidad*² para dar cuenta de una intimidad que se exhibe, «un festival de vidas privadas» (Sibilía, 2010, p. 15).

2 *Extimidad (extimité)* es un neologismo creado por Jacques Lacan en su seminario sobre la ética del psicoanálisis, de 1958. Lo éxtimo, para Lacan, es precisamente lo más íntimo, que a su vez está en el exterior, como un cuerpo extraño (García, 2017). Sibilía (2010) le da a este término un nuevo sentido para dar cuenta de un fenómeno contemporáneo.

Entiende a «esas nuevas prácticas como un síntoma de mutación y de transformación histórica en las subjetividades» (p. 17). Nos acerca la idea de que estaríamos en una transición en la cual lo que está cambiando es ese *yo* que protagoniza el relato de la propia vida y crea un tipo de sujeto distinto, el que hace del *yo* «un show [...] un espectáculo visible» (p. 19).

Esta autora retoma el concepto de *sociedad del espectáculo* de Guy Debord para dar cuenta de la espectacularización de la vida cotidiana, donde las subjetividades se construyen y se realizan en el campo de lo visible (en conexión permanente), desplazándose así desde la propia interioridad a la superficie observable (Sibilia, 2010). Las diferencias entre realidad y ficción, entre máscara y realidad o auténtico y falso tienden a difuminarse. Emerge el personaje o, mejor, su superficie. Alguien que está siempre a la vista, que necesita tener público, lectores, miradas, para no dejar de existir. Pareciera que nos estamos convirtiendo en la máscara misma, en *personajes audiovisuales*, subjetividades más funcionales para habitar nuestro mundo contemporáneo (Sibilia, 2010).

Las formas de residir en el universo virtual pueden incluso llegar a una suerte de exhibicionismo digital. Este se define como «la tendencia por parte de algunas personas de mostrar su vida personal sin demora y de manera recurrente e insistente y así obtener refuerzo social» (Psicosol, 2016, párr. 4), pero a costa de la pérdida de espontaneidad. «La meta del exhibicionista digital no es la excitación sexual, sino la aprobación, el [h]alago, la alabanza, el aplauso y, en definitiva, el refuerzo social» (Psicosol, 2016, párr. 8). En caso de no conseguirlo, se generaría pérdida de autoestima para el sujeto que, eventualmente, podría derivar en depresión. En la adolescencia, podríamos pensar que este exhibicionismo estaría tanto al servicio de una búsqueda de reaseguros narcisistas, puestos en jaque a partir de los cambios y duelos típicos de esta edad, como —más específicamente— de la apropiación de un cuerpo en cambio. Y esto acontece fundamentalmente a través de la mirada (comentarios, *likes*, etc.) que devuelven las redes,

al modo del espejo de la bruja de «Blanca Nieves». Si bien pensamos que priman los aspectos narcisistas, es difícil deslindarlos de la satisfacción sexual, tanto de la autoerótica como de los intentos de posicionarse como objeto de deseo para otros.

Las nuevas subjetividades mediáticas se nos presentan más bien inestables, precarias, fluidas, en comparación a las sólidas subjetividades estatales de antaño; nuevas subjetividades socialmente instituidas por los discursos, que —en tanto contenidos, representaciones y prácticas— tienen efectos reales sobre los individuos. El discurso mediático produce fugacidad, «actualidad, imagen, opinión» (Corea y Lewkowicz, 2013, p. 48). Basta pensar en la proliferación de videos de TikTok y en los desafíos (*challenge*) que han surgido en los últimos meses, en el marco de una humanidad que se ha visto sacudida de manera casi simultánea por una pandemia.

Una nueva consigna se nos ha propuesto, desde todos los medios y casi todos los países, para afrontar el peligro de la poco conocida COVID-19: «Quedate en casa». La cuarentena voluntaria (es el caso de Uruguay) u obligatoria conlleva cambios en los modos de trabajo, estudio y relacionamiento. La percepción de los demás —alejarse para cuidarnos y cuidarlos— fácilmente puede deslizarse al peligroso territorio del *otro* como potencial enemigo.

Esta situación convirtió a muchas de nuestras ciudades (y esto se replicó a escala planetaria) en escenarios de ficción: calles vacías, con animales salvajes que se aventuraban a explorar territorios urbanos, la mayoría de los comercios cerrados, los eventos, espectáculos y reuniones públicas prohibidas. Los habitantes comenzaron a circular con tapabocas y con sensación de miedo o culpa por estar en la calle, sobre todo al principio de la llegada del virus.

Nuestra percepción del tiempo también se vio alterada. Esta categoría tan subjetiva se nos impuso, sobre todo al principio, como una

vivencia de estar *en pausa*. Un tiempo escandido entre informes oficiales de cifras de avance de la pandemia a nivel nacional y a nivel mundial: el manejo sanitario y las consecuencias económicas. Casi nada más *parece* ocurrir. Un tiempo colmado de información de calidad variada, a veces contradictoria: desde apelaciones al miedo hasta a la responsabilidad individual y colectiva; de crisis no solo sanitaria; de la amenaza de penurias a la constatación dramática, en ocasiones, del efecto general de empobrecimiento.

¿Qué subjetividad se gesta en la incertidumbre, tanto del confinamiento como en la del paulatino (limitado) desconfinamiento? ¿Y particularmente en el caso de los adolescentes?

LA CONFORMACIÓN DE LAS SUBJETIVIDADES EPOCALES ADOLESCENTES Y EL MALESTAR

... si la transición adolescente trabaja en el sentido de la autonomización, junto a esto ha de procesar el reconocimiento de ser uno con otros y entre otros [...]. Toda autonomía es interdependiente y no somos por fuera de los lazos con otros. (Rojas, 2015, p. 99)

Un otro que se impone con su deseo, otredad y ajenidad, y exige un trabajo de elaboración de las diferencias. Este *ir siendo* del que nos habla Rojas (2015), ¿cómo se procesa en pandemia?

Frente a la imposibilidad del encuentro cuerpo a cuerpo, ¿cómo se tramita la condición adolescente³ en las redes y el mundo digital? Lo virtual, recurso potencialmente valioso de gestión de la conflictiva

3 La *condición adolescente* se conceptualiza como una producción cultural de la modernidad. Se encuentra indisolublemente ligada al perfil que vayan adoptando las configuraciones familiares en un determinado momento histórico (Cao, 2009).

adolescente, pasa a tornarse casi la única manera posible de hacerlo. ¿Les es suficiente? ¿Qué consecuencias tendrá esta *hiperconectividad* cuando el contacto social, el estudio, el trabajo y el ocio quedan reducidos exclusivamente al recurso virtual?

Las pantallas no compensan totalmente la falta de encuentro presencial. La sensación de soledad, la tristeza y la ansiedad en algún momento surgen, ya que los adolescentes necesitan abrazarse, tocarse, moverse, como nos recuerda Liliana Szapiro (en Ranzani, 2020).

El malestar se define comúnmente como una sensación física de indisposición y molestia general e imprecisa. Una sensación de inquietud y desazón que se siente ante un acontecimiento considerado de forma negativa. ¿Cómo pensar esto a partir del coronavirus? ¿Qué pasa con la incertidumbre, la ansiedad, con el miedo al otro? ¿Acaso algo de esta sensación vaga e indefinible no es la que siente usualmente el púber frente a los cambios corporales o el adolescente frente a las turbulencias identificatorias? ¿Las exigencias de lo social y cultural han incrementado este malestar? ¿Y el encierro impuesto?

El escenario virtual tal vez permita transitar las urgencias identificatorias y vinculatorias (Cao, 2009) y estos malestares al amparo de los otros, que aportan escucha y mirada en momentos de desamparo, incertidumbre y pérdida. El espacio cibernético se habitará, utilizará, compartirá desde la singularidad de cada historia de vida. Pero reiteramos las preguntas: ¿qué sucede cuando estas urgencias se transitan en el encierro?, ¿será suficiente este recurso virtual si se constituye en el único disponible?

En el marco de la pandemia, habría que estar atentos a la posibilidad de que se genere

un repliegue narcisista (aumento de las horas de sueño, humores ciclotímicos, sobreaislamiento, aburrimiento, intolerancia) o un efecto regresivo (una sobresaturación de los modelos y puntales que vino

proveyendo el *imaginario familiar*, junto con una reedición edípica que no aligera su peso con la descarga extramuros del hallazgo de objeto).
(Cao, 2020, pp. 57-58)

Basta remitirse a los discursos de los pacientes adolescentes o jóvenes en la consulta: «Es como cuando era más chico, todos en casa, cenando con papá y mamá, extraño llegar tarde a la noche de clases...», «Hoy me sentí un poco mejor porque pude ver a una amiga, ¡me cambió el día!», «¡Nunca pensé que fuera a extrañar ir al liceo!».

¿Cómo se ven alteradas las experiencias novedosas de estas etapas: el ingreso a secundaria, la interrupción o desfasaje de los festejos de los cumpleaños de 15, las primeras previas y salidas nocturnas, el viaje y fiesta de egreso del liceo, el inicio de la vida universitaria?

Esta situación podrá afectar, eventualmente, «la búsqueda de nuevos equilibrios para la autoestima, incrementando el desorden narcisista transitorio y genérico⁴ que padecen» (Cao, 2009, p. 17). En algunos casos, incluso, «la ausencia de experiencias impedirá el acceso a los logros que puedan cimentarla [...] así el proyecto a futuro tambaleará [...] sin logros concretos que alimenten la autoestima, el futuro [podrá quedar] reducido al terreno de la fantasía» (Cao, 2020, p. 57). Serán nuevos duelos a transitar, encontrando alternativas, mientras se logra recatectizar el futuro. «Mis hijas estaban tan felices de volver al liceo, ¡como si se hubieran ganado un viaje a Disney!», «Me invitaron a otra huevada por el cumple de X. ¡Es la tercera ya! ¡Ella pensó que ya nos habíamos olvidado! ¡Estaba feliz! ¡No pensé que me gustaran tanto!».

4 El desorden narcisista transitorio y genérico en la adolescencia se origina cuando, al abandonar la infancia, el sujeto pierde no solo sus recursos, sino también su estructura psíquica, que laboriosamente construyó (Cao, 2009).

URGENCIA Y MALESTAR EN EL CUERPO PUBERAL: ¿CUÁNTO PUEDE FAVORECER U OBTURAR SU VIVENCIAR EN LAS REDES?

La adolescencia exige al niño que se convierte en púber un trabajo psíquico trascendental para integrar la novedad de las transformaciones corporales. Uno de los desafíos de esta etapa es transitar estos cambios «preservando al mismo tiempo una cierta continuidad en el sentimiento de existir: cambiar siendo el mismo» (Marty y Missonnier, 2010-2011, párr. 19).

Nos cuestionamos cómo hace el púber para incorporar la *novedad* y preservar la continuidad en un contexto de pandemia. ¿Acaso las vivencias propias de este período evolutivo no han de ser también las que se experimentan frente al virus?, vivencias de ser arrasado-amenazado, de irrupción de lo desconocido, de imposibilidad de control, de robo, incertidumbre, falta de garantías, miedos y ansiedades.

¿Cómo se puede tramitar la sexualidad en el encierro, endogámico y familiar? Rojas (2015) nos recuerda que «la sexualidad se conforma dentro de los modos de lazo con el otro y los códigos propios de la época [...] la sexualidad es una producción propia de cada tiempo» (pp. 96-97). ¿Cómo se irá conformando en tiempo de coronavirus?, ¿dependerá de cuánto se extiendan sus limitaciones? ¿Es posible la esperable *dematernización del cuerpo* (Le Breton, 2014) cuando se compele a los púberes a una suerte de *endogamia sanitaria obligatoria*?

La realidad virtual posibilitaría *sobrevivir* a la violencia de la metamorfosis que se produce en este período, soportar ser transformado sin posibilidad real de control. Este medio puede constituirse en un campo privilegiado de ensayo, experimentación y anticipación en tanto posibilidad de exploración de un *nuevo mundo* a partir de una nueva autonomía, al modo de lo que Ricardo Rodulfo (2012) llama la *etapa de la segunda deambulación* (retorno a lo exploratorio, independencia de movimientos

que ganan la calle y la noche, nuevo distanciamiento-extrañamiento de lo familiar, etc.). Solo que aquí se da *sin salir de casa*, sin el contacto potencialmente perturbador del cuerpo a cuerpo real, con otro.

En la actualidad se incita a quedarse en casa ya no como elección, sino como indicación o —en algunos países— como imposición. El cuerpo pubertario es pasible de ser dañado, afectado, invadido por un virus. «El cuerpo es siempre en la adolescencia una especie de extraño y suponerlo enfermo los inquieta. Suelen fluctuar entre la omnipotencia absoluta, con la desmentida de la situación, y la sensación de fragilidad y de muerte inminente» (Janin, 2020, p. 6).

El espacio virtual puede transformarse en un ámbito privilegiado para el encuentro con pares, a la vez que genera desencuentro con la mirada paterna. Aquí la intimidad sería un espacio sin padres. El ciberespacio y las redes sociales pueden constituirse en una variante de espacio transicional: funcionan «como un holding electrónico, una función maternante, de sostén, distribuido entre todos los contactos, usuarios o “amigos”» (Balaguer, 2012, p. 18).

Sin embargo, en algunos jóvenes la excesiva inmersión en el ciberespacio puede propiciar guiones de dependencia, conductas compulsivas (no tolerar la desconexión), de modo tal que la transicionalidad desaparece: no hay espacio entre el sujeto y el objeto, y aquel queda adherido a este, como una prótesis. Se pierde, de esta forma, la dimensión onírica de este ámbito, que se convierte en un terreno de huida. Así, François Marty y Sylvain Missonnier (2010-2011) sugieren que

el uso excesivo de los videojuegos, como el del alcohol o de otro tipo de sustancias, corresponde más bien a un modo singular de tratar las angustias de pérdida y de separación frecuentemente (re)vividas en la adolescencia, inclusive si son raramente reconocidas como tales. (párr. 12)

Estos autores prefieren el término *dependencia* al de *adicción*, ya que muestra mejor no solamente un comportamiento, sino también un funcionamiento psíquico (Marty y Missonnier, 2010-2011). Frente a lo incontrolable y, eventualmente, angustioso de los cambios corporales, a través del juego y la virtualidad, los adolescentes intentan ser editores de su propia vida. Crean y ensayan alter egos, representados por diversos personajes o avatares, en una etapa en que ese cuerpo «adquiere un estatus provisorio de extraterritorialidad» (Nin, 2010, p. 125), experimentado como *yo* y *no-yo* a la vez.

La fantasía de dominio, de puesta en juego de la omnipotencia, se escenifica en el mundo virtual a través del curioso, al expandir los límites del cuerpo, al coquetear con atributos que aún no se manejan plenamente, al tener otro origen, al autoengendrarse, sin deber la existencia más que a uno mismo. De esta forma se combatiría el sentirse desvalido, desorientado, frente a la metamorfosis corporal y a la remodelación identificatoria. Así, la proyección, la omnipotencia, la negación, la escisión y la desmentida —defensas típicas de este período frente a la marea pulsional (Nin, 2004)— son las que coincidentemente suelen ponerse en juego frente a las situaciones de crisis importantes, en un crescendo que acompasa la gravedad de estas. La actual pandemia parece constituir un ejemplo privilegiado de estas situaciones.

Pero ¿hay lugar para lo novedoso y creativo en las situaciones de crisis? ¿Crisis puberal - crisis sanitaria?

Rodolfo Urribarri (2015) plantea que no todo lo que acontece en esta etapa es vivido con un sesgo negativo, como pérdida o renuncia. También emerge la posibilidad, el deseo y el disfrute de la adquisición de nuevas potencialidades que, a nuestro entender, podrían ensayarse primero en la realidad virtual, previo a su debut en el mundo real. Estos movimientos esperables, oscilantes entre lo progresivo y regresivo que caracterizan al

adolescente, podrán tramitarse si hay adultos y sociedad que acompañe y sostenga.

En las décadas del cincuenta y sesenta, Erik Erikson (1971) acuñó el término *moratoria social* para dar cuenta de aquel tiempo *muerto* o, mejor, de *trasbordo* (Cao, 2009), compás de espera y preparación, en la búsqueda de la identidad. Este tiempo posibilita aplazar las consecuencias de nuestros actos y diferir las responsabilidades por ellos. Entendemos que el mundo virtual se constituye en otro *campo de pruebas* posible, donde esta moratoria también despliega.

Más allá del modo singular como cada joven habita las redes, en tanto visitante o residente virtual (White y Le Cornu, 2011), esta dimensión de nuestra cultura resulta insoslayable al acercarnos al intento por decodificar las adolescencias actuales. «Los jóvenes están en conexión, por defecto», como dice Roberto Balaguer (2012, p. 6). Tomar en cuenta esta dimensión se ha convertido en algo necesario para todas las franjas etarias, a fin de aportar al entendimiento del malestar civilizatorio actual y la tramitación de las concomitantes urgencias subjetivas.

La presencia ominosa de la enfermedad y la muerte, la constatación de que —a pesar de los avances científicos— no podemos aún curar la enfermedad provocada por el coronavirus, la imposibilidad o limitación del encuentro con otros, así como el confinamiento con la familia, parecen ratificar el pensamiento de Freud (1974), noventa años después de la publicación del *El malestar en la cultura* (1930). Basta recordar, como sintetizaba Manuel Laguarda (2020) en una conferencia reciente, las tres fuentes que generan ese malestar: «Somos finitos y mortales, el poder y la potencia de la naturaleza que nos limita y los vínculos sociales son necesarios e imprescindibles para sobrevivir, pero al mismo tiempo generan malestar». Pareciera que estas se ponen más en evidencia aun en la situación de pandemia.

Estos malestares, también presentes en los procesos adolescentes, quedan amplificadas en este contexto. La omnipotencia y la inmortalidad se ven jaqueadas por la presencia de la enfermedad y la finitud, así como por la pérdida de control en un cuerpo en permanente cambio. El deseo de autonomía y exploración del mundo y los vínculos se ve limitado por la cuarentena o la «nueva normalidad», y queda expuesta la ambivalencia entre la necesidad de alejamiento y la necesidad de sostén y refugio familiar. El mundo virtual, como hemos señalado, según el uso que se le dé, puede constituirse en una suerte de espacio transicional entre la realidad impuesta y la elección creativa de otras vías posibles, hasta estar preparado para afrontarla. Dependerá tanto de los recursos internos de los adolescentes, como de la facilitación o no del entorno.

§

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALAGUER, R. (2012). *La nueva matriz cultural*. Pearson Education.
- CAO, M. L. (2009). *La condición Adolescente. Replanteo intersubjetivo para una psicoterapia psicoanalítica*. Autopublicación.
- CAO, M. L. (2020). Adolescencia y pandemia. ¿Repliegue narcisista o regresión? En F. Berardi, J. Besso, D. Cabrera, M. L. Cao, Y. Franco, F. Gargano, C. Guzzetti, R. Martins, I. Meler, E. Müller, M. C. Oleaga y D. Venturini, *¡Stop! Covid-19: ¿volver a la normalidad?* (pp. 49-61). El psicoanalítico.
- COREA, C. y LEWKOWICZ, I. (2013). *Pedagogía del aburrido. Escuelas destituidas, familias perplejas*. Paidós Educador.

- COSTANZO, A. (2020). *La Clínica en tiempos de Pandemia COVID-19, nuestro Malestar contemporáneo. Aporte del Área de Adolescencias de AUDEPP*.
www.audepp.org/portal/wp-content/uploads/2020/04/La-Cl%C3%ADnica-en-tiempos-de-Pandemia-COVID-19-nuestro-Malestar-contempor%C3%A1neo.-A.-Costanzo.pdf
- ERIKSON, E. H. (1971). *Identidad, juventud y crisis*. Paidós.
- FREUD, S. (1974). El malestar en la cultura (1930). En *Obras completas* (vol. VIII, pp. 3017-3067). Biblioteca Nueva.
- GARCÍA, J. (2017). *Intimidación-EXTimidación*. www.apuruguay.org/sites/default/files/Introducci%C3%B3n-a-INTIMIDAD-EXTIMIDAD-j-garcia.pdf
- JANIN, B. (2020). Niños, adolescentes y padres en épocas de coronavirus. *Actualidad Psicológica*, XLV(494), 4-6. www.kennedy.edu.ar/wp-content/uploads/2020/04/ACTUALIDAD-PSICOLOGICA-ABRIL-2020-AP-494.pdf
- LAGUARDA, M. (2020, 18 de abril). *Ser psicoanalista hoy: Desafíos frente a las tensiones actuales* [conferencia]. Ciclo 2020, El Malestar en la Cultura, AUDEPP.
- LE BRETON, D. (2014). *Una breve historia de la adolescencia*. Nueva Visión.
- MARTY, F. y MISSONNIER, S. (2010-2011). Adolescencia y mundo virtual (trad. C. Costanzo Rondi). *Études*, 413(11), 473-484. www.cairn.info/revue-etudes-2010-11-page-473.htm
- NIN, A. (2004). Algunas peculiaridades en el tratamiento psicoanalítico de pacientes adolescentes. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 99, 153-168. www.apuruguay.org/revista_pdf/rup99/rup99-nin.pdf
- NIN, A. (2010). Juegos de vida - juegos de muerte en la adolescencia. En S. Flechner (comp.), *Psicoanálisis y adolescencia: dos temporalidades que se interpelan* (pp. 121-135). Psicolibro.
- PSICOSOL (2016). *Exhibicionismo digital: El "Postureo"*. <http://psicosol.es/noticias/exhibicionismo-digital-el-postureo/>

- RANZANI, O. (2020, 27 de abril). El impacto de la cuarentena en la adolescencia. *Página 12*. www.pagina12.com.ar/262312-el-impacto-de-la-cuarentena-en-la-adolescencia
- ROJAS, M. C. (2015). Los adolescentes y los otros: clínica y complejidad. En S. Morici y G. Donzino (comps.), *Problemáticas adolescentes. Intervenciones en la clínica actual* (pp. 87-106). Noveduc.
- RODULFO, R. (2012). *Padres e hijos en tiempos de la retirada de las oposiciones*. Paidós.
- URRIBARRI, R. (2015). *Adolescencia y clínica psicoanalítica*. Fondo de Cultura Económica.
- SIBILIA, P. (2010). Mutaciones de la subjetividad. En P. Sibilía, Ó. Sotolano, M. Rizzani, S. Topotosi, R. Espinosa, M. Koremblit, M. Lewcowicz, A. Granica, E. Muller y Y. Franco, *La intimidad un problema actual en psicoanálisis* (pp. 15-37). Psicolibro.
- VIÑAR, M. (2010). Del mundo interno y las relaciones objetales a la prioridad del otro. En S. Flechner (comp.), *Psicoanálisis y adolescencia: dos temporalidades que se interpelan* (pp. 63-83). Psicolibro.
- WHITE, D. y LE CORNU, A. (2011). Visitors and Residents: A new typology for online engagement. *First Monday*, 16(9), 1-10. <https://firstmonday.org/article/view/3171/3049>
- WINNICOTT, D. W. (1986). *Realidad y juego*. Gedisa.

Resumen

El artículo se propone problematizar la situación actual de las infancias en nuestro país, en relación a la patologización de las conductas. Advierte acerca de las prácticas y discursos en torno a los modos de abordar las dificultades que se presentan tanto a nivel del aprendizaje como a nivel conductual. Hace hincapié en la comprensión compleja del sufrimiento infantil, enmarcado en los modos de vinculación intrafamiliar. Ofrece conclusiones extraídas de una investigación académica y propone críticamente alternativas para su abordaje clínico.

Palabras clave: infancia, vínculo intrafamiliar, patologización.

Discontent in Childhood(s)

Abstract

This article aims at problematizing the current situation of childhoods in our country, in relation to the pathologization of behaviors. It warns about the practices and discourses around the ways of approaching the difficulties that arise both at the learning level and at the behavioral level, emphasizing the complex understanding of childhood suffering, framed in the modes of intra-family bonding. It offers conclusions drawn from an academic investigation and critically proposes alternatives in their clinical approach.

Keywords: childhood, intra-family bond, pathologization.

