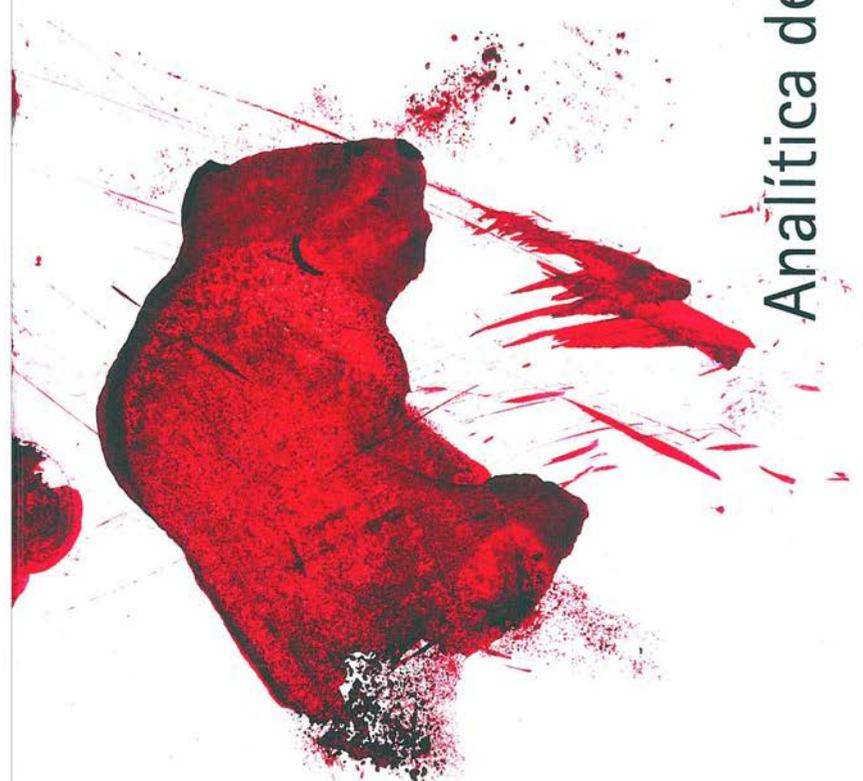


Analítica del Litoral

una revista sin fronteras
N° 12 | 2016 Santa Fe, Argentina

Analítica del Litoral una revista sin fronteras
N° 12 / Santa Fe / República Argentina / 2016

UNIVERSIDAD NACIONAL
DEL LITORAL



Analítica del Litoral

DIRECTOR

Jorge Yunis

Miembro EOL Sección Santa Fe y AMP (Asociación Mundial de Psicoanálisis)

ASESOR GENERAL

Germán L. García

Director del Centro Descartes. AME-EOL. Miembro AMP

DIRECTORA DE PUBLICACIÓN

Guillermina Ritsch

Miembro EOL Sección Santa Fe. Miembro AMP

CORRESPONSALES

Guy Trobas (París, Francia)

Estela Paskvan (Barcelona, España)

Vilma Cocoz (Madrid, España)

Juan Felipe Arango (Miami, América del Norte)

María Hortensia Cárdenas (Lima, Región Andino-Caribeña)

Mirta Zbrun (Río de Janeiro, Brasil)

Analítica del Litoral se encuentra en conexión con el Taller de Psicoanálisis <http://www.tallerpsicoanalisis.com.ar>

Ediciones UNL

9 de Julio 3563, 3000 Santa Fe, Argentina

editorial@unl.edu.ar

www.unl.edu.ar/editorial

ISSN 0327-8069

RNPI 293846

La revista no comparte necesariamente
las opiniones expresadas en los textos que publica.

Coordinación editorial: Ivana Tosti

Corrección: Ma. Alejandra Sedrán

Diseño gráfico: Analía Drago y Laura Canterna

Sumario

Presentación / 5

Guillermina Ritsch

Estudios

El Sujeto cautivo por la guerra / 9

Silvia Elena Tendlarz

Conjunciones

Goce y radicalización / 35

Éric Laurent

La guerra, los cuerpos, la vida / 40

Laura Sokolowsky

¿Un nuevo Leviatán? / 44

Andrés Borderías

El cuerpo electoral / 48

Jesús Ambel

Los expulsados del capitalismo salvaje / 51

Gustavo Dessal

La segregación / 58

Jorge Yunis

Clínica

Lapsus / 65

Esthela Solano-Suarez

¿Hablar del acontecimiento traumático es terapéutico? / 69

Montserrat Puig

Presentación

Guillermina Ritsch

«Así aprendí triste la renuncia:
Ninguna cosa sea donde falta la palabra»

Stefan George, *La palabra*

Bienvenidos a un nuevo número de *Analítica del Litoral*. A diferencia de las publicaciones precedentes, se ha constituido en torno a un tema en su multiplicidad de máscaras: guerra, fundamentalismo, segregación, racismo. Para decirlo de otro modo, diversos paradigmas del odio.

El orden en que cada trabajo se presenta no es aleatorio. De algún modo, la secuencia permite el diálogo entre ellos.

Existe cierta continuidad, aquella que, precisamente en la guerra, se ve completamente amenazada. No obstante, introduciendo lo que cada uno podrá leer en el artículo de Éric Laurent, la topología de la guerra ha cambiado, no tiene más interior o exterior, alejándose de la definición clásica de la confrontación directa y declarada entre dos estados enemigos. Las fronteras semánticas entre la guerra y el terrorismo parecen difusas, mientras que la alteración de los ideales parece tener un alcance general —cosa que no sucede con la dimensión temporal en las diversas creencias.

Se abre aquí una pregunta. La respuesta está por venir.

Vaya nuestro agradecimiento para cada uno de los autores que consintieron formar parte de este número y, a nuestros lectores, augurarles una buena lectura.

Estudios

El Sujeto cautivo por la guerra

Silvia Elena Tendlarz (Argentina)

*«Si quieres soportar la vida,
prepárate para la muerte».*

Freud

La guerra

Múltiples titulares presentan la vorágine de esa maquinaria desgarrante llamada guerra. De odio y muerte; de valentía y horror; de humillación y victoria; de hipocresía y dolor... Cada uno de ellos forma el caleidoscopio que desencaja la imagen armónica que proponen los ideales de la cultura y muestran en anagrama el secreto que adoran en silencio.

Las ciudades refugian a sus muertos de distintas maneras. En sus sepulcros, reliquiarios simbólicos que indican su paso entre los vivos. En sus libros, cómputo implacable de nacimientos y muertes. En sus recuerdos, crónicas de la historia, memorial de un pasado. También en sus omisiones: revelación de un acontecimiento anterior que desmiente el presente. Pero en el mismo movimiento, el pautado silencio descubre su esfuerzo estéril por reescribir una historia que oculta un real que retorna en los recuerdos de sus protagonistas, y más allá de ellos mismos, en los objetos, testigos mudos del odio y la destructividad.

Curiosamente, como si estas estrategias de recomposición fueran insuficientes, algunas ciudades recurren a desenterrar a sus muertos, para adorar —a escondidas— sus lugares sagrados y brindar la prueba de que algo existió. Un objeto es necesario para llevar a cabo un cómputo de otro modo imposible.

Starobinski señala que lo moderno está caracterizado por el conflicto y la contradicción, variablemente referidos al presente y al pasado. El contraste y la disonancia entre la presencia simultánea de campanarios y chimeneas industriales ilustra algo más que la imagen del ventanal de Madame Bovary. El contraste no es sólo visual o ideológico. La temporalidad que se descompone a la manera de Joyce o de Virginia Woolf permite comprender por qué los requerimientos de la civilización resultan siempre anacrónicos; quizás siempre ya sea demasiado tarde.

Freud nombró «hipocresía de la cultura» a este estado de las cosas. Exige de sus miembros una renuncia que excede sus posibilidades: los ideales de la cultura se vuelven una exigencia ensordecedora frente a los reclamos pulsionales. Desentendiéndose del deseo, lo humano se restringe

a la obediencia del ideal que lleva a la conquista, a la carrera del éxito, al desvarío, a la guerra y a la muerte. Una nueva especie de «filisteo de la cultura» se perfila siempre, con un precario equilibrio que arriesga su derrumbe.

No existe en Freud una distinción entre «cultura» y «civilización». Se aleja del uso corriente en la lengua alemana. La torsión permite alojar en el interior de la polis la barbarie que la civilización intenta desalojar.

Tal vez la definición de Kundera se vuelva representativa: la modernidad como aliado de sus propios sepultureros. En nombre del ideal se reencuentra aquello mismo que se quiere enterrar en el olvido.

La Primera Guerra Mundial representó para Freud la caída de los ideales heroicos que su contemporaneidad preconizaba. Se creía confrontado a lo peor. El exilio de 1938 fue un anuncio de la época de horror y de barbarie que emergía de «su civilización». Nada supo de la agonía en los campos de la muerte. Otras chimeneas dieron cuenta de su contemporaneidad, revelaron lo que, hurtado, se alojaba en el seno de esas imágenes ideales.

Poco tiempo antes de su muerte, escribe, ya en Londres, a la directora de *Time and Tide*: «Llegué a Viena siendo un niño de cuatro años desde un pequeño pueblo de Moravia. Tras sesenta y ocho años de laborioso trabajo tuve que abandonar mi hogar, asistí a la destrucción de la Sociedad científica que había fundado, vi destruidas nuestras instituciones, ocupada por invasores nuestra imprenta (Verlag), confiscados o reducidos a pulpa los libros que yo había publicado, expulsados de sus profesiones a mis hijos. Acude a mi mente ahora un antiguo dicho francés: «El ruido es para el fatuo / la queja es para el tonto / el hombre honesto engañado / se va sin decir palabra» (Freud, 1996:303). Casi una constatación de lo que sus escritos ubicuamente presagian en el ineludible tercer cofre, elección forzada del viviente, que sustrae a Freud de la violencia de su contemporaneidad.

La actualidad de 1914, el impacto de la declaración de la Primera Guerra Mundial, impulsa la aparición del artículo de Freud *De guerra y muerte* (1915). Frente a la desilusión se produce un cambio de actitud frente a la muerte.

Nadie cree en la propia muerte: somos inmortales en nuestro inconsciente. Pero en relación con la muerte de otros, un ligero velo se tiende frente a la confesión de tales deseos inconscientes. O se evita cautelosamente abordar este tema si el sentenciado puede oírlo. Incluso frente al muerto se mantiene una actitud particular, «casi de admiración, como si se hubiera llevado a cabo algo muy difícil».

El trabajo de captación de la muerte no es un catálogo que sincroniza los días, ni el opúsculo acallado por los dioses del futuro: el culto de los muertos, con las motivaciones inconscientes que lo orientan, es una forma de honrar a la vida. Otorgarle el justo lugar a la muerte, exiliarla tajante y definitivamente como medio de depuración de una raza o como instrumento de funcionamiento ideológico; es reintegrar el valor a la vida.

La muerte existe como tal entre los vivos. Frente a ella, el sentimiento de culpabilidad surge como tormento por una falta que no logra ser meta-

forizada. El joven Orestes debe sepultar las Erinias en el altar del culto para acallar sus rugidos de venganza. Un preciado conteo de recuerdos, llamado por Freud *duelo*, es el tránsito que sitúa en el lugar de la falta las palabras que forcejean con lo que no es «contable».

En psicoanálisis la muerte está enlazada al deseo. Un asesinato primordial, el del padre en la horda primitiva, es el mito con que se recrea la transformación del goce en deseo. Muerte que se metamorfosea en expresión de amor al padre. Esto corresponde al aforismo lacaniano que sitúa el amor en el tránsito del goce al deseo.

Este asesinato es mítico. Aunque se una al deseo, paráfrasis de la castración, el homicidio es un acto que se desentiende del deseo y se le opone. Es diferente desear la muerte del prójimo que llevarla a cabo.

El homicidio fue el objeto de meticulosos análisis por parte del derecho: se trata de determinar hasta qué punto interviene la voluntad del sujeto. Lacan subraya que cualquiera sea la patología del individuo en cuestión, éste siempre es responsable de su acto. El «no desculpabilizar al paciente» de la fórmula freudiana toma otra envergadura. No se trata ya de transformar la falta (parte de la estructura) en un elemento imaginario, ni de despojar al sujeto de su acto, so pretexto de excusarlo por su enfermedad, sino, por el contrario, de permitirle al sujeto enfrentarse con su acto para poder darle una respuesta que lo sitúe nuevamente. Freud no se complace en llevar a cabo una psicopatología del horror a la que aludiría Einstein en su correspondencia. La infamia y la crueldad también tienen un lugar irrevocable en la civilización.

De la cohesión entre el derecho y la violencia nace, para Freud, la civilización. Se trata de encontrar una conjunción adecuada entre la identificación y el goce. Pero la acción del ideal que rige el sistema de identificaciones crea también el enemigo que se intenta destruir. El desenlace de la civilización, que se fue construyendo a través de los siglos, resulta incierto. En todo caso para Freud, y tal vez sólo sea una expresión de deseo, «todo lo que promueva la cultura trabaja también contra la guerra» (1932).

El sesgo que prevalece para zanjar esta cuestión en psicoanálisis es el de la batalla interior. El individuo es una pequeña civilización en guerra consigo mismo. La contraposición pulsional conlleva una lucha por sortear la muerte: esto brinda el matiz específico de cada vida. El dualismo pulsional no está en contradicción. Una pulsión se alimenta de otra.

Antes de llegar a esta oposición teórica, Freud enuncia el conflicto interior que se produce en el sujeto en términos de un conflicto entre «un yo de la paz y el nuevo yo guerrero del soldado, y se torna agudo cuando el yo-paz advierte claramente qué gran peligro de perder la vida le deparan las osadas empresas de su doble parásito» (1919).

Se presentan así dos cuestiones entrelazadas: un poderoso enemigo interior y el riesgo mortal del campo de batalla —que el sujeto debe afrontar desde su subjetividad—. El hombre es impulsado a una acción, eventualmente matar, anteriormente rechazada con el fin de apaciguar su «civilización interior». El síntoma es uno de los resultados de esta confrontación.

I. La enfermedad del combatiente

1. Freud: las neurosis traumáticas de guerra

La guerra cambia sus vestiduras a través del paso del tiempo hasta el combate desde las trincheras en la Primera Guerra, bombardeos sofisticados de la Segunda Guerra, «guerra fría» de la posguerra, y luego, quien sabe, tal vez «guerra de religión» o la llamada guerra «total y global».

Pero en todo momento una cuestión guarda su enigma: ¿cómo medir el goce del combatiente? En todo caso algo retorna a través de los síntomas.

La eventualidad de una perturbación psíquica es reconocida desde la Antigüedad. Ciertos ritos que preceden al combate intentan alentar al guerrero y exorcisar su miedo: se evita el peligro potencial de que se inicie un circuito en cadena que propague el pánico en el campo de batalla.

Algo debe perderse, anuncian los dioses, Ifigenia es conducida al altar del sacrificio para que partan las naves. Sacrificio que no es homogéneo para todos. Goce en más o en menos que siguen los lineamientos de distintas posiciones subjetivas. Con el ideal religioso del sacrificio se conjuga una descarga pulsional inconmensurable.

Durante la Primera Guerra Mundial aparecieron los primeros artículos sobre las reacciones patológicas durante el combate. La patología se contrapone a la moral «del buen combatiente», que ilustra el guerrero aplicado de Palhaum, desde donde fueron analizados y tipificados los «descarriados». Este es el caso del «desertor».

Víctor Tausk establece variaciones en la causalidad de ese acto que escandaliza al engranaje de la guerra. Los motivos conscientes son incluidos en la serie que va de la debilidad a la neurosis.

¿Por qué un hombre debería estar preparado para matar? Ese esfuerzo en más que solicita la civilización, en numerosos casos, produce catástrofes subjetivas irreversibles. A veces las reacciones traumáticas desencadenadas durante la guerra permanecen inasimilables a lo simbólico y provocan estados de perplejidad que pueden volverse crónicos.

La guerra genera sus marginales: desertores, simuladores, hasta inventa una nueva nomenclatura que nombra a sus enfermos. Surgen así las «neurosis traumáticas de guerra». El ingenio del artista logra reunir satíricamente a todo este bestiario y, aún más, en las peripecias del bravo soldado Chvéik.

Desde fines del siglo XIX las «neurosis traumáticas» tuvieron un lugar en la psiquiatría para explicar las perturbaciones originadas por conmociones mecánicas, choques ferroviarios y otros accidentes que aparejaban el riesgo de muerte. Oppenheim enlaza el término de trauma al de neurosis en 1884. Kraepelin dará autonomía a esta afección, «*Schreckneurosen*», en 1895. A comienzos del siglo XX Honignaun forja el vocablo «*Kriegsneurosen*» en un congreso alemán de medicina interna (1907), denominación que encuentra su apogeo durante la Gran Guerra.

El enlace entre neurosis y trauma forma parte de la teorización freudiana. Planteaba junto a Breuer en 1893 que los histéricos «sufren de reminiscencias», sitúan como causa de la enfermedad la fijación de una

vivencia que cobra el valor de un trauma. Freud y Breuer siguen el sendero trazado por Charcot que relacionaba histeria y traumatismo en oposición a la causalidad hereditaria. Rápidamente el trauma deviene sexual y la retroacción su modelo.

La concepción de la neurosis traumática de guerra se vuelve para Freud una oportunidad inigualable para presentar sus teorías en un círculo más amplio.

A fines de setiembre de 1918 se llevó a cabo el 5º Congreso Psicoanalítico Internacional en la gran sala de la Academia húngara de Ciencias, en Budapest. La guerra se hizo presente en este encuentro de diversas maneras. Primero por la imposibilidad práctica de que fuera verdaderamente un congreso internacional. Luego, y esto es sin duda el punto más importante de este encuentro, parte de las reuniones se destinaron a un debate acerca del psicoanálisis de las neurosis de guerra: se inició con las ponencias de Ferenczi, Abraham y Simmel. Esto motivó que por vez primera se encontraran presentes representantes oficiales del gobierno húngaro, alemán y austríaco.

Dada la eficacia de la utilización de métodos psicoterapéuticos de inspiración analítica en esta afección —que no coincide verdaderamente con el método psicoanalítico tal como Freud lo planteaba—, se discutió la posibilidad de crear clínicas psicoanalíticas para el tratamiento de las neurosis de guerra. Al mismo tiempo que Freud apoya esa propuesta, aprovecha esta inesperada oportunidad para presentar su técnica de trabajo en *Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica*, donde trata la cuestión de la técnica activa que comienza a ser utilizada por Ferenczi. El «actuar» que le preocupa concierne más a la posición del analista que al tratamiento de las neurosis desencadenadas en época de guerra.

Con la finalización de la guerra concluyó el interés «oficial» por las neurosis de guerra, y junto a ello la creación de las clínicas proyectadas.

Al año siguiente sale publicado un libro que incluye las ponencias sobre esta problemática, y Freud se encarga de escribir el prefacio. Dice explícitamente que en realidad no existe ninguna diferencia entre las neurosis que se desencadenan durante la guerra y las de los tiempos de paz. No obstante, esta aproximación de la psiquiatría militar permitió constatar el origen psicógeno de los síntomas (que se opone a ciertos planteos funcionales u orgánicos), el significado de las mociones pulsionales conscientes y la ganancia primaria de la enfermedad o «refugio en la enfermedad». La neurosis traumática es efecto de la represión, reacción frente al trauma.

Los años 20 señalan un vuelco decisivo en la teorización freudiana, tanto por la inclusión de la pulsión de muerte como por la reformulación de la psicopatología que toma como eje el concepto de castración.

Los sueños de las neurosis traumáticas de guerra devienen, en esta ocasión, uno de los ejemplos que Freud utiliza para presentar la «compulsión a la repetición». El sujeto sueña reiteradamente con la situación de su accidente y despierta aterrorizado. Esto no responde al circuito del placer, sino que es un «más allá» que impide seguir durmiendo.

Freud establece cierto número de precisiones que modificará en *Inhibición, síntoma y angustia*. La angustia es la expectativa frente al peligro, aun desconocido; el miedo se experimenta frente a un objeto determinado; el terror surge cuando se corre un peligro sin estar preparado para ello —se subraya así el factor sorpresa—. En tanto que la angustia protege contra el terror; no es la fuente de la neurosis traumática sino que es el efecto del terror. Al mismo tiempo, un daño físico contrarresta en la mayoría de los casos la producción de la neurosis como consecuencia de una redistribución de la libido narcisista.

Aunque Freud modifique en parte esta concepción, la puesta en valor del «terror» le permite desarraigar definitivamente la concepción del «choque» (*Shock*), que se desliza hacia una causación orgánica o funcional, y enfatiza el origen psíquico de la enfermedad. De esta manera el «*Shell Shock*», traducido como «neurosis de guerra», no es el efecto del enfrentamiento con el material bélico sino con aquello que en lo real apunta a su fantasma.

De la trilogía angustia, miedo y terror, en 1926, como efecto de la modificación de la teoría de la angustia, Freud pasa a formular la oposición entre angustia, dolor y duelo. El terror, *Shreck*, es equiparado a la angustia, definida como la reacción frente a la situación traumática. Esta vez el trauma pierde su carácter anecdótico y se vuelve un elemento estructural ligado estrechamente a la castración, que antecede a la emergencia de la angustia y que linda con el dolor y con el duelo frente a la pérdida.

Ante el peligro pulsional, como da repetidas pruebas la fobia, surge el objeto que localiza la angustia como protección. Más allá de la formación de síntomas, la angustia misma, al decir de Lacan, ya es una respuesta frente al enigma del deseo del Otro. La realidad del peligro cobra diversos matices: el enemigo interior, que se traduce por el «odio a sí mismo», es tan inquietante como el que se sitúa en el exterior. En el caso de la fobia ese objeto de temor produce un alivio en tanto localiza al goce, y lo *Unheimlich* se vuelve un miedo domesticado.

En la lucha «cuerpo a cuerpo» del combatiente, cualquiera que fuere el cuerpo en cuestión (puede reducirse a un altoparlante), lo traumático no puede ser establecido a priori e independientemente del sujeto. El riesgo de muerte, como también el peligro de asesinar, lo enfrentan a la transgresión del mandamiento pilar de la civilización: «no matarás». Contradicción que se manifiesta en épocas de guerra: la muerte permite la vigencia de los lazos sociales al mismo tiempo que los deshace.

Jones señala la necesidad de diferenciar en la guerra entre el matar (asociado a la defensa personal y al Ideal de su civilización) del asesinar (que da cuenta del goce). ¿Qué es lo que establece su límite, siempre precario, en el campo de batalla? La respuesta pertenece al terreno de lo singular de cada subjetividad.

2. Lacan y la psiquiatría inglesa

El interés de la psiquiatría militar por la salud mental de los combatientes no se restringe a una preocupación por los efectivos, sino que incluye el factor de la disponibilidad de reintegración al frente de batalla (por lo menos en lo que concierne a las guerras actuales). La predicción de guerras futuras pone de relieve la supervivencia en la lista de una evacuación posible: los soldados que padecen trastornos psíquicos quedan últimos junto a los heridos graves. No se trata ya de salvar la mayor cantidad de vidas posibles, de tener en cuenta el conjunto de la población, sino que esta «ética nuclear» que esboza nuestro tiempo vuelve a la fórmula darwiniana del «más apto».

En la selección de quienes deben ir al frente de batalla la población es determinante. EE. UU. pudo inventar durante la Segunda Guerra Mundial un test de selección que asegurara el envío de los más preparados para el combate. Gran Bretaña, como lo expresa el Coronel Rees, se encontró con la dificultad de un número reducido, por lo que tuvo que idear un dispositivo inverso que permitiera reintegrar lo antes posible en sus batallones todo el personal con trastornos producidos durante la guerra, y enviar a realizar tareas auxiliares a todas las personas consideradas como «no aptas» para el servicio (el hecho de que no pudieran participar de la batalla no los volvía ineficaces para mantener el funcionamiento del aparato de guerra).

Podemos distinguir dos áreas diferentes: los procedimientos de selección y de reinserción que anteceden al combate (de acuerdo con las diferentes necesidades) y los tratamientos propuestos para la atención de los soldados que se encuentran en medio de la lucha.

En cuanto a la prevención, Lacan comenta ampliamente el trabajo de Bion con grupos pequeños. El azar lo llevó a participar de las dos guerras mundiales. En la primera como combatiente, en la segunda como psiquiatra. En su autobiografía, describe detenidamente el impacto de la guerra: el miedo, la precipitación y la perentoriedad, el desconcierto y la incertidumbre, el cansancio. Un episodio es retenido con atención. El tanque que dirige se descompone y el personal a bordo debe salir precipitadamente. Un compañero lo empuja y lo salva de la bala que no obstante lo roza. La impresión del acontecimiento lo deja en un estado de «despersonalización», en el que se siente volar. ¿Cómo nombrar el impacto de la muerte que pasa a su lado? En otra ocasión, todos los oficiales de su sección mueren y es requerido para cumplir una función a pesar de no estar preparado para ello. Un sargento de más experiencia lo acompaña en esta tarea. Esta situación es clave para su invención de los grupos sin líder.

Durante la Segunda Guerra Mundial propone la constitución de dos tipos de grupos: los grupos sin líderes para la selección de oficiales y los de readaptación. El primero trata de detectar los individuos adecuados para el cumplimiento de esa función, pero también evalúa la capacidad de cada sujeto para relegar las ambiciones individuales en vistas al objetivo común. Este trabajo fue interrumpido al año siguiente de su iniciación porque no respondía a los requerimientos del sistema ideológico militar.

El segundo tipo de grupos fue constituido también en 1942 en el hospital de Northfield: éste recibía a aquellos que en principio podían reintegrarse al servicio activo. Rickman se encargaba primero del tratamiento y luego los pacientes pasaban al pabellón de readaptación dirigido por Bion. Durante este período de la internación se juzgaba la capacidad de readaptación a la vida militar. En caso de fracaso el paciente era orientado hacia tareas auxiliares. A pesar de los resultados obtenidos, aparentemente muy satisfactorios, esta experiencia grupal fue interrumpida al cabo de seis semanas sin ninguna explicación por parte de sus superiores.

El artículo que publicó con Rickman en 1943, «*Intra-group tensions in therapy. Their Study as the task of the group*», es retomado por Lacan en *La psiquiatría inglesa y la guerra* (1946). Para Lacan, el Rubicón que atravesó Bion fue su innovación metodológica que permitió encontrar una intervención adecuada frente al impasse de la situación, y recobra así «la impresión de milagro de los primeros procedimientos freudianos». Logró dar un toque psicoanalítico al tratamiento psiquiátrico: recupera en ese movimiento parte de su historia. Construyó un procedimiento terapéutico a partir de la manera personal que encontró para sobrellevar la desazón y la impotencia de su vivencia durante la guerra, que le valió, por otra parte, numerosas condecoraciones.

Esta experiencia fue el punto de partida de la teorización de Bion acerca de los grupos. Lo que extrae Lacan del artículo, como es habitual en sus comentarios, va más allá de lo que dice el propio Bion: esta es la vía que encuentra para criticar el adormecimiento de la psiquiatría y del psicoanálisis francés. El énfasis está puesto sobre el cálculo colectivo a partir de la salida que encuentran estos grupos frente a un *impasse* de la situación. Éric Laurent evocó en otro contexto este cálculo, opuesto al infierno sartriano, que reproduce el esquema de los tres prisioneros: para lograr salir de la prisión deben tomar una decisión en común. En los grupos sin líderes lo que cuenta no es tanto la capacidad de conducción como la subordinación al cálculo colectivo que permite encontrar la verdadera salida.

Lacan señala en la dialéctica conflictiva de la civilización cómo la psiquiatría ayudó a los ingleses a ganar la guerra y, a la vez, la manera en que la guerra permitió, paradójicamente, avanzar a la psiquiatría inglesa.

3. Otras guerras, nuevas enfermedades

Al final de la Primera Guerra Mundial el coronel Salmon planteó tres principios básicos para la atención de los sujetos que presentan trastornos en el campo de batalla, puntos clave de los tratamientos actuales de ese género.

Salmon parte de una constatación particular: los soldados que presentan la misma serie de síntomas que convergen en la «neurosis de guerra» no participaron necesariamente en la batalla. Los trastornos se desencadenan desde la retaguardia y aun antes de ingresar al frente. La

hipótesis que los enlazaba exclusivamente al shock de una granada o al estruendo resulta insostenible para la propia psiquiatría militar. Salmon constata la aparición de síntomas histéricos que atañen a un elemento de la función del combatiente más que a un accidente fortuito. Por ejemplo, la parálisis del brazo en quien sostiene una ametralladora; la ceguera del aviador; o el espasmo en el rostro que reproduce el del soldado que mató con la bayoneta (¿qué nuevas muecas nos depara la sofisticación del material bélico?).

Todo esto lo lleva a idear un modo de tratamiento eficaz que tiene en cuenta la necesidad de sacar al paciente lo antes posible de este estado de shock en el terreno mismo del combate; también apunta a sostener la «moral» de los compañeros que siguen peleando y a reducir la expectativa de obtener un «beneficio secundario» por la enfermedad —lograr abandonar el frente.

Hasok satiriza esta posición al relatar los duros tratamientos suministrados a los supuestos simuladores: estos son llevados, sin vacilar, al campo de batalla. Burla que se basa sobre los tratamientos por electroschocs. Freud se sumó a la crítica del uso de estos instrumentos de «curación» como también a la ética de quienes los utilizaban: privilegiaban la necesidad de reintegrar rápidamente al soldado más que ocuparse verdaderamente por su padecimiento.

Podemos definir estos principios, tal como son concebidos actualmente, de la siguiente manera: 1) Proximidad: deben ser atendidos rápidamente, incluso, si es posible, en su propia unidad de combate; 2) Inmediatez: la eficacia del tratamiento depende de que se lleve a cabo lo antes posible; 3) Expectativa: convencer al paciente de que sólo se encuentra «cansado», que es una reacción normal frente a la tensión del combate, y de que debe volver al frente lo antes posible; 4) Simplicidad (añadido a los tres principios de Salmon): consiste en alimentarlo, dejarlo descansar y escucharlo. Sólo si el paciente no se recupera con la utilización de los recursos señalados se recurre a una consulta médica.

La aplicación de los principios de Salmon fue modificada como respuesta al cambio de estatuto de las «neurosis traumáticas». Cambian de nombre en 1978 con la aparición del DSM III. El de los «*Post-Traumatic Stress Disorders*» (PTSD) es un cuadro muy amplio donde quedan incluidos todos los trastornos producidos por el *stress*. Se parte de la idea de que algunos sujetos sometidos a situaciones de gran tensión padecen perturbaciones por dificultades en adaptarse. Esfuerzo por parte de la psiquiatría en desarraigar la posibilidad de una respuesta subjetiva que emerja de la vida psíquica, y en poner en su lugar una «reacción» que es consecuencia del estado de estrés fisiológico y que manifiesta una conducta no adaptativa.

Nacen así nuevas «reacciones de combate»: «cansancio del combate» para los autores americanos, «reacción de estrés del combate» para los autores israelíes (con todas las graduaciones posibles). Ocuparse de estas reacciones permite preservar tanto los «efectivos de la unidad» como la cohesión (elemento crucial para evitar conductas desorganizadas o la

aparición de una epidemia de pánico), y protege la capacidad operativa del soldado. Desde esta perspectiva, el conjunto prevalece sobre cada individuo, es decir, el funcionamiento global del aparato de guerra.

La propuesta de Salmon fue utilizada durante la guerra de Corea (1951-53), adaptada a las condiciones particulares de la guerra en Vietnam (1962-72), y en Israel durante la guerra del Líbano (1982). En las guerras de Indochina (1945-54) y de Argelia (1942), el ejército francés no usó sistemáticamente este sistema (aunque se ocuparan también de inmediato de sus enfermos).

La guerra de Vietnam duró casi diez años, y su curso no fue homogéneo ni en la cantidad de hombres movilizados ni en las situaciones que los combatientes tuvieron que atravesar. La llegada de los soldados americanos a Vietnam se caracterizó por un momento de adaptación a un medio completamente diferente, en el que la batalla no se planteaba en los términos acostumbrados. Sonidos, olores, imágenes, vaticinaban un viaje desconocido. La desconfianza de los pobladores les quitaba rápidamente el arrogante privilegio de ser sus salvadores. Antes de la gran ofensiva de Tet la guerra se desarrollaba como guerrillas de ataque: el adversario vietnamita a menudo era invisible, anónimo, con una gran movilidad; desaparecía durante el día en las poblaciones o en la jungla.

La ofensiva de Tet de enero de 1968 obligó a los EE. UU. a aceptar que no iban a ganar y que era necesario negociar. Simultáneamente, en esa época comenzaron a circular noticias de masacres de la población civil. Un caso que cobró gran notoriedad periodística fue el de «May Lai», en el que un grupo de soldados asesinó a 347 civiles de una aldea. Este acontecimiento precipitó el desprestigio de la guerra en los EE. U., incrementado por la dilución de los lazos sociales entre los combatientes: los soldados mataban a veces a sus propios oficiales, la ubicuidad del enemigo, producida por continuos atentados, llevaba a deslocalizar el peligro y generar situaciones de extrema tensión, y finalmente tuvo lugar la epidemia de heroínómanos en 1970. Las rotaciones se volvían un peso despiadado frente a una guerra sin sentido, el regreso al hogar devenía el calvario de una reinserción social casi imposible dada la modificación del valor social de la guerra. El efecto «Rambo» se esparcía en la población, así también la adicción a la heroína.

Aunque el sistema de Salmon fue implantado durante la guerra, tuvo que adaptarse a las condiciones particulares del terreno. En lugar de puestos de atención próximos se llevaban a cabo evacuaciones inmediatas en helicópteros hacia las unidades médicas. Una vez allí, los principios básicos eran cumplidos sistemáticamente con éxito.

Quisiera destacar dos cuestiones. La primera concierne a la posición del psiquiatra militar, la segunda al tratamiento por hipnosis.

Algunos trabajos sobre la guerra de Vietnam precisan la dificultad que presentaban los tratamientos en ese ámbito. No sólo se llevan a cabo cerca del frente de batalla, sino en una estructura determinada: en el ejército. Los psiquiatras que atendían eran también oficiales que debían respetar la jerarquía militar. El secreto no podía ser garantizado, de allí que muchos soldados preferían hablar con el párroco ya que podían contar al menos

con su discreción. En algunas unidades de las fuerzas armadas se privilegiaba el «saber de qué se trata» por haber pasado por el campo de batalla (Bion en cierto sentido también lo creía) más que una formación especializada. De allí que hasta los propios oficiales podían ocuparse de esos tratamientos cortos, sin recurrir necesariamente a psiquiatras militares.

El secreto de la eficacia de este tipo de tratamientos radica en el llamado a reinsertarse en las identificaciones que mantienen el lazo social en el ejército a partir del Ideal. Freud estudió esta cuestión en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1920). De allí la insistencia en mantener la cohesión de la unidad a partir de un trabajo conjunto, en sostener la «moral» de los compañeros, en el hecho de que los superiores tengan que dar el ejemplo y hacerle entender al soldado que lo que le sucede es normal y «que a todos les puede pasar eso». La identificación con el conductor, facilitada por la jerarquía y los grados, mantiene las identificaciones laterales. Resulta en sí mismo eficaz reintegrarle ese funcionamiento a quien se encuentra en un estado de conmoción. Según Simmel (1919) el maltrato de los soldados por sus superiores era un factor de producción de neurosis traumáticas durante la Primera Guerra Mundial. Freud enfatizará en 1920 cómo el lugar del dirigente del grupo resulta esencial.

Neuman acentúa la acción de la sugestión en estos tratamientos. Toma como punto de partida su experiencia en el Líbano: el hecho de permanecer en un medio militar próximo al combate, guardando su uniforme, cerca del ruido y de la vorágine de la batalla, le ayuda a pensar que no está enfermo. La actividad grupal impide que se aisle en sus pensamientos y propicia el mantenimiento de sus identificaciones imaginarias. En la medida en que el orden se sostiene, la sugestión opera de modo tal que vuelve a situar al sujeto en la escena del mundo que se deshizo para él en su encuentro siniestro.

Si el soldado no reacciona a ese tratamiento de inmediato, comenzarán otros tipos de tratamientos: el narcoanálisis, la abreacción y la hipnosis.

Un siglo después de los primeros pasos de Breuer y Freud la hipnosis resurge como terapéutica: un mecanismo defensivo de disociación produce el olvido de la situación traumática. Estos tratamientos abreactivos apuntan a que el sujeto pueda relatar el suceso que lo conmovió y producir así una reintegración del acontecimiento en la conciencia.

La guerra de Vietnam tuvo su precio, y el estado de los ex combatientes fue casi tan alarmante como las «reacciones agudas de combate». En Kansas, EE. UU., funciona un centro médico de veteranos de guerra. Los tratamientos propuestos (duran quince meses) constan de tres pasos: una breve terapia preliminar, luego la hipnosis, para reintegrar otros acontecimientos traumáticos de su historia por vía de la regresión, y un tercer momento de elaboración.

Si bien el uso de la hipnosis está muy difundido, los psiquiatras saben que muchos individuos no son hipnotizables. Spiegel (1988), partidario de la hipnosis, reconoce también sus limitaciones, y subraya las ocho «C» del tratamiento: confrontación, condensación, confesión, consuelo, conciencia, concentración, control y congruencia.

Estos tratamientos, que parten del PTSD, tratan el inconsciente y la conciencia en términos freudianos. Suponen que todo es reintegrable en lo simbólico por el simple hecho de hablar, y pasan por alto el concepto de transferencia. Es innegable que hablar es terapéutico, como lo señala el propio Lacan, puesto que produce efectos de sugestión, un desplazamiento sintomático y cierto alivio. Pero la psicoterapia no debe confundirse con el psicoanálisis.

Luego de la experiencia de Vietnam, y a partir de la gran cantidad de «heridos psíquicos» que tuvo Israel durante la guerra sorpresa de Iom Kippur, el ejército israelí decidió adoptar el método de atención americano, adaptándolo a sus condiciones locales. Por ejemplo, se incluyó en los tratamientos la posibilidad de la presencia de familiares. Esto era posible dado el tamaño de ese país. Bastaba con retirar un poco la unidad médica en relación con el frente como para que ello fuera realizable.

Mientras existió el cuadro de las «neurosis traumáticas de guerra», la literatura analítica intentó estudiarlo a partir de las experiencias de la Primera y la Segunda Guerra Mundial. Luego se produce un desplazamiento desde el psicoanálisis a la psiquiatría. Aunque las enfermedades producidas en los combatientes fueron estudiadas por los psiquiatras militares desde comienzos de siglo, después de la Segunda Guerra se vuelve un tema tratado casi exclusivamente en el ámbito psiquiátrico. La guerra de Vietnam produjo un vuelco esencial al contribuir en la creación del PTSD que pone al estrés en el lugar del trauma. Esta cuestión queda inexorablemente circunscrita al terreno de la psiquiatría, aunque algunos autores utilicen términos psicoanalíticos en sus análisis.

A pesar de esta tendencia general, algunas publicaciones recientes, como las de Guy Briole, van en un sentido diferente: muestran que no se trata de favorecer la proliferación de síndromes sino de precisar cómo se presenta para un sujeto en análisis su particular paso por la guerra.

II. La población civil bajo el impacto de la guerra

Uno de los nuevos rostros de la modernidad es el llamado «síndrome». La exigencia de nuestra civilización no se restringe a reiteradas renunciaciones pulsionales en vistas al desarrollo de la cultura, sino que también espera que los hombres encuentren rápidamente conductas adaptadas al terror que ella genera. Para ello, siguiendo los lineamientos del discurso de la ciencia, se estandariza un universal que reúne las respuestas esperadas frente a situaciones extremas.

Si existe una respuesta-tipo, llamada síndrome, se pueden construir instrumentos de decodificación de un real imposible de inscribir completamente en lo simbólico. Se hurtan así las diferencias, aquello que hace que cada individuo sea único —es imposible tomar el relevo de una subjetividad a la manera de un nuevo combatiente que toma el puesto del soldado herido—. Se trama una serie de síntomas que presentan comúnmente los que franquearon cierto umbral del horror y se los aglutina en un síndrome-tipo.

Los artículos de Glover y de sus contemporáneos, publicados durante y después de la Segunda Guerra Mundial, acerca del impacto sobre la población civil de los ataques aéreos que padeció Londres, dan cuenta de que las repuestas son siempre singulares y dependen tanto de la estructura psíquica del sujeto en cuestión, como de la particularidad de su historia y del «encuentro» azaroso que a veces modifica radicalmente una existencia. Las medidas psiquiátricas de prevención en esos tiempos apuntaban sobre todo a evitar las epidemias de pánico.

Cada sujeto es un laberinto único pero forma parte de una comunidad con la que debe realizar un cálculo colectivo. La confrontación brutal con la muerte deja su rastro, y sin lugar a dudas es una exigencia que va más allá de lo estipulado en el acuerdo comunitario.

1. Observaciones sobre «síndromes» particulares

Presentaremos varias de las respuestas-tipo, que se multiplican vertiginosamente en la medida en que las formas de violencia varían y se sutilizan: el «síndrome del campo de concentración» (que restringiremos en nuestro análisis al nazismo 1933-45), el «síndrome del sobreviviente», el «síndrome de culpabilidad», el «síndrome nuclear», el «síndrome de Estocolmo». Esta secuencia no pretende erigirse en una serie homogénea y establece entre ellas relaciones de superposición y de englobamiento género-especie. Los acontecimientos que los generaron pertenecen a contextos políticos y sociales muy diferentes.