Dani é uma criança que não sabe andar de bicicleta. Todas as crianças do seu bairro já andam de bicicleta; os da sua escola já andam de bicicleta; os da sua idade já andam de bicicleta. Foi chamado um psicólogo para que estude seu caso. Fez uma investigação, realizou alguns testes (coordenação motora, força, equilíbrio e muitos outros); falou com seus pais, com seus professores, com seus vizinhos e com seus colegas de classe e chegou a uma conclusão: esta criança tem um problema, tem dificuldades para andar de bicicleta. Dani é 'disbiciclético'. Agora podemos ficar tranquilos, pois já temos um diagnóstico. Agora temos a explicação: o garoto não anda de bicicleta porque é disbiciclético e é disbiciclético porque não anda de bicicleta.

Emílio Ruiz Rodriguez (2009, párr. 1)

El fenómeno no es nuevo. Novedosa ha de ser la mirada sobre la(s) infancia(s) (sostenemos el plural dado que no puede considerarse que haya una infancia homogénea), perspectivas que los clínicos debemos afinar en torno a las manifestaciones del sufrimiento en niños, niñas y adolescentes que llegan hasta el consultorio.

¿Será que acaso las teorías resultan obsoletas, será que los que llegan traen cuadros nuevos o que aparecen nuevas patologías con manifestaciones en la infancia antes nunca vistas? Si así fuera, el derrumbe de los estratos teóricos podría dejar a los más avezados terapeutas en un estado de vulnerabilidad sin parangón... Si así fuera, los niños y niñas se nos presentarían tan extraños que correríamos el riesgo de declararnos incapaces de comprender el fenómeno que se presenta.

En este artículo proponemos mirar allende el niño y la niña que nos convocan; mirémonos como adultos, como hacedores de discursos que

impregnan miradas y prácticas cotidianas en cualquiera de nuestros roles: padres, madres, maestros, educadores, médicos, psicólogos, terapeutas, psicomotricistas, fonoaudiólogos y tantos otros que trabajan en pro de un mejor desarrollo de aquellos que muestran el fracaso ante la inadaptación al sistema.

Malestar(es) en la cultura... ¿De qué cultura hablamos cuando nos habita el malestar? Echemos un vistazo sobre nuestras condiciones de producción (de)subjetivante.

PANDEMIANDO

En tiempos de incertidumbre, pandemia y otras novedosas modalidades de construirnos en ciudadanía, nos topamos con una situación que de golpe ha puesto en suspenso nuestras vidas o, al menos, las formas en que nuestras vidas venían siendo vividas hasta el momento. Niños, niñas y adolescentes han quedado sin la presencia de amigos, de abuelos, de maestros, de terapeutas, de apoyos..., en definitiva, de aquello que necesitaba de los cuerpos para ser efectivo. Inventamos entonces un nuevo uso de dispositivos que allí estaban, como esperando su gran oportunidad, para mostrar su capacidad (limitada) de acercamiento. Al menos es algo.

Mientras tanto, la vida está volviendo a una pretendida normalidad si como tal se entiende el dar cabida a las actividades que, en un año recién estrenado, habían quedado detenidas. Volvieron las clases, pero en casa, a través de dispositivos que hasta ahora servían sobre todo para jugar y que caían bajo la reprimenda de adultos por su uso y abuso. Ahora se volvieron imprescindibles. Claro, no para todos es posible el acceso por igual. No todos tienen la misma oportunidad. Algunos igualmente quedarían por el camino, algunos quedarían en *stand by*, esperando el rescate de lo presencial. No obstante, aún estamos esperando

los encuentros, aquello que pone en juego los cuerpos en un espacio compartido. La alegría del entre-nos, la alegría de darle un susto al miedo al contacto.

La reducción de la vida al espacio privado con gran relevancia de lo íntimo, mientras lo público está acotado, el acuñar nuevos lenguajes que por momentos generaban dudas sobre su eficacia (*cuarentenar, hisopar, confinar*), el uso de tecnologías nuevas en la vestimenta (barbijo, tapabocas, guantes de látex), son formas que exigen gran esfuerzo psíquico. Mantener la distancia física, pero no la social, es el gran desafío.

Ambientes privados fértiles para el recrudescimiento de las locuras internas, pero también para el aprendizaje, en la mutualidad, de otros modos de convivencia. Mantener la calma, la cordura, los principios y los cuidados está siendo la mayor de todas las exigencias; para no decaer, para no sucumbir, sobre todo porque nadie tiene idea de cuánto tiempo va a ser necesario sostener esto. Vivimos, ensayamos, cambiamos, volvimos a probar mientras seguimos viviendo.

Los psicoterapeutas no quedamos por fuera de tales desafíos, sacudidos de nuestros lugares cómodos en la intimidad del consultorio: improvisamos, inventamos, probamos, desechamos formas de intervención que nos impidieran mantener intacto nuestro oficio. O al menos eso nos creemos. Los pacientes..., mejor de lo que pensamos.

Los niños y las niñas se acomodaron más fácilmente de lo que tuvimos que acomodar nuestro cuerpo inmóvil frente a las pantallas. Nos metimos en sus casas, conocimos a las mascotas, los dormitorios, sus juguetes, la cocina familiar, tratando de sostener al máximo el espacio incontaminado de la sesión. Aprendimos mucho, escuchamos y vimos mucho más, ellos nos orientaron por dónde seguir. «¿Tenés por ahí una tijera y un papel?», «¿Podrás hacer un dibujo?», preguntaron..., como si pedir algo más, bajo estas circunstancias del encuentro, fuera una irreverencia.

Mientras tanto, nuestros espacios privados también fueron expuestos. Intercambiamos privacidades, se nos metieron en casa los pacientes —grandes y chicos— y les exigieron a los nuestros compartir el hogar con ellos.

PENSAR LA(S) INFANCIA(S) EN SU (MAL) ESTADO

El desvío precedente se debe a que no podríamos escribir sin una contextualización, sin dejar en claro por dónde pasan las afectaciones en el aquí y ahora del tiempo que transitamos.

Aún no sabemos si lo que se expone hoy tiene vigencia, habrá que esperar. Mientras tanto, ensayamos algunos pensamientos que nos orienten en torno a los modos de (mal) estar en nuestra cultura, a la vez que nos pensamos como clínicos de la(s) infancia(s) y adolescencia(s).

Ante la dispersión de las condiciones de producción actuales, recortar un fragmento de una realidad implica, siguiendo el pensamiento de Lewkowicz (2004), generar una situación capaz de ser pensada aun en las condiciones más adversas. Esto no significa desconocer el origen desde el cual surgen, sino que la visión crítica sobre las condiciones de producción para esa situación son las que aportarán elementos para ser pensable.

En oportunidades anteriores (Muniz Martoy, 2011, 2013), expusimos acerca de los fenómenos clínicos infantiles a la luz de las circunstancias actuales de relacionamiento entre la medicina y la vida cotidiana. La psicología clínica se ha enfrentado en el último tiempo al desafío de comprender los fenómenos complejos del psiquismo infantil, fenómenos que escapan a las descripciones clásicas y a las teorizaciones hegemónicas. Lo clínico es lo singular, justamente por eso no puede ser reductible de manera fácil.

Se afirmaba entonces que la(s) infancia(s) se presentan de forma diversa. Los niños y las niñas (Bleichmar, s. f.) aparecen con un sinnúmero

de características y, si no se abordan desde una perspectiva compleja, se corre el riesgo de patologizar rápidamente conductas que responden a los modos actuales de convivencia, de cotidianidades no estables; en definitiva, de condiciones de subjetivación novedosas que se encarnan en la cultura misma.

Sostenemos que la concepción de los clínicos acerca del armado de la producción subjetiva provee de elementos para establecer hipótesis acerca del porqué del enfermar (hacer síntomas) y acerca de las estrategias adecuadas para intervenir sobre ese sufrimiento a fin de producir alivio y bienestar, a fin de potencializar las capacidades sociales, cognitivas y afectivas del sujeto.

No resulta indiferente partir de uno u otro marco referencial para entender los fenómenos en cuestión. Un paradigma positivista podría reducir elementos altamente complejos, como el psiquismo infantil, a su expresión neurobiológica, mientras que el paradigma complejo permitiría trabajar sobre hipótesis de diferentes niveles, que son suplementarias y no excluyentes, de manera simultánea. Faraone et al. (2009) señala, también, que tales clasificaciones derivadas de discursos donde predomina la lógica del signo no son ingenuas, que remiten a posicionamientos ideológicos, políticos y económicos. Por su parte, Vasen (2009) expresa, en tal sentido, que se puso énfasis en utilizar el traje bipolar para el cuerpo infantil. A ello sumamos nuestra percepción del tironeo y de los remiendos aplicados, que comienzan a surgir cuando esto no da cuenta estrictamente de las singularidades en la infancia.

VIOLENCIA, SI LAS HAY EN TALES PRÁCTICAS

No deberíamos mantenernos indiferentes ante estos fenómenos y sus efectos, dado que las categorías de *salud* y *enfermedad* son producto

de un tiempo y valores sociales. Pero, además, son altamente sensibles a políticas de salud estatales, intereses económicos y posibilidades de existencia (de marcas, de ofertas, de servicios, de discursos). Todos estos ingredientes arman la cultura a través de los íconos, discursos y prácticas que se derivan, en la que nos movemos los terapeutas y los pacientes, usuarios, consultantes. El cambio en la nominación de estas prácticas no siempre implica un cambio profundo en la mirada sobre el sufrimiento. A veces es solo un nombre para que no cambie la lógica con la que se piensan.

Integrar la dimensión histórica se vuelve imprescindible, ya que los modos de vincularidad (intrafamiliar y comunitaria) presentan directa correlación en la producción de síntomas y en los modos disfuncionales de cotidianidad familiar y en presencia de eventos traumáticos. Untoiglich (2011) afirma que los niños y niñas estudiados por déficit atencional tienen dificultad para poner en palabras sus sentimientos, conflictos, tensiones, y buscan su expresión a través de la descarga motora. Esto es también lo que sucede a nivel familiar: se han encontrado familias que guardan celosamente secretos innombrables, situaciones traumáticas silenciadas. Parece obvio que la conducta del niño o niña se relacione directamente con estas consignas (no siempre explícitas) a nivel familiar, pero no es suficiente aún para explicar la presencia del déficit atencional. La clínica encuentra un cuerpo infantil sujetado a exigencias institucionales (de la familia, de la escuela, de la salud) que no siempre acompañan las necesidades de los niños y niñas actuales.

Cuando desconocemos la importancia de los vínculos intrafamiliares y la incidencia que tienen a la hora de producir salud o enfermedad, se comete un error grave, en tanto se está dejando al niño en solitario, a cargo del llamado *déficit* o *trastorno* como única causa y único efecto. El niño o la niña señalado, sancionado, excluido en su singularidad bajo las formas del disciplinamiento medicamentoso, las penitencias, la

desafiliación escolar o la derivación a escuelas especiales, queda instalado en un borde de riesgo, por más tratamientos que el Estado le provea. El apoyo social tiene efecto directo sobre la salud y la vivencia de bienestar; tal es así que, cuando el apoyo se expresa en función del rasgo «niño enfermo que necesita ayuda», se le quita el reconocimiento como sujeto deseante, como identidad singular. En la clínica, estos pacientes llegan a presentarse como «Soy un bipolar, soy un ADD», discurso que sostiene la captura de la identidad integral del sujeto a partir de un rasgo que, en este caso, es patologizante, lo que deja una marca a modo de estigma que lo acompañará largo tiempo, al menos durante su trayectoria curricular.

Volnovich (2017), en su maravilloso prólogo del texto *Infancias*, de Stavchansky y Untoiglich, dice:

nuestros niños son nuestra Historia. Cada generación se apropia de la Historia al advenir a ella, y encarna los mitos de las que la preceden. Nuestros niños como Historia nuestra son testigo-testimonios de un proyecto genocida, de una empresa de exterminio y en cada síntoma, en el más banal de los síntomas del menos neurótico de nuestros niños, hablan del espanto y la tragedia que amenaza a repetirse a cada paso [...] estamos marcados por los mismos horrores. (pp. 13-14)

Los niños cuentan la Historia de nuestro tiempo, de su devenir, a la vez que son futuros posibles. Entonces: ¿por qué condenarlos bajo una mirada reduccionista, simplista, inhóspita del sufrimiento que encarnan? Al decir «nuestro tiempo», nos referimos a lo que construimos en conjunto, al orden de lo social, lo común-comunitario, imposible de silenciar y dejar por fuera de nuestras hipótesis.

Continúa Volnovich (2017):

Así, hoy en día, el psicoanálisis cumple con el delicado trabajo [...] de hacerle frente al dolor y al sufrimiento que la adaptación al sistema no sólo no ha logrado atenuar, sino que aporta como *plus*, como malestar en la cultura. Hoy en día el espacio de la clínica debería estar al servicio de la imaginación, de la denuncia de la naturalización del consumo; al servicio de reforzar la esperanza de poder transitar este mundo con valor crítico y poder transformador. (p. 16)

Son tiempos de hegemonías discursivas, de mandatos de bienestar y de eficiencias, que los adultos reproducimos por temor al fracaso, temor a no poder prepararlos lo suficiente para lo que viene: para las exigencias. Tiempos de neurociencias al servicio del neoliberalismo, que nos transforma en consumidores de drogas para una mayor eficacia en la máquina productiva: para seguir y para parar, para estar y para evadirse, para despertarse y para dormirse en tiempo y forma.

La(s) infancia(s) no están exentas de estos discursos y prácticas, de la mano de sentencias tan repetidas como «para que baje las revoluciones», «para que pueda aprender», «para que aguante el doble horario».

Las cifras de niños y niñas medicamentados y con polifarmacia en nuestro país son alarmantes, al igual que en el mundo desarrollado (Giachetto, 2019).

Pero ello no lo es todo, porque las derivas de estas lógicas llevan a modalidades de clasificación, según la capacidad para estar en la escuela o para aprender.¹ Niños y niñas que no pueden responder a los

1 En el momento de escribir el presente artículo, se está presentando en Uruguay un proyecto de ley para la creación de un registro de niños y niñas en edad escolar con diagnóstico de TDAH, diagnosticado por neuropediatra. Fundamenta ello la necesidad de una enseñanza especial basada en métodos conductistas, que obliga a maestros a una capacitación específica y a la adecuación edilicia para su atención (Schusman Kraft, 2020).

requerimientos del sistema educativo actual deben pagar peaje para estar: tomar las gotitas, ir poco rato, tener doble escolaridad (común y especial).

La investigación *Impacto a nivel de los vínculos intrafamiliares del diagnóstico y el tratamiento por dificultades en la atención y por hiperactividad en niños escolares* (Muniz Martoy, 2017) ha tenido resultados que demuestran que el sufrimiento se instala en varios niveles. La distancia entre lo esperado y lo obtenido mediante la medicación instala una ambivalencia respecto al tratamiento farmacológico, que se expresa como un no deseo de medicar al niño o niña, a la vez que una pasiva aceptación por hacerlo, en el entendido de que es favorable sobre todo frente a las presiones escolares. Ello produce conductas en las que diferentes actuaciones (*actings*) revelan la oposición a medicarlo, se generan olvidos o bien suspensiones con diversos motivos, no todos compartibles.

Los datos obtenidos en la investigación referida indican que en la vida familiar esto se vivencia como una imposición de la institución escolar, que exige estar pendientes de la medicación, una erogación económica y un enfrentarse a la mirada del docente y de otros del entorno, que genera angustia (Muniz Martoy, 2017). Esta situación configura una vivencia de malestar, vivida como «una preocupación más» al decir de los padres, que determina ciertos ajustes en la convivencia familiar.

Los padres tienden a proyectar fuera de la familia las causas de lo que les pasa a sus hijos, con escaso *insight* en cuanto a preguntarse qué tiene que ver con la familia esto que le sucede al niño. Perciben un escaso o nulo contacto con aspectos intrafamiliares en torno a condiciones de crianza o de relacionamiento. Sostienen la fantasía de medicar a sus hijos e hijas solo en los primeros años de la escuela, sin asociar otros cambios necesarios para que esto se vea favorecido. Manifiestan no estar de acuerdo con mantener la medicación a futuro, consistente con la ambivalencia y desconfianza respecto a la figura del médico tratante.

Ante los cambios percibidos a partir de la medicación, los padres estudiados hablan del impacto que provoca un hijo o hija cambiado, que es vivido como ajeno y no puede ser ligado a la representación del niño o niña que se tenía hasta el momento. Asimismo, este niño cambiado a partir de la medicación, en sentido negativo, provoca angustia en tanto los padres no desean tener que enfrentarse a ello por contemplar las exigencias de la escuela (Muniz Martoy, 2017).

La noticia del hijo o hija portador de un trastorno, tanto como la percepción de un hijo o hija cambiado por los efectos del tratamiento, no es aceptada por la familia. Esto promueve variadas conductas de ambivalencia y contradicción respecto a la adherencia al tratamiento farmacológico. Ello indica el rechazo a incorporar la idea de un hijo o hija diferente a lo representado, a la vez que se percibe con frustración y dolor el efecto que tiene la conducta del niño o niña a nivel extrafamiliar.

En dicha investigación, afirmábamos que

la falta de seguimiento del tratamiento, así como la suspensión y reintegro de la medicación a criterio de los padres constituyen elementos de riesgo para el niño. Esto tampoco permite conocer si el tratamiento es efectivo o no. Para la familia se vuelve intolerable el efecto de indiferencia y desconexión que la medicación provocó en algunos niños, remitiendo a la desinvestidura del entorno que tampoco les permite aprender. (Muniz Martoy, 2017, p. 223)

El tratamiento únicamente farmacológico produce cambios que son vividos por los padres como insuficientes. Pero además lo es para los psicólogos, en tanto percibimos que se coloca en el niño o niña la causa del malestar familiar, con lo cual se evita que el grupo pueda contactar con las circunstancias de inestabilidad, violencia, pérdidas y un largo etcétera por las que transitan las familias de nuestras latitudes.

El niño, la niña, son el centro de un discurso que proviene de la institución escolar que señala el fracaso o la imposibilidad y los coagula en ese lugar en soledad, sin problematizar las condiciones que así lo producen.

Si el malestar en la posición hijo puede asociarse al malestar del resto de los integrantes de la familia por fuera de la lógica causa-efecto, el camino se abre hacia numerosas posibilidades de pensarse como protagonistas de un sufrimiento que los involucra. El alivio, la solución, también proviene del contexto y no solamente de los cambios en el niño o niña a través de la medicación. Esto sería pedirle mucho...

Por su parte, los niños y niñas que fueron estudiados junto a sus padres muestran, a través de las técnicas proyectivas —Dibujo de la Familia Kinética Actual y el Test de Pata Negra, utilizados en la investigación (Muniz Martoy, 2017)—, una imagen de sí frágil, con fallas en los mecanismos adaptativos que protejan al yo de las exigencias pulsionales del *ello*. Las figuras realizadas indican la precariedad en la constitución de la imagen de sí mismo destacada en la representación de lo corporal, con alteraciones que van de lo grave a la ausencia misma. El cuerpo como centro de tensión y de alivio a la vez canaliza la descarga de sus tensiones internas por el polo motor.

Janin et al. (2004) refieren que, cuando el objeto falla, se produce una retirada de la investidura, que va al vacío en una búsqueda caótica donde no se diferencian estímulos, lo que provoca desorganización de la acción. La tan mencionada hiperactividad implica una falla en el proceso de inhibición de la impulsividad por fragilidad en el yo y se asocia a dificultades en la simbolización. Por eso, las dificultades académicas quedan asociadas a la hiperactividad con la desatención: no es la inquietud ni la distracción la que produce bajo rendimiento, sino que son fallas de un nivel más estructurante del psiquismo del infans.

En los niños y niñas estudiados, la representación de lo parental mantiene características de fragilidad también, lo que da cuenta así de las vivencias de poco sostén de sus ansiedades, fantasías y angustias.

Como efecto de los discursos, tan arraigados, que promueven la eficiencia y el exitismo, estos niños y niñas estudiados muestran claramente el elemento estigmatizante con el que se identifican, lo que evidencia que la percepción de sí mismos coincide con lo que el entorno les devuelve. El lugar que el niño percibe que tiene en la familia y en la escuela está en relación con las vivencias de sí respecto a su conducta, caracterizada en general por la desvalorización, la estigmatización y la justificación del castigo por sentimientos de culpa. Esto no es un tema menor, pues las actuaciones (incluso contra sí mismos) responden a estas fantasías.

Para finalizar, transcribimos aquí las principales conclusiones del estudio mencionado:

Se propone pensar entonces en el impacto [del diagnóstico y del tratamiento farmacológico] como un acontecimiento que se instala en la familia y que no puede ser fácilmente semantizado porque es algo vivido como ajeno, impuesto, que no tiene que ver con la autopercepción que como familia tienen de sí mismos. El entorno les devuelve un diagnóstico a manera de imagen que dice acerca de las falencias en uno de sus miembros, el más débil. Se requiere de un trabajo complejo para representar a este nuevo niño que dista del hijo deseado. Esto los enfrenta a una situación inesperada relacionada con el temor a la exclusión de los ámbitos naturales: la escuela y el grupo social inmediato.

En función de lo expresado en esta tesis, se torna imprescindible instrumentar dispositivos terapéuticos que incluyan la dimensión vincular cuando de niños con estas dificultades (y eventualmente otras) se trata, ya que una única alternativa terapéutica no favorece la circulación de sentido a la

interna de la familia. Sin un abordaje de la perspectiva familiar de las afectaciones del niño, este se queda en soledad a cargo de lo enfermo, lo loco, lo intolerable, y tiene que enfrentar las presiones de las instituciones solo. La familia como productora de subjetividad y protagonista en los procesos del padecer y del curar, tiene un rol trascendental en cuanto a descentrar la mirada del niño patologizado. Los actores de la salud no deberían hacerse eco de discursos simplificantes en tanto el objetivo del trabajo está puesto en la complejidad de la vida misma. (Muniz Martoy, 2017, p. 226)

Post scriptum: Dedico estos pensamientos a Felipe, el más nuevo de la familia, quien llegó a este mundo en medio de estas escrituras, en medio de la pandemia, ¡en medio de un mundo que vale la pena disfrutar aún!

§

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLEICHMAR, S. (2001, 4 de octubre). *La infancia y la adolescencia ya no son las mismas. Qué se conserva hoy de la infancia que conocimos* [conferencia]. Consejo de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes, Centro Cultural San Martín. www.elpsicoanalitico.com.ar/num3/autores-bleichmar-infancia-adolescencia.php
- FARAONE, S., BARCALA, A., BIANCHI, E. y TORRICELLI, F. (2009). La industria farmacéutica en los procesos de medicalización/medicamentación en la infancia. *Revista Electrónica Margen*, 54. www.margen.org/suscri/margen54/faraone.pdf

- GIACHETTO, G. (2019, 24 de mayo). *Despatologización de las diferencias en niños, niñas y adolescentes* [mesa redonda]. Ciclo de Difusión del Programa de Problemáticas Clínicas de la Infancia y Adolescencia del Instituto de Psicología Clínica, Facultad de Psicología, Universidad de la República. www.youtube.com/watch?v=KoamyYmbSLU&t=2339s
- JANIN, B., FRIZZERA, O. T., HEUSER, C., ROJAS, M. C., TALLIS, J. y UNTOIGLICH, G. (2004). *Niños desatentos e hiperactivos. ADD/ADHD. Reflexiones críticas acerca del Trastorno por Déficit de Atención con o sin Hiperactividad*. Noveduc.
- LEWKOWICZ, I. (2004). *Pensar sin Estado*. Paidós.
- MUNIZ MARTOY, A (2011). *Vínculos y déficit atencional. Dimensiones de análisis para su comprensión* [trabajo final del seminario de Psicología Social, doctorado en Psicología]. Universidad del Salvador, Buenos Aires.
- MUNIZ MARTOY, A. (2013). Abordajes clínicos de las problemáticas actuales en la infancia. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 3(2), 135-154. <http://revista.psico.edu.uy/index.php/revpsicologia/article/view/165>
- MUNIZ MARTOY, A. (2017). *Impacto a nivel de los vínculos intrafamiliares del diagnóstico psicopatológico y del tratamiento por dificultades en la atención y por hiperactividad en niños escolares* [tesis doctoral]. Universidad del Salvador, Buenos Aires. <https://racimo.usal.edu.ar/5569/>
- RUIZ RODRIGUEZ, E. (2009, 1 de enero). Disbicicléticos. *Inclusive: inclusão e cidadania*. www.inclusive.org.br/arquivos/2853
- SCHUSMAN KRAFT, J. (2020, 14 de julio). *Trastorno déficit atencional e hiperactividad (TDAH). Registro niños edad escolar. Creación* [proyecto de ley]. Cámara de Representantes. <https://parlamento.gub.uy/documentosyleyes/ficha-asunto/147141>

UNTOIGLICH, G. (2011). *Versiones actuales del sufrimiento infantil*. Noveduc.