Luego de la creación del cuadro «*Post-Traumatic Stress Disorder*» en 1976, incluido en el *DSM III*, al que ya hicimos alusión anteriormente, se creó la revista *Journal of Traumatic Stress* (1988, publicada en New York), que constituye un nuevo bestiario de la guerra moderna: excede los enfrentamientos bélicos por lo que se vuelve una guerra civil presentada de diversas maneras. La violencia actual, la destructividad que Freud distinguía de la agresividad, forma parte de nuestra vida cotidiana. Las publicaciones que aparecieron en las últimas décadas dan cuenta de la vorágine actual que conlleva a un doble movimiento: universalizar el horror en cuadros homogéneos, en vistas de una pseudociencia, pero, al mismo tiempo, desde otra perspectiva radicalmente diferente, agujerear el todo en busca de lo particular en cada sujeto.

Quisiera enfatizar que el análisis que llevaré a cabo en esta ocasión corresponde exclusivamente a la crítica desde el psicoanálisis del cuadro PTSD. No entraré en un análisis de los síndromes incluidos en este cuadro que tenga en cuenta a la *teoría social* o a los *estudios culturales*.

A pesar de las tesis revisionistas que intentan extirpar una parte de la historia en provecho de ideales personales, los campos de concentración fueron creados en 1933 por los nazis.

No me detendré en el relato de las terribles condiciones de vida de los campos de concentración, ni tampoco en el dolor de existir cotidiano de aquellos que sobrevivían a la selección de llegada. Quisiera retomar la manera particular en que son analizados los trastornos psíquicos de los sobrevivientes.

Tres años después del final de la guerra, Richet describe el «síndrome del campo de concentración» (*Konzentrationslager Syndrome* o «KL síndrome») que aparece meses o años después de la liberación del deportado, una vez que el sujeto pudo recuperarse físicamente. Es descrito como «un estado crónico de invalidez mental y físico constituido por síntomas asténicos y vegetativos, de desórdenes emocionales y del humor, con una reducción intelectual progresiva», e incorporado luego en el cuadro de PTSD. La etiología de este síndrome, producido en los deportados no raciales, es sorprendente en su explicación. Eitinger y Ström publican los resultados de sus estudios en 1968 e indican que es resultado de la desnutrición.

Si seguimos el curso de esta orientación podemos constatar que sólo los judíos padecieron trastornos psíquicos, y que los otros deportados, indemnes al dolor de existir, tuvieron secuelas físicas. El testimonio de Marguerite Duras, en *La Douleur*, al relatar el retorno de su marido, deportado a causa de su participación en la resistencia francesa, parece ir en otro sentido. Testimonio que, por otra parte, no constituye una excepción: por el contrario.

Para los judíos que sobrevivieron a los campos de concentración fueron descritos tres síndromes: el «síndrome del sobreviviente» y el «síndrome de culpabilidad» (descritos por Niederland), y el «síndrome de persecución» (descrito por Lederer). Todos forman parte del PTSD.

Estos síndromes son el resultado de un traumatismo psíquico debido al enfrentamiento con la muerte, bajo las múltiples formas que el campo de concentración permite imaginar. Son descritos como: «un estado crónico de tensión con hipervigilancia, irritabilidad, hiperactividad, nerviosidad, miedos, insomnio, pesadillas, recuerdos recurrentes del período de persecución, síntomas difusos de ansiedad, depresión, quejas somáticas de cefaleas, fatiga, sudor, vértigo y aislamiento social». Para Niederland este síndrome es consecuencia de la culpabilidad por haber sobrevivido cuando los parientes murieron durante el holocausto nazi. El período de latencia entre el final de la deportación y la aparición de los trastornos es explicado por la esperanza, que persiste durante un tiempo, de reencontrar los seres queridos.

En cuanto a la experiencia particular en el campo, no a sus fenómenos restitutivos, diversos autores —Bettelheim (1960) y Bideran y Wind (1968)— describieron el predominio de lo que denominaron «síndrome de despersonalización»: estupor y terror al comienzo de la internación. Luego aparece la culpa, la depresión y la apatía, que puede llegar al extremo de los denominados «*Mussulmans*», que pierden el deseo de vivir y simplemente se dejan morir. El síndrome aparece luego de la liberación.

Mientras que la guerra de Vietnam dividía a la población americana, en filigrana, la IPA publica en 1968 una serie de artículos en relación con los sobrevivientes, y con los hijos de los sobrevivientes, del holocausto nazi. Ningún trazo de esa guerra, por los motivos antes señalados, figura en la literatura analítica. En cambio, en el apogeo del combate, surgen estas reflexiones sobre los sobrevivientes, modalidad elíptica —que guarda una

distancia abismal— de reflexionar sobre sus propios sobrevivientes de la rotación anual en el frente de batalla.

Si bien en la IPA existe un acuerdo global sobre los síntomas que forman parte de este síndrome, la explicación dinámica de su aparición difiere en los autores que forman parte de la Internacional. Un solo síndrome da cuenta del eclecticismo americano en el que todas las explicaciones son posibles y coexisten sin perturbarse unas a otras.

La prevalencia de la *Ego-Psychology* explica los trastornos posteriores como el efecto de la trilogía privación–frustración–regresión. Niederland considera que la prolongada frustración oral en los campos de concentración (vertiente analítica del «efecto–de–desnutrición» danés) produce en el ego infantil, que experimenta una gran furia y frustración por las necesidades orales insatisfechas, un sentimiento de culpabilidad en relación con su privación oral y a sus afrentas narcisistas. La regresión oral incrementa el sentimiento de culpabilidad debido a la incorporación de fantasías sádicas orales y a la ambivalencia inconsciente hacia los padres que no lograron protegerlo de la persecución. La agresión intensificada por la regresión se vuelve contra el propio yo, y aumenta la culpa. Para Niederland —como para muchos otros autores americanos— prevalece la concepción de una regresión a una fase pregenital.

El estrés (Winnik), de moda en la actualidad, es incluido en la etiopatogenia. También es acentuada la perturbación del ego y la aparición de componentes masoquistas (Hoppe, Jaffe). Otra vertiente de análisis, por ejemplo la de Bruno Bettelheim, acentúa la identificación con el agresor, mecanismo de defensa propuesto por Anna Freud.

A partir de su experiencia personal, Bettelheim intenta mostrar las maneras en las que el deportado trata de proteger su identidad. El esfuerzo de toda su vida por encontrar maniobras de recomposición, en particular en su análisis de niños autistas, no lograron protegerlo de la muerte. Su suicidio, por asfixia, pone en escena una de las muertes posibles que evitó en los campos de la muerte.

En todo caso, para algunos autores dos elementos aparecen claramente: el efecto devastador de la confrontación continua con la muerte y los fenómenos restitutivos. El segundo elemento es tratado en la IPA en términos de perturbación yoica por falta de operatividad de una defensa adecuada (Kijac y Funtowicz, 1982): fallaría un mecanismo de adaptación eficaz. La adaptación precaria lograda en el campo se derrumba una vez liberado el prisionero, y produce la aparición del síndrome que pone de manifiesto la división del ego.

Antes de analizar las perturbaciones que produjeron los campos de concentración en los sobrevivientes, quisiera detenerme en dos testimonios. El primero, un paciente entrevistado por Fink, quien intenta analizar el trastorno del sujeto en términos de la teoría del desarrollo de la identidad de Erikson; el segundo, de Wind, intenta describir el estado psíquico de los deportados. Los dos artículos fueron publicados en la *I.J.P.* 49 (1968).

Joseph fue entrevistado por Fink para una evaluación psiquiátrica en vistas de una compensación financiera por parte del gobierno alemán. Joseph tenía 10 años cuando las tropas alemanas invadieron Polonia. Durante cuatro años vivió en el gueto y luego fue deportado a un campo de concentración. ¿Cuál es el recuerdo central de ese período? Al llegar al campo comenzaron a formarse los dos grupos: el de trabajo y el de exterminio. El niño, frente al oficial, se esforzó por parecer fuerte y saludable, el doctor pareció divertido ante su esfuerzo, y luego de una observación irónica lo envió a trabajar. Joseph se interrumpe en este punto del relato, por primera y única vez en el transcurso de esas entrevistas, mira a Fink y le pregunta: «¿Puede entender realmente eso?». Retendremos su pregunta.

El segundo testimonio es el de Wind, en su artículo *The Confrontation with Death*. Parte de poner en primer plano el efecto traumático de la presencia continua e ininterrumpida de la muerte. Luego de sobrevivir al envío inmediato a la cámara de gas, el deportado queda en una especie de estado onírico en el que retornan recuerdos cruciales de su vida, de allí el frecuente olvido de lo sucedido durante los primeros días. Compara esta situación con la descripción de Pfister de los escaladores que en el momento de la caída de la montaña pierden contacto con el accidente real y quedan sumergidos en recuerdos traumáticos de la infancia. Lo que sucede en la caída en el campo de concentración es un estado de perpetuación del presente, una perturbación temporal en la que tanto el pasado como el futuro se desvanecen. Este estado forma parte ya de la recomposición del sujeto luego del derrumbe inicial. Señala su desacuerdo con Bettelheim: más que una identificación con el agresor, los prisioneros intentan imitar ciertas actitudes pasivas de los SS. Sus sugerencias terapéuticas siguen la orientación de una recomposición del ego. Pero lo que resulta interesante es su esfuerzo por indicar qué es lo viene a llenar «*the break in the life-line*», el corte en la continuidad de la existencia.

Los múltiples testimonios nos conducen a una explicación analítica general en la que se incluye en cada oportunidad una pregunta singular.

La deportación, el enfrentamiento con las cámaras de gas, el campo de concentración producen un derrumbe de las coordenadas simbólicas con las que cuenta el sujeto, y una dislocación de lo imaginario. El orden del mundo se desvanece por una caída brutal de la escena del fantasma. Lo que prevalece son las formas de retorno de lo real del goce, sus formas restitutivas. De eso depende el futuro —que subjetivamente se desvanece— y sus posibilidades de supervivencia.

Luego de la salida del campo de concentración, el llamado «síndrome de culpabilidad» da cuenta de cómo la deslocalización del goce, a causa de la conmoción simbólica, produce su retorno como una falta distanciada de la ley universal. La falta del Otro retorna como sentimientos de culpabilidad que no pueden ser pacificados por una metabolización simbólica.

La pregunta por el deseo del Otro se traduce en lo que Lacan llama el «odio de Dios por la criatura», pilar del superyó. De allí lo paradójico del encuentro de Joseph: pone en escena un «¿qué "me" quiere?». La obturación

de la pregunta por el deseo del Otro en un «quiere mi mal, mi muerte, lo peor, es más, la agonía de la segunda muerte», deja al sujeto en un estado de perplejidad. Entre estos «muertos vivientes», algunos alcanzan a estructurar un nuevo orden del mundo, provisorio, que les permite seguir viviendo. Lo particular de cada sujeto se encuentra en la organización subjetiva que antecede a la deportación, que da su matiz singular al cómo enfrentarse a la muerte y al dolor de existir.

La Segunda Guerra Mundial nos enseñó otra cara completamente diferente del sufrimiento. Tiene dos nombres: Hiroshima y Nagasaki, blanco de los bombardeos nucleares del 6 y del 9 de agosto de 1945.

A falta de hacer serie, puesto que estas ciudades la inauguraban, las víctimas no tenían noción del peligro nuclear, ignoraban que acababan de ser bombardeados con una bomba atómica. Es por ello que los efectos mórbidos y mortales de la radiación descubiertos en los días siguientes fueron interpretados como una epidemia.

Ambas ciudades poseían industrias de armamentos, pero hasta entonces no habían sido bombardeadas, de allí que se esperaba un ataque de un momento al otro. Una parte de sus habitantes había sido evacuada al campo (viejos, niños y la población inactiva), y muchos de sus trabajadores buscaban refugio cada noche en los alrededores. Las autoridades no creían que pudieran ser atacados durante el día.

La presencia de un avión solitario en el cielo de Hiroshima no fue interpretado como un peligro inmediato. La bomba atómica produjo de golpe un gran número de muertos, heridos, quemados, y desencadenó la reacción que llamaron «conmoción—inhibición—estupor», característica de las catástrofes en la que predomina la sorpresa y el estado de shock.

Este Alien moderno conmovió a los médicos que se enfrentaban a trastornos inquietantes y desconocidos hasta entonces. A la respuesta—tipo, que acabamos de describir, se contraponen las respuestas individuales al impacto nuclear de quienes intentan ayudar a otros heridos, mantener el mínimo de orden, o simplemente buscar a sus seres queridos.

Desde entonces, otros accidentes nucleares, no provocados, se produjeron en distintos lugares del mundo: el 2 de mayo de 1962, en el centro de experimentación atómico francés de In'amguel, en el Sahara, sobrevino un incidente que produjo un peligro de radiación; el 29 de marzo de 1979 se produjo el primer accidente de una central nuclear en Three Mile Island, en los EE. UU.; el segundo es el del 28 de abril de 1986: estallaron dos reactores atómicos de la central de Tchernobyl en la Unión Soviética y produjo una emisión atmosférica de materias radioactivas, numerosos muertos y miles de evacuados por tiempo indeterminado de sus lugares de origen.

En medio de la emergencia de otras guerras —«guerra fría», «guerra de las galaxias»—, resulta insuficiente el recurso a la explicación kleiniana de la regresión de la fase depresiva y la movilización de defensas equizo-paranoides propuesta por Hanna Segal en 1987 para explicar el origen de la guerra. Medio siglo de esquemas kleinianos no logró desbaratar el

prêt-à-porter de una explicación imaginaria del psiquismo que se extiende a un universal de las relaciones entre los hombres.

Es casi un acuerdo generalizado: los rehenes son el producto de los *mass-media* en el mercado. Nos limitaremos al análisis particular de casos tratados por la literatura americana. Varios tipos de secuestros fueron estudiados en los últimos tiempos por los psiquiatras americanos: perpetuados por terroristas con una motivación política, por delincuentes tomados por sorpresa, por prisioneros sublevados y por enfermos mentales. Estos estudios incluyen, por ejemplo, la evolución de los niños víctimas de los atentados.

En los años 70 surgió un nuevo síndrome, el de «Estocolmo», caracterizado por una empatía paradójica de los rehenes hacia sus secuestradores. Ochberg acentúa tres sentimientos: positivo hacia sus secuestradores, negativo hacia los representantes de la ley, y positivo de los secuestradores hacia sus víctimas. Para que este estado de cosas se produzca es necesario que el secuestro se realice sin violencia física, sin premeditación, por un individuo o grupo cuyo comportamiento puede ser racionalizado.

Un punto clave en esta cuestión es la negociación: ¿a qué precio? ¿en qué condiciones? De acuerdo con la orientación implicada al postular el síndrome, la conducta posible en tales circunstancias estipula reglas específicas de negociación sin tomar en cuenta lo que dicen los rehenes —quienes pueden estar bajo el yugo de la acción de este síndrome.

Tres fases preceden su constitución: primero está la amenaza física que apunta a neutralizar al rehén con el intenso shock que produce sobre el sujeto; luego, la víctima es aislada, privada de su libertad, cosificada, en dependencia completa de sus raptos —en esta fase la descripción indica una «pérdida de la identidad» que depende de la personalidad anterior del sujeto en cuestión—; finalmente viene el desenlace de las negociaciones con las autoridades. Durante el período de aislamiento se producen intercambios entre los rehenes y los secuestradores que tienen efectos sobre los dos individuos en cuestión. Es por eso que cuando se trata de utilizar a la víctima como un verdadero instrumento de extorsión se la mantiene completamente aislada, con la cabeza tapada (para evitar cruces de miradas) y en silencio absoluto, para que no surjan sentimientos de piedad que impidan matar al rehén.

La concepción de la psiquiatría americana es que frente al estado de abandono absoluto, en total aislamiento y dependencia vital, las víctimas tienden a identificarse con sus secuestradores.

Es verdad que un cambio radical se produce en el rehén. Pero debemos determinar cuál. Para ello, retomaremos algunos de los casos estudiados que llevaron a plantear el «síndrome de Estocolmo».

El jueves 23 de agosto de 1973 la tranquilidad del banco de Crédito Suizo de Estocolmo se vio afectada por un asalto y posterior toma de rehenes que cobró notoriedad por el comportamiento particular de las víctimas. Los rehenes temían más la intervención de la policía que la de los ladrones. Todo esto fue televisado: en una entrevista telefónica, una

de las empleadas secuestradas criticaba en directo la acción de la policía; otro afirmaba que los ladrones los protegían de la policía.

Los rehenes fueron retenidos durante cinco días; los dos ladrones y los cuatro rehenes quedaron aislados del mundo exterior, sin comida ni bebidas durante los tres primeros días. Las reivindicaciones fueron variando con el tiempo. Pero el secuestro terminó con una rendición que tenía la siguiente particularidad: los rehenes exigieron salir primero para asegurarse que sus raptos no fuesen asesinados. A continuación, las víctimas se negaron a testimoniar en su contra, no sentían ningún resentimiento hacia ellos, antes bien una cierta gratitud por haberlos dejado con vida. Una de las rehenes se divorció para casarse con uno de los raptos, y todas las víctimas siguieron visitando a sus raptos durante el período que permanecieron en prisión.

Esta narración realizada en 1988 por Biot y Bornstein, quienes retoman el relato de otros autores, suministra el marco adecuado para la presentación del síndrome, salvo por una cuestión. Diez años antes Ochberg precisa que Christine (una de las rehenes) y Olsson (uno de los delincuentes) mantuvieron relaciones sexuales en el interior de la caja fuerte durante el secuestro. Este elemento es capital. Algo del goce de Christine y de Olsson se precipitó en esas circunstancias particulares, y puso en juego un elemento clave de su fantasma. El matrimonio posterior no es el efecto del abandono y la dependencia, sino la consecuencia de aquello que fue conmovido en lo más profundo de su intimidad. Los otros rehenes quedaron capturados por la «epidemia histérica» despertada por Christine. Después de todo, cada uno de nosotros somos «rehenes» de nuestros deseos y de las distintas estrategias por alojar al goce.

El caso princeps que sirve como modelo del síndrome resulta inoperante para explicarlo. Por lo menos el síndrome —aunque existiera— no merece ya llamarse de «Estocolmo». Recurrámos al segundo caso.

El 2 de diciembre de 1975 siete terroristas del grupo «*Free South Moluccan Youth Movement*» capturaron un tren en Amsterdam con 72 rehenes, que luego se redujeron a 23. Durante el transcurso de las negociaciones dos rehenes fueron asesinados. Gerard Vaders, el tercer rehén elegido para ser ejecutado, antes de la puesta en acto de la ejecución programada, le pidió a otro rehén que transmitiera un mensaje a su familia, dadas las dificultades que vivía junto a su esposa en esa época. Después de escuchar esa declaración decidieron no matarlo, argumentando que podían matar a otros, y a partir de ese momento ya no lo aislaron de los otros rehenes. La explicación estándar de esta situación es que Vaders se volvió humano frente a sus secuestradores, ya no un símbolo político, y por eso no lo mataron. Luego de la liberación, Vaders sufrió una enfermedad grave, se separó de la mujer y escribió artículos críticos contra el gobierno. Esta conducta fue analizada en términos del «síndrome de Estocolmo». Detengámonos en el relato de Ochberg, quien entrevistó a Vaders en 1978.

El comienzo de su relato es bastante particular. Parte de su sentimiento de culpabilidad en relación con la guerra y con los riesgos que, a diferencia de él, padeció su hermana en el campo de concentración de

Dachau. En el tren, Vaders, periodista, decidió tomar el riesgo de ponerse a escribir acerca de lo que iba sucediendo. En ese momento se sentía tranquilo, incluso más de lo habitual, y conservaba el sentido del humor. Cuando descubrieron lo que hacía, los secuestradores le ataron las manos en la espalda y lo separaron de los otros.

Entretanto, escuchaba cómo planeaban matar a los rehenes. La segunda noche lo volvieron a atar mientras que uno de ellos le decía: «Llegó tu hora. Di tus oraciones». Había sido elegido como la tercera víctima. En ese momento algo sucede en Vaders. Su primer impulso fue tratar de entrar en razones con sus raptos, pero lo desechó pues temía fortalecer su decisión. Luego pensó en escapar, empresa inútil, puesto que no iba a tener suficiente tiempo para desatarse y escapar antes de que lo mataran. Se resignó a su suerte, a su muerte, y comenzó a hacer un balance de su vida: «Tengo 50 años. No tuve una mala vida. No soy feliz con mi esposa, pero me siento satisfecho. Hice todo lo que hace humana a una vida». Ochberg le preguntó qué sintió cuando no lo mataron. Vaders no podía creer que fuera real que no fueran a hacerlo, sentía el impulso de decirles: «Dejen partir a ese hombre y déjenme ir en su lugar». Ante la insistencia de Ochberg, agrega, con tristeza, «me sentí, me siento, culpable».

A partir del momento en que decidieron no matarlo, a pesar de que sabía que eran unos asesinos, sintió compasión por esos hombres que llegaron como dioses y que al final se sentían desesperados, con la impotente impresión de que todo eso fue en vano.