VASEN, J. (2009). *El mito del niño bipolar*. Noveduc.

VOLNOVICH, J. C. (2017). Prólogo. En L. Stavchansky y G. Untoiglich, *Infancias: entre espectros y trastornos* (pp. 13-16). Paradiso.

RELECTURAS

2

Acerca del texto y su autora

Ada Rosmaryn, licenciada en Psicología y psicoanalista, fue socia plenaria, docente titular desde 1980 y asesora del Curso Superior en Psicoanálisis con Niños y Adolescentes, de la Asociación Escuela Argentina de Psicoterapia para Graduados (AEAPG).

En una jornada de intercambio clínico en AUDEPP en 1999, la vimos trabajar con el compromiso y entusiasmo que la caracterizó, generosa en la transmisión de saberes, con una escucha respetuosa, en permanente diálogo consigo misma y con colegas, como muestra el trabajo seleccionado.

En el ciclo científico Miércoles en la Escuela, de la AEAPG, en junio de 2017, a raíz de su reciente fallecimiento se le hizo un sentido homenaje, al que hoy adherimos con la publicación de «Un día en la vida de una psicoanalista de niños y adolescentes», representativo de su pensamiento en un contexto sociopolítico muy significativo. Este texto fue originalmente publicado en el volumen 1 del tomo v de la *Revista de Psicoterapia Psicoanalítica* de AUDEPP, en 1997.

En dicho artículo, a partir de un diario imaginario, la autora reflexiona sobre los avatares de una clínica que ha ido cambiando, sobre las transformaciones del lugar del analista, ligadas a una realidad socioeconómica y política que afectó notoriamente los vínculos, de lo que no se excluye al binomio analista-paciente. Aborda el malestar que ocasiona lo que la autora cataloga como traumatismos de origen social por dificultades en su historización, que se transmiten a través de las generaciones. No obstante, subraya la búsqueda pertinaz de la humanización de los vínculos y le otorga al ejercicio del psicoanálisis un privilegio «porque convoca la doble presencia del encuentro».

Se levanta muy temprano. Hoy tiene sesión ese paciente judío de origen árabe, que está deprimido. Y él necesita tener la sesión antes de ir «al negocio», porque, si no, su angustia «por no cumplir» le impediría pensar en cualquier otra cosa. Se siente cansada, durmió poco. Anoche se quedó leyendo hasta tarde, tratando de encontrar apoyaturas teóricas o acuerdos clínicos a las ideas que le van apareciendo con respecto a lo que quiere decir en el panel de apertura de la jornada de este año.

¿Por qué tanta exigencia? Esta es una angustia conocida. Tiene algo en común y algo diferente con la angustia de su paciente turco. Si él no trabaja y gana mucho dinero, desobedece los mandatos parentales. Tiene sobre sí el peso de la hambruna que obligó a su abuelo al exilio. Y luego la descalificación por ser analfabeto. Aquello sigue presente como si cada día tuviera que ser vencido de nuevo. Y ahora la crisis económica, el acomodarse a un nivel más bajo de vida. Lo que para otros puede ser difícil, pero tolerable, para él es una catástrofe narcisista. ¿Cómo puede mantener el sentimiento de ser querido y valorado? Además, todo sería más fácil si pudiera separarse comercialmente de su padre, sus hermanas y sus hijos (ya mayores de edad). La responsabilidad sería menor. Pero «todos tienen que estar juntos y cada uno es responsable por los otros más débiles». Dejarlos sería desprotegerlos. Un abandono imperdonable. En algunos momentos, piensa que sería mejor que sus hijos se independizaran, que hicieran su propia experiencia. ¿Pero acaso él pudo hacer la suya? No, tuvo que recurrir al padre que, como él dice, «nunca dejó de ser el que corta el bacalao».

Su hijo mayor lo descalifica y humilla en público. Le dice que analizarse es de «maricas», que, si está deprimido, gane plata y se va a curar. La

analista sabe, por relatos de su paciente, que este hijo sufrió, por ser varón y ser el mayor, la sobreinvertidura, primero, y el abandono, después, de una madre demasiado ocupada en atender a los varios hijos que nacieron en pocos años (de esto dependía su valoración como mujer) y de un padre demasiado ocupado en «hacer fortuna» y dispuesto a cobrarle a su hijo por las vejaciones que sufrió él mismo como hijo.

De estas pérdidas traumáticas, abandonos y humillaciones, surge una violencia reivindicatoria que parece llevar a este adolescente a la auto-destrucción: frecuente a los integrantes de una barra brava y tuvo dos accidentes casi fatales por «querer hacer punta con el auto y que nadie lo pasara». (¡Cuando tantos lo pasan!)

Además, hace un tiempo, la mujer del paciente empezó a hacer cursos de psicología y comunicación. «Me cambiaron la mujer», dice él. Ahora ella contesta y se defiende. No quiere ser una esclava de la casa. Él la apoya frente a los hijos, que le exigen volver a ser lo que era. Ella no desatiende a nadie. Igual hace todo y corre detrás de todo el mundo. Pero es demasiado. Últimamente, también ella se siente triste y llora a veces sin saber por qué. Su madre murió joven, después de vivir obedeciendo.

Este último año el paciente de nuestra analista engordó casi veinte kilos y está hipertenso. ¿Ese es el precio que hay que pagar por tanta exigencia? ¿Será porque están queriendo cambiar la historia y en ese querer y no poder, pero seguir queriendo, se les puede ir la vida?

Hablando de la relación con su padre, el paciente pregunta a la analista con una ingenuidad que la conmueve: «¿Se puede tener rabia a alguien que uno quiere?». Tal vez querría preguntar: «¿Puedo quererlo a mi padre, aunque le desobedezca?». Y «¿Cuál es el destino de los que pierden la tutela paterna?», «¿Esa es la soledad?», «¿Se puede sobrevivir?».

La analista piensa en su paciente. Le recuerda aquello de Piera Aulagnier respecto de la evolución psíquica: salir de ser el objeto del deseo de los padres, para llegar, al final del recorrido, a anhelar que su

propio hijo se convierta en padre. ¿Puede su paciente permitir que su hijo llegue a ser padre? ¿Y la miseria? ¿Y el estar todos unidos? Tal vez, convenga incluir en el tratamiento algunas sesiones vinculares con el hijo mayor. Lo pensará...

La historia de la analista es distinta. Y en algo parecida. La vida de su padre tuvo que ver con el Holocausto. La única sobreviviente de su familia paterna fue una tía, la mayor, que para estudiar en la universidad había emigrado de Polonia después de la primera guerra. Esto la salvó de la masacre.

Su padre había sido elegido para venir a América, en los inicios de su adolescencia, y traer a Argentina al resto de la familia (a la misma edad en que ella emigró de la provincia a la capital para estudiar. Y aquella soledad..., quién sabe...). Pero la guerra se desencadenó demasiado rápido para él, que solo había alcanzado a comprar un pasaje para alguno de sus hermanos. Todavía tiene vívida la escena de su padre corriendo por las calles del pequeño pueblo del interior, junto a otros vecinos que, como él, seguramente habían dejado seres a quienes debían salvar, mientras sonaban al unísono las sirenas de los dos diarios locales. ¡Había terminado la guerra! ¿Adónde corrían? ¿Creerían que iban a poder leer en las pizarras de los diarios los nombres de los sobrevivientes? Esa ilusión cayó. Ni ese día ni nunca los encontraría.

Ella, la analista, pasó largos años de su vida acostada en el diván de un terapeuta que interpretaba su angustia como «la expresión de sus pulsiones hostiles reprimidas», la «envidia proyectada», el «temor al retorno de su odio». (¡Melanie Klein usada y abusada!) Y en esa época en que todo se interpretaba en la transferencia con el analista-objeto-de-la-pulsión o rival-odiado, una vez escuchó en un pasillo una voz que, temerosa, se animaba a preguntar: «¿Y de mis padres con quién hablo?». Y una pregunta suya que solo pudo encontrar palabras mucho tiempo después: «¿Y del amor a mis padres? ¿Y del no saber qué hacer con su sufrimiento?».

Hace algunos años, cayó en sus manos un trabajo psicoanalítico de una colega norteamericana acerca de los efectos del Holocausto en los hijos de los sobrevivientes. Y ahí se *dio cuenta*. Porque un buen trabajo psicoanalítico también cura (o un pensamiento profundo acerca de lo humano, dicho por quien sea y en la circunstancia que fuere). Ahí comprendió gran parte de su angustia, de por qué, mientras crecía, sentía la ansiedad de sus padres por que estudiara; por qué ellos esperaban que su vida fuera particularmente valiosa. Recordó las palabras de la madre de una paciente adolescente: «¿Para qué murieron tus tíos en Auschwitz?». La culpa, la necesidad de dar, con el desarrollo de la propia vida, sentido a aquellas muertes; el impacto de lo traumático de la historia y su parte en la constitución del *superyó* y el ideal.

«Esto de la transmisión transgeneracional de lo traumático, el telescopaje identificatorio...», pensó. A los analistas la historia les cayó de pronto como un meteorito que atraviesa el techo de una casa y aparece en medio de una plácida reunión de familia.

¡Cuánto tiempo se desestimaron las historias, a pesar de Freud, «el historiador»!

Ella sabe que cuando su contratransferencia con los padres de un paciente es de rechazo (por su petulancia, su agresión, su narcisismo o lejanía), tiene que buscar en sus historias, en sus puntos de dolor, en aquello que padecieron y por lo que quedaron maltrechos, escondido tras esa fachada defensiva e irritante. (Ya no más los padres fuera del tratamiento ni los padres como educandos.) Solo cuando logra ofrecerse como objeto auxiliar, creíble sostenedor del *yo* lastimado de los padres, puede acceder a ejercer aquel «influjo psicológico» que Freud creía indispensable en el análisis de un niño.

Mientras desayuna y lee el diario por arriba, se hace la media mañana. Recibe a un colega, que viene a supervisar la sesión de un niño de diez años, encoprétrico, hijo de un padre inasible, que contesta las preguntas

del hijo con preguntas, separado de la madre del niño, consagrada a este único hijo, asexual y aséptica.

Analizan una sesión en la que el niño hace decir a un personaje del juego, posiblemente representante de la madre: «Tener un esclavo es más económico que tener un mayordomo». Los analistas piensan que ese esclavo bien podría expresar la vivencia del niño capturado en la relación con una madre que no puede *invertir* su libido en un hombre. En una segunda escena aparece un «viejo enano maldito», poderoso y tacaño, sometido a su vez a un director de cine que lo hará estrella, exhibido y admirado. El viejo enano maldito echa luego a un esclavo que, a pesar de su condición, pide una indemnización, que su amo rehúsa darle. Él podría protestar ante la ley, pero prefiere callar. La analista trata de apoyar la idea del reclamo. Los colegas reflexionan acerca de la necesidad del niño de sostener la imagen narcisista de los padres, cuyas grietas percibe y padece, como también percibe su imposibilidad de enfrentarlas.

Nuestra analista en cuestión recuerda otros niños en consulta con el mismo padecimiento: compulsados a festejar los chistes de sus padres, alabando sus producciones, a veces denunciando y luego desmintiendo lo denunciado. Ha observado el rostro aterrado de niños ante la reacción violenta y amenazante de sus padres frente al hijo que señala la grieta. Y la aparición allí del síntoma: el tartamudeo, el ataque de fatiga, la encopresis, la inquietud psicomotriz. Aquella nena de siete años, cuyos padres habían emigrado a causa de su participación en una estafa, huyendo de la justicia que, según decían, «estaba equivocada», en los finales de la hora de juego familiar escribió en la hoja de su dibujo: «Mentirosos, mentirosos». Pero luego no recordaba por qué lo había puesto. Ella era la que cargaba con los penosos sentimientos de vergüenza de no poder ser tan perfecta como sus padres esperaban que fuera, con el enorme esfuerzo que significaba vivir tratando de alcanzar lo imposible y en poco tiempo. (¡Grande Klein con la identificación

proyectiva!) Y también aquel otro que dramatizó en su hora diagnóstica los síntomas de la anorexia nerviosa de su madre, tenazmente ocultada por esta.

Comentó a su colega, volviendo al paciente encopréptico que renuncia al reclamo de su indemnización, la importancia para el niño de tener un lugar donde un adulto calificado (por la sociedad y por sus padres) avale su sentir y su derecho de hijo, aun en el caso de tener pocas esperanzas de ser satisfecho. Esta no es la deuda *al* padre, sino la deuda *del* padre. Aquí el hijo es acreedor y alguien reconoce su derecho a sentirlo. Y si, como dice Piera Aulagnier, para que una historia infantil pueda ser recordada (no olvidada sin retorno ni eternamente presente y repetida), el niño debe encontrar a alguien con quien *escribir* su historia, esto es, alguien que califique y legalice su emoción, seremos entonces ese alguien que contribuirá a que su pasado sea extenso en la memoria, como será extensa la expectativa proyectada en el futuro. Tenemos el privilegio de ver las historias en presente y hacer algo para que el futuro adolescente no tenga un pasado vacío de recuerdos. Y para eso no basta con la interpretación del inconsciente. El analista de niños habla, conversa, juega, enseña, informa, normatiza, ayuda en la ejecución de una tarea, interpreta. Pero también avala.

Todas estas actividades del analista tienen que ver con el hecho de que el paciente es un ser en crecimiento y con el rol de modelo y auxiliar que puede tener todo adulto, inclusive y especialmente el analista (calificado y elegido por los padres del niño como alguien «conocedor de las cosas que le pasan a la gente»). Siguiendo a Winnicott, podríamos decir que el juego, la poesía, el soñar y el verdadero vivir señalan la existencia de una persona que crea. Entonces, ayudamos a que surja el sentimiento de existir. «El analista que no sabe jugar no está capacitado para la tarea—dice Winnicott—. La verdadera interpretación es obra de la persona del analista.» Pero, en verdad, en todas sus intervenciones el analista

pone en juego su capacidad lúdica en el juego de descubrir la verdad, que se podría llamar también la búsqueda del tesoro..., que es el otro.

El niño da señales ocultas, el analista descifra códigos secretos. Pero este juego es en serio y este adulto calificado no puede escurrirle el bulto a su responsabilidad. Viene a su memoria aquel latente psicótico que, ante una interpretación de esas que comienzan con: «Vos sentís que tu mamá...», etc., le dijo: «No, no es que yo sienta; ella es así. ¿No?». Y estudiando el material de este paciente, con Marité Cena habían acordado en la importancia que tenía decirle cuán acertado estaba en aquello que había visto, pues la analista también lo había observado. Especialmente en ese niño, que tergiversaba sus percepciones y las sacrificaba a los requerimientos del narcisismo deficitario y desconocido de los padres. Pero no solo este chico, que escondía la verdad en su delirio. Todos los chicos que parecen estar dentro de aquel cuento de Andersen, *El traje del emperador*.

Había una vez un emperador muy pendiente de la imagen que de él tenían los demás; por eso daba a su vestimenta gran importancia. Un día iba desnudo paseando sobre su caballo, entre el pueblo. Se decía que llevaba un traje precioso que tenía la particularidad de no ser visto por los tontos o por los que ocupaban un lugar que no se merecían. Cada uno de sus súbditos veía su desnudez, pero callaba para no ser calificado de deficiente o perder su puesto. Hasta que un niño, que veía pasar al rey desde los brazos de su madre, a quien no le importaba aquello de la estupidez o la inteligencia ni temía ser desalojado, gritó: «¡El rey está desnudo!». Y recién entonces los demás pudieron unirse y salir de la mentira impuesta...

... Solo que el niño de quien hablamos es hijo de los padres que, ante sus ojos de niño que percibe las desnudeces y atraviesa los ocultamientos, no pueden menos que mostrarse tal cual son, con sus heridas abiertas y su enorme temor a ser vistos y no consolados. Entonces, por amor y

por temor, decide no ver. Y al ser desestimada o contrariada su capacidad de percibir, se deslibidiniza su yo con todos los signos de la pérdida de amor y confianza en sí mismo o las fatigas de tener que ser esclavo del narcisismo herido del otro, que es, a su vez, su criador.

Desde que pudimos pensar en lo que nos pasó durante la dictadura, sabemos del efecto mutilante del percepticidio. Entonces, no solo «el silencio era salud», sino también la ceguera y la sordera. Uno podía ver y escuchar, sí, pero sin otorgar el significado que lo visto y escuchado tenía. Esto era así para sobrevivir. Lo mismo le pasa al niño cuando es hijo de padres debilitados en sus sostenes narcisísticos básicos, para quienes el dolor de enfrentarse con sus carencias, sutil o groseramente encubiertas, tiene el carácter de lo insoportable. Solo que a esos padres es posible amarlos y hasta llegar a perdonarlos, aunque durante toda la vida, y a pesar suyo, no puedan cambiar.

Pero tiene que haber alguien que le diga al niño que es cierto lo que ve. ¿Acaso no le dice Dolto a Dominique cuando este le cuenta la invitación de la madre a compartir su cama y su renuencia a obedecerla: «Eres tú el que tiene la razón»? (Y le explica las circunstancias familiares en que se desarrollaron la infancia y la adolescencia de la madre.) ¿Y no le dice Freud a Juanito, en la única entrevista que tuvo con él, que «no era verdad que el padre tomase a mal el cariño que Juanito tenía por su mamá»? Y no lo hizo así porque se ubicase en el lugar del supuesto saber, sino porque conocía lo suficiente al padre de Juanito como para poder afirmar que sus sentimientos cariñosos y paternos eran más fuertes que los supuestos sentimientos de rivalidad o celos que también podía albergar. Y lo sabía porque Freud era psicoanalista y de estas cosas entendía más que un arquitecto o un fabricante de zapatos. Esto no quiere decir que tenía un saber omnipotente: simplemente que asumía el saber que tenía, suficiente como para opinar. Y seguramente esta opinión que vertió «aquel doctor» ante quien lo llevó su papá para que lo curase de su miedo, conjuntamente con

su explicación acerca de la universalidad del Edipo, fue muy importante en el proceso de la cura. Porque queremos curar, ¿no?, y curamos con todo lo que hacemos con el paciente, aunque no siempre interpretemos en lo manifiesto, y en la medida que nuestro grado de salud sea suficiente y nos permita apartarnos lo menos posible de la ética psicoanalítica. Aquella cuyo principal mandamiento nos indica resignar la omnipotencia del narcisismo infantil y practicar la genitalidad que conduce al respeto por el otro. Esta es una regla del juego y, si no la cumplimos, el juego es imposible, porque *hacemos trampa*. (Mientras discurría sobre estos temas, y al llegar al punto de la ética, pensó que algo de esto estaba surgiendo en las reuniones del grupo de investigación sobre el tema que coordinaba y que en realidad la autoría era compartida. Cuando hablase en el panel, iba a decirlo.)

¡Es tarde!, debía apurarse para llegar a tiempo de escuchar la conferencia prejornada que daba Oscar Sottolano. Y llegó. Estuvo muy interesante. Y justamente Oscar trajo dos ejemplos clínicos de adolescentes que consultaban traídos por sus padres. Uno de ellos, después de describirle todas las cosas que hacía y le entusiasmaban, cosas que sus padres no entendían porque seguían adheridos a los valores y supuestos de otra época, le dijo: «Ellos dicen que estoy loco, pero yo creo que no. ¿A vos qué te parece?». Y Oscar le contestó: «Me parece que no». «¡Ah! —se dijo nuestra analista de marras—. ¡En eso precisamente estaba pensando! ¡Qué bien que le dijo “Me parece que no”!» Y le preguntó a Oscar (obviamente para ver si pensaba como ella) por qué le había dicho eso, que ella estaba totalmente de acuerdo, pero que años atrás un analista nunca hubiera dicho una cosa así. Oscar le contestó que él mantenía una conversación amable con el paciente, que estaba en contra de una postura rígida, que siempre lo estuvo, aun cuando años atrás tuvo supervisores que le indicaban lo contrario, como dejar al adolescente en silencio, por ejemplo. Pero ella se quedó pensando que él le había contestado explicitando

su parecer porque era lo mejor que podía escuchar ese chico, que dudaba acerca de la percepción y valoración que tenía de sí mismo, contrastada con la de los adultos más significativos para él. Esto de tener que avalar su propia visión es algo que les pasa a los chicos hoy. Y nosotros intentamos operar sobre este psiquismo en formación, fortaleciendo las investiduras narcisistas, que sabemos atacadas desde diversos ángulos, que incluyen y exceden el ámbito familiar.

Pero se fue con sus pensamientos antes de que terminara la discusión porque tenía que preparar algún material para el seminario que dictaba en la Escuela sobre la obra de Melanie Klein. Comió rápidamente y se puso a buscar entre su stock de recortes de diarios. *El racismo a la europea*, reproducción de un artículo aparecido en un diario parisino. En el final, leyó: «El odio, el desprecio y la violencia física ejercida contra el otro, simplemente porque es diferente, constituyen una de las realidades más oscuras y cotidianas de Europa. La historia y los escalofriantes resultados electorales de la extrema derecha están siempre allí para probarlo». «Este podría servir para hablar de la identificación proyectiva», piensa. Lo negado de uno, lo inaceptable, puesto en el diferente, al servicio de la salvaguarda narcisista (o del poder, «que no es lo mismo, pero es igual», como dice la canción de Silvio Rodríguez). También para hablar de la pulsión de muerte, que destruye los vínculos sociales y que se alimenta de la frustración.

Aquí hay otro sobre la rebelión de Chiapas y el chiste de Menem, que dice: «Los zapatistas son los mismos que estuvieron en La Rioja, Santiago y Jujuy». Puede servir para ejemplificar la relación entre la omnipotencia y la negación.

A ver este... El título es *Adolescentes y xenofobia*. Dice así: «Una investigación en Alemania señala que 3 de cada 4 atentados contra extranjeros fueron perpetrados por jóvenes menores de veinte años. El gobierno alemán sostiene que los ataques racistas se basan en la creencia de que los problemas de vivienda, desempleo, delincuencia o la drogadependencia

tienen relación directa con la llegada de extranjeros, y propone algunas líneas de acción: publicidad en defensa de los extranjeros en las casacas de los equipos de fútbol, actos musicales, concentraciones populares y un mayor esfuerzo en la educación de los niños y jóvenes con el fin de despertar el interés por la historia reciente de Alemania en lo referente a la República de Weimar, el Tercer Reich y el Holocausto, para explicar así el trasfondo del desarrollo del ultraderechismo y nazismo».

«Este lo voy a reservar para cuando llegemos a posición depresiva y reparación», se dice. Por lo del «hacerse cargo», el «reconocimiento de la responsabilidad», el retiro de las identificaciones proyectivas, y todo eso... Y no es psicoanálisis aplicado estudiar Melanie Klein analizando recortes periodísticos (como le dijo alguien una vez). Es psicoanálisis clínico, porque ella cree que también desde el macrocontexto se estructura el psiquismo.

Pero, bueno, basta con eso. Separó los que había elegido, ordenó el consultorio y se dispuso a esperar a los padres de la nena de ocho años que habían consultado hace un mes con la intención expresa de que recibiera un tratamiento por su grave descenso en el rendimiento escolar. Hace un año y medio que venía viéndolos, a veces a los padres juntos (a pesar de estar separados y él con una nueva pareja), otras agrupados según convivencia, a veces a los chicos solos. En un principio, les preocupaban los dolorosos efectos que pudiera tener la reciente separación en los chicos. También los intensos celos de la nena. Recién después de este tiempo, y como un dato casi carente de importancia, hablan de la masturbación compulsiva y exhibicionista de la hija, que en realidad es desde siempre y parece egosintónica con ellos. La analista recuerda los *secretos* acerca de la sexualidad privada que cada uno contó del otro, en entrevistas individuales, la historia de la infidelidad exhibida, los celos y el sadismo (ellos también son padres de la época). Tal vez esté más cercano el momento en que pueda empezar a adentrarse en estos puntos oscuros, apoyándose en la relación de confianza que se construyó. A veces hay que

esperar bastante para hacer un poco. Y si los puntos de resistencia de los padres son muy fuertes, saber hacer como en el juego de la vida: si el jugador que llega al último casillero está prácticamente perdido, puede optar entre arriesgarlo todo al azar o bien retirarse *con estilo*, pero conservar lo positivo del vínculo y quedar en disponibilidad para el futuro. Se pregunta si podrá ayudar a su pequeña paciente a desparasitarse de la sexualidad perversa de los padres, si logrará la niña rescatar su propia sexualidad infantil.

Recuerda, a la sazón, que Marilú Pelento dijo en una charla que los padres que dicen a sus hijos: «Dejame estar a solas con mi mujer» tienen una actitud exhibicionista que impide al niño crear sus propias teorías sexuales infantiles. ¡Qué diría entonces de los padres que exhiben más o menos velada o abiertamente los preludios del coito o el coito mismo! O el triángulo sexual, como en este caso. Asocia con el artículo de Bonnet *Libertad sexual o perversión*, en el que postula la creatividad en el ejercicio de la sexualidad en tanto esta sea propia y la pérdida de la libertad sexual en el hijo o el joven por efecto de la exhibición de la sexualidad de los adultos. ¡En esta época de sexo explícito en los televisores a la hora de la merienda!

Mientras tanto, ya bajó el sol. Se toma un cafecito y espera sus tres últimas horas de trabajo. Va a ver a dos adolescentes: uno fácil y otra difícil. Y, por último, a esa mujer de cincuenta años que destila amargura y desprecio y que muchas veces le hace decirse a sí misma: «¡Qué profesión insalubre la mía!».

La adolescente, de dieciocho años, se queja de sentir «una muralla entre ella y las cosas». Estudia bien, es muy buena amiga y excelente hija. Pero nada la entusiasma. Habla como una mujer de cuarenta años, utiliza términos propios de otra época: «cuando entre a casa..., es muy caballero..., correcto...». Luego, menciona una conversación que mantuvo una vez con la hermana que le sigue acerca de la lejanía de la mamá. Siempre tan ocupada. No recordaban haber ido al médico alguna vez con ella o

salido de compras juntas. Es la paciente la que se preocupa y ocupa de sus hermanos. «¿Será para evitar sufrir que no siento?», se pregunta.

La analista se imagina a una niña pequeña que busca la mirada de la madre y encuentra que esta se dirige a otros que le dan algo que la pequeña no puede darle. La que no siente para evitar el sufrimiento ¿es la madre o la hija? Las dos, seguramente. Y si ella ocupa el lugar de la madre, ¿dónde está ella y dónde estuvo cuando sentía la ausencia? Ella dice que ya lo aceptó, que es así y ya no le hace mal. Pero ¿cómo recuperar el sentimiento de existencia? ¿Dónde guarda la emoción que no encontró otro que la percibiera? Y si la falla de ese otro que debía haber significado la emoción del niño es del orden de lo traumático, ¿qué destino sigue la pulsión de muerte desligada? ¿Cae sobre el *yo*, desnarcisizándolo? ¿Se liga en el *superyó* o el ideal, tanatizándolos?

La madre evita el encuentro con los hijos porque la enfrentaría con su imposibilidad de donar la libido que no tiene para sí misma. «¡Qué lejos estábamos hace veinte años —piensa la analista— de imaginarnos que por los años noventa existirían en Buenos Aires lugares donde las madres de bebés van para que les enseñen a jugar con sus pequeños hijos! ¿Qué fue de la espontaneidad, del espíritu juguetero que naturalmente despierta la cría?»

¡Cuán saludable le parece el adolescente que consultó mandado por sus padres, angustiados por el cambio de carrera que decidió el hijo después de haber aprobado el primer año de Ingeniería de Sistemas! «De pronto me di cuenta de que podía estar gran parte de mi vida delante de una máquina —dijo—. No quiero: necesito gente.» Ya tenemos varias generaciones *hijas de la televisión*, ese ojo ciego que exhibe falsas vidas ajenas y miradas encerradas en sí mismas...

Y mientras se entretiene con estas reflexiones y habiendo terminado su jornada de trabajo, se dispone a organizar la cena (¡hoy faltó otra vez la empleada por problemas de transporte!). Prende la radio. Un locutor

dice algo que no escucha bien, enfrascada como está en sus pensamientos acerca de los problemas domésticos y el psicoanálisis. Le pareció entender algo así como «la agonía de la razón». Le viene a la memoria un escrito de Arthur Miller en el que hablaba del derrumbe de la razón o de la racionalidad, ante los ojos de quien ve un mundo en el que nunca, como ahora, la mayor cantidad de riqueza se reparte entre la menor cantidad de gente. Recuerda también haber leído que la diferencia entre los que tienen más y los que tienen menos, en el planeta, es de setenta a uno, según una investigadora del Instituto Transnacional de Ámsterdam.

La imagen del planeta, decía la autora, ya no es la de un pastel cortado en dos mitades, norte y sur, sino la de una pirámide en cuya cima se ubica una pequeña superelite transnacional, en el medio una clase media con trabajo más o menos permanente y en la base una enorme masa para la que el sistema no tiene planes ni proyectos. Se equipara el ya antiguo concepto de *progreso* con el de *crecimiento*, siguiendo las leyes del «ajuste estructural» y adheridos a un personaje mítico y supuestamente benéfico, llamado Mercado, que solo lleva al bienestar de las elites y devasta el planeta, llenándolo de desperdicios o destruyendo los sistemas ecológicos protectores, lo que a su vez debilita las capacidades inmunológicas humanas. La posibilidad del incremento y centralización del poder en organismos antidemocráticos es la más grave perspectiva. La más deseable, pero menos posible, según esta investigadora, es la revisión por el mundo rico de sus sistemas de enriquecimiento, que lleve la mira hacia la solidaridad con la mayoría.

Es cierto, pero, sin embargo, piensa nuestra analista, tampoco nunca como ahora se tuvo tanta conciencia de los genocidios y, junto a una fracción del mundo indiferente o perversa, hay otra horrorizada y activa.

Que haya sucedido el Holocausto tiene un efecto sísmico en el pensamiento del hombre y en su actitud ante la vida. Es la primera vez, dice D. Sperling, que el hombre tiene conciencia de la destrucción planificada

de millones de semejantes. La palabra *genocidio* se acuñó en una propuesta de Lemkin ante las Naciones Unidas, en 1946. Y es en 1948 que los Derechos Humanos se declaran universales. El genocidio perpetrado durante la segunda guerra mundial hace posible la conciencia de genocidios anteriores. Y a la vez que lo enfrenta con la realidad de su crueldad y el horror, le impone la visión del otro, de cuya vida es responsable. Surgen los derechos del niño, de la mujer, del diferente.

La pura razón se enloqueció, la ciencia sin hombre lleva a la muerte. Es en el humanismo sin omnipotencias que se reencuentra la vida. Hoy las gentes buscan a tontas y a locas reencontrarse con lo vital. Terapias alternativas, técnicas corporales pretendidamente psicoterapéuticas y, a veces, masturbatorias, magia, técnicas de ensimismamiento y autosuficiencia. La omnipotencia en el retorno de lo reprimido. Pero la búsqueda, al fin, irá despojándose de la banalidad sentimentaloides, para acercarse más a la auténtica consideración del otro. O el hombre busca en sí mismo su capacidad para amar (que, junto con el narcisismo, recibió en herencia filogenética) o destruye su naturaleza. Y en esto apostamos a Eros.

Después de cenar, se dice, va a releer alguna página de Buber. Especialmente aquella que dice: «El otro se torna Tú cuando se vuelve real a mis ojos, liberado, único, cuando lo veo cara a cara». «De una manera maravillosa surge de vez en cuando una presencia exclusiva. Entonces puedo ayudar, curar, educar, elevar, liberar. El amor es la responsabilidad de un Yo por un Tú, al volverme Yo digo Tú. Toda vida verdadera es encuentro.»

¡Qué bárbaro Buber! Cuando escriba para la jornada va a terminar citándolo. Y también va a decir que es un privilegio ser psicoanalista, porque convoca la doble presencia del encuentro. Y cuando el *tú* es un ser en crecimiento, *yo* y *tú* construyen los cimientos de la creatividad.

AVANCES
DE INVESTIGACIÓN

3

Resumen

Este artículo está basado en la tesis de Maestría en Psicoterapia Psicoanalítica, cohorte 2016, del Instituto Universitario de Posgrado (IUPA) de la Asociación Uruguaya de Psicoterapia Psicoanalítica (AUDEPP). Reflexiona sobre aspectos del desarrollo de la investigación y sus aportes para la psicoterapia psicoanalítica.

La investigación, con metodología cualitativa, se centró en explorar la percepción del significado que tiene para los/las jóvenes el tatuaje y la posible vinculación o no con cambios en su psiquismo. El análisis de contenido de las entrevistas semiestructuradas se realizó desde el marco teórico del psicoanálisis para comprender la construcción de sentido que los/las jóvenes le dan al tatuaje, orientado hacia el posible cambio psíquico.

De los antecedentes de investigación surgen las preguntas y a partir del análisis de las entrevistas realizadas se delimitan cuatro aspectos centrales a abordar: la piel, la subjetividad, el dolor-duelo y el cambio psíquico.

En el proceso de investigación se profundizaron conceptos y surgieron nuevas interrogantes y posibles líneas de investigación en referencia al tema elegido.

Palabras clave: tatuaje, cambio psíquico, jóvenes.

An Approximation to the Meaning of Tattoos in Culture Discontent

Abstract

This article is based on a master's thesis in psychoanalytic psychotherapy from the Postgraduate Institute (IUPA) of the Uruguayan Association of Psychoanalytic Psychotherapy (AUDEPP). It reflects on aspects of research development and contributions to psychoanalytic psychotherapy.

The research with qualitative methodology, focused on exploring the perception of the meaning of tattoos for young people and the possible link or not, to changes in their psyche. The content analysis of the semi-structured interviews was carried out from the theoretical framework of psychoanalysis in order to understand the construction of meaning that young people give to tattoos, oriented towards possible psychic change.

From the research background questions arise, and from the analysis of the interviews carried out, four central aspects to be addressed are defined: skin, subjectivity, grief-pain and psychic change.

In the research process concepts were examined, and new questions and possible lines of research emerged in reference to the chosen topic.

Keywords: tattoo, psychic change, youth.

—¿Por qué lo ubicaste ahí?

—Para verlo, para estar..., que estuviera visible.

Entrevistada N.º 3, 19 años.

INTRODUCCIÓN

El tema de la investigación fue promovido a partir de la experiencia clínica de colegas y propia. Se buscó problematizar o producir conocimientos de valor científico que sirvieran como instrumentos para el abordaje clínico cuando el tatuaje ya está presente como un hecho consumado o para abordarlo previo a su concreción

Durante el proceso de investigación se utilizó la entrevista semiestructurada, en su mayoría realizadas en consultorio. La primera entrevista con el consultante es reveladora de las vivencias, de los sentimientos, y enuncia de alguna manera la conflictiva. En la investigación fue utilizada esta herramienta de manera tal que las condiciones de entrevista remitieron a un encuadre similar al utilizado en la psicoterapia psicoanalítica, lo que permitió, en este caso, sostener la asimetría entre quien entrevista y quien es entrevistada/o, la empatía necesaria para entablar la comunicación con el otro/a, el tiempo acordado, el espacio, las condiciones de privacidad del consultorio y el acuerdo de proteger los datos personales en todos los detalles. El entorno cálido y contenedor habilitó el despliegue del mundo interno e histórico del entrevistado/a. Cabe señalar la importancia destacada de esta herramienta para la investigación cualitativa (la primera entrevista en la clínica).

LA PIEL Y LA POSMODERNIDAD

En las entrevistas surgieron variadísimos temas, inabarcables, que serían pasibles de investigación; pero hubo que recortar la información, definir qué contenidos integrar y cuáles no. Uno de los temas más recurrentes fue el de la piel denominada *lienzo* (como el soporte de la pintura que realizará el artista), donde quien se tatúa diseña la historia personal que desea o elige para ser tatuada.

A medida que se iban sucediendo las entrevistas, surgían nuevas interrogantes, como, por ejemplo: ¿cómo la piel se va transformando en lienzo para algunos de los consumidores/as de tatuajes? Es inevitable pensar en cómo los *reality show*, los juegos online, el cine, los videos, las redes sociales, la prensa escrita, la radio, la televisión, los informativos, etcétera, inciden en la transformación conceptual de amplísimos temas, que podemos comprender desde la perspectiva de McLuhan y Powers (1995). Estos autores proponen que los medios de comunicación mundiales se transforman rápidamente, así como se transforma la vida, se intensifican aspectos y al mismo tiempo se vuelven obsoletos otros, sufren modificaciones continuas. En este último siglo, los medios de comunicación han incidido en los hábitos y opiniones del público, y hasta en las modificaciones del pensamiento humano, porque —según McLuhan y Powers (1995)— los medios de comunicación y las tecnologías poseen una estructura fundamentalmente lingüística, son lenguaje que se extiende a través de los sentidos.

En los escritos de Freud (1994b), los cambios incesantes de la civilización posibilitada por las restricciones impuestas desde la cultura y las contrapuestas pulsiones humanas generan malestar. Podemos pensar la piel como lienzo, como mediador propuesto desde los medios de comunicación, donde se expresan malestares imborrables, una protesta más ante la imposición del principio de realidad sobre el principio de placer.

También podríamos interpretar que, para algunas personas, el tatuaje en el lienzo les dio sentido a su ser, conformó sus psiquismos y brindó una nueva envoltura psíquica a cada una/o, capturando momentos de sus vidas como si fuera una fotografía que se presentifica en el Yo-piel (Anzieu, 1987). Serían etapas o situaciones pasadas que se registran para mantenerse las presentes, vívidas, para no olvidarlas: «que no sea efímero, que no sea como la palabra, cada vez que lo vea, lo recuerde, sí, es así, esto es propio» (Entrevistada N.º 1, 25 años).

Por otra parte, cabe preguntar: ¿por qué algunas/os de las/os entrevistadas/os necesitan mantener presente su historia en la piel?

... el tatuaje que te lo vas a llevar siempre contigo, hay forma de sacarte un tatuaje, por supuesto, hay tratamientos, te los puedes sacar, pero es una forma más perpetua de llevarlo, y de sentirlo propio, tuyo, que sea tan literal que lo lledes en la piel, no creo que haya otra forma, [...] van a estar conmigo es una forma de estar acompañada, los llevo siempre sobre mí. (Entrevistada N.º 7, 24 años)

En el proceso de entrevistas parecía que nos introducíamos en un mundo diferente, no se comprendía la necesidad imperiosa de presentificar hechos, personas o fechas de la historia personal por medio del tatuaje. Posteriormente, entre lecturas y discusiones se fue vislumbrando que sería un modo de detener el paso del tiempo y el olvido, lo cual habilitaría la fantasía de eternidad y juventud, aquello que el principio de realidad destruye. Desde esta perspectiva, Lipovetsky (2006) ha analizado la sociedad posmoderna del siglo xx en cuestiones como la cultura de masas, la moda, el consumismo, el hedonismo, el narcisismo apático y otros temas que aluden a fenómenos sociales y culturales, que incluyen a las vivencias de tatuarse como la posibilidad de adquirir la eterna juventud.

... porque hay muchos tatuajes que, si te ponés a preguntar, no tienen significado como tienen los míos, porque son lindos, porque ves una imagen en internet que se te antojó, un león y se hace un león.
(Entrevistada N.º 7, 24 años)

El gusto por lo estético no tradicional y la adquisición inmediata del tatuaje como objeto de gratificación adquiere sentido cuando algunas de las entrevistadas/os expresan que tatuadas/os mantienen presente a personas o situaciones pasadas a modo de fotografía reveladas en la piel. Este concepto de *fotografía* resultó novedoso: la foto sale del álbum y del celular para instalarse en la piel.

El tatuaje les produce el placer efímero y prontamente requiere de una nueva gratificación, porque no es suficiente. A modo de ejemplo, para justificar sus tatuajes y la presentificación que implican, una de las entrevistadas dice: «¿Cómo confío yo en un recuerdo?» (Entrevistada N.º 6, 25 años).

CAMBIO PSÍQUICO

Desde otra perspectiva, se puede pensar que los efectos del tatuaje en el psiquismo dependerían de la realidad psíquica del sujeto. Es decir que, en la instancia de realización del tatuaje, el individuo presentificaría lo que aún no puede simbolizar en la etapa que transita. Pero, con el paso del tiempo, esa presentificación podría producir el acompañamiento del cambio psíquico o el acompañamiento en la tramitación de duelos. Como sugiere Reisfeld (2004): «el tatuaje adquiere la connotación de un necesario *operador psíquico* que posibilita un tramo de la simbolización» (p. 120). En otras palabras, a partir de realizarse el tatuaje, y sobre todo con el transcurso del tiempo, se construye una nueva cadena de significaciones.

Este aspecto puede percibirse cuando las entrevistadas/os recuerdan la etapa en que se tatuaron:

... me lo voy a tatuar para tener una visualización constante en mi cuerpo, lo veo, me lo tatué por algo, es porque pasé una historia y ahora es diferente, quiero crearme, por eso me lo tatué, me lo tatué con mi letra porque no encontraba una letra que me gustara, quiero que sea especial, que sea único. (Entrevistada N.º 6, 25 años)

Recordar lo vivido y elaborarlo a través de la representación en la piel nos acerca a Winnicott (1965) y a pensar en la falta o la falla del rol de sostén, en la necesaria disposición de un otro en etapas tempranas. Estas situaciones probablemente promueven montos de angustias desbordantes, que con la concreción del tatuaje se contendrían y delimitarían, se transformarían en defensas, construirían nuevas significaciones.

PENSAMIENTO MÁGICO

En el discurso de algunas/os entrevistadas/os se percibe que el tatuaje adquiere connotaciones similares a las propias de etapas arcaicas de la humanidad, en las que a su portador le proveía un poder especial ante el dolor, el enemigo o la muerte, dentro de una concepción animista del mundo,¹ ligada al pensamiento mágico. Como expresa Freud (1994b) respecto del hombre primitivo: «Cuando le ha sucedido una desgracia no se achaca la culpa a sí mismo, sino al fetiche, que evidentemente no ha cumplido su cometido» (p. 3055). Este autor analiza la diferencia entre el hombre de la cultura occidental y el hombre primitivo en el sentido de

1 *Animismo* en el sentido antropológico que le dio Edwar Taylor en el siglo XIX.

que el primero vive la culpa *achacándose* a sí mismo, porque la incidencia de la religión, la familia y el Estado contribuía a transformar las pulsiones sexuales agresivas en sentimiento de culpa, limitaba así las pulsiones agresivas y contribuía a la formación de la cultura.

El pensamiento mágico, así como posibilita la fantasía y conlleva la creatividad, también aporta a la capacidad de desarrollar explicaciones acerca de lo que no se entiende o no se puede conocer. Por ejemplo, la fantasía de que todo dure para siempre, «congelar ciertos momentos» (Entrevistada N.º 5, 23 años), es negar el paso del tiempo y la finalización de la vida. Otra fantasía es que el tatuaje, como objeto protector, hará las veces de amparo o resguardo ante las adversidades de la vida: «en la primera semana perdí el collar y dije: “¿Y sí es verdad lo que dicen?” [...], ahora me van a robar [...], me lo quise tatuar» (Entrevistada N.º 11, 20 años).

Como en el pensamiento animista del niño del que habla el constructivismo piagetiano, que le sirve para dar coherencia a sus razonamientos sobre situaciones, deseos o emociones (Piaget, 1991), encontramos en estas expresiones de las entrevistadas/os hipótesis especulativas acerca de lo que acontecerá como efecto cuasi mágico. La idea de objeto protector ante el cambio que significa dejar la familia y a veces el entorno es entendible desde la perspectiva de mantener algo de lo perdido, aferrarse a objetos o tatuajes en medio de la situación caótica de cambio.

DUELO Y TATUAJE

A través de lo expresado por las/os entrevistadas/os, se percibe que en ciertos casos el tatuaje también parecería contribuir al trabajo de duelo ante diferentes pérdidas. Históricamente, en algunas culturas como la maorí el tatuaje tenía una función específica ante las pérdidas o ante el pasaje a la adultez, formaba parte de las prácticas culturales y sociales,

y venía inmerso en la manera como el grupo sociocultural procesaba los cambios a través de rituales. También Freud (1994b) rescata la facilitación de procesos de cambios en sociedades primitivas a través de rituales de iniciación.

En la cultura occidental los procesos son diferentes. Con el tatuaje tal vez no se llegue a una elaboración psíquica similar a lo descrito para la cultura maorí, aunque la incorporación concreta del ser querido en la piel, que lo mantiene presente permanentemente, establece una relación diferente con quien ya no está, como dice Allouch (1996).

De acuerdo a las diferencias culturales y sociales, surge la pregunta: ¿cuánto del cambio en los sentidos y usos sociales del tatuaje incide en el efecto psíquico que producen?

Otra manera de entender estas prácticas es a través de lo que Freud (1997c) describe como «el duelo intenso [...], el apartamiento de toda función no relacionada con la memoria del ser querido» (p. 2092). El tatuaje mantendría concretizado este aspecto del duelo, lo que podría detener la elaboración de sus siguientes etapas, ya que el tatuaje conlleva la condición de ser imborrable por definición, aunque en realidad se pueda borrar con láser o tatuando otro encima.

Otra manera de pensar el duelo es que se puede tramitar a través de los dispositivos del arte, como la pintura o la música. Si el tatuaje es un arte por lo creativo de la acción, entonces el tatuaje, en tanto arte, sería un recurso para tramitar un duelo. Como dice Allouch (1996), en las pérdidas hay que cambiar la relación con lo que ya no está, entonces: ¿el tatuaje podría ser un medio para lograr ese cambio?