De las tres reacciones del «síndrome de Estocolmo», en este caso es señalado el de la hostilidad hacia el gobierno como identificación con el agresor. La consecuencia que se desprende de ello es que si los rehenes dicen algo en contra de quienes lo rescataron de sus captores, sólo va a ser posible porque padecen del síndrome de Estocolmo y no porque respondan a una ideología que les es propia (incluso anterior a la captura misma). En todo caso, las críticas de Vaders no se dirigían al hecho de que lo hubieran liberado. No sabemos cuáles eran sus razones para criticar al gobierno. Los artículos sobre Vaders, vaciando prolijamente todo lo particular, se ocupan de diluir dicha información. Pero lo que sí podemos constatar, gracias el relato de Ochberg, es que algo crucial sucedió en el tren en el momento que antecede a su ejecución, un cambio radical de posición subjetiva, que produjo una modificación en su discurso y un cambio en el otro. Su resignación frente a la muerte, su sentimiento de culpabilidad asociado a su historia, en la que entrelíneas aparece una hermana en el campo de concentración de Dachau, permiten conjeturar que este encuentro con la muerte operó a la manera del «guerrero aplicado» de Paulham, que no es un síndrome-estándar, sino que responde a su singularidad.

El estrés fisiológico de las víctimas, encuadrado en el «Síndrome General de Adaptación» (GAS), y considerado como el eje de estos cuadros, no es más que un subterfugio organicista para explicar cómo un sujeto se enfrenta a una situación de peligro. Aun en el miedo que forma parte de un síntoma, como por ejemplo la fobia, en el que pueden encontrarse elementos imaginarios, el peligro es real. Pero el real en cuestión es el del

goce, que a veces se cruza con fenómenos que suceden en la realidad y puede llevar a una metamorfosis de la propia existencia.

2. Ética y civilización

¿Se puede confiar en la civilización? Freud apostaba por el desarrollo de la cultura. Pero no era ingenuo. Sabía que la idea de progreso es relativa y se corresponde íntimamente con la destrucción, testimonio de la vacilación de la función pulsional. La pregunta se invierte. ¿Logrará la civilización preservarse de la autodestrucción? ¿Qué nuevas incertidumbres nos depara el discurso de la ciencia?

Algunos psicoanalistas se dicen pesimistas más que pacifistas. No se trata de alimentar un humanismo ficticio o de rumiar la desgracia del reino de este mundo. Antes bien se trata de producir una ética, que no se confunde con la moral, que enfrenta al sujeto a una elección que toca su ser.

El psicoanálisis no alimenta el misticismo, tampoco propone una hermandad entre los hombres para paliar el malestar en la civilización. Pero así como los mandamientos son la fuente del deseo, la ética es el recurso para que el deseo encuentre su camino y ordene al goce que genera la intolerancia frente a cualquier otro goce (una de las vertientes que conducen al racismo). Se impone una elección frente al goce del sujeto que conjuga la libido y el tánatos freudianos, frente a lo peor que se aloja en nuestro interior. Esto hace que Freud evoque, ante el fanatismo de los pueblos, al sabio que se retira de la escena del mundo cuando le faltan las palabras.

Entre lo mejor, un nuevo fénix que renace de las cenizas de los infortunios de Job, y lo peor, holocausto de la cultura, penumbra eterna en la noche del silencio, en su cíclico progreso y retroceso, existe una ética con la que la civilización trama su destino.

A modo de apólogo, podemos retomar el final de la historia del guerrero y la cautiva de Jorge Luis Borges (1980:41): «Mil trecentos años y el mar median entre el destino de la cautiva y el destino de Droctulf. Los dos, ahora, son igualmente irrecuperables. La figura del bárbaro que abrazó la causa de Ravena, la figura de la mujer europea que opta por el desierto, pueden parecer antagónicos. Sin embargo a los dos los arrebató un ímpetu secreto, un ímpetu más hondo que la razón, y los dos acataron ese ímpetu que no hubieran sabido justificar. Acaso las historias que he referido son una sola historia. El verso y el reverso de esta moneda son, para Dios, iguales».

Esta historia devela, para Starobinsky, el equilibrio precario en la oposición entre la civilización y la barbarie. Lejos de negar la civilización, acentúa el equilibrio inestable, su enlace con el revés de la historia.

En el momento preciso en que los personajes borgeanos deben franquear el borde que los conduce a un cambio en su existencia, ambos descubren un «ímpetu secreto» inefable. Ímpetu que los conduce a una elección que no «hubieran sabido justificar», a un acto que transforma radicalmente su posición frente al Otro.

La ética del psicoanálisis, que Lacan nos transmitió como un «bien decir», desarraiga del horizonte la pasión de justificación del neurótico o el deslizamiento infinito del sujeto entre las palabras, y permite la emergencia de ese acto frente al malestar que concierne a lo más íntimo del propio ser. En este pasaje es invocado un saber que conjuga lo más singular con el universal y transforma toda historia en una nueva historia.

Referencias bibliográficas

- Abalan, F. y M. Bourgeois (1989) Conséquences neuro-psychiques post-concentrationnaires de la déportations dans les camps de concentration nazis de la seconde guerre mondiale chez les adultes. *Encyclopédie Médico-Chirurgicale*.
- Ayawn, O. (1982) Children as hostages. *The practitioner*.
- Bettelheim, B. (1972) *Le coeur conscient*. París: Laffont.
- Bigot, T. y S. Bornstein (1988) Schème paradoxal de comportement lors de prises d'otages. *Annales de psychiatrie*.
- Bion y Rickman (1944) L'étude par le groupe de ses tensions internes.
- Bléandonu, G. (1990) *Wilfred R. Bion*. París: Dunod.
- Boman, B. (1982) The Vietnam veterans ten years on. *Australian and New Zeland Journal of psychiatry*.
- Borges, J.L. (1980) Historia del guerrero y de la cautiva. *Prosa completa*, Tomo II, Barcelona: Bruguera.
- Bowman, K. (1920) Analysis of a case of war neurosis. *The psychoanalytic review*.
- Briole, G. Rêve et névrose traumatique de guerre. *Ornicar?* N°43, 1987-88.
- Crocq, L. (1986) Les névroses de guerre. Leur structure clinique, leur déterminisme et leur traitement. *Synapse*.
- (1988) Les comportements individuels et collectifs en situation de danger nucléaire. *Préventique* 22.
- (1989) Pour une nouvelle définition du syndrome de Stockholm. *Etudes polémologiques* 1.
- Ferenczi, S. (1981) Psicoanálisis de las neurosis de guerra (1918), *Obras Completas*, Tomo III. Madrid: Espasa-Calpe.
- Fink, M. (1968) Development arrest as a result of nazi persecution during adolescence. *I.J.P.*
- Freud, S. (1976) De guerra y muerte. Temas de actualidad (1915), *Obras Completas*, Tomo 14. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1919) Introducción a *Zur Psychoanalyse der Kriegneurosen* Tomo 16.
- (1920) Informe sobre la electroterapia de los neuróticos de guerra.
- (1930) El malestar en la cultura Tomo 21.
- (1933) ¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud) Tomo 22.
- (1938) Antisemitismo en Inglaterra (carta a *Time and Tide*) Tomo 23.
- Glover, E. (1941-1942) Notes on the psychological effects of war condition on the civilian population. *I.J.P.*
- Gunther, M. (1974) Freud as expert witness: Wagner-Jauregg and the problem of the war neurosis. *The annual of psych.*
- Harkis, B. (1986) The psychopathology of the hostage experience. A review. *Med. Sc. Law*.
- Jaffe, R. (1968) Dissociative phenomena in former concentration camp inmates. *I.J.P.*
- Jones, E. (1951) Guerra y sublimación (1915) *Ensayos de psicoanálisis aplicado*. Tiempo Nuevo.
- Kisac, M. y S. Funtowicz (1982) The syndrome of the survivor of extreme situations. *Int. Rev. Psychoanal.*
- Lacan, J. (1986) La psychiatrie anglaise pendant la guerre (1945) *La querelle des diagnostics*. París: Navarin.
- Lebigot (1990) Le psychiatre militaire et son malade, inédito. París.
- Levy, A. y M. Neuman (1984) The pole of suggestion in the treatment of combat reactions within a specific military installation during the war in Lebanon. *Isr. J. Psych.*
- Lorenzer, A. (1968) Some observations on the latency of symptoms in patients suffering from persecution sequelae. *I.J.P.*
- Neuman, M. y A. Levy (1984) A specific military installation for treatment of combat reactions during the war in Lebanon. *Military medicine*, vol. 149, abril.
- Niederland, W. (1968) Clinical observations on the survivor syndrome. *I.J.P.*
- (1981) The survivor syndrome. Further observations and dimensions. *Journal of American Psycho-Association*, vol. 29.
- Ochberg, M. (1978) The victim of terrorism. *The practitioner*.
- Pfister, O. (1950) War and peace as a psycho-analytic problem. *I.J.P.*
- Rees, J. (1944) Les problèmes psychologiques dans l'armée britannique pendant cette guerre. *Journal de psychologie*.
- Resing, M. Mental health problems of Vietnam veterans. *J.P.N.M.H.S.*, setiembre de 1982, vol. 20, N°9.
- Robert y Hillman (1981) The psychopathology of being held hostage. *Am. J. Psychiatry*.
- Salmon, T. (1918) The care and treatment of mental diseases and war neurosis («shell shock») in british army.
- (1919) War neyurosis and their lesson. *New York Medical Journal*.
- Segal, H. (1987) Silence is the real crime. *Int. Rev. Psycho-anal.*
- Spiegel, D. y col. (1988) Dissociation and hypnotisability in post-traumatic stress disorders. *Am. J. Psychiatry*.
- (1988) Dissociation and hypnosis in post-traumatic stress disorders. *Journal of traumatic stress*, vol. 1, N°1.
- Starobinsky, J. (1989) Le mot civilisation. *Le remède dans le mal*. París: Gallimard.
- Tausk, V. (1916) *Contribución a la psicología del desertor*.
- Wesselius, C. (1982) Psychological aspects of hostages negociations and response. *The practitioner*, vol. 226.
- Wind, E. (1968) The confrontation with death. *I.J.P.*
- Winnik, M. (1968) Contribution to symposium on psychic traumatisatation through social catastrophe. *I.J.P.*

Conjunciones

Goce y radicalización¹

Éric Laurent (Francia)

Podemos estar de acuerdo con Fethi Benslama cuando sitúa el lugar del discurso del psicoanálisis frente a los fenómenos reales de radicalización.² Él hace hincapié en el principio del fracaso del discurso de la psicología y la sociología para llegar a calificar estos fenómenos. Desde el punto de vista de la psicología, los autores no pueden constatar la enorme heterogeneidad de los sujetos que se ven afectados, ya sea en términos de patologías, cuando se pueden aislar, en términos de carácter o en términos de «perfiles», tal como se expresan estos autores. Desde el punto de vista de la sociología, encontramos las mismas dificultades. Estos sujetos pueden provenir de clases acomodadas o pobres, ser graduados, tener varios diplomas o ninguno en absoluto. Es posible que tengan carreras previas de pequeños, medianos o grandes delitos, o ser «un desconocido de los servicios de la policía». El psicoanálisis es lo que aborda un real, más allá del punto en el que el discurso establecido es incapaz de localizar el lugar de estos fenómenos. Nosotros lo abordamos como un punto en donde se anuda la religión, como máquina de dar sentido, a sabiendas de que tiene en su corazón un punto de no sentido, de fuera de sentido.

Frente a estos fenómenos de auto-sacrificio, capturamos la paradoja llevada a su incandescencia. Los discursos establecidos se debilitan, se desvanecen, no arriban a ningún saber a pesar de sus esfuerzos de evaluación —aún ridículos— en los perfiles extraños y contradictorios que proponen.

El segundo punto sobre el que podemos intercambiar es sobre lo que quiere decir esta bella y terrible expresión utilizada por estos jóvenes: «vengar mi vida». Esta expresión presenta, en una primera intención, una equivalencia entre «vengar su vida» y «dar sentido a su vida». Fethi Benslama dice justamente que lo que pasa exactamente en la vida de estos jóvenes no llega a calificar para los discursos establecidos, pero cuando se da la oportunidad de hablar con los muchachos o chicas que están en esta vía, nos encontramos con la sensación de un callejón sin salida, de un vacío.

En efecto, vengar su vida es también un retorno de sentido. Dotar de sentido está en el corazón del sistema religioso: «lo real, por poco que la ciencia ponga allí de sí, se expandirá, y la religión tendrá muchas más razones aún para pacificar los corazones. La ciencia, que es lo nuevo, viene

a introducir una gran cantidad de cosas perturbadoras en la vida de cada uno. Sin embargo, la religión, especialmente la verdadera, tiene recursos insospechables. No hay más que ver por un instante mientras ella pulula. Es absolutamente fabuloso. Ellos ponen los tiempos pero han comprendido acabadamente cuál sería su chance frente a la ciencia. Será preciso que den un sentido a todos estos cambios perturbadores que ella introduce. Y sobre el sentido conocen demasiado ya que son capaces de dar sentido verdaderamente a no importa qué» (Lacan, 2005:78–79) Esto es lo que muestra muy bien Miquel Bassols en la apertura de la mañana de las plenarias del congreso Pipol 7.³

Fehi Benslama retoma la ironía de Canguillem acerca de los usos que se pueden hacer de la disciplina psicológica. Saliendo de la Escuela de Derecho, donde se enseñaba en la época la psicología, se puede subir a la montaña de Santa Genoveva y llegar al Panthéon, lo que hace pensar en los destinos de excepción, de lo cual la disciplina debería más bien rendir cuenta; o bien se desciende hacia la prefectura de policía y su preocupación por clasificar, homogeneizar y perfilar las «poblaciones».

El nota que estos jóvenes desafían los perfiles para vengar un «ideal lesionado»; ellos retornan hacia un ideal queriendo devenir mártires. ¿Se trata de un retorno al ideal, de una vuelta hacia el ideal, hacia el Panthéon, o bien es una vía hacia un goce nuevo que desafía las calificaciones de la jefatura de policía? El goce de uno que se destruye a sí mismo, y F. Benslama (2014:75) cita textos muy elocuentes de jóvenes que se sacrifican: «Mis hermanos, juré que no me presentaría ante Dios y mi maestro, el imán Hussein, sino en pedazos, dividido, sin cabeza y sin manos, para poseer un mérito real delante del rey todopoderoso y delante del imam Hussein y sus compañeros que sacrificaron su vida por él».

Hay un goce especial que permite al sujeto reunirse entonces al nuevo mundo en el cual nos encontramos nosotros, un mundo en el cual el ideal del yo palidece, como dice Lacan, frente al ascenso al cénit del objeto a , del goce.

El dispositivo en el cual los sujetos radicalizados se mueven es básicamente un mundo donde no es tanto el ideal que está ahí, sino aquel en el que se trata de encontrar un camino en un conglomerado nacional–teocientificista, donde las declaraciones teológicas pasan por Youtube, donde las puestas en escena de un horror hollywoodense fundan la ley inflexible, bajo el viejo nombre del Califato, de un estado por venir. Tenemos que tratar más bien con una determinada alteración de los ideales que tendría un empuje–a–gozar, un empuje para gozar de una nueva forma, lo que da una nueva referencia al antiguo nombre del mártir. El sentido del que se trata en este momento implica la producción de un objeto irreabsorbible en el dispositivo de la civilización tal como la conocemos, por este nuevo goce. Encuentro muy importante la consideración de Rachid Benzine, en su abordaje del «laicidad fácil» según el cual nosotros no sabemos ahora qué es el esfuerzo de ser un ateo. La posición laica está presente en el discurso europeo como una posición «por defecto», como dicen los econo-

mistas comportamentales, como déficit. El debate sobre la laicidad es en cierto sentido una máscara colocada sobre la falta de debate sobre la posibilidad del ateísmo. Esto podría sugerirnos ir en contra de los esfuerzos de nuestro amigo Régis Debray, que durante años —veinte años— ha querido introducir «la enseñanza de la fe religiosa» en las escuelas. Sería mejor reintroducir la enseñanza de lo que es ser ateo. Habría que proceder por los ejemplos de las grandes figuras del ateísmo, para aproximarnos a lo que esto ha sido en algún momento. No tenemos la más mínima idea. Reintroducir esta enseñanza —o introducirla— dará servicio a los estudiantes de la escuela, de la misma manera que en la literatura se enseña, gracias a Dios, Verlaine y Rimbaud; es decir, las palabras de los tontos, de los delirantes, de los homosexuales, de los adictos a las drogas, tirando disparos de ardiente pasión, donde los textos magníficos han dado puntos de anclaje a la juventud perdida, dándoles palabras para nombrar las experiencias innombrables que podían atravesar.

También me pareció importante el acento que Rachid Benzine pone sobre cómo el sujeto religioso no sólo vive el texto, sino que lo vive en un tiempo particular. El operador que «da sentido» no es sólo la verdad, sino que también es el tiempo. Si tomamos la distinción de *Sein und Zeit* viviremos no sólo en la dimensión del Ser, sino en la del tiempo, y este último es decisivo en nuestra relación con lo real. En efecto, debemos pensar: ¿qué es lo que hace que la temporalidad en el discurso del Islam retorne al origen y que los movimientos de radicalización tengan siempre incluido en sus diferentes variantes la temporalidad de retorno al origen? Este es un punto que Fehi Benslama subrayó varias veces en su libro y que un autor como Bernard Lewis no ha dejado de poner en valor.

Frente a una crisis mayor en su historia, los otomanos formularon la pregunta de otra manera: «¿En qué nos equivocamos?». Comenzó el día después de la firma del tratado de Karlowitz, el debate adquirió un nuevo carácter de urgencia después de Küçük Kaynarca y, en cierto sentido, se persigue todavía hoy. Para la mayoría de ellos, la fuente de todos los males fue el hecho de que se habían dejado de lado las buenas tradiciones antiguas, musulmanas y otomanas, a las que se trataba ahora de volver. Este tipo de diagnóstico y de remedio está aún muy extendido en el Medio Oriente. (Lewis, 2002:36–37)

Es por eso que me parece particularmente valioso el judo con este movimiento de retorno que opera Rachid Benzine cuando se libra a una exégesis antropológico–existencial que quiere hacer resonar cada término de la lengua del Libro en todos los armónicos de los que disponían aquellos que eran sus destinatarios. Él desafía así las interpretaciones simplistas, y las numerosas confrontaciones amigos/enemigos del Corán son cada vez reconducidas a las sutilezas de la política de las sociedades beduinas–tribales y a las metáforas de su poesía que sabían hacer resonar la lengua del Profeta. En este sentido, el tiempo judío, que se centra en el mesianismo, el tiempo cristiano, que se centra en la expectativa de los últimos

tiempos, aunque diferido, y el tiempo de los musulmanes, tienen formas muy diferentes de estar inmersos en el Ser. No podemos contentarnos con evocar una «relación al texto, al libro, al escrito» que serían comunes. Esta dimensión común debe ser especificada por una relación distinta de la del tiempo. Esta dimensión específica de tiempo, de retorno al origen, es sin duda un poner en relación y distinguir efectos específicos de la radicalidad del Uno del Islam. Esto es lo que Claude Levi-Strauss, siguiendo la experiencia de partición entre la India y Pakistán, y la elección de un Estado fundado en la pertenencia religiosa, describía como la angustia del Uno engendrada por el Islam de los radicales.

El Profeta les coloca en una situación de crisis permanente, que resulta de la contradicción entre el alcance universal de la revelación y la admisión de la pluralidad de fes religiosas. Hay una situación «paradojal» en el sentido pavloviano, generador de ansiedad, por un lado, y de complacencia en sí mismo, por el otro, ya que se siente capaz, gracias al Islam, de superar semejante conflicto. (Levi-Strauss, 1998:456)

Él señalaba que la relación de angustia es propia de las contradicciones de la unidad de la Ummah y la acción que implica, siempre presente, urgente, puesto que es radical.

Estos ansiosos son también hombres de acción, presos entre sentimientos incompatibles que compensan la inferioridad que resienten por formas tradicionales de sublimación que se asocian desde siempre al alma árabe: celos, orgullo, heroísmo. Pero esta voluntad de estar entre ellos, este parroquialismo aliado a un desarraigo crónico (el Urdu es una lengua bien llamada de «campamento»), que está en el origen de la formación de Pakistán, se explican muy imperfectamente por una comunidad de fe religiosa y por una tradición histórica. Este es un hecho social actual y debe ser interpretado como tal. (458)

El «hecho social actual» que se hablaba en 1955 es muy diferente de lo que hoy se trata en la radicalidad, pero en la relación entre la radicalidad y el goce se encuentra este «doble lazo», difícil de desanudar, que percibía Levi-Strauss desde el punto de vista de los radicales paquistaníes, «un método para desarrollar en el espíritu de los creyentes conflictos insuperables, incluso salvarlos más adelante, ofreciendo soluciones de gran (pero muy grande) simplicidad» (456-457). Gocce radical y paradojal del Uno.

Traducción: Diego A. Villaverde

Notas

(1) Texto publicado en *Lacan Quotidien* 528.

(2) Fethi Benslama y Rachid Benzine fueron los invitados de la mesa animada por Marie-Hélène Brousse, Antonio Di Ciaccia y Éric Laurent, sobre el tema «Radicalización», organizada como plenaria durante el congreso de la Euro Federación PIPOL 7. Bruselas, el 5 de julio de 2015.

(3) Cf. Extractos de la intervención de Miquel Bassols, La técnica, la religión y sus víctimas. En *Lacan Quotidien* 523, 8 de julio de 2015.

Referencias bibliográficas

Lacan, J. (2005) El triunfo de la religión. En *El triunfo de la religión precedido de Discurso a los católicos*. Buenos Aires: Paidós.

Benslama, F. (2014) *La Guerre des subjectivités en Islam*. París: Lignes:

Lewis, B. (2002) *Que s'est-il passé? L'Islam, l'Occident et la modernité*, trad. Jacqueline Carnaud, Gallimard. París: col. Le débat.

Lévi-Strauss, C. (1998) *Tristes Trópicos*. Buenos Aires: Paidós.

La guerra, los cuerpos, la vida¹

Laura Sokolowsky (Francia)

Nosotros no abordamos el tema de la guerra como historiadores o expertos en geopolítica, tenemos una práctica del psicoanálisis orientada por la enseñanza de Jacques Lacan y Jacques-Alain Miller. Nuestros desarrollos sobre la guerra se apoyan, por ende, sobre conceptos tales como el ternario RSI, el goce, el objeto *a*, la dimensión del acto, *lalangue*.

¿Qué definición analítica dar a la guerra, en tanto pone en duda, como dice Éric Laurent (2015:256) en el epílogo de *El Psicoanálisis a prueba de la guerra*, «los límites actuales de nuestro discurso?». Esto es tema de actualidad, ya que permite el avance del saber en el psicoanálisis, las relaciones entre el cuerpo y el goce, la pulsión y el significante, el trauma y la ficción.

Quisimos poner el acento en la noción de discurso. Como Bénédicte Jullien (2015:169) señala, fuimos a la guerra por los discursos: «El significante amo que ordena el discurso puede tanto organizar la civilización como su destrucción». La guerra como efecto de los discursos se aprehende como el atravesamiento significativo y sus efectos sobre los cuerpos parlantes, como la llamada al sacrificio que estos significantes generan, como portador de la demanda de muerte alojada en el corazón de toda pulsión. La propaganda que empuja a la violencia extrema verifica que los efectos de la guerra son efectos de discurso. Así, el caso del significante amo de la racionalidad.

El sociólogo Zygmunt Bauman (2008:42) ha impugnado la idea común de que el Holocausto demuestra la incapacidad de la civilización para contener las tendencias naturales y mórbidas del ser humano. Una interpretación más creíble es la del recurso a la racionalidad como principio organizador de la civilización. Y a partir de allí, «la eficacia práctica de los más preciados productos de la civilización: su tecnología, sus criterios racionales de selección y su tendencia a subordinar pensamiento y acción a la pragmática de la economía y de la eficacia» en la ejecución del exterminio.

Este es el mundo racional de la civilización que ha vuelto imaginable y realizable la máquina mortífera accionada por una administración planificada, una burocracia meticulosa, una industria líder, de alto rendimiento contable. Encontrando su justificación en el contexto de una sociedad perfecta con un plan de ejecución programada, el racismo ilustra, según

Bauman (115) «la convicción de que una determinada categoría de los seres humanos no pueden ser incorporados en el orden racional de la sociedad, más allá de los esfuerzos realizados en este sentido».

La guerra es el acto de cuerpos parlantes sujetados a significantes amo e insertos en el lazo social que nosotros designamos, con Lacan, discursos. La guerra se apoya aún más en la ciencia para la producción de armas y la gestión de la mayor eficacia posible de todos los medios de destrucción. La guerra no es el retorno a un estado natural anterior a la civilización, es su lado oscuro.

Por otra parte, se admite que la guerra se está alejando de la definición clásica de la confrontación directa y declarada entre dos estados enemigos. El modelo de conflicto, concepto analítico si los hay, entre dos entidades definidas como territorios externos entre sí no es relevante. Las formas convencionales de combate están trastocadas por las tecnociencias que vuelven difusas las asignaciones territoriales.

La topología de la guerra ha cambiado, no tiene más interior o exterior. La nominación y la localización del enemigo son cada vez más urgentes e imperativas. Del mismo modo, las fronteras semánticas entre la guerra y el terrorismo parecen difusas, aunque la producción de terror parecería estar más ligada al terrorismo. Los ataques del 11 de septiembre 2001 son su paradigma, en la medida en que el evento ha producido una ruptura inesperada en la trama del sentido. El psicoanálisis ya no está más aquí en un terreno desconocido: el abordaje de lo real, en tanto que excluido del sentido, viene a servirnos de brújula.

La guerra de posición, donde se vuelven a tomar las armas en la mano, hora por hora y metro a metro, con un perímetro dado, es algo conocido. La guerra contra redes sociales que, como precisa Jacques-Alain Miller (2015:210), no espera la presencia de los cuerpos para constituirse, resulta más compleja de implementar. Estos grupos de un nuevo tipo, esta nueva forma de sociabilidad, nos incita a «añadir un capítulo a la *Massenpsychologie* de Freud». ¿Podemos hacer la guerra en el ciberespacio? Algunos, entre ellos el filósofo Jürgen Habermas (2015:83), creen que el terrorismo global buscaría menos la destrucción del cuerpo del enemigo que la producción de un sentimiento de choque e inquietud generalizada. La gran sensibilidad de nuestras sociedades complejas a la destructividad ofrecería, según él, «ocasiones ideales a una ruptura puntual de las actividades corrientes, e implicar daños considerables a bajo precio». Si el efecto deseado es el de un estupor y una ruptura en la rutina de la vida, un ataque informático será más eficaz y más ruinoso que una bomba o un avión lanzado contra un edificio, paralizando todas las actividades sociales, económicas y militares de una sociedad dada. La ruptura en la continuidad del sentido supone que la trama de la vida puede ser continua y lineal, y producir, por tanto, cierto efecto de división.

Esto requiere dos observaciones. La primera es la voluntad inherente de destrucción de los cuerpos en toda guerra. *El psicoanálisis a prueba de la guerra* pone el acento en la dimensión sadiana de la voluntad de goce

que concierne a la desaparición de los cuerpos. La parálisis y la ruptura del intercambio de información, por grandes y ruinosos que sean, no parecen bastar. El segundo punto se refiere a la guerra en tanto que modifica la relación convencional a la muerte. Según Freud, la muerte es el objeto de una denegación, que tiene un contenido negativo, el de la supresión o negación de la vida. La muerte no tiene representación en el inconsciente y «en el fondo, nadie cree en su propia muerte, o lo que viene a ser lo mismo, en el inconsciente cada uno de nosotros está convencido de su inmortalidad» (Freud, 2005:145). Es la operación de desmentida, mecanismo de defensa en el que el sujeto rechaza la pérdida de goce relacionada a la falta del Otro y a la castración: la muerte, no pensamos en ella en los pequeños negocios de la vida de todos los días. No queremos saber nada de ella. La muerte aparece como un saber imposible y la vida como un bien que se protege, poniéndola al costado. Así es la vida que no ponemos en juego. En cuanto a la muerte de otros, hacemos como si fuera mala suerte, un accidente, una contingencia. Una acumulación de decesos se nos presenta como algo terrible, precisa Freud en la primavera de 1915. Así es la vida que se retira del juego para no perderla. Sin riesgo, sin goce. Pero con la guerra, los hombres están muriendo en masa y se modifica la lógica de la muerte que ya no es más un fenómeno raro y excepcional: la muerte ya no se puede negar, uno se ve obligado a creer en ella (8).

En el seminario *De un Otro al otro*, durante la sesión del 20 de noviembre de 1968, Lacan señalaba que nuestra muerte jamás es separable de lo que podemos decir. Es un efecto del discurso y es por eso que siempre tenemos una idea burlona. Se refería a la vida portada por los cuerpos y que se encarna en los cuerpos sobre los que el lenguaje se ramifica. Lacan añadió un poco más tarde que no es impensable que el lenguaje esté hecho para no pensar en la muerte, que es lo menos concebible que hay (9).

Si el mundo no es sino el sueño de cada cuerpo, como dice Lacan, ¿la guerra será el sueño colectivo de lograr un saber absoluto separando la vida de los cuerpos que son su soporte? Llegar a un saber absoluto, soñando con la posibilidad de muerte no es posible sino a través del lenguaje y lo imaginario. Destruir el cuerpo para imaginar lo real: tal podría ser el inconsciente de la guerra.

Traducción: Diego A. Villaverde

Nota

(1) «Presentación», la Noche de Biblioteca de la ECF, 2 de abril de 2015, publicado en *Lacan Quotidien* 502, dedicada al tema de la guerra como efecto del discurso a partir de la publicación de la obra *El psicoanálisis a prueba de la guerra*, compilado por Marie-Hélène Brousse (éditions Berg International, 2015).

Referencias bibliográficas

- Bauman, Z. (2008) *Modernité et holocauste*. Paris: Complexe.
- Freud, S. "De guerra y muerte. Temas de actualidad" (1915). Obras Completas, tomo 14, Amorrourtu, Buenos Aires, 1996.
- Freud S. (1915–2005) *Actuelles sur la guerre et sur la mort. uvres complètes*, vol. XIII 1914–1915. Paris: PUF.
- Habermas J. *Réflexions sur le 11 septembre (suite)*. *Manière de voir* 40:83, avril–mai 2015.
- Jullien, B. (2015) Du patriotisme à l'exaction. En *Del patriotismo a la exacción*. Buenos Aires: Tres Haches Ed.
- Laurent, É. (2015) Le discours et le réel de la guerre, posfacio a *La Psychanalyse à l'épreuve de la guerre*, bajo la dirección de Marie-Hélène Brousse. Paris: Berg international. (En español: Laurent, É. (2015) El discurso y lo real de la guerra. Posfacio *El psicoanálisis a la hora de la guerra*. M.H. Brousse (comp) Buenos Aires: Tres Haches).
- Miller, J.-A. Flashmob, flashguerrilla. En *La Psychanalyse à l'épreuve de la guerre*. (En español: Flashmob, flashguerrilla. *El psicoanálisis a la hora de la guerra*).
- Millot, C. (1981) Désir de mort, rêve et réveil. *L'Âne* 3:3 [Transcription des notes prises par C. Millot de propos de J. Lacan datant de l'année 1974].

¿Un nuevo Leviatán?

Andrés Borderías (España)

De nuevo el horror. Han pasado once años desde los atentados de Madrid y ahora en París retorna lo peor. En aquel momento, la sociedad española reaccionó con un giro político que interpretó lo ocurrido como represalia: Al-Qaeda respondía con un acto terrorista a la participación española en la guerra de Irak, la famosa foto de las Azores encontraba su reverso siniestro en las imágenes de las matanzas.

Esa noche, en el recinto del IFEMA (Predio Ferial de Madrid), adonde iban llegando los familiares de las víctimas de los atentados para identificar sus restos, nos encontramos varios colegas de la ELP (Escuela Lacaniana de Psicoanálisis) en medio de la conmoción y el gigantesco tumulto. Conversamos preocupados sobre la posibilidad de que hubiese incidentes racistas los días siguientes. Pero no fue así, nada de eso; el traumatismo encontró un sentido y una expresión política en las manifestaciones y el castigo en las urnas dos días después a la política del gobierno de Aznar. Lo real encontró así una ubicación discursiva y una respuesta sencilla, inmediatamente eficaz: la victoria del partido socialista ese mismo fin de semana. A continuación, el nuevo gobierno de Zapatero retiró las tropas de Iraq. De este modo, todo parecía haber quedado reducido al esquema acción-reacción, un terreno familiar para la sociedad española tras décadas de actividad terrorista. Durante esa legislatura el gobierno socialista buscó distanciarse de la idea del «choque de civilizaciones» —fórmula de Samuel Huntington— y de la del «eje del mal», promovida por la administración Bush. Zapatero presentó así su propuesta para una «Alianza de civilizaciones» en la 59ª Asamblea General de la ONU (2004), propuesta que fue adoptada como programa por las Naciones Unidas. De modo que se presentaba desde el gobierno la idea de que nuestra sociedad progresaba adecuadamente en materia de inmigración y tolerancia, alejándonos de la islamofobia en un momento en el que se celebraban consultas en Suiza sobre la construcción de minaretes, se discutía en Francia sobre la cuestión del velo en la vida pública y avanzaban en otros lugares los partidos islamófobos.

Por otro lado, los colegas de Madrid, con el apoyo de la ELP, pusimos en marcha un dispositivo de atención para los afectados, y nos desplazamos a Vallecas, al Pozo, para atender in situ durante los meses siguientes. Esa

fue una respuesta lacaniana, la Red Asistencial 11-M, germen del posterior CPCT-Madrid.

Han pasado once años, y la situación internacional ha seguido su curso con una impactante impotencia política europea ante las consecuencias del desastre que supuso la guerra de Irak, catastróficas para toda la zona. Ahora, tras las primaveras árabes, y la descomposición de los regímenes laico-autoritarios, ha surgido un nuevo Leviatán, el neocalifato ISIS que opera como un faro de inimaginable potencia sugestiva, al hacer terrenal el dominio *Wahabi salafita takfirista*, una versión herética del islam tradicional, en el que se aúnan «*din* (religión), *daula* (poder, estado) y *dunia* (mundo)» (Allievi, 2015).

En este contexto, las fracturas subjetivas producidas por la trituradora del orden simbólico que efectúa el desarrollo del capitalismo y su anudamiento con el mercado y el cientificismo, han propiciado la radicalización de jóvenes originarios de países musulmanes y también de jóvenes europeos de origen cristiano que encuentran en el fundamentalismo salafista un horizonte salvajemente atractivo, una nueva identificación. En el trasfondo, la depredación del continente africano, y por todos lados la decadencia del Nombre del Padre.

El éxito de esta forma radical fundamentalista se juega en el campo de una subjetividad a la búsqueda de un discurso de hierro en este tiempo de extravío del goce.¹ El takfirismo salafita propone una nueva alianza entre la identificación y la pulsión agresiva, e inviste con la dimensión de lo sagrado en el acto de inmolación a aquellos sujetos en crisis que captan en ese nuevo anudamiento una dignificación trascendente que les incorpora a la *umma* (Borderías).

Réginald Blanchet (2015) recoge del sociólogo Farhad Khosrokhavar el término «trayectoria personal» para dar cuenta del proceso de radicalización de algunos jóvenes que encuentran en la inmolación una «dignificación» de su posición como objetos de desecho. Los nuevos medios de comunicación juegan aquí un papel decisivo para la captación y radicalización. El éxito de los videos colgados en la red con escenas de decapitación así lo muestra. En enero de 2015, ISIS sometió a votación por twitter la forma de ejecución de un piloto jordano: la fórmula ganadora, que fuese quemado vivo, puede verse hoy... youtube! La oscura voluntad del Otro alcanza así a algunos sujetos que consienten en convertirse en su instrumento, una suerte de «fetiche negro», tal y como formula Lacan en *Kant con Sade*.

Parafraseando a Éric Laurent (2015), del lado del radicalismo hay un real para cada sujeto implicado, que los discursos de la sociología, la psicología y la política no logran discernir. Es Lacan quien nos permite ubicar este real en los procesos de radicalización, de islamofobia y más ampliamente del racismo, al señalar las nuevas formas de articulación entre el imperativo superyoico y estos fenómenos identificatorios.

Miquel Bassols (2015) en un texto titulado *El islam en España y la ley del superyó* afirma: «Hay que subrayar aquí la importancia de una nueva

figura que ha aparecido en un panorama social que es común a buena parte de Europa: la del integrista integrado, la del terrorista hijo de la propia familia, la del enemigo que devuelve en espejo desde el propio interior de la comunidad la figura del Otro malvado que se trataba de poner en el exterior. En realidad, en el resorte del conflicto segregativo aparece esta figura paradójica del integrista tan bien integrado que no se le reconoce como tal, la del fundamentalista tan bien fundamentado en el vínculo social que se pasa por alto la verdad escondida que muestra en ese vínculo. Se trata finalmente de la figura del enemigo interior, tal como Jacques-Alain Miller la subrayó recientemente en su artículo de *Lacan Quotidien* n° 455, titulado «*El amor de la policía*»: A la espera, sólo percibo una explicación, es que el islamismo guerrero es considerado por la población como un verdadero enemigo interior. ¿Habrá que recordar el nombre que este enemigo interior recibió en la metapsicología freudiana y que Jacques Lacan igualó, a propósito precisamente del caso de un sujeto de la cultura islámica, a un enunciado discordante de la ley (cf. su Seminario I)? Es el superyó, y no tiene otro fin que alimentarse de aquella misma satisfacción que el sujeto se prohíbe en su nombre y desde su propio interior. Tal vez esta figura del superyó, con su ley obscena y feroz, explique hoy también algo de la fascinación que produce al adolescente occidental la ley islámica cuando decide alistarse al ejército enemigo».

No nos confundamos entonces: como señala Oliver Roy (2015), periodista especializado en el mundo islámico de *Le Monde*, en estos casos «no se trata de la radicalización del islam, sino de la islamización de la radicalidad». ISIS aprovecha este proceso de manera sofisticada. Los recientes atentados terroristas en París responden a una estrategia que busca ahondar la brecha en los vínculos y los ideales de la sociedad francesa y europea, en plena crisis de los refugiados, y sembrar allí su semilla.

Esta brecha podrá ser ocupada por el racismo en Europa, si no hay una respuesta que recupere el vínculo social. El presidente Hollande ha declarado: «Estamos en guerra, una guerra de otro tipo». Guy Briole (2015) señala al respecto que «esta guerra que no dice su nombre en sí, no es hecha por conversos que buscan la muerte matando infieles para su propia redención, sino por una organización estructurada que cultiva la cultura de la pulsión de muerte para todos».

De este modo, todo parece listo para que lo peor avance si no hay una respuesta política en Europa que sea capaz de avanzar en la recuperación del vínculo social aquí y en los escenarios lejanos de oriente medio y el norte de África. Esa respuesta, por otro lado, parece inviable sin el concurso de una larga serie de actores alejados y enfrentados. La crisis de los refugiados, la «guerra contra ISIS» y la construcción de un nuevo proyecto político, social y económico en esa zona devastada son ya tres cuestiones cruciales que van a marcar el futuro.

Tal es el panorama de desorden en lo simbólico, en el que acechan el racismo y el radicalismo. Lo anticipó Lacan (2012:560) en su texto *Televisión*: «En el extravío de nuestro goce, solo el Otro lo sitúa, pero es en la medida en que estamos separados de él. De ahí unos fantasmas —el racismo, la inmolación, añado yo— inéditos cuando no nos mezclábamos. Dejar a ese Otro en su modo de goce es lo que solo podría hacerse si no le impusiéramos el nuestro, si no lo considerásemos un subdesarrollado. Y puesto que se añade ahí la precariedad de nuestro modo —que desde ahora solo se sitúa por el plus-de-gozar, que incluso ya no se enuncia de ningún otro modo—, ¿cómo esperar que prosiga aquella humanitariedad de cumplido con la que se revestían nuestras exacciones? Dios, al recuperar con ello fuerza, acabaría por existir, eso no presagia nada mejor que un retorno de su pasado funesto».

Es nuestra responsabilidad seguir haciendo para que el deseo y la vida se desplieguen como un tejido que recorra las soledades agrias de nuestra época.

Nota

(1) J.A. Miller. *En dirección a la adolescencia*, inédito: «Alá no es un padre. Alá es el Uno. Es el Uno sobre el cual di un curso hace un tiempo. Es el Dios Uno y único. Y es un Uno absoluto, sin dialéctica y sin compromisos. No es el Dios que les delega su hijo para esto, para lo otro, y luego, el hijo va a quejarse al padre “me abandonaste”... y la mamá, etc. — toda una historia de familia. No hay esta pequeña historia de familia con Alá. Es sin dialéctica y sin compromiso [...] ¿Qué más lógico, para los adolescentes desorientados, que encomendarse al islam? El islam es un verdadero salvavidas para los adolescentes. Es incluso un salvavidas que podríamos recomendar, en fin... si este islam no tuviera algunas desviaciones. En tanto que tal, el islam es tal vez el discurso que tiene mejor en cuenta que la sexualidad hace agujero en lo real, que coagula la relación sexual y que organiza el lazo social sobre la no relación. El Estado islámico, que es una desviación del islam, evidentemente, aporta tal vez una solución original al problema del cuerpo del Otro».

Referencias bibliográficas

- Allievi, S. Los islams europeos, una realidad interna con vinculaciones externas. *Vanguardia*, dossier n° 56. Julio/Septiembre 2015.
- Bassols, M. (2015) *El islam en España y la ley del superyó*. Blog de la ELP, 19-03-2015. <http://blog.elp.org.es>
- Blanchet, R. (2015) Émergences djihadistes. *Lacan Quotidienne* 496. <http://www.lacanquotidien.fr>
- Borderías, A. *El islam en España— Informe para la AMP*, en <http://www.wapol.org.es>
- Briole, G. Une guerre importée. *Lacan Quotidienne* 547, 18 noviembre 2015.
- Lacan, J. (2012) *Televisión. Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Laurent, E. (2015) Goce y radicalización. *Lacan Quotidien* 528, 17 de julio. <http://www.lacanquotidien.fr>
- Olivier, R. Le djihadisme est une révolte nihiliste. *Le Monde*. 25-11-2015.