Retomando el concepto de Reifeld (2004) del tatuaje como operador psíquico, se puede ver que para varias entrevistadas/os el tatuaje adquiere un valor especial cuando está directamente vinculado a la ausencia de abuelas/los. En esos casos, el significado del tatuaje queda ligado a la presentificación de la abuela/o para resolver el temor al olvido:

... y el otro [tatuaje] es la firma de mi abuela, que mi abuela falleció en abril, y nada, la quiero un montón y la extraño pila. (Entrevistada N.º 1, 25 años)

... y la fecha de nacimiento de mi abuela, que aún sigue viva... (Entrevistada N.º 2, 23 años)

... tengo planes de tatuajes. Una de ella es mi abuela, un retrato de mi abuela... (Entrevistada N.º 3, 19 años)

Este que es x [animal mitológico], me gusta, hoy por hoy estoy tratando con mi terapeuta un tema de un duelo, porque falleció mi abuelo... (Entrevistada N.º 5, 23 años)

Tatuaje de una x [planta] [...], que tienen significados las x [...]. La x me encanta, me da mucha paz, mucha tranquilidad, mis abuelos tenían una x en su casa y eso que me lleva a esta situación. (Entrevistada N.º 6, 25 años)

Después me hice las fechas del nacimiento de mi madre, por supuesto, y la fecha de nacimiento de mi abuela paterna, esto fue en parte porque con mi abuela [...], mi abuela falleció hace tres años, siempre tuve una linda relación... (Entrevistada N.º 7, 24 años)

CONSTRUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

El Yo-piel y la inscripción de *huellas táctiles* tempranas son sostenidas y fortalecidas por el vínculo materno a modo de envoltura psíquica (Anzieu, 1987); más tarde facilitará, entre otras cosas, el desarrollo de la pertenencia

a un grupo social a través de la ropa, el maquillaje, el tatuaje, etcétera. El grupo social al que pertenece un individuo está compuesto por el grupo de pares, el cual provee contención, identidad, sostén. La pertenencia (sentirse parte de algo) está dada por compartir intereses, ideologías o actividades imitativas, que incluyen la práctica del tatuaje y la experimentación del dolor. El grupo de pares de las entrevistadas/os está presente en comentarios que reflejan la pertenencia antes mencionada. Entonces, la percepción del efecto del tatuaje en la psiquis se inclinaría hacia la *integración del psiquismo* en relación a lo subjetivo y a lo intersubjetivo.²

... me lo hice con mis hermanos a este tatuaje, o sea que los *x* [*número de hermanos*] tenemos el mismo tatuaje, y lo veníamos hablando hace tiempo, hace como un año, en realidad estaban esperando que yo cumpliera los 18, pero no, no esperaron [*risas*]. Hace como un año ya, nos tatuamos al mismo tiempo. [...] en la camilla mis hermanos me sacaban fotos y le mandaban a mi madre y le decían que me había desmayado... No, ellos pusieron música [...] no sé, es como que siempre está ese lazo entre los hermanos, por ejemplo, ahora mi hermano se va a ir a estudiar a *X* [*ciudad*] y no sé, como que queda eso, como una conexión, no sé cómo decirlo, como que queda presente, aunque esté lejos. (Entrevistada N.º 10, 18 años)

Para esta última entrevistada, el tatuaje en común con sus hermanos reafirma la unidad familiar, los aspectos intersubjetivos de su identidad. El vínculo fraterno compone su subjetividad y a la vez se produce por la inminente separación ante los proyectos diferentes de cada uno.

2 Se entiende la subjetividad del otro como consustancial a la subjetividad propia. La intersubjetividad subraya que las subjetividades se constituyen a un tiempo en la relación (Paciuk, 2008).

Otra lectura sobre esta experiencia de tatuaje en particular puede ser que los une en oposición simbólica ante sus padres, lo que recuerda el texto *Tótem y tabú...*, de Freud (1997a), con el mito del parricidio, que instituye la exogamia. El tatuarse la piel coincide en el tiempo con la partida a estudiar a otro país de uno de los hermanos y también con la finalización de la carrera universitaria de otra. En esta situación, el tatuaje podría adquirir el lugar simbólico del tótem. El tótem puede ser un antepasado común, un espíritu protector. Los individuos que poseen el mismo tótem tienen las mismas obligaciones y los mismos castigos, pueden vivir separados y están sujetos a la prohibición del incesto, otro contenido fundamental para generar cultura.

MIRADA

En la construcción del psiquismo, en las etapas tempranas se ponen en juego numerosas variables, situaciones, pulsiones; entre ellas, el par antitético propuesto por Freud en *Los instintos y sus destinos* (1997b)³ del exhibicionismo y la escoptofilia. En las etapas posteriores se continúa la búsqueda de ser mirado y de mirar. El tatuaje proporcionaría una forma de satisfacción a la pulsión de mirar y, a la vez, a la de ser mirados. Una de las características del tatuaje más valoradas por las personas tatuadas es la de su permanencia, *quedar para siempre* en la piel, lo cual podría estar ligado a la fantasía de eternizar el placer de ser mirados.

El tatuaje mueve la mirada del otro y la mirada del otro incide en el individuo tatuado. La mirada de un tatuaje ubicado en una zona que se puede ver solamente en la desnudez o en la intimidad tiene un sentido

3 La editorial Biblioteca Nueva traduce la obra como *Los instintos y sus destinos*, diferente a como lo hace la editorial Amorrortu, que traduce *Las pulsiones y sus destinos*.

diferente para quien muestra y para quien mira. También para quien tiene un tatuaje en el cuello, por ejemplo, que ocupa visiblemente varios centímetros de piel, el sentido es distinto del que tiene para quien mira, que adopta una posición activa, frente al que es mirado, que queda en una posición pasiva. Pero este par antitético placer visual (escoptofilia) - exhibicionismo, propuesto por Freud (1997b), no funciona linealmente, sino que tiene también destino hacia la propia persona. Es decir, la exhibición está dirigida hacia la contemplación del propio cuerpo. «Aparte, no me miran disimuladamente, me miran el cuello...» (Entrevistada N.º 11, 20 años).

En la construcción del psiquismo, las etapas tempranas ponen en movimiento el par pulsional de mirar y mostrarse, mostrarse a otro sujeto para ser mirado y luego mirar, como el juego infantil de descubrimiento al mirar un objeto que no es propio.

... me gusta verlos y observarlos [...] me encantaría creer que al otro que lo mira le gusta [...] estoy tan segura de que me encantan a mí, que me da lo mismo lo que los demás digan. (Entrevistada N.º 5, 23 años)

Cuando me miran los tatuajes me genera curiosidad saber que si les gusta... (Entrevistada N.º 7, 24 años)

Se puede inferir que en el tatuaje se juega la primacía de ser mirado, ser contemplado, y del placer de mostrar. Pero, si profundizamos, encontramos la autocontemplación, el autoerotismo: «Acá sí me encanta que se vea, además tengo un lomazo...» (Entrevistada N.º 1, 25 años).

SIGNIFICACIONES

De la percepción del significado del tatuaje se puede inferir que queda vinculado a:

- ▶ Los aspectos afectivos con las imagos primarias.
- ▶ El proceso histórico que transitan.
- ▶ El aporte en la construcción de la identidad.

Para algunas de las personas tatuadas, el tatuaje habilita la fantasía de reconstrucción de un yo jaqueado, como si a través de la marca en el cuerpo se tomara posesión de este. Es decir que, mediante la generación de un cambio en la presentación de la piel, el tatuado/a experimentaría un hito significativo para el pasaje a otra etapa de su vida.

Las/os jóvenes en su proceso de búsqueda de sí van construyendo aspectos de su subjetividad a través del tatuaje. Es una manera de autoafirmarse, de expresar los cambios en sus emociones, en sus proyectos y frustraciones. Mediante el tatuaje de fechas, imágenes o frases que remitan a ideologías, van construyendo su identidad, dándole sentido y dirección a sus vidas. Por ejemplo, en algunos casos, el tatuaje ayuda a mediar en situaciones emocionales dolorosas y complicadas, como el desarraigo o el inicio de la adultez.

Para otras personas, el tatuaje requiere de cierta *negociación intergeneracional* entre el deseo propio y las exigencias en los ámbitos laborales o familiares. La situación les exige pensar antes de actuar, darle un sentido al tatuaje y una ubicación en el cuerpo para evitar conflictos innecesarios con el entorno. Esta situación las habilita a pensar y, tal vez, a procesar sentimientos, actitudes, empatías, etcétera, de manera tal que les permita adaptarse mediando con el entorno, una expresión más acerca de la manera en que el individuo busca adaptarse en el proceso cultural actual.

... estoy así y no me ves ningún tatuaje, si me pongo una camisa tampoco, y es algo que todavía he tratado de cuidar mucho, sobre todo por el mundo laboral y empresarial, todas esas cosas de estigmas que todavía existe... (Entrevistado N.º 9, 24 años)

DOLOR

La exposición a un dolor mayor, ya sea para corregir o para hacer un tatuaje de tamaño más extenso, lleva a preguntar: ¿por qué se expondrían a ese dolor mayor? Desde Winnicott (1940) y Anzieu (1987) se podría pensar en el concepto de *falla temprana*, de manera tal que el individuo, por haber quedado atrapado en una *envoltura de angustia*, revive algo de lo angustiante en lo doloroso de tatuar sobre lo tatuado o de realizar tatuajes de gran tamaño y tolerar un gran dolor ya conocido varias veces.

Otra manera de pensarlo es como si fuera una adicción, de modo que el tatuaje provee de placer-dolor al individuo tatuado, quien no puede abandonar la práctica, pese a reconocer el sufrimiento que le proporciona. Sería, en ese caso, un mecanismo repetitivo, de acumulación de tatuajes, que no parecen propiciar cambios internos. Lo planteado por Reisfeld (2004) sobre conceptualizar al tatuaje como *operador psíquico* que acompaña el proceso de simbolización no sería posible en estos casos.

El tatuaje siempre constituye una agresión al órgano piel. La función biológica y psíquica de la piel queda alterada. El tatuaje puede producir reacciones alérgicas por las tintas, puede haber infecciones por negligencia al momento de tatuarse o cuidarse el tatuaje; también, los metales pesados de las tintas pueden alojarse en los ganglios y comprometer gravemente la salud. Se podría entender, de alguna manera, a estas autoagresiones como embates agresivos del inconsciente, que se apuntalarían en fenómenos orgánicos. Aquí cobra sentido lo que Anzieu (1987) propone sobre la

piel, como piel imaginaria que recubre al yo. Luego de la realización del tatuaje, la piel alteraría sus funciones biológicas y se convertiría para el yo en una *túnica envenenada*, como función tóxica del Yo-piel.

CONCLUSIONES

Se han visto una multiplicidad de sentidos acerca de cómo pensar el tatuaje y su relación con el psiquismo de las/os jóvenes. Entre dichos significados se destacan los siguientes:

- ▶ El tatuaje concretiza lo vivido y lo mantiene presente. La piel es como un lienzo que porta su historia. En situaciones de fragilidad yoica, el tatuaje fortalecería al yo. Le provee al tatuado/a valoración y autoestima, porque a través del tatuaje se apropia de su cuerpo y forma parte de su nueva identidad.
- ▶ La moda del tatuaje puede ser entendida como consumo que vacía de sentido al individuo y a la vez lo hace parte de la masificación. Individualiza a quien porta el tatuaje por el contenido particular de la imagen, frase o fecha tatuada. Asimismo, forma parte de la masificación de los tatuados, que se diferencian de los no tatuados. Pero, además, se distinguen dentro de los tatuados, conformando subgrupos por afinidad de estilos de tatuajes.
- ▶ El tatuaje aporta a la construcción de la subjetividad de la tatuada/o a través de la incidencia del grupo de pares, lo que provee identidad, contención y pertenencia.
- ▶ Tatuarse contribuye a la tramitación de aspectos del duelo o de procesos que acompañan la simbolización, en tanto operador psíquico (Reisfeld, 2004). Se construye una nueva cadena de significaciones a partir de realizarse el tatuaje y, sobre todo, con el transcurso del tiempo. Ante situaciones dolorosas o complicadas que viven los/as

jóvenes, el tatuaje aparece en relación tanto a la posibilidad de elaboración de duelos, como también a la situación contraria de negación.

- ▶ Para la mayoría de las personas tatuadas, el par antitético de ser mirado y mirar queda eternizado a través del tatuaje. Para otras, el tatuaje aparece como una marca que no estaba en el cuerpo y podría producir extrañeza; podría expresar lo ominoso e implica la necesidad inminente de sacarlo o taparlo ante la angustia desbordante.

POSIBLES TEMAS A INVESTIGAR

Uno de los aspectos más importante de la investigación fue la inmensa riqueza de cada entrevista. Se podría generar una investigación particular con cada una de ellas. El malestar en la cultura de principios del siglo XXI se manifiesta de muy diversas maneras: a través de las necesidades económicas, del sometimiento a las normas culturales y del repudio a dichas normas, de la sexualidad siempre cuestionada, de la agresividad a flor de piel cuando el tatuaje se pone de moda y se vacía de sentido, pero siempre en búsqueda de un espacio, de una identidad o del amor.

Si bien no se entrevistó a quienes se quitan los tatuajes, se realizó una exploración en las páginas web de las clínicas en Montevideo dedicadas al tratamiento con láser para remover tatuajes. Podría este convertirse en un tema de investigación, que implicaría aspectos tales como la impulsividad, la negación, la renegación, lo ominoso (lo siniestro) (Freud, 1994a). ¿Qué sucede cuando el tatuaje expresa algo de *lo sabido no pensado* (Bollas, 2009)?

¿Cuánto del cambio en los sentidos sociales del tatuaje inciden en el efecto psíquico que producen? Resulta interesante pensar e investigar sobre los posibles sentidos culturales que va adquiriendo el tatuaje, como moda, identidad, expresión artística, simbología de la imagen tatuada.

Una característica peculiar de la muestra fue la manera en que se conformó, ya que las personas entrevistadas fueron en su mayoría mujeres. Estas se mostraron con una mayor disposición a participar y a expresarse sobre sus tatuajes. Este aspecto es importante para pensar desde lo cultural las identidades de género y las diferencias sexuales.

Otro tema inesperado que surgió durante las entrevistas fue la presencia e importancia de los abuelos/as, registrada en los tatuajes de las/os entrevistadas/os. Se trata de una generación que estableció vínculos intergeneracionales sorprendentes ante la ausencia de padre o madre.

Otra posible interrogante tiene que ver con lo erótico en el vínculo entre tatuado/a y tatuador/a. ¿Qué promueve el vínculo que se construye entre ellos/as cuando el tatuaje a realizarse requiere de varias sesiones? Esta particular situación suele ejecutarse en un entorno privado, en largas sesiones en las que el acceso al cuerpo a través del tacto, la mirada y el dolor promueve un vínculo de seducción y erotismo, donde también se juegan los diferentes roles, los aspectos afectivos, las carencias. Los aspectos que puedan desplegarse en el vínculo entre tatuador/a y tatuado/a ameritarían un abordaje específico.

§

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLOUCH, J. (1996). *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*. Edelp.
ANZIEU, D. (1987). *El Yo- piel*. Biblioteca Nueva.
BOLLAS, C. (2009). *La sombra del objeto. Psicoanálisis de lo sabido no pensado*. Amorrortu.

- FREUD, S. (1994a). Lo ominoso (1919). En *Obras completas* (vol. xvii, pp. 215-252). Amorrortu.
- FREUD, S. (1994b). El malestar en la cultura (1930). En *Obras completas* (vol. xxi, pp. 57-140). Amorrortu.
- FREUD, S. (1997a). Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos (1913 [1912-13]). En *Obras completas* (vol. v, pp. 1745-1758). Biblioteca Nueva.
- FREUD, S. (1997b). Los instintos y sus destinos. *Obras completas* (vol. vi, pp. 2039-2052). Biblioteca Nueva.
- FREUD, S. (1997c). Duelo y melancolía. En *Obras completas* (vol. vi, pp. 2092-2100). Biblioteca Nueva.
- LIPOVETSKY, G. (2006). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Anagrama.
- McLUHAN, M. y POWERS, B. (1995). *La aldea global. Transformación en la vida y medios de comunicación mundiales en el siglo xxi*. Gedisa.
- PACIUK, S. (2008). De intrapsíquico a intersubjetivo. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 107, 137-153. www.apuruguay.org/apurevista/2000/16887247200810715.pdf
- PIAGET, J. (1991). *Seis estudios de psicología*. Labor.
- REISFELD, S. (2004). *Tatuajes: una mirada psicoanalítica*. Paidós.
- WINNICOTT, D. (1940). *Los bebés y sus madres*. Paidós.
- WINNICOTT, D. (1965). *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador*. Paidós.

CONVERSACIONES

4

Alicia Leone es licenciada en Psicología de la Universidad de Buenos Aires (UBA), psicoanalista de niños y adolescentes y miembro fundador del Colegio de Estudios Avanzados en Psicoanálisis.

Es coordinadora del posgrado Clínica Psicoanalítica con Niños y Adolescentes, de la Asociación Argentina de Psiquiatría y Psicología de la Infancia y la Adolescencia (ASAPPÍA), que se dicta en Santa Fe en acuerdo con la Asociación de Psicoanálisis Sigmund Freud del Litoral.

Asimismo, es exsupervisora del Equipo de Adolescencia del Hospital de Niños Dr. R. Gutiérrez, del equipo de Primera Infancia del Hospital Alemán y del equipo de Adolescencia del Hospital Ramos Mejía. Hasta el año 2007 fue coordinadora del seminario anual de la Dra. Silivia Bleichmar.

INTRODUCCIÓN

Las instituciones científicas y particularmente las psicoanalíticas tienen sus referentes teórico-clínicos. En AUDEPP Silvia Bleichmar posee un *espacio de autor* que permite integrar diferentes formatos de trabajo y hace posible que los socios y no socios participen de distintas actividades.

Pensar los malestares de la mano de la obra de Bleichmar convoca a recordar su pensamiento, como dice Luis Horstein, usando y haciendo un balance de su patrimonio psicoanalítico. En ese sentido, más que el reconocimiento de la necesidad de insertar al psicoanálisis en la cultura, implica procurar no seguir negando que está inserto y, por lo tanto, poseer una apertura interdisciplinaria que permita comprender ampliamente los malestares propios de cada época. Bleichmar convoca a revalorizar el pensamiento como instrumento crítico-creador.

Conversar con la Alicia Leone es volver a Bleichmar y ampliar sus perspectivas desde las resonancias de quien se formó con ella y compartió un vínculo de estrecha amistad. No todas ni todos los psicoanalistas tienen la posibilidad de transmitir la teoría y la clínica con la claridad y rigurosidad con que lo hace Alicia. Es por eso que le propusimos una actividad científica abierta dentro de nuestra institución, que es sobre la cual se reconstruye esta conversación. La actividad se tituló *Arquitectura de nuestro mal-estar en la cultura: El psicoanálisis ante el malestar sobrante, una aproximación a Silvia Bleichmar*.

LA CONVERSACIÓN

Alicia, gracias por aceptar el desafío de reconstruir la jornada y a partir de aquel insumo conversar sobre la obra de Silvia Bleichmar y su propuesta sobre el malestar sobrante. Gracias por aportar tu conocimiento para nuestro espacio de autor y para nuestros lectores de la revista.

Muchas gracias a ustedes por toda la generosidad con que siempre me han tratado en la institución.

La invitación a esta actividad fue hecha antes de la pandemia. Entonces, iba pensando y leyendo teoría sobre la crisis de subjetividad, sobre el *capitalismo absoluto* —como lo llama Franco Berardi— y, de repente, estallaron todas las fragilidades institucionales, todo lo que podemos llamar *violencia estructural social*, y se hizo visible en sus efectos vía pandemia. Al mismo tiempo, esto nos recuerda que todos estamos en una situación, como dice Janine Puget, de *mundos superpuestos*. Aunque siempre lo estamos, en este momento es muchísimo más intenso, muchísimo más coincidente, y hace que también trabajemos nosotros bajo cierta situación de traumatismo y de incertidumbre; sabemos que todo se está moviendo y no sabemos en qué dirección, es probable que toda la organización geopolítica tenga cambios cuyas consecuencias no podemos prever.

Entonces recordé una frase que decía Silvia: «Toda astilla hace balsa». O sea, uno puede inhibirse —ya sea porque va a dar una supervisión, porque va a orientar un equipo de trabajo, sea lo que fuese—, sentir que es insuficiente, y es cierto. Pero la idea de su frase sostiene el sentido subjetivo de nuestro trabajo cotidiano.

Alicia, ¿por qué proponés dialogar sobre la *arquitectura* de nuestro mal-estar?

Arquitectura me hacía pensar en cómo está *construido* el malestar. Además, recordé algo que Silvia muchas veces decía con respecto especialmente a los analistas de niños: que no éramos decoradores que cambiábamos una lámpara de lugar, sino que éramos arquitectos, que estábamos trabajando sobre la estructura, en términos de transformar o propiciar estructuras. Y después, al releer *El malestar en la cultura* (1930), encontré que también Freud usa esta analogía o metáfora: habla del «complejo edificio de nuestro aparato anímico». Cómo pensemos ese *complejo edificio* va a ser lo que va a definir, a delinear, cómo vamos a pensar los riesgos y dónde consideraremos que los hay en una estructura, para así pensar nuestra manera de intervención. Porque hay algo que permanentemente está en nuestra tarea: definir qué es lo que consideramos un problema, no desde el punto de vista adaptativo, sino desde el punto de vista de algo que pone en riesgo: la subjetividad; y, con ello, cuál podría ser la manera de intervenir. Nuestro objetivo es disminuir el sufrimiento; entonces, tenemos que entender la arquitectura de dicho sufrimiento.

Partiendo, entonces, de esa noción de disminución del sufrimiento, ¿cuál sería el aporte específico del psicoanálisis y, particularmente, el de Bleichmar?

Podríamos decir que lo específico de la teoría psicoanalítica es el concepto de *pulsión*, a partir del cual se articulan el de *inconsciente* y el de *represión*, como los conceptos centrales que hacen a nuestra disciplina. Freud propone un hombre en el que las pulsiones deben ser dominadas, organizadas en una tópica que posibilite el establecimiento del *yo* y, por

lo tanto, del sujeto. La cultura va a ser posible en la medida en que haya transformación pulsional; o sea, lo que a nosotros más nos interesa, en el sentido de dónde está nuestro *métier*, es la transformación pulsional. Tenemos opinión formada respecto a qué destinos de la pulsión son más eficaces para resguardar del sufrimiento y cuáles no, entonces nos hacemos cargo de eso y de tomar decisiones en base a eso.

En los llamados *escritos sociales* hay algunas afirmaciones de Freud que quisiera recordar. En *El porvenir de una ilusión* (1927), afirma:

Los vínculos recíprocos entre los seres humanos son profundamente influidos por la medida de la satisfacción pulsional que los bienes existentes hacen posible, y en segundo lugar porque el ser humano individual puede relacionarse con otros como un bien él mismo; si éste explota su fuerza de trabajo o lo toma como un objeto sexual. Pero además porque todo individuo es virtualmente un enemigo de la cultura que empero está destinada a ser un interés humano universal.

Esto lo reafirma en *El malestar en la cultura* (1930), donde agrega una palabra que me interesa para el desarrollo que quiero hacer:

El prójimo no es solamente posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo, sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infringirle dolores, martirizarlo y asesinarlo.

Si ponemos en relación estos párrafos, hay dos afirmaciones de Freud que quiero resaltar. La primera es: los vínculos están influidos por la medida de la satisfacción pulsional que permiten las diversas organizaciones sociales. Esto nos lleva a tener que pensar las organizaciones sociales considerando hasta qué punto y de qué manera satisfacen esas

necesidades pulsionales. Freud no está hablando de las descargas primarias, sino de que incluso todas las transformaciones pulsionales posibles no sustituyen la satisfacción; lo que hacen es que tome un formato que sea posible dentro de una intersubjetividad. La pulsión es nuestro motor para que podamos sentir placer, invertir de interés las actividades, etcétera, en la medida en que está ligada, articulada.

La segunda afirmación a resaltar es en relación a la tentación de uso del otro, que me parece muy importante. Son muy fáciles de observar aquellas situaciones donde el otro puede ser objeto de la pulsión para la propia satisfacción o puede ser capturado para placer y sostén del propio narcisismo a costa de desubjetivizarlo.

¿Por qué los analistas podemos decir algo sobre esto? Porque nuestro mismo dispositivo de trabajo lo pone en juego de manera central. Nosotros proponemos un dispositivo analítico en el cual hay una convocatoria a la sexualidad, a la aparición de la pulsión en sus efectos, aunque, cuando aparece en sus formas ligadas, hay una reproducción —si se quiere— de la situación originaria. Sabemos que la transferencia nos pone en un lugar de saber; por lo tanto, es una situación donde la ética en relación al rehusamiento que hagamos de las tentaciones de las que habla Freud es central. Entonces, nuestra propia experiencia en la clínica es la que nos ofrece un territorio de estudio de esta afirmación de Freud. Por supuesto, no estoy hablando de una cuestión burda en la que martirizo cruelmente al paciente, pero sí de la tentación de que el paciente se porte de tal o cual manera.

Me parece que, aunque nuestro campo no es estrictamente pensar las estructuras sociales, nuestro trabajo en la práctica analítica nos está dando permanentemente un campo de tensión en relación a esto. Toda la noción de *abstinencia*, por ejemplo, no se trata de si le presto o no un libro al paciente, se trata de abstenerme de esto que describe Freud: de abstenerme tanto en el eje pulsional como narcisista.