El cuerpo electoral

Jesús Ambel (España)

En el cuadro brumoso de la crisis que no cesa, las fechas electorales que hemos pasado, han debilitado la corriente de aire fresco que ventiló el 15M. Los debates abiertos, entonces, sobre las condiciones de la prosperidad, se han atenuado ahora, arrullados por la mano que mece la cuna de las urnas. El mundo, instalado en el sobresalto del «riesgo» y las páginas de «sucesos» de los periódicos, nos ha vacunado así con una dosis de letargo y modorra que los antiguos llamaban «costumbre».

Algunos han dormitado estos meses y otros han aireado sus cuerpos y las banderas contra los «recortes» en la escuela, el hospital público, los servicios sociales y la cultura. A caballo entre la retórica gélida de la racionalidad de las cifras y los emocionales consuelos de la sensiblería progresista, los significantes amo de la política capturan así al españolito de a pie (que no pide sino eso justamente, dada su crisis de identidad). Esos significantes amo de la política se muestran bien cumplidos en su eminente función de «sujetar» así a la indignada conciencia crítica y hacen posible, en consecuencia, que se olvide, tras lo que gritan los cuerpos en la calle, lo que verdaderamente está en juego en esta encrucijada histórica.

Para decirlo en los términos de Jean-Claude Milner (2005), son los rasgos de los tiempos, los rasgos de la tranquilidad de la política de las cosas. Los rasgos de una política que se dedica a taponar el «agujero en el Otro», de una política partidaria de que el Otro existe, de una política defensora de la fe, que se asemeja mucho a lo que Lacan, en 1969, definía como perversión.

Y así debe ser, deben tener razón Lacan y Milner, cuando vemos cómo mediante la propaganda, la manipulación directa de los cerebros, la biotecnología y la ingeniería social, la burocracia cientificista sigue predicando las excelencias de la evaluación, de la cuantificación a ultranza, del orden obsesivo de la cifra y de las encuestas como nueva conciencia social, hasta llegar a constituir el nuevo evangelio de la gestión de la cosa pública. Los políticos gestores de las cosas, los forofos de la cuantificación, los ingenieros de la conducta, con su ilusión de gestionar «científicamente» la existencia humana, son ellos en realidad los verdaderos actores de la crisis de las prácticas profesionales y de la prestación de los servicios en la

escuela, el hospital público, los servicios sociales y la cultura. Y si los sujetos contemporáneos se adhieren a esa política, es por la sencilla razón de que ese discurso lleva en su seno el huevo de la serpiente de la tranquilidad.

Ahí tenemos, pues, la política de las cosas en pleno auge y desarrollo. Pero estoy de acuerdo con Jacques-Alain Miller cuando dice que no nos van a hacer ni caso si sólo dedicamos nuestro esfuerzo a denunciar esa política, si sólo nos encargamos de denunciar que el mundo sacrifica la singularidad en el altar de la estadística. La denuncia como tal no basta. Tenemos que argumentar a partir de un cambio en los sistemas de coordenadas.

Y ahí justamente aparece un pantallazo de actualidad mediática, un acontecimiento reciente cuya lectura en detalle permite salirnos de la fila de la mansedumbre y plantearnos, como hace Jean-Claude Milner, lo que la política tiene de real.

De los dos métodos clásicos para obligar a alguien a aceptar aquello que le perjudica —la fuerza y la persuasión—, los gobernantes europeos que han sobrevolado por encima de Libia han elegido para sus pueblos el segundo, por aquello de que la civilización obliga, pero una vez que se caen las máscaras, entonces aparece, meridiano, el objetivo de política de la evaluación a la que me refería hace un momento. Ese objetivo no es otro que el cuerpo mortal del ser hablante. Y ese acontecimiento en las arenas del desierto libio al que me remito nos permite darnos de bruces con lo que la política tiene de real y que, para Milner, no es otra cosa que el cuerpo, el cuidado del cuerpo en tanto hablante, el cuidado de la supervivencia de los cuerpos en tanto los cuerpos hablan.

De esta forma, hemos podido ver en las imágenes televisadas el brutal asesinato de Muamar Al Gadafi a manos de una jauría humana a lo Arthur Penn, en un acto que Bernard-Henri Lévy incluye acertadamente en lo que llama «el arte de la profanación». Pues bien, ese asesinato vino precedido de las palabras injuriosas de un chaval de 18 años. Si me detengo en esas palabras injuriosas, pienso que los psicoanalistas hemos tenido algo semejante y de manera reciente en las palabras de Elisabeth Roudinesco a propósito de los funerales de Lacan. Dejémonos de lenguaje políticamente correcto: unas palabras injuriosas, una calumnia, un rumor, preparan el asesinato y son su sucedáneo.

Un acontecimiento, pues, en las arenas del desierto libio que sitúa bien, a mi entender, el peso del cuerpo (que es tanto como decir el peso del goce) allí donde, como en el llamado mundo civilizado, la palabra es sustituida por la comunicación, allí donde la política logra, cada día, el prodigio de comunicar la opacidad y la mistificación, allí donde las palabras han dejado de funcionar como esperaban los aventajados alumnos de Luntz.

El trato otorgado a ese cuerpo en el desierto es un acontecimiento que ha ocurrido en medio de ese cuadro electoral brumoso al que me he referido, y que permite situar la importancia de un texto de Jean-Claude Milner que hace de continuación lógica a *La política de las cosas* (2005), escrito a rebufo de las movilizaciones que Jacques Alain Miller había

lanzado para oponerse a la peligrosa enmienda Accoyer. Este nuevo libro, cuyas primeras páginas aquí comento, ha sido llamado *Pour une politique des êtres parlants* (Milner, 2011).

Milner parte de considerar los suicidios, de tener en cuenta esos cuerpos dejados en las oficinas de France Telecom, y apunta fino cuando comienza su libro con la afirmación de que «la política es un asunto de seres hablantes». A partir de ahí, disecciona lo que llama «el naufragio»: la agitación política en nombre de las grandes ideas maximalistas que hacen que, en la actualidad, la política se haya convertido en una religión, es decir, en un lugar para lo oscuro y lo confuso.

Frente al maximalismo político de las grandes palabras desgastadas por su uso, la argumentación de Milner apuesta por el minimalismo. Un minimalismo que, para él, tiene que ver con un materialismo, con la materia desnuda que es el cuerpo, el «cuerpo hablante del ser hablante» dice, para añadir, a continuación que «toda política se pierde desde que abandona este norte». Pero hay otro septentrión al que Milner se remite: para hablar de política de manera seria hay que plantearse la «cuestión de la fuerza», porque hablar de política es, a veces, poner en riesgo la libertad, como estamos viendo con la colega Rafah¹ en Siria. Una libertad que, para Milner, tiene que ver con lo insoportable. Un insoportable que, en política, remite al cuerpo.

La política nace, en su opinión, en el momento en el que no hace falta matar a un ser hablante para hacerle callar.

¿El asesinato oscuro y feroz de Gadafi no parece darle la razón? ¿La apertura de una nueva época en el País Vasco a partir de la renuncia al asesinato por parte de ETA no parece darle la razón?

Está por ver que la política por venir sea la de las cosas o la de los seres hablantes. El psicoanálisis eligió, desde Freud y desde Lacan, la segunda, la de los seres hablantes, precisamente porque su política se deja orientar por lo real. Un real que tratamos de cernir en las curas pero también en los desechos de la política. Un real que, por trozos, da a entender que se sitúa justamente en el revés de la inerte tranquilidad de los cuerpos y de las almas.

Nota

(1) Ver <http://liberezrafah.blogspot.com/p/espanol.html>

Referencias bibliográficas

- Lacan J. (2008) *Seminario XVI. De un Otro al otro*. Paidós.
Lévy B.-H. En *El País*. 30 octubre 2011. Tomado el 16 de noviembre 2011. <http://www.elpais.com>
Miller, J.-A. (2009) Perspectivas de política lacaniana. *Freudiana* 55:90. Barcelona.
Milner, J.-C. (2007) *La política de la cosas*. Málaga: Miguel Gómez ediciones.
——— (2011) *La politique des choses*. París: Verdier.
——— (2011) *Pour une politique des êtres parlants*. París: Verdier.

Los expulsados del capitalismo salvaje¹

Gustavo Dessal (España)

Cuando las primeras sombras caen sobre la ciudad de Buenos Aires (y en tantas otras metrópolis), un ejército de seres surgidos de las afueras recorre las calles revolviendo en la basura y recuperando los desechos que pueden servir para su venta. Es una imagen a la que los habitantes están acostumbrados porque, como sabemos, ya en el Antiguo Testamento está escrito que tenemos ojos para no ver.

Por la mañana, poco antes de que la luz inaugure un nuevo día, otro esforzado ejército habrá borrado las huellas que los visitantes de la noche han dejado, creándose así un circuito perpetuo que podría recordarnos uno de los ciclos de la naturaleza, de no ser porque este ha sido creado por los hombres, contrariando todas las leyes naturales. El mundo, su movimiento y su dinámica, se ha convertido en una fabulosa máquina de generar desechos. Desechos de toda clase que se acumulan y se trasladan de un sitio a otro, y cuyo número se calcula en cifras inconcebibles. Ya no sabemos qué hacer con ellos, cómo hacerlos desaparecer, o al menos ocultarlos. A pesar de todas las tentativas que se llevan a cabo para negarla, la evidencia es que los desechos son ineliminables. Pero más difícil de disimular es el hecho de que las sobras se componen también de millones de seres humanos, aquellos que la gigantesca fábrica global ha descartado en el proceso de producción.

Un tráfico creciente de desechos ha creado un fabuloso negocio que genera ingresos inimaginables. Todos los días, miles de barcos cargados de contenedores trasladan la basura electrónica e informática del primer mundo hacia países convertidos en auténticos vertederos. Ciudades enteras de Asia y África han cambiado su paisaje natural por el de inmensas montañas de porquería industrial envenenada. El propio gobierno chino ha reconocido que el 75 % de la basura informática mundial se arroja en su territorio: sólo en la ciudad de Guiyu trabajan más de 150 000 personas para tratar los desechos que llegan.

Pero existe otra clase de desperdicios, mucho más problemáticos aún, más difíciles de reducir o hacer desaparecer: los desperdicios humanos. Todavía —aunque no sabemos si durante mucho tiempo más, a la vista de ese gran ensayo profético que se llamó el Holocausto— esta cuestión no

puede tratarse como un mero problema técnico. Por razones cuya duración no está desde luego garantizada, el traslado, reubicación y alojamiento de los desechos humanos no puede realizarse con los mismos procedimientos que se emplean con la basura industrial, a pesar de que —en el fondo— ambas clases de restos obedecen a una misma lógica: el funcionamiento sincronizado del discurso científico y el del capital, que incluye en su dinámica un necesario e ineludible mecanismo de evacuación. Una vez agotado su valor de mercancía, el sujeto transmutado en materia fecal se precipita por el sumidero de la modernidad, realizándose como resto descartable.

Esto no puede atribuirse simplemente al paradigma social que impera. La degradación de los seres humanos no obedece al ejercicio de una barbarie primitiva, puesto que ya hemos tenido la comprobación de que la mayor catástrofe histórica no constituyó un accidente del proceso de la modernidad, sino que fue planificada en su nombre. Es preciso comprender que el proceso de expulsión de *detritus*, en el que cosas y personas se incluyen por igual, no es una mera consecuencia indeseable, un «daño colateral» o «efecto secundario» del movimiento del progreso, sino su objetivo último y final. La obsolescencia programada de cosas y personas, especialmente de personas reducidas al estatuto de cosas, es el resultado de un cálculo, y no de un desgraciado disfuncionamiento del sistema. Dicho cálculo extrae su ventaja del hecho de que los seres humanos pueden ser tratados como objetos al servicio de la satisfacción de los deseos más inconcebibles. Eso sucede en virtud de que la razón humana, lo que llamamos el *logos*, está habitada por una fuerza extraña, que excede los límites mismos del pensamiento. Denominamos a tal fuerza con el término *goce*, para indicar aquello que, formando parte del *logos*, es al mismo tiempo lo que lo desborda. Así, podemos afirmar que el hombre goza allí donde cree pensar, y que su pensamiento, cualquiera sea, está modulado por ese goce del que no sabe nada. Que no sepa no impide que ese goce se realice tanto en los fantasmas con los que aborda la realidad, como en las acciones que ejerce sobre sus semejantes, o en las que esos semejantes ejercen sobre él.

Las desigualdades y las injusticias sociales han marcado desde siempre la realidad humana. No obstante, es conveniente remontarnos hacia el pasado para comprender la especificidad de nuestro tiempo. La historia de nuestra civilización es, a grandes rasgos, la historia de un extraordinario proceso de sublimación que dio lugar a lo que en psicoanálisis conocemos como el Nombre del Padre. El Nombre del Padre es un concepto que implica la estructura del sujeto, y que nos permite entender el mecanismo mediante el cual un ser que carece de toda predeterminación ontológica y que está destinado a habitar un lenguaje que lo desnaturaliza y lo arroja a una existencia desamparada, puede en la mayoría de los casos encontrar un significante clave, un significante maestro, capaz de proporcionarle una cierta estabilidad y permitirle construir una ficción más o menos eficaz para soportar y manipular lo real. Pero el Nombre del Padre es también la función que durante muchos siglos presidió el orden del mundo, un orden que mientras existió fue capaz de contenerlo todo en su interior. Un orden superior que denominamos simbólico, donde las cosas encontraron su lugar

y su legitimidad. El destierro, la pena anterior a la muerte que en la Antigüedad griega se reservaba para los miembros de las clases altas, fue el único procedimiento de expulsión conocido. A pesar de sus condiciones de vida, los esclavos no estaban excluidos del lazo social. Como objeto que pertenecía al amo, el esclavo formaba parte de su mundo, al punto de que en Roma se lo consideraba un miembro de la familia. Tenía su sitio bien delimitado en la estratificación de la *polis*, y su existencia estaba contemplada por la ley. Aunque esto pueda hoy resultarnos extraño, la disponibilidad de la vida de un esclavo no quedaba librada simplemente al puro arbitrio del amo, quien por el contrario se obligaba a contraer determinadas responsabilidades y deberes para con sus esclavos. Los amos y los esclavos, los hombres y los dioses, aunque separados por sus diferencias, convivían no obstante en el interior de ese orden cerrado, ese orden de significado que el Nombre del Padre aseguraba.

En la conferencia que pronunció el 26 de abril de este año para presentar el tema del próximo congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, Jacques-Alain Miller señaló con mucha precisión que a ese mundo ordenado por el Nombre del Padre le correspondía una determinada noción de lo real: un real inmutable, un real definido como «aquello que vuelve siempre al mismo lugar», y cuyo paradigma es la naturaleza y la regularidad de sus leyes eternas. No resulta fácil rastrear el inicio histórico del progresivo e irremediable desmantelamiento del orden simbólico establecido por el privilegio del Nombre del Padre, pero es indudable que la ciencia moderna contribuyó de manera decisiva. La ciencia moderna, surgida de la meditación cartesiana y la física de Galileo, es lo que pondrá punto final a la noción de naturaleza, una noción basada en la idea de un mundo finito y visible. La naturaleza, como representación de un real previsible, un real articulado al sentido y la armonía, será paulatinamente descompuesta, y su destrucción no habrá de ser sólo la consecuencia de una explotación económica, sino muy en particular la obra de un discurso cuyo modo de revelación de la verdad ha vuelto superfluo el concepto mismo de dicha naturaleza. En otras palabras, la degradación ecológica no puede comprenderse sólo a la luz de la voraz ambición humana, sino que ha sido precedida por una metamorfosis de la noción misma de vida que debemos a la racionalidad científica.

Al igual que Dios, el Nombre del Padre se ha retirado de la escena, inaugurándose así una era en la que esa racionalidad quedará definitivamente desvinculada de la ética. Cuando la gestión de las personas y las cosas se entrega a la lógica de la ciencia y el capital, uno de los primeros efectos es la cosificación de las personas y la personificación de las cosas. Hace pocos días mi amigo Ignacio Castro y yo nos divertíamos con SIRI, el asombroso programa de reconocimiento de voz desarrollado por la compañía Apple. Uno puede hablarle al teléfono, y una dulce y seductora secretaria virtual ejecuta órdenes y responde a toda clase de preguntas. Deseosos de ponerla en aprietos, Ignacio sugiere que le preguntemos qué opina sobre la vida sexual. Su respuesta fue tan humana que nos dejó boquiabiertos: «No tengo la menor idea», dijo.

Al hacer tabla rasa del orden amparado en el Nombre del Padre, la modernidad ha logrado producir una plenitud del mundo, en el sentido de una conquista plena de la realidad. El discurso de la modernidad no permite, o al menos hace todo lo posible por impedir, la existencia de un «afuera», es decir, de un discurso alternativo. El «afuera» solo existe bajo la forma de los residuos que se expulsan, en especial los residuos humanos. Como lo señalaba Zygmunt Bauman (2005), «la nueva plenitud del planeta significa, en esencia, una aguda crisis de la industria de eliminación de residuos humanos». Algunos de ustedes recordarán tal vez el comienzo de *Gomorra*, el libro de Roberto Saviano (2007) sobre la Camorra, un libro que un crítico definió como un ensayo sobre la estética del siglo XXI:

El contenedor se balanceaba mientras la grúa lo transportaba hacia el barco. Como si estuviera flotando en el aire, el *spreader*, el mecanismo que engancha el contenedor a la grúa, no lograba controlar el movimiento. Las puertas mal cerradas se abrieron de golpe y empezaron a llover decenas de cuerpos. Parecían maniqués. Pero en el suelo las cabezas se partían como si fueran cráneos de verdad. Y eran cráneos. Del contenedor salían hombres y mujeres. También algunos niños. Muertos. Congelados, muy juntos, uno sobre otro. En fila, apretujados como sardinas en lata. Eran los chinos que no mueren nunca. Los eternos que se pasan los documentos de uno a otro. Ahí es donde han acabado. Los cuerpos que las imaginaciones más calenturientas suponían cocinados en los restaurantes, enterrados en los huertos de los alrededores de las fábricas, arrojados por la boca del Vesubio. Estaban allí. Caían del contenedor a decenas, con el nombre escrito en una tarjeta atada a un cordón colgado del cuello. Todos habían ahorrado para que los enterraran en su ciudad natal, en China. Dejaban que les retuviesen un porcentaje del sueldo y, a cambio, tenían garantizado un viaje de regreso una vez muertos. Un espacio en un contenedor y un agujero en un pedazo de tierra china.

Volviendo a Bauman, «la propagación global de la forma de vida moderna liberó y puso en movimiento cantidades ingentes, y en constante aumento, de seres humanos despojados de sus hasta ahora adecuados modos y medios de supervivencia, tanto en el sentido biológico como socio-cultural del término. Para las presiones de la población resultante [...] no hay salidas fácilmente disponibles, ni para su *reciclaje* ni para su *eliminación segura*». En otras palabras, los desechos materiales y humanos constituyen un nuevo real, pero esta vez se trata de un real verdaderamente fuera del sentido, un real no regulado por la previsibilidad de una ley, un real producido por el emplazamiento de un discurso que se desentiende de cualquier responsabilidad causal.

La vieja noción marxista de «ejército de reserva», como el conjunto de almas cuya fuerza de trabajo estaba disponible para que, llegado el momento, pudiese incorporarse al sistema de producción, pertenece al

universo en el que el Nombre del Padre mantenía aún cierto control de las reglas del juego. Porque el ejército de reserva, a pesar de su miserable condición, formaba parte del sistema, del mismo modo que aquello que se guarda en una alacena no es lo mismo que lo que se arroja a la basura. Hoy en día el ejército de reserva ha dado paso a una inmensa población trashumante que habita el no-mundo, y cuyos continuos intentos por forzar su reingreso al sistema del que ha sido desalojada constituye un problema cada vez más complejo para los estados, que desde hace varias décadas han dimitido de su función política para ocuparse exclusivamente de labores de gendarmería al servicio del poder financiero.

En un mundo donde los productores se extinguen en beneficio de un aumento exponencial de los consumidores, hay muy poca gente dispuesta a hacerse cargo de sus propios *debris*. Hemos sido educados para satisfacer de forma instantánea nuestros deseos, pero nadie quiere asumir las consecuencias. Cuando los trabajadores que permanecieron en las entrañas envenenadas de la central nuclear japonesa de Fukuyima intentaron regresar a sus hogares encontraron el espantoso rechazo de sus vecinos. Algo semejante a lo que sufrieron los veteranos de Vietnam, o los supervivientes de los campos de concentración. Nadie quiere saber nada de «los mensajeros de la desgracia», como decía Bertold Brecht, una desgracia producida por esa racionalidad desligada de cualquier obstáculo moral.

Lamentablemente estamos aún muy lejos de percibir en toda su magnitud de qué modo este crecimiento insostenible de residuos humanos habrá de repercutir en el cada vez más incierto equilibrio de la vida en el planeta. Posiblemente uno de los intelectuales más lúcidos sobre este tema sea el psicólogo social Harald Weltzer (2011), quien en su libro *Las guerras climáticas* vislumbra un aumento de la violencia generada por el cambio climático, resultado a su vez de una manipulación suicida de lo real.