Ahora bien, ¿por qué Silvia en medio de estos desarrollos? Porque tuvo un recorrido personal y profesional muy vasto, particularmente como psicoanalista de niños, lo que la llevó al encuentro con el trabajo de Jean Laplanche.

Alicia, ¿cuáles creés tú que son los aportes más importantes de la obra de Silvia Bleichmar a partir de su vínculo con Jean Laplanche?

Laplanche aporta dos cosas muy importantes. Una es un método de trabajo, *trabajo de psicoanálisis* le llama, un trabajo en problemática. ¿Qué quiere decir esto? Lo podemos observar en el *Diccionario de psicoanálisis*, de Laplanche y Pontalis (1967), donde se hace un recorrido por los conceptos, sus desarrollos y las contradicciones y ramificaciones que puedan aparecer en las distintas obras de Freud, en sus diferentes versiones. Así, ningún concepto se cierra, sino que todos están escritos en su evolución.

Entonces, esta lectura que hace Laplanche de la obra de Freud es una lectura que lleva a que vaya viendo el curso que van teniendo las ideas y los momentos de contradicción, los momentos de desvío, los momentos de abandono de una idea y su puesta en juego con otros aspectos que pueden incluso hacer que se cuestione esa decisión freudiana de abandonar una ruta. Se trata de un trabajo en problemática sobre los conceptos, lo que brinda muchísima libertad, ya que de ninguna manera se trata de sacralizar el pensamiento de nadie ni de oponernos, sino de hacerlo trabajar.

A partir de lo que venís diciendo, parecería que Silvia también pudo transmitir lo fermental de ese encuentro a sus cercanos. ¿Cómo recordás ese encuentro con la obra de Silvia, con su persona, y cuánto ello aportó y aporta a tu identidad como psicoanalista?

En el momento en que me encuentro con Silvia Bleichmar, yo estaba parada desde otra perspectiva teórica; no me pasó como a ella al encontrarse con Laplanche, de sentir que estaba en un *impasse*. A mí lo que me pasaba en esa época era que no le podía contar al supervisor lo que hacía en el consultorio, porque las posiciones eran talmúdicas. En ese entonces, yo tenía un paciente, un chiquito de siete años, que entre el momento en que le hago el diagnóstico e indico el tratamiento y el momento en que comienzo a trabajar con él, sufre un accidente y como consecuencia pierde la vista.

Cuando me encuentro con él después del accidente, él estando internado, lo primero que me pregunta hecho un bollito (porque estaba terriblemente arrasado) es si yo tenía guardado sus dibujos y para las sesiones me pide caramelos Sugus. (Estos son caramelos con envoltorio de un color asociado a sabores; si digo «dame el verde», estoy pidiendo el de menta y «dame el amarillo» significa el de limón.) Me pedía los colores: pedía el verde, pedía el rojo, pedía el amarillo... ¿La cuestión talmúdica dónde estaba?

Por el modelo de trabajo que dominaba en ese momento, la intervención analítica era indudablemente la interpretación. De hecho, me decían: «Este nene necesita interpretaciones, no necesita caramelos». Estando en los primeros tiempos de la práctica profesional, me preguntaba: ¿qué iba a interpretarle?, ¿qué formación del inconsciente había en esta situación...? Entonces, lo que decidí fue no seguir supervisando y explorar la experiencia con el niño.

Cuando me encontré con los desarrollos de Silvia, me permitieron resignificar lo que pasaba en esas situaciones. Cuando después el niño hacía edificios en arcilla y yo los tenía que pintar, o cuando de repente se reía si yo decía *rojo* y me decía «Sos una mersa, se dice *colorado*», veía cómo la cuestión del saber sobre los colores estaba del lado de él y al mismo tiempo iba haciendo una cierta transcripción con los sabores, con el tacto, con otros modos de codificación de la información.

La clínica no es el lugar donde aplico las teorías, es el lugar donde las pongo a prueba. Entonces, si tengo una teoría que en la clínica no me está sirviendo, no modeliza adecuadamente, no funciona, me dice que es insuficiente o errada, tengo que poder poner en cuestión aquella teoría, no la puedo forzar. No voy a ponerme a interpretar, por ejemplo, porque *hay que* interpretar. Silvia planteaba que la clínica es el lugar de falsación de las teorías. Su encuentro con Laplanche tenía que ver con temas en relación a las posiciones lacanianas en ese momento, en relación al inconsciente, que le hacían de obstáculo para el trabajo con niños. ¿Podríamos trabajar analíticamente con un niño pequeño desde esa teoría? ¿o teníamos que esperar a que el niño ingresara al lenguaje desde...?

En ese sentido, ¿cuáles fueron los principales aportes de Laplanche al respecto?

Laplanche aporta un procedimiento de lectura de esos caminos insinuados y no proseguidos de Freud y, además, hace una propuesta conceptual a partir de esto. Dentro de esta propuesta de trabajo sobre los conceptos, va siguiendo la noción de *seducción* presente en la obra de Freud desde antes de 1897. Y plantea que, cuando Freud abandona la teoría de la seducción, el desarrollo de la teorización sufre un desvío, que va a llamar *extravío biologizante*, considerando que lleva la teoría freudiana hacia la ruta del endogenismo y las fantasías filogenéticas.

La teoría de la seducción, no pensada como la seducción puntual perversa de un adulto hacia un niño, que generaría después una neurosis obsesiva o la histeria, sino como una teoría generalizada de la seducción, es un camino rico que nos llevaría a la idea de un psiquismo que se funda exógenamente. Y desde ahí propone que, cuando Freud dice «mi neurótica me miente», cuando deja esa ruta, va hacia lo que es la propuesta de lo preformado y lo filogenético. Esto se ve claramente en *Tótem y tabú*

(1913) y en *El malestar en la cultura* (1930), donde la justificación de, por ejemplo, la angustia de castración remite a estructuras sociales míticas: la interdicción edípica relacionada a la horda primitiva, algo que vendría preformado, las renunciaciones pulsionales asociadas (metafóricamente) a cuestiones de desarrollo biológico o reconstrucciones de la historia de la humanidad, como ser la latencia en relación a las glaciaciones; o sea, transformaciones que estarían preformadas para el psiquismo.

Laplanche propone una ruta que quiebra esto, con lo cual hay algo que es muy interesante que es que las cosas pueden que pasen o pueden que no y tenemos que dar cuenta cuando no pasan.

Otro aspecto muy importante en las propuestas conceptuales es el *realismo del inconsciente*. En el *El Inconsciente. Coloquio de Bonneval* (1960), Laplanche y Leclaire hacen un planteo divergente al planteo de Lacan en relación al inconsciente, con una recuperación de las características del inconsciente descritas por Freud en 1915. Esto se relaciona con los desarrollos que hace Laplanche en un libro que se llama *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis: la seducción originaria* (1987), donde plantea cuáles son los fundamentos que está proponiendo para el psicoanálisis. Allí hace un estudio de cuatro referencias que están presentes en el psicoanálisis en ese momento: el punto de vista biológico, el filogenético, el mecanicista y (aportado por Lacan, no por Freud) el lingüista. Así, plantea que el dominio propio del psicoanálisis se produce por un recorte a partir de esos dominios conexos y en confrontación con estos, por un recorte que no es idéntico a lo recortado, que es fundador, así como es fundador o refundador el gesto que crea la situación analítica, tiene algo específico.

Esto va a llevar a pensar en dos cosas: la constitución del inconsciente como algo que se da en un tiempo real. La noción de *inconsciente* que estaba manejando Silvia hasta ese momento era un inconsciente que era mítico, no tenía tiempos de fundación; pero si se plantea un inconsciente

con cierta materialidad que es la realidad psíquica y fundado por represión, por la represión primaria, entonces se está introduciendo la temporalidad, no una temporalidad de la psicología evolutiva («en tal fecha pasa tal cosa», «ese día se largó acá»), pero sí cierta historicidad, que es buscable. O sea que se estaría planteando un inconsciente que tiene que constituirse por represión. Laplanche va a llamarla *represión originaria*, pero ¿de qué está hablando? Habla de la represión primaria. Si lo ponemos en términos de Freud, cuando este plantea la represión primaria (recordemos el contexto en que lo hace), busca dar cuenta de las histerias, de las neurosis, o sea, de cómo opera la represión secundaria en la represión propiamente dicha. Y ahí plantea que, como requisito lógico, es necesario que haya habido una represión primaria que funcionaría a puro contrainvestimento. Él lo deja así, cómo un requisito para que pueda explicarse la represión secundaria. Ahora, sí trabajamos los tiempos de fundación del inconsciente y queremos trabajar justamente con la infancia, tenemos que abrir de qué se trata esa represión originaria, o sea que vamos a los orígenes.

¿Qué quiere decir que trabaja a puro contrainvestimento? La represión secundaria propiamente dicha trabaja quitándole a las representaciones la condición de conciencia, quita la representación palabra; pero Freud también dice que todo lo reprimido primariamente produce una fuerza atractora, se dan las dos cosas en la represión secundaria. Una cuestión también importante es que partir de este planteo que hace Laplanche supone que no se trata de dos etapas, dos tiempos dentro del inconsciente, sino de dos nociones del inconsciente: aquel inconsciente que se organiza por la represión primaria es como un inconsciente parasubjetivo, no es parte de sujeto, es un inconsciente que queda por contrainvestimento operando por fuera del sujeto. A partir de ahí (de la constitución del sujeto) es la pulsión, la sexualidad infantil.

Cuando veamos la manera en la que Silvia lo va trabajando en los intentos de ir cercando los movimientos esto puede quedar más claro. Pero ya es un movimiento de Laplanche plantear dos conceptualizaciones del inconsciente: uno es este que es el inconsciente más primario, que es parasubjetivo. En un primer tiempo, diríamos que es presubjetivo; pero, después de constituido el sujeto, es parasubjetivo. Y otro es el inconsciente que se genera por la represión propiamente dicha, que son las zonas opacas del sujeto, o sea, que están dentro del sujeto operando al modo de proceso primario por supuesto. Entonces, esto se va a sostener después en la clínica con niños y es extensible a ciertos aspectos de la clínica con adultos.

Una diferenciación que hace Silvia es entre *síntoma* y *trastorno*. El síntoma es una formación de compromiso entre instancias, tiene que ver con la operación de la represión secundaria. Es en torno a lo reprimido que podemos tener un síntoma, pero cuando lo que tenemos son manifestaciones (no pasaría solamente en la infancia, puede pasar en el adulto también) que lo que muestran son fallas o insuficiencias de la represión primaria —como ser que la pulsión no está suficientemente retranscrita, algo no está operando de manera que permite que la pulsión avance—, hablaríamos de trastorno.

Al respecto quiero tomar también lo que Laplanche va a llamar *la situación antropológica fundamental*. ¿Qué sería? Al nacer, el bebé va a ser criado por un adulto o varios (no importan cuántos ni si es una estructura familiar o no) y en algún ambiente, es decir, un sujeto humano que tiene una organización psíquica, que posee un inconsciente, que ha sepultado y dejado fuera de su subjetividad la sexualidad infantil, la pulsión en su sentido más fuerte, y que tiene también sistemas narcisistas, que pueden estar reprimidos. Ese sujeto va a encontrarse con ese *cachorro humano* (al decir de Silvia) desde todo ese sistema psíquico específicamente humano, desde un sistema clivado.

Esa situación antropológica fundamental sería universal: en cualquier época o lugar, el origen de la humanización del cachorro tiene que ver con un otro que tiene determinada estructuración psíquica y que, desde ahí, da las condiciones necesarias para que ese cachorro se humanice.

Estas propuestas de Laplanche hacen de base para el objetivo que se plantea Silvia: reposicionar la clínica de niños a la luz de la metapsicología, tomando un inconsciente que tiene tiempos de fundación. Esto implica que vamos a tener que estudiar esos tiempos de fundación, revisarlos, observarlos; vamos a tomarlos como una hipótesis para chequearlo con nuestra clínica.

La teoría de la seducción generalizada quiere dar cuenta de la génesis del aparato psíquico sexual del ser humano a partir de la relación interhumana y no a partir de orígenes biológicos. Sostiene que el aparato psíquico del ser humano está, ante todo, volcado a la pulsión, a la pulsión sexual (de vida y de muerte). Acá está planteando la pulsión de muerte como aquello desligado que atacaría las organizaciones psíquicas, y lo desgaja de explicaciones biologists como las del más allá. Sería una sola energía, dos modos de estar: la pulsión sexual puede estar ligada (pulsión sexual de vida) o estar desligada y como pulsión atacante, demoníaca, empuje ciego, y operar como pulsión de muerte, pero no como muerte del organismo, sino como muerte del sujeto.

Se trata, entonces, de toda una reformulación del conflicto pulsión de vida - pulsión de muerte que plantea Freud, pero donde se le quita todo el sustento filogenético. Esto es importante desde varios puntos de vista. Por un lado, porque el lugar del otro en nuestro psiquismo es directamente fundante. Y, por otro lado, porque implica una hipótesis o un planteo, una propuesta en relación a lo siguiente: los filósofos plantean que hay dos grandes corrientes en relación a cómo pensar el ser humano. Todorov lo hace en *La vida en común* (2008), donde plantea que hay una hipótesis que sostiene que el ser humano tiene que abrirse a la

sociedad porque si no se moriría, no podría sobrevivir, y que hay otra hipótesis que dice que el ser humano se constituye en el encuentro con otro, que no es que está cerrado y se abre al otro, porque muchas veces en distintos momentos del *Malestar en la cultura* (1930), por ejemplo, aparece como que el ser humano no tuviera otro remedio que estar en la cultura porque si no se moriría. En cambio, si yo lo pienso como que el ser humano se constituye desde el otro, el ser humano no tiene opción de no estar en la cultura, puede vivir como un ermitaño en la cultura, pero el otro está presente en los orígenes de ese sujeto. Entonces, ahí tengo una opción intrateórica en relación a la obra de Freud: la opción del sujeto cerrado que tiene que abrirse, que sería la vesícula, el abandono de la alucinación primitiva porque, si no, no se puede vivir; o tengo un sistema psíquico más aproximado, por ejemplo, al propuesto por el proyecto de psicología para neurólogos, por la *Carta 52* y demás, donde la problemática para constituirse el sujeto es cerrar el psiquismo, que es lo que hace que no se siga en una descarga inmediata, descarga a cero, el funcionamiento pulsional.

Alicia, recordando preguntas del auditorio de la actividad sobre la que se reconstruye esta conversación, retomariamos a Laplanche con la posibilidad de pensar si en su obra hay una suerte de afirmación de un monismo pulsional. ¿Podrías desarrollarlo?

No es un monismo pulsional, es un monismo energético, se podría decir. O sea, en el accionar sobre el bebé quedan inscriptos lo que Laplanche va a llamar *mensajes enigmáticos*, que van a ser objeto fuente de la pulsión; entonces, en tanto que es pulsión sexual en el sentido más puro, que es generalizado, es una fuerza que tiende a la descarga, una descarga ciega sin miramientos al objeto; es pulsión sexual, pero cuando le agrego el estado de ser ligada o desligada, creo que ahí ya tengo un dualismo. No

tengo este dualismo desde la raíz en ese sentido, al modo de como lo plantea Freud (pulsión de vida y pulsión de muerte). Es como si él planteara que tan fuerte es la pulsión sexual como específica del ser humano, el hecho de ese plus de excitación. Quizás si pensamos en el *Proyecto de psicología* (1985), se entiende más la cuestión de que en el encuentro (lo que va a llamar la *vivencia de satisfacción*) también se produce un plus de excitación, que queda como una exigencia de trabajo de ahí en más que no se termina de evacuar. Cuando decimos que lo autoconservativo se puede evacuar, puedo huir del estímulo, pero no puedo huir de la excitación, que es algo que queda inscripto. Decimos que el bebé, supongamos, es alimentado y que eso, además de calmar lo autoconservativo y resolver las tensiones autoconservativas, también deja inscripciones que son excitatorias y que son la exigencia de trabajo del psiquismo, son las que van a complejizar el psiquismo. Por eso digo que la pulsión sería como la electricidad en ese sentido: tengo que cablearla porque, si no, me incendio. Por supuesto, ¿el bebé qué va a tener?: auxilio del otro para poder cablear. Pero los dos estados de la pulsión arman justamente el conflicto, porque se necesitan dos elementos en general cuando se pone algo en términos de conflicto.

Freud busca explicitar el conflicto, lo va a ir poniendo en distintos términos: pulsiones autoconservativas y pulsiones sexuales, por ejemplo, libido del Yo, libido de objeto; después, la segunda teoría de las pulsiones, pulsión de vida, pulsión de muerte. Entonces, en términos energéticos puros sería un monismo energético, pero es un dualismo pulsional porque tiene que empezar a ligarse, y va a estar ahí lo ligado y lo desligado; ese es el trabajo de complejización del psiquismo. La idea es de un aparato psíquico defensivo que tiene que defenderse de esa excitación que va a tender a una descarga directa.

Entonces, ¿qué aspectos tomaría Silvia Bleichmar de los planteos que se han hecho hasta ahora en cuanto a la función humanizante y la teoría de la seducción generalizada?

Silvia Bleichmar se plantea, muy explícitamente, reordenar la clínica con niños, pensarla desde esta perspectiva, desde tiempos de fundación. Por eso, opone mito e historia como un tiempo que ya no es mítico, sino que es un tiempo que puede rastrearse. Se pueden rastrear los tiempos de represión originaria, que es la represión primaria, pero llamada *originaria* porque da origen a la tópica. Entonces, va a plantear que la función humanizante consiste en que el otro humano va a ejercer esa función desde una doble vertiente, por su propia estructuración psíquica, va a tener dos efectos sobre el cachorro. Por un lado, la sexualización (podemos llamarla *pulsación*) por su propia sexualidad infantil reprimida, que va a causar que en los modos del cuidado haya siempre un plus que lleva a la complejización psíquica. Entonces, de la corriente de la sexualidad infantil reprimida del adulto se inscriben excitaciones que el adulto no sabe que está inscribiendo; por eso, no estamos hablando de la seducción, como hablaba Freud, del padre perverso que abusaba, sino como teoría de la seducción generalizada.

Se trata de algo que el adulto no sabe que está haciendo, pero que al mismo tiempo ofrece narcisización, hace una identificación ontológica con ese cachorro, lo considera un ser humano, le atribuye emociones y características; uno empieza inmediatamente con esto de que frunce la carita y cosas como «No, le molestó que yo me fuera» (es muy fácil de observar la narcisización en ese sentido). Incluso en situaciones donde no está dado tan fuertemente lo amoroso, pero sí está el percibir al otro como un sujeto (por ejemplo: «Este chico me vino a partir la vida»), se lo ve como un sujeto. Por supuesto que no da lo mismo si la recepción es amorosa o no, pero lo que importa es cómo se articula toda una línea que

tiene que ver con la sexualidad y toda una línea que tiene que ver con el narcisismo, que son dos ejes que se van a mantener articulados y pueden entrar en conflicto en todos los sujetos.

Entonces, en la constitución del psiquismo del niño tendríamos ese primer tiempo de la sexualidad, pero sigue habiendo aportes que van a posibilitar que aparezca el narcisismo como un nuevo acto psíquico; dentro de esto que se va inscribiendo, como precipitado, representación que le va a pasar a ser investida de manera más estable. Así, vamos a tener lo que sería un primer tiempo del narcisismo y un segundo tiempo de la sexualidad. O sea, el primer tiempo es el de la sexualidad en ese sentido de la inscripción desde el niño, el segundo tiempo de la sexualidad es el primer tiempo del narcisismo. No estoy hablando de forma tajante, sino que hay que ir viendo dentro de estas etapas —que no son etapas en realidad, sino tiempos lógicos no cronológicos— la manera en que esto va organizándose. Porque ¿por qué es posible que aparezca el narcisismo?, porque aparece la posibilidad de retranscripciones, hay una cantidad de aportes a cierta ligazón de esa excitación pulsional, que incluso aparecen en Freud como la cuestión de hamacar los ritmos. No se trata solo de lo que le dicen al bebé y demás, sino de los ritmos, los modos de cuidado, los soportes concretos que tiene ese ejercicio de la función humanizante. Todo ello va poniendo a lo pulsional en condiciones de poder caer bajo la represión originaria, en la medida en que se va constituyendo en el narcisismo y se va, entonces, haciendo posible el sujeto. En tanto que el sujeto puede empezar a aparecer, el funcionamiento pulsional directo tiene que quedar acotado.

Acá hay una cuestión que es interesante también para lo que tiene que ver con el malestar y la aparición de la angustia. Cuando nosotros decimos: «la pulsión queda reprimida primariamente por contrainvestimento», ahí estamos usando contrainvestimento porque estamos hablando de fuerzas. Pero ¿qué es lo que consolida a ese contrainvestimento?: las identificaciones que constituyen al sujeto. A partir de que se

constituye esto, tenemos la fuente de angustia, porque ¿qué sería lo que pone en riesgo al sujeto, la existencia misma del sujeto?: la pulsión desligada. Por ende, tenemos dentro del mismo origen de la estructuración psíquica la fuente de la angustia, no necesitamos buscarla en el exterior y en las fuerzas de la naturaleza; el origen de la angustia no tiene que ver con la posibilidad de la representación de la muerte física. Cuando el niño comienza a experimentar angustia en el octavo mes, no tiene la más pálida idea de que puede morir el organismo; la angustia empieza ligada en la escena central, que es la posibilidad de que esa organización que sostiene mi subjetividad sea atacada por un funcionamiento primario, por la pulsión, y que me desarticule, que genere el desmantelamiento de la subjetividad.

Acá Silvia va hacer un planteo que es muy interesante, de los aportes más importantes de su teoría: el Yo cuando se constituye se hace cargo de la función de autopreservación y de autoconservación, que son dos cuestiones diferentes. La autoconservación es aquello que tiene que ver con conservar la vida, con cuidar la dimensión corporal, biológica del sujeto; la autopreservación tiene que ver con aquellos enunciados identificatorios que constituyen al sujeto y que lo constituyen, además, como alguien amable, alguien digno de ser amado. Así pues, en la infancia, en la constitución del Yo —que tiene toda una serie de tiempos que es importante tomar en cuenta, porque de la angustia del octavo mes al niño de cuatro años pasan y se complejizan unas cuantas cosas— primero va a estar lo autopreservativo. Es muy fácil observar cómo la primera función de conservación del sujeto es autopreservativa desde los enunciados identificatorios, no es del riesgo de la vida; incluso el niño no tiene mucha noción del riesgo de vida hasta que no es bastante más grande. Se empieza a preocupar mucho antes por la preservación, tanto en términos del valor de sí mismo como de mantener esos enunciados identificatorios; de la posibilidad de estar vivo o no se ocupan los adultos. A los 5 años más o menos empiezan con la

preocupación por la muerte de los demás y después por la muerte propia, pero es una función que aparece después y ya puede entrar en conflicto una con otra: puede pasar que por la autoconservativa se pone en riesgo la autopreservativa, cosa que es muy fuerte en las características sociales actuales (actual no solo por la pandemia, sino desde antes).

Hay una frase de Freud en *El malestar en la cultura* (1930) que me gustó: «Vuelvo a decir que una cultura que deja insatisfecho a un número tan grande de sus miembros y los empuja a la revuelta, no tiene perspectiva de conservarse de manera duradera ni lo merece». Me encantó lo de «ni lo merece» como una cuestión fuerte en esta situación. En muchas situaciones, las decisiones a tomar para mantener lo autoconservativo pueden entrar completamente en conflicto con el autopreservativo, con seguir siendo quien se es para seguir viviendo, para ganar el dinero, para tal cosa, para tal otra. Es una situación muy compleja y me parece importante que haya elementos para poder pensarlo en términos de conflictos.

Estos desarrollos nos van llevando hacia la propuesta de Silvia Bleichmar de diferenciar *sujeto ético* de *sujeto disciplinado*. ¿Podrías desarrollarlo?