El cambio climático no solo es un asunto de política ambiental de suma urgencia, sino que al mismo tiempo constituirá el mayor desafío social de la modernidad, al amenazar las oportunidades de supervivencia de millones de personas, y obligarlas a migraciones masivas. Esto lleva a la cuestión inevitable de cómo proceder con esas masas de migrantes irregulares que ya no pueden vivir en los lugares de donde provienen, y quieren ser partícipes de las oportunidades de sobrevivencia en los países privilegiados.

En síntesis, desde distintos ángulos y expresado a través de una multiplicidad de fenómenos, vemos que un proceso ineludible cobra una consistencia cada vez más grave: el efecto de retorno creado por la expansión irrefrenable de un discurso gobernado por la ley de «usar y tirar», una ley que se aplica a personas y cosas por igual, puesto que ambas pierden toda distinción. Pero es preciso destacar que ese discurso obtiene su efectividad al explotar un resorte inconsciente de la estructura psíquica, consistente en el hecho de que el sujeto es ante todo, en su estatuto más originario,

un objeto. Un objeto del deseo del Otro, algo que puede constituirse en don, en regalo, en prueba de amor, pero también en tributo, chantaje, secuestro, manipulación, negociación, sacrificio. Como lo escribió Freud en *El malestar en la cultura* (1996), con esa determinación insobornable ante la verdad de la condición del ser hablante:

El hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que solo osaría defenderse si se le atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones pulsionales también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirla, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo.

Al otorgarle este papel crucial al goce en la dinámica psíquica y en el lazo social, el psicoanálisis permite no caer en la ingenuidad paranoica de creer que solo las estructuras de poder son responsables del malestar y el sufrimiento que padecemos.

Hoy en día, la tecnocracia que rige los destinos de la Comunidad Europea ha reducido a cientos de millones de personas a cifras que confluyen en un cálculo de costes, beneficios y pérdidas. Una monumental lista de Schindler que convierte la existencia en una decisión contable. No hay ya más lista de espera para el *overbooking humano*. Las personas que hasta ahora gozaban del estatuto de ciudadanos libres, contribuyentes, usuarios, y otros nombres ficticios, son devueltos a su entidad de objetos negociables. La política, convertida abiertamente en una gestión burocrática y penal, no sólo ha claudicado de cualquier responsabilidad moral, sino que se vuelve una de las mayores amenazas para la supervivencia de la subjetividad, y en su extremo para la supervivencia física. Habiendo perdido definitivamente el control de los residuos humanos, la tecnopolítica comienza a interesarse en la prevención de las consecuencias, a fin de blindar a una parte del cuerpo social contra el peligroso e indeseable reflujo de los que han sido expulsados al no-mundo. Esta es, sin duda, la nueva y más dramática forma que en la actualidad toma el malestar en la civilización. Si en la época de Freud este malestar era producido fundamentalmente por la represión de las pulsiones, principio inherente al proceso civilizatorio mismo, hoy el malestar parece derivar de lo contrario, de un goce sin límites ni restricciones, de un empuje a la satisfacción que ha derribado los diques de la moral, la solidaridad y el amor, para confundirse con la obscena e infinita avaricia de la que el superyó hace gala en su exhortación al sacrificio.

Contra este panorama, pocas son las armas que el psicoanálisis puede emplear. Así y todo, son cada vez más los psicoanalistas que deliberan sobre cómo hacer para que el discurso analítico logre abrir un frente de influencia

en lo político. De momento, este debate está más atravesado por los interrogantes que por la certeza de una acción real. Cuando Freud consideró que la «nerviosidad moderna» estaba causada por la represión sexual excesiva, y que la civilización era en gran medida responsable de la neurosis que padecía la inmensa mayoría de los hombres, estaba considerando que el psicoanálisis tenía por delante una tarea que no podía limitarse a lo que transcurre en el interior de una consulta. Conforme fueron pasando los años, su esperanza en que el análisis pudiese cambiar la estructura de la sociedad fue perdiendo vigor, derrotada por ese pesimismo crítico y a la vez lúcido que le permitió no retroceder ni siquiera ante las verdades más amargas sobre la condición humana. No obstante, me permito citar aquí la hermosa frase de Max Weber con la que Luis Seguí² finalizó su conferencia: «La historia muestra que para conseguir lo posible hay que perseguir lo imposible una y otra vez». Una frase que resuena con algo que Lacan dijo una vez a propósito de la causa analítica: asumir que está perdida, es tal vez la única posibilidad que tenemos de ganarla.

Notas

(1) Conferencia dictada el 1 de octubre de 2012 en el ciclo «Conferencias Introdutorias a la Orientación Lacaniana» (NUCEP, Instituto del Campo Freudiano en Madrid) publicado en Virtualia 25. <http://virtualia.eol.org.ar/>

(2) *El valor del trabajo: su exceso, su falta*. Pronunciada el 24 de septiembre de 2012 en el marco de las Conferencias Introdutorias del NUCEP (Instituto del Campo Freudiano en Madrid).

Referencias bibliográficas

- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Freud, S. (1996). *El malestar en la cultura*. Obras Completas, Tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu.
- Saviano, R. (2007). *Gomorra: un viaje al imperio económico y al sueño de poder de la Camorra*. España: Debate.
- Welzer, H. (2011). *Guerras climáticas. Por qué mataremos (y nos matarán) en el siglo XXI*. España: Katz.

La segregación

Jorge Yunis (Argentina)

1
Cuando me dispuse a escribir acerca de este tema, acababa de leer el trabajo de Eugenio Trías (1997) *Pensar la religión*; gran parte de lo que expongo en la primera mitad de esta ponencia es deudora de dicho artículo.

Por otro lado, en la segunda mitad —más propia de lo psicoanalítico— me propongo rastrear el fundamento subjetivo de la segregación, qué entra en juego en la subjetividad en cualquiera de las diversas manifestaciones de este fenómeno.

En los últimos años hemos podido leer varios trabajos de conocidos colegas sobre la segregación; voy a tratar de abordar el tema desde una perspectiva que está en conjunción con algunos de aquellos materiales, aunque el enfoque sea diferente.

Sabemos por esos mismos trabajos que una de las consecuencias previstas a ese discurso amo del capitalismo actual, con su universalización a ultranza y la denodada uniformidad, una de las respuestas esperables —y más temidas dentro de lo intitulado como segregación—, es el recrudescimiento de los fundamentalismos en sus diversas versiones, fundamentalismos que parecen resurgir con una fuerza inusitada.

Ahora bien, si es cierto que la forma actual del capitalismo y la globalización ha exacerbado este tipo de respuestas —en lo que tienen de apego a una identidad religiosa, a veces racial o nacional—, también será cierto que el discurso que precedió y dio lugar al de la globalización, el discurso de la ciencia —que ya introdujo como una de sus premisas esenciales la universalidad, la necesaria universalidad de las leyes sin lo cual se pierde ese carácter de cientificidad—, este discurso de la razón que podemos situar comienza a desplegarse con el *cogito* cartesiano y con el *principio de razón suficiente* de Leibniz, este discurso que forcluyó al sujeto según la premisa de Lacan, también operó de tal manera que dejó a la religión —cualquiera fuese ésta— fuera de su ámbito de comprensión.

Así como Descartes excluye a la locura para poder fundarse en la razón, así también la Ilustración y luego sus derivaciones han procedido a expulsar a lo religioso del ámbito de la razón, recibiendo de esta exclusión la autoinmunidad necesaria para justificarse y constituirse como razón suprema.

Dado esto así, no es extraño entonces que ese ratiocentrismo, ese racionalcentrismo de la ciencia-técnica que cada día nos asombra con sus logros, haya prefabricado condiciones aun más favorables para la emergencia de los *Dioses oscuros* que con tanto denuedo han fatigado el siglo.

Del *Otro que no existe* al *Otro del otro* hay sólo un paso infinitesimal que siempre se está dispuesto a dar, ya sea por vía de la revelación, ya sea por vía de lo más opuesto a ésta: el saber.

Los fanatismos religiosos recurren a lo primero. La razón escogió la segunda vía: todo lo áltero es superstición, ignorancia, ilusión.

Jacques Lacan, en el *Seminario 17*, comenta que toda canallada consiste en posicionarse como Otro —con mayúscula— del otro —con minúscula.

Y bien, no ha sido otra la posición que ha tomado el pensamiento ilustrado respecto de ese acervo cultural que son los diversos cultos que han sostenido muchos de los cimientos en que se han fundado las distintas organizaciones ético-sociales que albergan en nuestro mundo.

La operación de la razón no intentó comprender la riqueza y vitalidad de esos sustratos, sino que acometió contra ellos en el mejor estilo inquisitorial y aplicando la metodología más cercana, precisamente, a la de aquello que se pretendía superar: juzgando, acusando, anatematizando.

Tiene razón Lacan —aunque él lo enuncia desde otras coordenadas—: *la ciencia no es tan atea como se piensa*.

Toda la variada experiencia religiosa es examinada, interrogada, desde el discurso amo de la Razón.

No estamos proponiendo un petrarquismo humanista ni retornando al proyecto de Pico de la Mirándola de encontrar la Pax Filosófica en la concordia de las religiones, los saberes y la magia; estamos planteando que dejar a lo religioso fuera de la razón es dejarlo en la sinrazón, en lo puramente irracional.

Y no es extraño que, como retorno, tengamos las furiosas respuestas que de tanto en tanto sacuden nuestra sensibilidad.

Dejo aquí este tema; sólo quería mostrar que las raíces de la reacción fundamentalista a la eficacia de la globalización provienen de muy vieja data y que esas raíces fueron regadas cuando la razón tomó el mando —exacerbando la ya natural tendencia de los movimientos religiosos a la intolerancia.

Antes de finalizar con este apartado quiero citar unos párrafos de la clase del 16 de marzo de 1960 del Seminario dictado por J. Lacan sobre *La ética del psicoanálisis*.

No obstante, saben cuál es mi propia posición en lo referente a lo que se llama las verdades religiosas.

Esto merece quizá ser precisado aún una vez más, aunque creo haberlo hecho ya claramente. Ya sea por una posición personal o en nombre de una posición de método, de una posición científica —a la que se atienen personas que, por otra parte, son creyentes, pero que sin embargo en cierto dominio se creen obligadas a dejar de lado el punto de vista

propiamente confesional— existe cierta paradoja en excluir prácticamente del debate y del examen de las cosas, términos y doctrinas que han sido articulados en el campo propio de la fe, con el pretexto de que pertenecen a un dominio que estaría reservado a los creyentes. Para nosotros, analistas, que pretendemos abordar las realidades humanas sin prejuicios en los fenómenos que constituyen nuestro campo propio, ir más allá de ciertas concepciones de una prepsicología, no es de ningún modo necesario adherir a esas verdades religiosas, cualesquiera sean ellas, cuyo abanico puede desplegarse en el orden de lo que se llama la fe, para interesarnos en lo que se articula en términos propios en la experiencia religiosa —por ejemplo, en los términos del conflicto entre la libertad y la gracia.

No basta que ciertos temas sean usados por gente que cree creer —después de todo, ¿qué sabemos nosotros al respecto?— para que ese dominio les esté reservado. Para ellos, si suponemos que creen verdaderamente, no son creencias, son verdades. Sobre aquello en lo que creen, aunque crean que creen en ello o aunque no crean en ello —nada es más ambiguo que la creencia—, algo es cierto, creen saberlo. Este es un saber como cualquier otro y, bajo este título cae en el campo del examen que debemos acordar a todo saber, en la medida misma en que, como analistas, pensamos que todo saber se eleva sobre un fondo de ignorancia.

Esto nos permite admitir como tales, además del saber científicamente fundado, muchos otros saberes.

Freud asumió sobre el tema de la experiencia religiosa la posición más tajante —dijo que todo aquello que, en ese orden, era aprehensión sentimental no le decía nada y era literalmente para él letra muerta—. Pero si nosotros tenemos aquí, frente a la letra, la postura que es la nuestra, esto no resuelve nada —por más muerta que esté, esa letra, no obstante, fue realmente articulada. (Lacan, 1990:207-08)

La propuesta —y aquí retomo a Eugenio Trías— es a pensar lo religioso, a examinar lo religioso sin relevarnos de indagar las verdades que reposan en ello.

II

Unamuno —para incluir a otro gran pensador ibérico— decía en una de sus declaraciones algo así como que España es una *matria*, no una patria, y que por ello terminaban matándose entre hermanos.

Ya en *Los complejos familiares* —más o menos por la misma época— J. Lacan (1978) señalaba la declinación de la función paterna. Hablaba allí de «el declive social de la imago paterna», determinado por el progreso de la civilización.

Años después va a situar este declive de lo paterno en relación con el desmantelamiento de los semblantes operado por la ciencia en su abordaje de lo real.

No es de extrañar que, acompañando a todo esto, se dé, de una manera tal como nunca antes, el fenómeno de la caída de los ideales.

Recordemos que los ideales han sido la columna que sostiene el tejido social —cualquiera sea la época y cualesquiera fuesen esos ideales—. Ahora bien, pareciera que esta caída no implica un recambio por otros.

Declive de lo paterno, caída de los ideales, ¿tendrá esto que ver con el fenómeno segregativo?

Siempre hubo segregación: ya Heráclito atacó a los efesios por haber desterrado a su amigo Hermodoro por ser el más sabio y por no admitir que lo fuese entre ellos; también la condena a Sócrates y su ejecución pueden incluirse en estas coordenadas. Segregación ha habido siempre, de toda índole y en todos los lugares.

Sin embargo, los temas que estoy abordando permiten suponer una exacerbación de tales prácticas.

Además, hay que agregar que lo ya comentado de la universalización y la denodada uniformidad que propicia el saber de la ciencia tienen como respuesta esperable la búsqueda de una fuerte identidad que contrarreste esa uniformidad e indiferenciación.

Y sabemos que tres suelen ser las vías para lograr una sólida identidad a nivel social: la raza, la religión, la tierra (la nacionalidad).

Ahora bien, hay otro nivel de análisis que va en continuidad con lo precedente.

Lacan llegó a formular que el lenguaje oficia de *Nombre del Padre*, separando al sujeto del goce. ¿Tendrá repercusiones en la subjetividad esa mayor laxitud, esa declinación de lo paterno?

Paso ahora al tema específico que nos convoca: la segregación.

La segregación va dirigida hacia lo semejante en lo que tiene de diferente.

Es decir, la segregación como diferencia —aunque parezca que esto es un salto un tanto atrevido—, si recorremos el hilo de Ariadna de su laberinto, nos lleva a enlazarla a aquello que caracteriza a lo humano, esto es, el lenguaje.

La segregación es una toma de posición muy particular: la segregación es la impotencia ante el lenguaje ya que el lenguaje mismo es pura *diferencia* —no sólo la torre de Babel de las diversas lenguas—, sino también pura diferencia entre un término y otro —y entre un significante y su repetición, dirá Lacan.

Pero el lenguaje también es el *diferir*, el postergar, el trasladar, el transferir el juego de las significaciones, el remitir siempre a otra.

El segregarse, entonces, tiene como condición de posibilidad la pretensión de renunciar a incluirse en el incierto mundo del lenguaje y, entonces, optar por retrotraerse a significaciones plenas de sentido.

Si la vasija, como paradigma del primer objeto de la alfarería, es, según Heidegger, aquel objeto que puede representar lo lleno y lo vacío, que puede representar la ofrenda de recoger el fruto de la tierra y elevarlo a los cielos, el acto segregativo es quedarse con lo pleno de la vasija, es darle un solo contenido, es atenerse a lo que la llena y no poder hacer

jugar la diferencia, el puro agujero que la vasija bordea y que puede ser ocupado por cualquier materia o sustancia.

Segregar, por tanto, es centrarse a costa de un solo referente, no poder dialectizarlo con los otros, no poder usufructuar el vacío que está allí no para ser colmado sino para que lo diverso venga a ocuparlo en forma precaria, interina, pues el vacío es remitente, remite a otro colmar y a otro, en esa alternancia que es la del significante mismo: ser el remitente de un destinatario que a la vez será remitente de otro, hasta que alguna significación brote, aquí o allá, siempre a medias hasta otra a advenir.

Segregar es así, ya de antemano, el acto de coagular una significación, fijarla y hacerla unívoca: y desde ella darle sentido a todo lo otro.

Es renegar del juego simbólico, de esa escisión original que es la primera condición de lo simbólico. Simbolizar (*Sym-baleín*) es arrojar a la vez dos fragmentos de una medalla dividida, partida: un fragmento se posee, el otro es aquel al cual remite. Cada trozo, sin el otro, carece de sentido.

Todo el drama que introduce lo simbólico es eso, la remisión inclaudicable de un término a otro: algo se posee, pero no se posee la clave de cuál será el destinatario que remitiendo a otros saque al primero, al que se posee, del exilio.

Y cuando se cree tener la clave, cuando se *sabe*, cuando se posee el código que habilita a interpretarlo todo desde lo así poseído, allí, justo allí, comienza el trabajo de la segregación.

La segregación, entonces, es un hecho de lenguaje —pero no de la pertenencia o no a una lengua— es una manera de intentar tratar, intentar curar esa indomable particularidad del lenguaje de estar siempre con relación a una sustracción y/o una adición incontrolables.

La segregación, por tanto, es uno de los nombres de los *no incautos*, porque es uno de los nombres del no dejarse sorprender por el inconsciente, de estar prevenido, de no creer en el lapsus, en el sueño, en el equívoco, en el malentendido, en el deslizamiento de las palabras, en su poder anti-tético o en su cualidad condensatoria.

Segregación es la no aceptación de *Lalengua*, es decir, la no aceptación de la inconsistencia interior a toda lengua, lo que cada una de las lenguas tiene de equívoca, heteromórfica, incierta, inarmónica, no toda.

Segregación es también —como decíamos antes— el nombre de la canallada, es ocupar el lugar del Otro del otro, es arrogarse el poder de decretar la imposibilidad de otro discurso equivalente, rebajarlo, excluirlo.

Sabemos por Freud y por Lacan el destino de aquello que es excluido de lo simbólico: en lo real retorna el peso de esa exclusión.

Referencias bibliográficas

Lacan, J. (1990). El Seminario. Libro 7, *La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

——— (2002). El Seminario. Libro 17, *El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

——— (1978). *La familia*. Buenos Aires: Argonauta.

Derrida, J. et ál. (1997) *La Religión. Seminario de Capri*. Buenos Aires: de la Flor Ed.

Lapsus

Esthela Solano-Suarez (Francia)

Hace un momento, completando un formulario administrativo, lo feché el día 11 de noviembre del 2015. Ya a punto de enviarlo, me percaté del error. Había escrito una fecha que correspondía al mes pasado. Me pareció curioso ese lapsus que urdió mi inconsciente. ¿Por qué el mes pasado? ¿Es que no quería tomar en cuenta que corría ya el mes de diciembre, último de este año en curso que se fugó con tanta prisa? Sin duda que el deseo imposible de detener el tiempo que pasa se filtró en este error de escritura. Pero esta significación evidente no me satisfacía. Quedaba algo opaco que me intrigaba. Y ese algo se reveló a mí: el 11 de noviembre del año 2015 anulaba el 13 de noviembre, fecha fatídica de los atentados en París. De ese modo mi inconsciente quería, volviendo atrás, anular el hecho, borrarlo, inscribiendo una fecha ficticia la cual hacía valer la promesa de un mes de noviembre nuevo, aun no escrito.

Sin duda que la fecha fatídica del 13 de noviembre, cuando un real sin sentido y sin ley se impuso con su saldo de muerte y desolación, ha marcado en el espíritu de todos, un antes y un después.

Los efectos y consecuencias son múltiples y dejan una traza indeleble anunciando una nueva época en la que aparece la faz destructora de las consecuencias del capitalismo y del discurso de la ciencia en un retorno sacrificial y mortífero de lo religioso que engendra un nuevo tipo de guerra. No me adentraré en el análisis del surgimiento de este real. Solo indicaré que nos deja entrever el rostro infame de un dios que reclama sacrificios anulando la substitución simbólica que se opera en el sacrificio de Abraham. En consecuencia, el cordero sacrificial forcluido del texto en lo simbólico aparece en lo real, encarnado en cualquier cuerpo, uno o múltiple de los llamados «infieles» o en cualquier cuerpo de los que diciéndose fieles se inmolan en el altar de la destrucción.

Justo un momento antes de la hora fatídica, ese 13 de noviembre nuestra comunidad de trabajo, la *Ecole de la Cause freudienne*, celebraba su asamblea general anual. Numerosos colegas de otros países nos acompañaban y compartían con nosotros la alegría de ese momento en el cual se cerraba un balance anual positivo. Un punto de capitón que ponía en evidencia la riqueza de la acción lacaniana efectiva. Más aún, las Jour-

nées 45 sobre el tema «*Faire couple*», preparadas durante un año en forma ejemplar, habían suscitado un entusiasmo y un ardor sin par reflejado en sus 3 400 inscriptos. Un cocktail nos reunió al cierre de la asamblea. El brindis se imponía. El día siguiente nos esperaba a todos y a cada uno en sus puestos respectivos de trabajo.