Si pensamos estos modos en que el psiquismo se origina, tenemos un primer conflicto estructural, que es entre autoerotismo, en el sentido de la pulsión descargándose en el objeto de la pulsión, y el narcisismo, donde el objeto es objeto de amor y de odio, pero es objeto total, ya no es objeto parcial. En relación a la dualidad pulsional, esto también nos permite ver cómo la pulsión de muerte estaría mucho más relacionada con objetos parciales y la pulsión de vida con objetos totales; o sea que hay una cantidad de indicadores que podemos tomar para pensar el estado de ligazón de una pulsión en el sentido de que esté más cerca de la destrucción o

más cerca de Eros. El segundo tiempo del narcisismo tendría que ver ya con la constitución de las instancias ideales.

Hay un trabajo muy intenso de Silvia en relación a lo que es la producción del sujeto ético (que incluso fue un seminario completo de un año) y que es una cuestión muy interesante también en el sentido de que permite diferenciar lo que ella llama *sujeto disciplinado* de *sujeto ético*. Esto se relaciona con lo que plantea Freud cuando dice que el sentimiento de culpa aparece como un estadio superior a la cultura, por internalización del superyó, donde ya el sujeto disciplinado sería aquel que se comporta como la sociedad espera porque no quiere ser castigado o descubierto. Esto nos permitiría pensar mucho sobre el tema de la corrupción, que creo que es un tema que los psicoanalistas deberían pensar en profundidad.

La corrupción tiene que ver con sujetos disciplinados en términos de la estructura y con el uso de la desmentida. Allí hay una cuestión donde no se genera una culpa, y el uso de la desmentida también lo refuerza, donde se invisibilizan las consecuencias concretas de la corrupción sobre las personas. Esto va desde cuestiones que podemos pensar en términos de la crianza de un niño en la escuela, a situaciones sociales mucho más potentes, para poder evaluarlas en su daño real.

El tema del sujeto ético también tiene que ver con que la ética, para ser tal, tiene que ejercerse con los seres humanos, no solo con los que se me parecen, porque ahí hay una cuestión de cómo recorto al semejante. En esa articulación entre un origen del Yo que tiene que romper lo especular, pero que queda en la lógica del Yo placer purificado, lo que va a quedar es la lógica de la indiferencia o de la agresión. Cuando nosotros decimos que la primera manera o el primer criterio del Yo para diferenciar lo propio de lo no propio es en el Yo placer purificado, estamos diciendo: «todo lo que es bueno me pertenece, el resto no existe». Y si después existe por insistencia porque está ahí, va a generar agresión, lo quiero aniquilar. Entonces, tiene que haber toda una serie de transformaciones para

que el otro pueda existir en su diferencia y yo no lo tenga que aniquilar, porque el otro no es una amenaza para mí, no lo vivo como una amenaza para mí, el otro es un sujeto humano al que capaz puedo odiar y puedo agredir, pero es un sujeto humano.

En base a tu desarrollo, ¿qué distinguiría la propuesta de Bleichmar de otras en relación a su postulación sobre el concepto de agresividad?

Una diferencia que plantea Silvia en *Dolor país* (2002), que me parece que tiene que ver con esto, es la agresividad justamente como algo bueno: me enfrento a un otro que me ofrece resistencia a mis deseos, a mis propuestas, pero el otro es un ser humano, puedo odiarlo, puedo querer destruirlo, pero es un ser humano. Ella la diferencia del sadismo, que sería una pulsión menos ligada que tiene que ver con el placer de producir dolor al otro. Y asimismo la diferencia de la crueldad porque dice que esta es una combinatoria de ambas cosas, agresividad y sadismo, porque implica reconocer que el otro es un ser humano, pero proponerse destituirlo de ese lugar por medio del dolor (el ejemplo más extremo sería la tortura).

En *La construcción del sujeto ético* (2011), Silvia plantea otra manera que es muy actual, que se va a relacionar con lo que Hannah Arendt llamaba la *banalidad del mal*. Dice:

Es un modo de operar que no es intrínsecamente cruel, sádico o siquiera agresivo, es un desconocimiento liso y llano de la existencia del otro, en la ausencia de todo reconocimiento de lo que se produce en el otro como semejante, en la desarticulación de toda empatía.

Esto es algo que se puede ver en muchísimas medidas políticas, sociales y económicas, y en muchísimas posiciones; incluso en comentarios

de las personas donde se articula la cuestión del extraño y de la indiferencia ante el sufrimiento de ese extraño.

Alicia, en la actividad abierta surgía una pregunta que queremos traer a esta conversación. Con esto de que la hominización no es un simple desarrollo filogenético y que, en consecuencia, la ontogenia o el desarrollo psíquico del sujeto puede darse de una manera u otra en función de factores no solo biológicos, sino también —y tal vez con mayor incidencia— de tipo cultural, ¿no te parece que es el espacio donde el psicoanálisis convoca a la reflexión filosófica, sobre todo a la interrogación ética? ¿Podría rastrearse un recorrido de este tipo en los temas que progresivamente va tomando Silvia Bleichmar en su obra?

Sí, yo creo que ese justamente es el punto donde la cuestión del sujeto ético tiene tanta fuerza, justamente porque no viene dado, sino que es algo que se va a tener que establecer. Por ejemplo, en ese adulto que humaniza al cachorro, la ética ¿en qué consiste?: en no apropiarse de ese cachorro.

Pensar de esta manera el psiquismo nos lleva a tener que diferenciar entre constitución del aparato psíquico y producción de subjetividad. Entonces, constitución del aparato psíquico es la necesidad universal para el ser humano de organizar una tópica. Podríamos decir que sí es específico del ser humano. La pulsión, el realismo psíquico, la fantasía..., lo que sería para la imaginación radical de la que habla Castoriadis, podríamos decir que en todas las épocas el ser humano tuvo que hacer algo con eso, tuvo que organizar un inconsciente para poder existir. Podríamos decir que el ser humano siempre soñó; si soñó, es porque tenía una tópica organizada.

Ahora, lo que significaban los sueños, las características de la subjetividad, los contenidos identificatorios, las propuestas de valor, las maneras de significación de las cosas..., todo es epocal. En ese sentido, el complejo de Edipo, por ejemplo, el patriarcado y demás, son construcciones narrativas, esquemas narrativos que aporta la cultura para que el sujeto se ubique de alguna manera, pero son epocales, no son intrínsecos a una supuesta naturaleza humana.

Entonces, la ética no se sostendría en lo que la época me dice que corresponde, sino en el posicionamiento en relación a la pulsión. La ética consistiría radicalmente en que el otro no puede ser objeto de mi pulsión, no puedo destituirlo como sujeto, porque lo que a mí también me destruye sería que la pulsión me destituya como sujeto. Así, yo estoy poniendo, como psicoanalista, la raíz de la ética en el mismo campo de origen de la subjetividad; después, las morales de cada época pueden decir distintas cosas. Por eso creo que esta cuestión de que, si el psicoanálisis nace — como dice Castoriadis— y se sostiene en determinado momento histórico y en determinada perspectiva humanista, eso le da un posicionamiento ético, ya no hay relativismos. Hay ciertas cosas que no *dependen* de tal o cual otra, hay ciertas cosas que no son negociables; aquello que destruye al sujeto, que desmantela la subjetividad, donde yo me estoy apropiando del otro, ya sea que me estoy apropiando del otro porque me parece mejor que mi paciente estudie tal cosa, “¿cómo va a dejar la facultad, qué van a pensar los papás? mejor que...”, de esto a cuestiones de la esclavitud por ejemplo, sociales digamos, a cuestiones así de degradación del ser humano, pero me estoy apoyando en esto, partiendo de esto, no me estoy apoyando en un enunciado externo epocal, después toma los formatos de época, pero yo puedo pensarlo desde ahí.

Silvia hace todo un desarrollo en relación a cómo se va constituyendo el sujeto ético. Por ejemplo, plantea que la ética no viene a partir de que el complejo de Edipo decanta en el Superyó, sino que viene previamente

por el rehusamiento, se hace el rehusamiento a la descarga pulsional por amor al otro, el niño renuncia a las heces, al placer, a la destrucción y demás por amor al otro, que es también amor a la imagen propia. Entonces, hay un origen del sujeto ético que es previo al Edipo; su origen ya no tiene que ver básicamente con la angustia de castración, por ejemplo, porque me amenazan. Incluso, como propone Laplanche, la renuncia edípica, que es muy observable en la clínica, se hace también por amor al rival: si no hay amor al rival no hay nada que propicie la renuncia. Esta se hace por amor, no se hace por temor, y esto es importante hasta en cuestiones que vemos cotidianamente. Pensémoslo en este sentido: nadie deja algo que lo perjudique simplemente porque sepa que lo perjudica; por ejemplo, nadie deja de fumar porque va a tener un cáncer de pulmón, deja de fumar si eso entra en conflicto con un deseo de preservarse, no por la información.

Los mecanismos de defensa son para evitar la angustia, no son para resolver las cosas; es más, muchas veces van en contra de que podamos resolver los problemas.

*A partir de la noción de **malestar sobrante** y de la noción de **transmisión intergeneracional**, ¿cómo pensás estos conceptos en relación a esto último que enunciabas sobre la búsqueda de una autoridad como posibilidad de figura que dé respuestas?*

Malestar sobrante está referido a la noción de Marcuse. Él habla de *represión sobrante* porque la hipótesis del malestar que él tiene es en relación a una sociedad que reprime, mientras que lo que plantea Silvia no es tanto una sociedad así, sino una que desmantela o no ofrece soportes identificatorios. Hay una cantidad de escritos al respecto; por ejemplo, un sociólogo y escritor muy interesante en este sentido es Richard Sennett. Él tiene varios libros, pero hay uno que se llama *La corrosión del carácter*

del capitalismo actual. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo (2002), donde muestra cómo las características que la sociedad propicia para ser eficaz en el trabajo son características que van a contramano de lo que es necesario para armar buenos lazos sociales.

Yo trabajé esto en relación a las condiciones para la responsabilidad parental, cómo para hacerse cargo de un cachorro uno necesita un proyecto a largo plazo. Sennett hace todo un desarrollo en relación a cómo de la responsabilidad se pasa a la coordinación, y a mí me parece importante ligarlo con la propuesta del psicoanálisis de levantar la represión. Esta es una solicitud a la responsabilidad en el mismo sentido en que Freud plantea levantar la represión en casos de neurosis. Pero él no plantea levantar la represión para ver cuál es el deseo, sino que dice que eso tiene que ser sustituido por el juicio. El hecho de que haya quedado en la traducción como *juicio de condenación* para mí es un problema porque queda muy ligado en nuestra escucha como la represión sobrante. Pero cuando se refiere al juicio, él se refiere a que el sujeto esté en condiciones de soportar, conectarse con deseos que le generan angustia y tomar una decisión.

Me parece que cuando Silvia habla del sujeto ético también se relaciona con esto y Castoriadis lo plantea de una manera que me parece muy interesante. Él dice que el psicoanálisis tiene un propósito, que es un sujeto reflexivo y autónomo. Pero ¿a qué se refiere con un sujeto *autónomo*? Se refiere a un sujeto que sea capaz de darse sus propias leyes desde una ética, no de hacer lo que se le antoja. Ahí hay una contradicción, que trabaja de una manera muy interesante, en relación a la formación de Freud de las tres profesiones imposibles, en el sentido de que el sujeto se constituye también a partir de la materialidad que le da una cultura, de las significaciones imaginarias sociales, y que para ser autónomo debería poder posicionarse en relación a esa sociedad heterónoma. Pero autónomo sería que me hago cargo; en cambio, la represión es desconocer

(represión secundaria) es porque resulta insoportable conectarme con algo de mi deseo y poder desde ahí decidir.

Entonces, los tres, Bleichmar, Freud y Castoriadis, suponen de una manera más o menos explícita que el dominio sobre la angustia de muerte, como muerte del Yo representada como muerte del organismo, pero también como desmantelamiento de los soportes identificatorios, está en el núcleo del trabajo psicoanalítico. Un sujeto autónomo es un sujeto que puede soportar la angustia de muerte. En ese punto aparece a su vez la idea de que se puede ligar con coraje, pero no con coraje en el sentido de «me hago la canchera», sino en el sentido de poder soportar estas tensiones. Esto también me parece que es una cuestión importante en cuanto a nuestra función.

Alicia, recordando a Ariel Viguera, ¿te parece que hay en el modelo de Silvia una metapsicología del Yo en la obra y que es fecunda para pensar las subjetividades actuales a resguardo de pregnancies ideológicas de la formación hegemónica?

Yo pienso que sí. En realidad, creo que lo que Silvia aporta permite posicionarse en términos de determinadas ideologías, en el sentido de que está aportando, está resaltando, una teoría sobre el origen del sujeto que supone un posicionamiento en relación a un otro; y que desde ahí sí se podría pensar en términos ideológicos. Por ejemplo, podríamos pensar que desde esta posición metapsicológica los totalitarismos claramente no tendrían sostén, porque estamos hablando de un dominio sobre el pensamiento de otros. La factibilidad de sistemas que se sostengan sobre la máxima transformación pulsional, como dice Silvia en el epígrafe de uno de los libros, «Con el optimismo de la esperanza y con el escepticismo de la inteligencia», pero yo creo que sí podemos evaluar si se quiere, usar criterios para pensar ideologías que tienen que ver con

esa metapsicología del Yo, pienso que los totalitarismos son un ejemplo muy claro. Incluso acuerdo personalmente cuando Freud plantea cierto escepticismo con la Revolución rusa, más allá de todo lo que es el idealismo en el sentido de no subestimar la dificultad que implica la cantidad de transformaciones que tiene que tener el Yo para llegar a la subjetividad ética. Entonces, pienso que toda ideología que se sostenga en un sujeto ético, para mí es mucho más... consistente; capaz que es difícil de sostener porque implica mucha transformación de la subjetividad, pero es a lo que uno está apuntando. Cuanto mayor complejización del psiquismo, más posibilidades tenemos de poder soportar la diferencia y no eliminar al otro, no desmentir las consecuencias de nuestras acciones por acción o por omisión.

¿La construcción psíquica del cachorro humano se conforma en la intersubjetividad familiar y sociocultural?

Siempre se va a conformar en algún tipo de trama social, que puede ser familiar o no familiar; o sea, la situación antropológica fundamental no es dentro de una trama forzosamente familiar, es simplemente que sea un cachorro y adultos. En ese sentido, no es intersubjetiva estrictamente tampoco, porque el cachorro no es un sujeto todavía. No estoy aplicando una idea de intersubjetividad en los orígenes del sujeto porque justamente no está el sujeto, el sujeto humano, sino que está el cachorro; entonces, no es que sea intersubjetiva. Nuestra cultura suele ser dentro de una trama familiar, y a esto voy con lo que plantea Silvia en *Sostener los paradigmas desprendiéndose de lastre* (2011). Yo les hablaba de esta construcción del aparato psíquico diferenciado, de producción de subjetividad. Y dentro de los conceptos centrales del psicoanálisis, tengo que *sostener* básicamente la sexualidad infantil para seguir siendo quienes somos, esa cuestión autopreservativa: «La sexualidad infantil, su

descubrimiento como forma principal con la cual se definen los orígenes de la realidad psíquica y su destino insubordinable a la genitalidad como proceso de maduración biológica». O sea, la genitalidad como proceso de maduración biológica no subordina la pulsión, por lo que cae acá toda la idea de las fases de la libido hasta que se llega a una integración. Esto me va a llevar también a redefinir la noción de *perversión*, que va a ser la desubjetivización del otro, ya no en términos de los modos de ejercicio de la sexualidad, sino que cambia el eje.

Y el otro punto que necesitamos sostener para seguir siendo quienes somos es el lugar del inconsciente, o sea que sexualidad infantil e inconsciente serían lo no negociable, lo que no podría cambiar para poder seguir siendo psicoanálisis; el lugar del inconsciente, su materialidad psíquica caracterizada como asubjetividad radical marcada por la ausencia de intencionalidad y toda referencia del mundo exterior, aun cuando su proveniencia sea de carácter exógeno y sus consecuencias en la aplicación del método.

Considerar al inconsciente en su carácter realista, con un funcionamiento cerrado a toda referencia exterior a sí mismo, a toda intencionalidad, incluido en ello toda apertura subjetivista, la cual debe ser concebida siempre como partiendo del yo, de las instancias abiertas a la intercomunicación.

Lo que está planteando muy fuertemente Silvia en este fragmento de *Sostener los paradigmas desprendiéndose del lastre* (2011) es que no se trata de un sujeto que está en el inconsciente y que, cuando decimos *sujeto del inconsciente*, hablamos de un sujeto sujetado a..., afectado por... Incluso a veces a mí me pasa, en el sentido de la complejidad de la relación entre el inconsciente y el sujeto, que digo «sujeto con inconsciente, sujeto de inconsciente», ¿cuál es la relación?

Sexualidad infantil e inconsciente son aquellos conceptos que no son negociables, después podemos debatir cómo pensamos cada uno de ellos. Y esto hace que, si nosotros dejamos de lado la producción de subjetividad como cosa epocal, los grandes esquemas narrativos, como la estructura familiar, esto nos da libertad para pensarlo de cuestiones más fundamentales. ¿Una pareja de homosexuales puede criar a un niño?, sí, ¿por qué no puede criar a un niño desde este modelo que yo estoy planteando? ¿Un grupo o una tribu puede criar a un niño, donde no haya roles familiares clásicos?, sí, por qué no. ¿La única manera de pautar la sexualidad es el modelo de complejo de Edipo?, no, es un modelo que no es universal tampoco. Lo que sí yo puedo considerar como universal es la interdicción en relación al goce sobre el cuerpo del niño, pero después puede estar presente en esquemas narrativos completamente distintos; en nuestra cultura el esquema es el complejo de Edipo, y en la relación del ideal del Yo y demás en la horda primitiva puede haber una serie de diversos esquemas narrativos, pero no son universales.

Lo que sí sería universal porque lo estoy poniendo en el centro, en el origen de la subjetividad, es la interdicción en relación a que el otro sea objeto de goce, esa sería la interdicción. Después toma otros formatos, eso me permite pensar de manera mucho más rica las diversidades sexuales, los cambios en las estructuras familiares, lo que a veces llaman «nuevas patologías». ¿Desde dónde defino que algo es una patología?, ¿por lo adaptativo? No, sino por este tipo de parámetros.

Para finalizar vuelvo a la propuesta de Laplanche de precisar bien qué sería lo que hace a nuestra propia producción de subjetividad como psicoanalistas para poder pensar las cosas desde ahí. Así podemos lograr dar un aporte, sin diluirnos en otras disciplinas, sino en un diálogo fecundo. En definitiva, todo esto que estamos hablando de transformación pulsional en última instancia es para que se produzca la posibilidad de pensar y que lo podamos preservar.

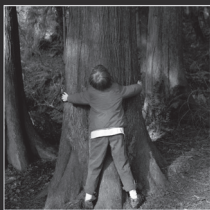
Alicia, solo puedo volver a agradecerte por toda esta profunda intervención que hemos intentado reconstruir en formato conversación. Seguramente será insumo para todas y todos nuestros lectores.

Para mí siempre es un placer encontrarme con una institución amiga que me posibilite continuar pensando juntos. Muchas gracias.

RESEÑAS
BIBLIOGRÁFICAS

5

Massimo Recalcati



*El complejo
de Telémaco*

*Padres e hijos
tras el ocaso del progenitor*


ANAGRAMA
Colección Argumentos

Título: El complejo de Telémaco.
Padres e hijos tras el ocaso del
progenitor

Autor: Massimo Recalcati

Año: 2014

Editorial: Anagrama

Ciudad: Barcelona

Páginas: 168

Adentrarse en este libro de Recalcati (Milán, 1959) es, de alguna forma, adentrarse en toda su obra.

Es un psicoanalista italiano, autor de múltiples ensayos enfocados principalmente en dos temas: los llamados *trastornos alimenticios*, donde inaugura el concepto de *clínica del vacío*, y lo que —considero— podríamos llamar *el nuevo malestar en la cultura*. El primer ensayo de esta línea es su obra *El complejo de Telémaco*, donde —a mi entender— queda instalada su tesis sobre el sujeto contemporáneo.

Este nuevo malestar no se aleja completamente de aquel planteado por Freud, pero nos encuentra en una nueva organización social. Según surge de la lectura de la obra de este autor, nos encuentra en una época en la que los viejos modelos están en declive y los nuevos, en formación. En esta línea, y en distintos ensayos, el autor desarrolla nuevas tesis vinculadas a la educación (*La hora de clase. Por una erótica de la enseñanza*, 2016), la pareja (*Ya no es lo de antes. Elogio del perdón en la vida amorosa*, 2015) y la familia como formadoras de subjetividad.

Es en otras obras —entre las que se encuentra la que nos interesa en esta reseña— que Recalcati nos invita a problematizar la familia nuclear, la tríada familiar clásica. A través del análisis de esta, de los cambios, las carencias, los nuevos logros y, especialmente, las consecuencias de estos cambios para los más jóvenes, busca teorizar esta nueva realidad desde una perspectiva psicoanalítica. Tales obras son *El complejo de Telémaco* (2014), dedicado a la figura del padre, *Las manos de la madre* (2018) y *El lugar del hijo* (2020).

A través de la clínica, pero también de una aguda observación de los movimientos sociales y culturales, el autor nos invita a situarnos en

la actualidad y pensar nuestra práctica y el padecimiento de nuestros jóvenes, quienes serán su principal objeto de estudio. Más que un ensayo acabado, *El complejo de Telémaco* es un generador de pensamiento; ya sea desde la crítica o el acierto, nos moviliza. La cuestión de las nuevas normalidades, los nuevos pacientes difíciles y los desafíos para la psicoterapia psicoanalítica en el mundo actual forma parte de nuestra agenda académica de manera evidente. Es por esto que considero de gran importancia los aportes de este autor.

Tal como lo adelanta su título, este ensayo se basa en la figura de Telémaco, originaria de la mitología griega y personaje de *La odisea* de Homero. Telémaco es hijo de Ulises y Penélope. Su padre parte de su tierra natal, Ítaca, a la guerra; las peripecias de su viaje demoran su retorno por veinte años. El personaje del hijo que espera el retorno del padre amado para que restaure la ley en la polis, que se ha convertido en un caos desde su partida, será, para Recalcati, un modelo posible de hijo contemporáneo. El hijo a la espera de la ley paterna que se encuentra en franco declive, a la espera de un padre ideal que no conoce, pero añora.

El autor se ocupa de reiterar que no busca el retorno del padre autoritario, sino la aparición de una nueva figura que esté en condiciones de transmitir la experiencia vital como algo valioso y plausible de ser disfrutado, incluso con sus límites y prohibiciones. Plantea que la indiferenciación entre generaciones puede ser la causa de esta situación, la idealización de la juventud eterna, de lo individual y del goce sin límites que proponen las sociedades actuales. El envejecimiento, muchas veces, supone la desaparición de la vida pública, lo que produce que padres e hijos se presenten como amigos, indiferenciados. Ya no hay un mundo de unos y de otros, todo es el mundo de lo uno.

De esta manera, el hijo-Telémaco se presentará, desde esta perspectiva, como un modelo de sujeto actual. Hiperhedonista, no sabe reconocer límites ni postergar el goce, y consume personas como cosas, lo que

empobrece la experiencia del encuentro con los otros. Por otra parte, existen distintos elementos individuales y colectivos que nos hacen pensar en este estado de las cosas. Depresión, desprestigio del trabajo como medio para un fin, ineficacia de gobiernos y caída de instituciones dogmáticas clásicas dejan lugar a un vacío y la búsqueda de una nueva ley, la que demandan los nuevos movimientos sociales. Podemos pensarlo desde el encuentro con nuestros pacientes jóvenes, su demanda y su forma de posicionarse en el vínculo terapéutico. La dificultad de encontrarse con el otro, de establecer los límites del goce, el destino del sujeto como ser social.

Recalcati nos dirá que la neurosis actual surge de esta carencia, la falta de la herencia. En un mundo en que todos somos jóvenes, no hay herencia ni legado.

Vale la pena subrayar en este punto el trabajo del autor con este concepto de *herencia*. Se preguntará: ¿qué supone heredar? Heredar la experiencia de ser con otros, de conocer nuestra propia filiación para superarla de algún modo, integrarla a lo que somos. Heredar la posibilidad de sublimar nuestras pulsiones, la ley de la palabra, los límites y la deuda simbólica con la generación anterior. Sin herencia, somos esclavos del goce mortífero, de la caída del deseo.

A través de ejemplos tomados del cine y de la literatura, Recalcati da muestra del sentimiento de declive real o simbólico del lugar de la autoridad dogmática, desde la iglesia (tradicción judeo-cristiana) y la política (carente de ideales y corrupta), hasta la intimidad del hogar. El lugar de la autoridad, del límite del goce, parece ya no pertenecer a nadie.

Para ejemplarizar este goce sin límites, mortífero, el autor analiza la película de Pier Paolo Pasolini *120 días en Sodoma*, una obra conocida por ser censurada en muchos países e incluso un desafío para el televidente por la cualidad sádica y escatológica de su contenido. Recalcati señala este lugar del goce del uno sin considerar la existencia de un otro, del deseo del otro que representa el límite del nuestro.

Heredar, para Recalcati, supondrá un movimiento, una manera de volver atrás para avanzar, de obtener el legado, la enseñanza de considerar a otro, otro diferente que no es un objeto para satisfacer nuestras necesidades, sino un límite a nuestro goce mortífero, un límite necesario que alimenta nuestro deseo.

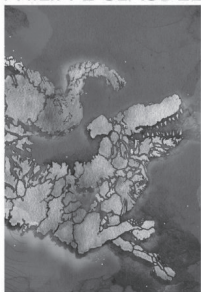
En el espacio que me permite esta reseña no pretendo transmitir los detalles de este ensayo. Sin embargo, creo que se resaltan algunas aristas interesantes de su tesis principal. Como mencionaba anteriormente, esta obra es valiosa como insumo, ya que nos permite pensar nuestro hacer cotidiano y los desafíos que nos presenta la actualidad. Por otra parte, debemos pensarla a la luz de las nuevas complejidades y diversidades familiares que nos interpelan, con el fin de enriquecer estos aportes.

No se profundiza en torno a qué supone el lugar del padre alejado del destino del propio sexo; el lugar de la función paterna, que puede ser ejercida por distintos actores en la vida del niño, el adolescente, el joven. Si bien Recalcati subraya que el declive del padre autoritario es un movimiento necesario, que supone un cambio esperado, no profundiza acerca de las nuevas familias y cómo puede inscribirse en ellas la ley de la palabra, el lugar del *padre* como el lugar de aquel que otorga la herencia. Por otra parte, problematizar en lo que refiere al límite como esencial para un desarrollo psíquico sano también puede ser necesario. En estos tiempos de apertura a nuevos modelos, vale la pena investigar si el acompañamiento y la contención pueden ser alternativas en una nueva *función paterna*, acompañar a las nuevas generaciones en su encuentro con la otredad. Estos pueden ser puntos interesantes para desarrollar.

De todas formas, a pesar de estos posibles atravesamientos que están ausentes en la obra, así como también de los sesgos propios del autor referidos a su formación lacaniana y a su inscripción en determinadas

instituciones psicoanalíticas, encontrar ensayos de un psicoanalista que produce teoría desde su experiencia y nos invita a pensar el malestar actual siempre es un recurso valioso. De este modo, internarnos en su lectura y pensar qué disparadores despierta es una experiencia necesaria y transformadora.

EL ARCHIPIÉLAGO
DEL PERRO
PHILIPPE CLAUDEL



narrativa
salamandra

Título: El archipiélago del perro

Autor: Phillippe Claudel

Año: 2019

Editorial: Salamandra

Ciudad: Barcelona

Páginas: 205

A sus 58 años, Phillipe Claudel ha recorrido los caminos de la docencia, de la escritura y del cine. Maestro, profesor, guionista y director, publicó numerosos libros, muchos de los cuales han sido traducidos a distintos idiomas.

Con algunas de sus novelas ganó los premios: Francia Televisión 2000, por *J'abandonne*; Bourse Goncourt de la Nouvelle en 2003, por su libro de relatos *Les petites mécaniques*; Renaudot en 2003, otorgado por periodistas y críticos literarios, por *Almas grises*; y Goncourt de los Estudiantes en 2007, con *El informe de Brodeck*. De sus películas, *Hace mucho que te quiero* obtuvo en 2009 el Premio César de la Academia del Cine Francés a la mejor ópera prima y el premio BAFTA (British Academy of Film and Television Arts) al mejor film de habla no inglesa.

En sus novelas Phillipe Claudel construye lugares compuestos de manera tal que, si buscamos su ubicación precisa, no necesariamente la podremos encontrar. Sin embargo, nos resultarán familiares. Ese es el caso de *El archipiélago del perro*, que no es ningún lugar y, a la vez, pueden serlo todos. Se insinúa en el Mediterráneo, cercano a África, y estaría conformado por un grupo de islas que, con la suficiente distancia o perspectiva, puede asemejarse a un perro. Su única isla habitada, donde se desarrolla la historia de esta novela, equivaldría a las fauces abiertas de un can que muestra sus colmillos, cual atemorizador guardián en la entrada al mundo de los muertos, y que, sobre todo, impide la salida.

Su descripción nos sitúa en un lugar de extrañeza, quizás precisamente porque, ya desde el gesto natural inicial de pretender asir sus coordenadas, nos adviene la perplejidad de un lugar sin nombre real, a la vez dispuesto en un tiempo incierto que —lejos de plantear una distancia de

ajenidad— nos involucra al dejarnos ubicados en una dimensión universal. Gradualmente, los lectores vamos siendo introducidos en un relato en el que el valor de tal se desdibuja y una Voz implacable nos lleva y sacude a través de una historia cuya mirada está impregnada de desesperanza sobre el ser humano.

La historia que sigue es tan real como podáis serlo vosotros. Sucedió aquí como podría haber sucedido en cualquier otro sitio. Sería demasiado fácil pensar que ocurrió lejos. Los nombres de los individuos que la pueblan no tienen la menor importancia. Podrían cambiarse. Podrían sustituirse por los vuestros. Sois tan parecidos, surgidos del mismo molde inalterable... Estoy seguro de que tarde o temprano os haréis una pregunta lógica: ¿Fue testigo de lo que nos cuenta? Os respondo: Sí, lo fui. Como vosotros, que quizás no quisisteis verlo. Vosotros nunca queréis ver. Yo soy quien os lo recuerda. Soy el que molesta. El que no se pierde detalle. Lo veo todo. Lo sé todo. Pero no soy nada, y eso es lo que pienso seguir siendo. No soy ni hombre ni mujer. Soy la voz, nada más. Os contaré la historia desde la sombra. (pp. 9-10)

Con el tema de los refugiados como marco, de las migraciones de pueblos que denuncian años de colonización y sometimiento desplazándose en pos de una búsqueda concreta y simbólica de resarcimiento y que, en vez de ello, encuentran muros, costas inaccesibles y fronteras infranqueables, Claudel logra en esta obra escenificar el lado más oscuro de la humanidad. Pero también los intereses económicos que prevalecen sobre la identidad de los pueblos y los valores solidarios, el poder invisible y anónimo que pulsa sobre el acontecer cotidiano, y el alejamiento de la naturaleza y sus señales de alarma, integrarán la representación, que deja planteada una alusión a los malestares más recurrentes y dañinos de la civilización actual.

Hacéis correr por doquier grandes torrentes de lodo. El odio es vuestro alimento, la indiferencia vuestra brújula. Sois criaturas del sueño, siempre dormidas, hasta cuando creéis que estáis despiertas. Sois el fruto de unos tiempos soñolientos. Vuestras emociones son efímeras, como mariposas calcinadas por la luz del día cuando apenas han salido del capullo. Vuestras manos moldean vuestra vida con una arcilla seca e inconsistente. La soledad os devora. El egoísmo os engorda. Dais la espalda a vuestros hermanos y perdéis el alma. Vuestra naturaleza está hecha de olvido. (p. 9)

Se diría que, en esta novela, humanidad y naturaleza son los máximos protagonistas: la naturaleza aparece regidora y representante de pasiones y circunstancias humanas.

Así, un volcán rugiente con un comportamiento aparentemente imprevisible compone y preside la isla: el Brau ('bravo' en algún idioma) se enfurece o llora, brama, da vida, pero también la quita. Vigilante y amenaza, forma parte del escenario de manera más o menos silente, pero constante, señalando ciertos momentos como especialmente significativos y sugiriendo mensajes o denunciando pactos fatales ante la ceguera simbólica de los habitantes del lugar. Es testimonio de lo que se pretende ignorar, ocultar.

Como Vulcano, el antiguo dios romano que recibe ofrendas para aplacar su ira, en este caso se pretenderá que el volcán degluta la verdad, como si ello fuera posible.

La lúgubre aparición de tres cuerpos en una playa de la isla, testimonio del fracaso de la búsqueda de horizontes de salvación —y de la sensibilidad y de la fraternidad entre las personas—, deja planteado el punto de partida. (En el Río de la Plata esta escena no nos resulta ajena y nos remite a lo traumático de una herida abierta que nos perdura.)

En esa isla escarpada, que pretende dar la espalda a la muerte, que minimiza el lugar para sus muertos y los entierra de pie, la presencia de estos mudos extranjeros desafía a sus habitantes, que luchan con su propio desconcierto ante lo desconocido —o lo que quieren *desconocer*—. Ofrecerles sepultura sería una manera digna del reconocimiento de una realidad de la que ellos mismos también forman parte, aunque se empeñen en negar; pero entonces prevalecen el miedo y la vivencia de amenaza a una supuesta y precaria paz.

En torno a esto es que, como en un patético desfile, empiezan a emerger los personajes de la comunidad. Nominados en función de los roles y lugares que ocupan en ella, muestran dificultad para tomar distancia de la función concreta, entrelazan anonimato y universalidad, conspiran, interpelan. A través de ellos queda representado un pueblo que puede ser cualquier pueblo o comunidad de estos tiempos.

Y algunos de ellos se autoasignan la potestad de componer un tribunal de facto que defina y dictamine el suceder de los hechos consecuentes.

Representan lo viejo y lo nuevo, la esperanza y la desesperanza; referentes antagónicos o complementarios, caducos o vigentes, que muestran al poderoso, a la vez que al frágil y al sumiso, en función de víctimas no reconocidas que paradójicamente adoptarán cada vez más una presencia incisiva, ineludible, y que irán instalándose progresivamente en el espacio compartido y en el interior de cada uno.

Lo que podría ser la *sabiduría* de los mayores aparece como miedo y resistencia al cambio. La Vieja, antigua maestra que ocupa un lugar de poder por el conocimiento del discurrir de las vidas de los lugareños, se ve incomodada por su sucesor: el actual Maestro, representante de lo novedoso, lo foráneo, y de la búsqueda de la verdad como propósito.

Vivido como amenaza al supuesto equilibrio reinante (equilibrio precario, frágil, rígidamente conservador y basado en el sostenimiento de

acuerdos y convenciones tradicionales implícitos), el Maestro será objeto de la reacción conservadora.

Pero también circularán otras figuras, vinculadas a distintos aspectos: el Alcalde, representante de la comunidad, que ostenta también el poder por la posesión de los medios para la pesca como principal actividad económica de la isla; el Emperador, quien lidera el diligenciamiento de dichos medios y es diestro conocedor de la técnica de la pesca del pez espada y mano derecha del Alcalde; el Médico, quien, como supuesto representante de la función científica, tiene asignada la potestad de demorar a la muerte; y el Cura, referente espiritual del pueblo y depositario de la ilusión de un más allá de este mundo, a la vez que de la duda intrínseca...

Las constelaciones de relacionamientos que se van conformando ante los ojos lectores entre estos personajes (y otros más comunes, pero no menos importantes) no serán aleatorias o casuales, sino que irán conduciendo al sórdido destino de la trama. Generan un escenario donde, más adelante, quedarán planteadas las condiciones para la aparición de otro personaje, siniestro: el Comisario, tan ajeno al pueblo como efímero, pero útil y funcional a la concreción de lo que venía quedando esbozado. *Antes, no existía. Después, dejó de existir.* Es el máximo exponente de una incomodidad colectiva que ya se venía planteando, pero que no se lograba enunciar; su presencia sella aquello de lo que internamente la comunidad no se podía hacer cargo. Viene a mostrar los aparentemente irreversibles designios de la *deshumanidad*.

Si bien esta novela sostiene un sabor amargo perturbador, una mirada dolida y penosa hacia el malestar en este momento de la civilización, el lector podrá conectar con cierta perspectiva esperanzadora, que queda insinuada a través de los sueños del Médico, cual triunfo del encantamiento órfico sobre el can Cerbero. Estos sueños de angustia permiten rescatar al personaje en su humanidad, en el registro de un sentimiento

de culpa insoslayable ante lo que, como habitante de estos tiempos, no puede dejar planteada indiferencia o ilusión de ajenidad.

Y en un humano gesto, la Voz se despide de este modo:

Bueno, ya casi está. [...] Voy a retroceder a gatas y marcharme.

Voy a volver a la sombra.

A disolverme en ella.

Os habré dejado las palabras. Me llevaré los silencios.

Voy a desaparecer.

Os prometí que solo sería la voz.

Nada más.

El resto es humano y os concierne a vosotros. (p. 201)



NORMAS DE PUBLICACIÓN Y ARBITRAJE

Los artículos a ser publicados en *Equinoccio. Revista de psicoterapia psicoanalítica*, de AUDEPP-IUPA, deberán cumplir con los siguientes requisitos:

- ▶ Se referirán a la teoría o a la técnica psicoanalítica, o a temas que puedan tener particular interés para la comunidad psicoanalítica.
- ▶ Serán trabajos inéditos, originales y relevantes en relación a la temática que traten.
- ▶ Si presentan postulados o hipótesis, tendrán que ser consistentes en cuanto a su argumentación y en cuanto a la evidencia clínica aportada para su fundamentación.
- ▶ Tendrán que respetar las debidas consideraciones éticas para publicaciones, refiriéndose a documentos como el Código de Ética para el ejercicio profesional del psicólogo de Uruguay, los documentos o posibles asesoramientos de la Comisión de Ética y de la Comisión de Publicaciones de AUDEPP, y —particularmente para aquellos que se enmarquen dentro de la sección «Avances de investigación»— las consideraciones del Informe de Belmont (1979). Los artículos presentados por personas residentes en el exterior de Uruguay también deberán contemplar las consideraciones éticas propuestas en su lugar de residencia.
- ▶ En caso de presentar algunos elementos de material clínico, la revista prevé que el autor o los autores exhiban ante el escribano de AUDEPP los consentimientos informados correspondientes. (Para su elaboración se puede consultar a la Comisión de Ética de AUDEPP.) Dicho profesional labrará un acta certificando la posesión de este documento,

pero no se consignarán nombres de pacientes ni se pedirá una copia, con el fin de resguardar la estricta confidencialidad.

- ▶ Desde el punto de vista formal, los trabajos deberán adecuarse al título presentado y reflejarán la relación conceptual con la bibliografía elegida. Asimismo, se buscará una redacción clara, que contemple un público con interés y formación en el psicoanálisis.
- ▶ El estilo de la referenciación bibliográfica deberá regirse por los lineamientos del *Manual de Publicaciones de la American Psychological Association* (7.^a ed., 2020).
- ▶ Deberá incluir un resumen en español de no más de 250 palabras y su correspondiente traducción al inglés.
- ▶ Deberá incluir la bibliografía exclusivamente referida en el cuerpo del artículo. Se estima que un artículo con las características de esta propuesta no deberá de sobrepasar las veinte referencias bibliográficas.
- ▶ Deberá indicar hasta cuatro palabras claves o descriptores. Estos deberán ajustarse a la lista de términos del Tesoro de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA), accesible en www.apdeba.org/tesauro-online/. No obstante, la Comisión de Publicaciones se reserva el derecho de introducir variantes en los descriptores del artículo por razones de claridad y coherencia temática.
- ▶ Se deberá ajustar a las siguientes características (se especifican los máximos): aproximadamente 10 carillas de tamaño A4; fuente Arial 11; interlineado 1,5; máximo 30.000 caracteres (unas 5.000 palabras) para artículo, referencias bibliográficas y resumen.
- ▶ Cuando la Comisión de Publicaciones resuelva publicar trabajos que fueron presentados a congresos o jornadas científicas, se tendrá en cuenta que estos sean originales e inéditos y que hayan sido aprobados por un comité científico de lectura, con las mismas o similares exigencias de arbitraje especificadas más adelante.

- ▶ Los artículos deberán incluir el identificador digital permanente de autor (ORCID), el que se puede autogestionar en <https://orcid.org/>.
- ▶ Los autores de todos los trabajos aceptados para ser publicados deberán firmar personalmente o por envío de correo electrónico el formulario de cesión de derechos que se puede consultar y descargar en la página web institucional: www.audepp.org.
- ▶ La presentación del artículo deberá hacerse en formato digital, enviando un mail con dos archivos al correo electrónico de AUDEPP o personalmente en Secretaría en soporte pendrive. El primero de los archivos incluirá, además del título y el texto del artículo, el nombre completo y dirección electrónica del autor. El segundo —que será enviado a los árbitros— incluirá solo el título y el artículo, y excluirá eventuales menciones al autor en el cuerpo del texto. Los trabajos que se envíen por correo electrónico deberán dirigirse a biblioteca@audepp.org.

Arbitraje científico:

revisión por pares con sistema de doble ciego

Los artículos que se presenten para ser publicados en *Equinoccio. Revista de psicoterapia psicoanalítica* serán sometidos al proceso de arbitraje o control de calidad académica *peer review* (revisión por pares). Esto significa que serán evaluados por al menos dos expertos del mismo campo que los autores. El sistema empleado será el de doble ciego, por lo cual los evaluadores no conocerán la identidad de los autores de los artículos, y los autores no sabrán la identidad de los evaluadores que intervengan en el caso concreto. No obstante, serán de público conocimiento los nombres de los integrantes del Comité Científico Internacional, quienes podrán ser consultados para sugerir a las personas más idóneas para el arbitraje, según la temática de los artículos a evaluar.

Los autores presentarán sus trabajos a la Comisión de Publicaciones en forma digital en dos archivos (con identificación de autor en uno solo) respetando los aspectos formales de carácter general especificados antes. Estos requisitos también pueden consultarse en la página web de AUDEPP: www.audepp.org. Los trabajos que no cumplan esos requisitos no serán considerados.

La Comisión de Publicaciones hará llegar el archivo sin identificación de autor, así como la guía de evaluación, a los árbitros. El resultado del arbitraje será comunicado a los autores sin comentarios, se establecerá únicamente si el trabajo fue aceptado o no. No obstante, en aquellos casos en que la eventual publicación se condicione a la introducción de modificaciones, la Comisión hará llegar las sugerencias de los árbitros a los autores, quienes podrán aceptar realizarlas dentro de los plazos que se les comuniquen u optar por retirar su trabajo. El rechazo de un trabajo será definitivo y no podrá volver a presentarse para números posteriores de la revista.

Comité Científico Internacional

Dra. Cinthia Cassan
ICHPA (Santiago, Chile)

Dr. Norberto Lloves
AEAPG (Buenos Aires, Argentina)

Mag. Olinda Serrano
CPPL (Lima, Perú)

Psic. Lea Lubianca Thormann
CEPdePA (Porto Alegre, Brasil)



Fondo de Protección Social
de **AUDEPP**

El Fondo de Protección Social de AUDEPP, fundado el 21 de noviembre del año 1990, tiene la finalidad de asistir social, cultural y económicamente al asociado. Surgió de la necesidad de ayudar ante casos de enfermedad, dada la falta de cobertura que tenían los profesionales psicólogos en esa época.

Desde su fundación ha sido de gran apoyo para los asociados al brindar cobertura en casos de incapacidad laboral temporaria, primas por nacimiento o adopción, primas por fallecimiento, beneficio retiro, convenios, agenda anual...

La Comisión Directiva se encuentra abocada al estudio de nuevos beneficios y formas de acompañar dentro de las posibilidades estatutarias vigentes. En este año tan complejo ha brindado la exoneración de las cuotas de abril y mayo, además del beneficio habitual de no pago de enero y febrero a aquellos asociados que abonaron puntualmente sus cuotas el año anterior. En esta oportunidad, a su vez, colabora con AUDEPP en la impresión de la revista 2020.

Siempre a disposición de los asociados por sugerencias y aportes.

Comisión Directiva

Lic. Psic. Ana María Méndez - Presidenta

Lic. Psic. Graciela Casaravilla - Vicepresidenta

Lic. Psic. Claudia Conde - Secretaria

Lic. Psic. Agustina Ginés - Prosecretaria

Lic. Psic. Stella Büsch - Tesorera

Lic. Psic. Ignacio Barboza - Protesorero

Lic. Psic. Gabriela Novoa - Vocal

Lic. Psic. Mariella Restaino - Suplente asistente

Comisión Fiscal

Lic. Psic. Ricardo Gutiérrez

Lic. Psic. Mariana Pisano

Lic. Psic. Lucía Valdez

En AUDEPP, el 2021 estará dedicado a conmemorar los cuarenta años de la institución. Además de los homenajes y recordatorios que ameritan una trayectoria tan rica y un presente tan vital, desde las comisiones Científica y de Publicaciones queremos volver a reflexionar sobre la identidad de una práctica: la psicoterapia psicoanalítica.

El número de *Equinoccio* de otoño 2021 tendrá como eje temático *el encuadre*.

Convocamos a trabajar sobre este tema, tan central en la conformación de la cultura psicoanalítica, atendiendo a los invariantes que lo definen, pero también a las modificaciones que —a lo largo del tiempo— le han ido requiriendo los nuevos abordajes y las ampliaciones conceptuales de nuestras referencias teóricas.

Distinguir lo central de lo accesorio, lo realmente operativo de lo ritualizado; demostrar la necesidad de flexibilizar algunos aspectos, sin desnaturalizar ni ética ni clínicamente la práctica; reflexionar sobre los problemas que nos han impuesto situaciones excepcionales, como la pandemia, y sobre el uso adecuado de las nuevas posibilidades tecnológicas...; son solo algunas de las aristas que podrán abordarse bajo esta convocatoria, que esperamos responda a una expectativa muy actual, la cual es a la vez una suerte de reedición de aquellos desafíos que desembocaron en el nacimiento de AUDEPP.

SUMARIO

1. NÚCLEO TEMÁTICO

El malestar en la cultura, noventa años después - Manuel Laguarda

Las molestas praxis del Dr. Freud. A noventa años de *El malestar en la cultura*
Gonzalo Percovich

Acerca de la «liberación» de los sobrevivientes de la Shoá y sus marcas
en la subjetividad - *Rosa Zytner Tessler*

Escuchar-recibir-entender - *Rafael Berta Grezzi*

Lo silenciado en el trauma: una aproximación psicoanalítica
Mariana Rubio y Daniel Pereira

La conformación de la subjetividad adolescente en el marco del mundo virtual
atravesado por la pandemia. ¿Malestar u oportunidad? ¿Elección o imposición?
Alicia Costanzo y Florencia Chabalgoity Arrambide

Malestar en la(s) infancia(s) - *Alicia Muniz Martoy*

2. RELECTURAS

Un día en la vida de una psicoanalista de niños y adolescentes. Buenos Aires,
1994 - *Ada Rosmaryn Tagle*

3. AVANCES DE INVESTIGACIÓN

Aproximación al sentido de los tatuajes en el malestar en la cultura
Sandra Serrana Vidal Viera

4. CONVERSACIONES

Arquitectura de nuestro mal-estar en la cultura. Conversación con Alicia Leone
Mauricio Clavero Lerena, por la Comisión de Publicaciones de AUDEPP

5. RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

El complejo de Telmaco. Padres e hijos tras el ocaso del progenitor
(de Massimo Recalcati) - *Catalina Sorhouet Pereira*

El archipiélago del perro (de Phillipe Claudel) - *Patricia Cafasso Maberino*



772730483002 02

EQUINOCCIO 



asociación
uruguaya
de psicoterapia
psicoanalítica

instituto
universitario
de postgrado
de audepp