Regresando a mi casa nada me hizo pensar en el drama. La circulación era fluida, París y su Rive Gauche presentaban el rostro nocturno e iluminado de una noche de noviembre cualquiera.

Al llegar consulto la prensa y me encuentro con el horror. Muerte, desolación, jóvenes aniquilados, vidas arrancadas. ¿Dónde? Aquí al lado, cruzando el Sena, en bares y terrazas, en restaurantes, en una sala de concierto, donde van los jóvenes a pasar un momento el viernes por la noche, en ese sector de París que desde hace menos de dos décadas se fue transformando en lugar de moda frecuentado por la juventud.

Aniquilados. Ejecutados vilmente. Simplemente porque la fiesta, la música, un trago, una copa, una cerveza, el encuentro, la conversación, un cigarrillo o no en la mano, sus formas de vestir, sus formas de gozar de la vida, ese tipo de lazo social que los une en la amistad sin discriminación de sexos, ese tipo de vínculo, simplemente la idea de festejar, festejar un aniversario entre amigos, o simplemente festejar estando ahí, con otros, festejar la vida, la libertad de circular, de reunirse, de hablar de una cosa y otra, o de nada, eso, simplemente eso, les valió una vil ejecución.

Nuestras *Journées*, en función de las circunstancias de duelo y de seguridad, fueron anuladas. Durante 45 años, con una precisión de metronomo, la *Ecole de la Cause* celebró sus *Journées* de trabajo y de estudio sin interrupción. Esta vez, los atentados inscribieron un agujero, un hueco. El mismo hueco que nos proponíamos cernir e interrogar en nuestro afán de elucidar desde el discurso analítico qué es lo que permite hacer pareja cuando el *rapport sexual* no cesa de no escribirse para los seres hablantes. Ese agujero que es lo real de todo lazo social quedaba salvajemente expuesto en el ataque perpetuado atentando a nuestro modo de hacer lazo social en una sociedad regida por los valores de la República democrática.

Ese «*non rapport*» con su saldo de sin sentido y sin ley estuvo al orden del día en las sesiones de cada analizante. Cada uno, más allá del *pathos* subjetivo, se sintió implicado profundamente. No a nivel de lo que socialmente unos y otros declaran públicamente, participando ya sea al análisis político de lo ocurrido, ya sea al homenaje de las víctimas, ya sea a la protección civil; es decir, todo aquello que a nivel discursivo la sociedad moviliza como ceremonias para calmar y curar el tejido social afectado. No, lo que pude comprobar es que los analizantes, hablando de los atentados en el seno del lazo social inédito que es el discurso analítico, se encontraron extrayendo al «terrorista», al «yihadista» que los habita. Solo daré tres ejemplos de esto.

Una madre, muy afectada por las circunstancias, ya que su domicilio se encuentra a dos pasos de uno de los bares atacados, se asombra

de sentirse extrañamente culpable por lo ocurrido. Recuerda entonces un sueño que tuvo unos días antes del drama. Soñó que le anunciaban que había perdido a sus dos hijos, que habían muerto. Eso era todo. El afecto que acompañaba el sueño era una extraña indiferencia. Ahora comprende que la culpa ante los atentados proviene de ese sueño, ella había hecho desaparecer a sus hijos con los cuales desde hace un momento tiene serios problemas de relación. El reverso gozoso y sacrificial de su amor de madre se le tornó evidente. Por eso el efecto de culpa de los atentados.

Una joven mujer que estaba en uno de los bares atacados esa noche sufrió heridas sin mayor gravedad. Después de recibir asistencia médica pudo regresar a su casa. Pero desde entonces sus noches están invadidas de pesadillas atroces. Se despierta angustiada, en sudor, aterrorizada. Podríamos considerar que es típico de quien ha vivido una situación altamente traumática. Ahora bien, la pesadilla es siempre la misma: ella ejecuta a su padre, fríamente. El estampido del arma la despierta. Su padre era un hombre maltratador. Golpeaba a su madre y a sus hijos varones. Por esa razón la madre se escapó de la casa con los niños y luego solicitó el divorcio. La paciente tenía 5 años y nunca más vio a su padre. Ahora recuerda que siendo pequeña deseó que su padre muera, y más aún, deseó tener un arma como las armas que esgrimían los policías en las películas para aniquilar a los malhechores, y con esa arma defender a su madre y sus hermanos eliminando al padre. La pesadilla repetitiva y la angustia correlativa le permiten cernir que el peligroso yihadista la habita íntimamente en la permanencia de su deseo infantil.

Un hombre de cincuenta años comenta que extrañamente los atentados han exacerbado en él el odio a los musulmanes, como también a los judíos y a los policías. Le asombra encontrarse imbuido por estos sentimientos negativos, dirigidos a objetos tan contrastantes, en un momento dramático.

Se interroga sobre cuál sería para él el rasgo común entre estas tres categorías heteróclitas que generan su odio. Encuentra que él atribuye a las tres categorías el confort de pertenecer a una comunidad que los protege. Le asombra lo disparatado de esa asociación de ideas. Se interroga al respecto, ya que él es una persona que está bien integrada en una comunidad de trabajo, integrada social y afectivamente y posee una familia bien estructurada. Es un marido y padre que asume su función.

Recuerda entonces que a él, cuando nació, sus padres lo confiaron a los abuelos maternos. Como la pareja trabajaba, recuperaban al niño sólo los fines de semana. Esto se prolongó hasta que él cumplió los 6 años y comenzó la escuela primaria. Si bien esta situación nunca le pareció engendrar en él una pena, un conflicto, ya que era el niño mimado por dos parejas, ahora, las lágrimas se imponen. Lágrimas que testimonian de un afecto que siempre estuvo reprimido. El sentimiento de abandono, de haber sido un objeto que molestaba en la vida cotidiana de la pareja de

los padres, un objeto desechado, surge con una gran intensidad. Ese lugar de objeto excluido, objeto sacrificado en aras del confort de los padres, inspira su odio hacia quienes él supone que están incluidos en una comunidad. En esta posición él encuentra que participa íntimamente del goce mortífero y sacrificial del yihadista.

Estas tres viñetas clínicas nos permiten cernir que la ética del discurso del analista, que es el reverso del discurso del amo, implica para cada sujeto la extracción del objeto «éxtimo», del objeto de un goce obscuro y sacrificial ignorado del sujeto mismo, que nos habita.

El psicoanálisis es el único discurso que abre hacia la captura, el vaciamiento y la exposición del goce opaco que «se goza» en el cuerpo, más allá del yo y sus avatares imaginarios, en el lugar del Uno que ex-siste.

¿Hablar del acontecimiento traumático es terapéutico?

Montserrat Puig (España)

La respuesta a esta pregunta es «sí», pero no siempre, no para todos los sujetos, ni en todas las circunstancias. Hablar o callar acerca de un acontecimiento traumático siempre es una elección que debemos respetar. Tiene una función para cada uno y siempre tiene consecuencias. Estas consecuencias, si se habla, no son siempre las esperadas a priori: que se supere el trauma.

Relatar un hecho que ha sido traumático siempre tiene una dimensión ética para el sujeto que ha sido objeto de ese trauma y debemos respetar tanto su querer contar como su derecho al silencio.

A veces se tarda tiempo en poder decir. El tiempo necesario para que el sujeto pueda soportar decir algo ahí donde fue objeto de otro.

Cuando el sujeto habla, en el modo y el momento de relatar los hechos encontramos siempre en ese relato olvidos, agujeros en la memoria, construcciones, reconstrucciones, explicaciones, preguntas que se abren y que, a veces, encuentran respuestas parciales que satisfacen o que abren nuevas preguntas.

Nos damos cuenta, entonces, de que hay una distancia con los «hechos». La experiencia sufrida queda como falseada por las palabras y sin embargo es la única forma, con palabras, de poder aprehender algo de ella. Soportar el hiato que necesariamente hay entre experiencia y palabra pasa en ocasiones, las más favorables, por soportar algunos olvidos, o por soportar las marcas de lo que no ha podido pasar por el decir, como por ejemplo, algunas marcas que quedan del trauma. Ejemplo de esa marca del trauma en el cuerpo es el insomnio en Neus Catalá cuando afirma «los nazis me han quitado el sueño».

Cuando escuchamos a alguien que viene con los síntomas que ha dejado un trauma, con las consecuencias en él, la ética del psicoanálisis tiene en cuenta todo ello. Tanto el tiempo necesario como los silencios, los agujeros en la memoria. Tomamos los síntomas, pues, como el efecto en ese sujeto en particular. Es decir, como su modo singular de respuesta al agujero que el trauma ha abierto en su vida y su subjetividad.

Quisiera hablarles de un caso particular para mostrarles cómo procede el psicoanálisis cuando se lo consulta. Acogemos al sujeto en una causalidad no lineal, es decir, no consideramos que a tal trauma tal síntoma.

Por las características del caso fácilmente podía haber puesto en marcha toda una serie de procesos asistenciales, sociales, educativos, incluso judiciales, que creo sólo hubieran servido para que, en nombre del bien de la paciente y de la justicia, se tendiera a la cronificación. Entiendo por cronificación la fijación de un sujeto a una cierta posición. Los efectos terapéuticos, como contrarios a la repetición, se producen cuando el sujeto cambia —aunque sólo sea en un modesto desplazamiento— su posición respecto del Otro, es decir, cambios en relación con su deseo.

Podremos ver cómo el efecto terapéutico se produjo por la construcción de una solución particular que no vino dada ni por la sanción social ni por la moral, respecto de lo que le ocurría. Veremos que no faltaban motivos que podían empujar a ello, ya sea por el intento de sojuzgar sus síntomas, por la búsqueda del sentido oculto de su malestar, o la desculpabilización con la propuesta de que se identificara a la víctima.

Todas estas modalidades de «terapéuticas» estaban presentes en el caso como posibles y no cabe duda de que cualquier terapeuta sensato hubiera podido optar por alguna de ellas apoyado quizá en lo que supuestamente preconiza el psicoanálisis.

Mónica le pidió a su madre que la llevara a algún lugar porque no entendía lo que le pasaba. Se sentía triste. Había sido descubierta en dos ocasiones, una por parte de la madre y otra por parte del padre —de quien la madre se había separado cuando Mónica tenía tres años—, besándose con chicos mayores que ella. Cuando su madre le preguntaba por qué lo hacía, decía que no sabía qué le pasaba, que «se le cruzaban los cables».

El momento de máxima angustia familiar y el desencadenante de la consulta, fue el descubrimiento, por parte de la familia materna, de que había hecho una felatio a su primo pequeño. Después de este episodio fue cuando Mónica dijo que quería hablar con alguien respecto de lo que le sucedía.

Había antecedentes, que luego expondré, que implicaban a un tío materno y tenían suficiente consistencia para explicar lo que le estaba pasando a Mónica. La madre no había hecho nada en esa ocasión, siguiendo las indicaciones de su familia: «déjalo pasar por el bien del matrimonio de tu hermana». Pero ahora, la madre se daba cuenta de que su hija no lo había «superado» y temía que todo aquello tuviera repercusiones en su futuro, aunque, por otro lado, no entendía por qué se tenía que manifestar el malestar de su hija de esa forma.

Se trataba de que Mónica, a los siete años, había sufrido abusos sexuales por parte de su tío, cuñado de la madre para ser más exactos. La madre lo supo cuando un día le preguntó a su hija qué hacía a escondidas con su tío —la madre no sabe decir muy bien cómo se le ocurrió añadir a su pregunta que, según ella, fue inocente, el término «a escondidas»— aparte de ir a un bar al que la madre le tenía prohibido que llevara a su hija.

Mónica relató entre llantos los encuentros con el tío, que se producían con el pretexto de acompañarle a pasear el perro. La madre, delante de la negativa de sus propios padres a no hacer otra cosa que hablar con el cuñado —quien lo negó todo alegando que se trataba de fantasías de la

niña— prefirió irse de casa de sus padres donde vivía desde la separación de su marido, evitando así que Mónica se volviera a encontrar con aquel hombre a solas. Cuando coincidían en las comidas familiares, madre e hija se comportaban como si aquel hombre no estuviera presente.

Por aquel entonces, relata la madre, Mónica pasó temporadas con pesadillas que remitieron sin más complicaciones.

¿Qué dice Mónica de todo esto? Dice que se siente triste cuando está sola en su habitación. En estas ocasiones la invade un llanto que no puede reprimir y al que no le encuentra explicación, no se acompaña de ningún pensamiento especial, está para ella fuera de cualquier significación. Dice, además, que se siente distinta de las otras niñas, quizá inferior —como su madre le ha apuntado en alguna ocasión para animarla—: «no tienes por qué sentirte inferior a las demás, tu puedes hacer lo mismo que las demás».

Cree que su padre, con quien se lleva muy bien porque nunca hablan de nada, y del que recibe grandes atenciones cuando va a su casa los fines de semana, tiene miedo de que ella, según con quien vaya, pueda aprender «cosas de novios». Últimamente la vigila para saber con quién va, diciendo que las malas compañías deben ser la causa de las actuaciones de su hija.

A lo largo de varias entrevistas dice que cree que debe hablar de lo que le pasó con su tío. En realidad todo el mundo cree que ha de hablar de ello, que ahí está la causa de lo que le ocurre, que si habla de ello se curará. Desde la confesión a su madre, 5 años atrás, no ha vuelto a hablar del tema con nadie. Ella también cree que no puede ahorrarse hablar de ello porque los recuerdos y el miedo que eso pueda volver a suceder no la dejan tranquila y, en ocasiones, no consigue dormir bien.

Como ven, estaban todos los elementos servidos para que la máxima que indica «hablar hace bien», o que hablar ayuda a elaborar el trauma, es decir, a neutralizar los efectos traumáticos sobre el sujeto, se pusiera en marcha como solución al malestar de Mónica.

La interpretación de que ella repetía en la actualidad activamente, lo que había sufrido de forma pasiva por parte del tío, podía fácilmente llegar a suturar por el lado del sentido, cualquier posible salida. En cambio, se trataba de estar atentos a cuáles eran los términos exactos del retorno, en el inicio de su pubertad, de los encuentros sexuales con el tío. En ningún momento la animé a que me relatara qué había sucedido exactamente con el tío, a que «relatara la experiencia», para no alimentar la secuencia causa—efecto directa, ya que Mónica misma transmitía bien que había algo que no se podía explicar así.

Había un hiato, algo que no se entendía, y era cómo ella se sentía. Por qué de este modo y no de otro se había manifestado su sufrimiento y en ese momento. ¿En qué términos se jugaba el retorno del encuentro traumático con la sexualidad en esta niña en particular?

Entonces presenta un primer sueño: ella y su madre hablan con su tío, en una comida familiar, como si no hubiera pasado nada. Este sueño, en línea con lo que ella y la madre habían intentado todos esos años, hacer como si no pasara nada, la despierta angustiada y furiosa. Comenta que es imposible, que nada podrá borrar lo que pasó, que su madre y ella no

hablan del asunto para olvidarlo, pero sobre todo, lo imposible es que pueda perdonar a su tío, y añade que considera un error que su madre no lo denunciara, porque así quedaba abierta la posibilidad de que se repitiera con alguna otra niña. La solución compartida con la madre ya no le servía. Apunta, además, a la problemática de la «otra niña» que veremos desplegarse después.

A pesar de haber conseguido explicar todo esto, las cosas no iban mejor. Mónica estaba cada vez más triste y no quería ir al colegio para evitar que sus compañeras le preguntaran qué le ocurría. No me detengo en las entrevistas e interconsultas que fue preciso hacer, tanto con la madre, como con la escuela para que respetaran, al menos un cierto tiempo, las nuevas formas del malestar que se iban desplegando, evitando actuaciones intervencionistas para normalizar la situación lo más rápidamente posible.

Pero afortunadamente, al cabo de poco tiempo, pudo producirse en la cura lo que funcionaría como una verdadera palanca que le permitió salir del callejón sin salida en el que Mónica se encontraba. Se trató de un momento de «rectificación subjetiva» que le permitió, por primera vez, interrogar no al tío sino lo que le pasó a ella en esos encuentros. Hay que decir que se trató de un momento difícil, que exigía por parte del psicoanalista encontrar el punto exacto para no hacer ninguna de las siguientes cosas: ni disculpar al sujeto explicándolo todo, puesto que había sido la víctima, ni encarnar el superyó que el afecto de la culpa parece convocar inevitablemente.

Mónica empieza a hablar de lo que la interroga a ella, dice que lo más horrible de soportar es que ella no se hubiera negado a las repetidas proposiciones del tío. No se negaba, dijo, porque le gustaba ir a pasear al perro y por el afecto que toda la familia le tenía a su tío. Pero, de todos modos, no entiende por qué siguió yendo cuando ya sabía el motivo de tales invitaciones. Eso es lo que la hace sentirse diferente de las otras niñas y la entristece cuando está a solas. Vemos articularse el afecto de tristeza y el sentimiento de diferencia a una pregunta sobre su posición en los hechos. Primer movimiento que implica desplazar la causa de su malestar actual desde la maldad del tío, incuestionable, a lo que ella encontró allí.

Se pregunta, primero, por lo que debió pensar de ella su madre cuando supo que aquello había pasado más de una vez y ella no había dicho nada.

Su tristeza por sentirse diferente se refiere principalmente a una amiga que podemos considerar como su «niña ideal», el espejo donde ella se mira. Se trata de una niña de familia rica del pueblo del padre. Esa amiga es bonita, lista, divertida y sobre todo es muy buena niña. Las dos pasan los fines de semana juntas en la gran casa de veraneo, llena de juguetes, de su amiga. Después viene una serie de sesiones en las cuales Mónica oscila entre describir los felices encuentros con la amiga, que vive en la ignorancia de los problemas de Mónica, y hablar de su tristeza en la soledad, además de repetirse la pregunta de por qué no pudo decirle que no al tío y por qué no puede explicar, a su mejor amiga, lo sucedido.

Su inconsciente forjó una solución en forma de sueño. Este sueño podemos decir que convierte a Mónica en «igual que las otras niñas», o

hace a las otras niñas «iguales a ella». El sueño es el siguiente: Mónica le explica la historia de lo acontecido con el tío a su amiga. Entonces, el tío le vuelve a proponer un encuentro. Ella acude a la cita acompañada de la amiga. Cuando llegan y su tío empieza a hacerle proposiciones, ella se niega y su tío se gira hacia la amiga. Mónica le recuerda a la amiga el peligro en el que se encuentra, pero la amiga parece no hacerle caso. Después Mónica se va, dejando a la amiga con el tío. De camino hacia su casa, se encuentra con una prima de la amiga y le explica lo sucedido pidiéndole que vaya a salvarla. La prima acude corriendo, muy interesada. Hasta aquí el sueño.

No es difícil encontrar lo que en términos freudianos conocemos como la realización del deseo en el sueño. Podemos decir que Mónica hace en el sueño todo lo que creía debía de haber hecho despierta: hablar de los encuentros con el tío, negarse a ellos, prevenir a otras del peligro. Pero no creo que podamos contentarnos con esto para poder explicar el efecto del sueño en Mónica que, como decíamos, para ella fue terapéutico. Produjo un efecto liberador inmediato, haciendo desaparecer la tristeza, así como el sentimiento de ser distinta e inferior, que se desvaneció de la noche al día.

¿Qué hipótesis podemos formular? Con los pocos datos que tenemos, ¿qué podemos aventurar sobre la causa del malestar de esta niña, sobre la causa de la tristeza y su sensación de extrañeza? Podemos decir que Mónica no se reconocía a sí misma. No era la que esperaba ser. Así es como aparece esta problemática, bajo la pregunta de por qué no se negó. Aquel goce horrible que se pretendía borrar con el silencio compartido con la madre se despierta en su vertiente de extrañeza en los pasajes al acto que hacía Mónica con los diferentes chicos y muy especialmente con su primo pequeño. Primero, ella toma la posición activa y explora el goce del tío, pero le vuelve finalmente como efecto de verdad su lugar de objeto en la escena, con la connotación degradante expresada, por ejemplo, en la oposición niña rica–niña pobre que la amistad con la niña del pueblo pone en evidencia o en la significación de «inferioridad» que la madre le propone.

Podemos adelantar que el punto de soledad es el de no poder hacer vínculo con ese goce en el cual no se reconoce, entendiéndolo por no reconocimiento que no puede usarlo como rasgo que la identifique como perteneciendo al conjunto de «las niñas». Hay un exceso.

La operación del sueño es pues doble. Por un lado, las niñas quedan prevenidas. Saben con qué se pueden encontrar. Por otro lado, y esto es lo más importante, Mónica entra en una serie de niñas, de las mujeres. Con ellas, todas bajo el mismo rasgo de proximidad al goce y en la perspectiva del consentimiento, pero prevenidas del peligro. Hay, pues, un conjunto, el de las niñas, en el que Mónica consigue hacer entrar hasta a su amiga más querida, la amiga que introduce la figura de la otra mujer.

Mónica es ahora una niña más. Una niña prevenida, porque sabe. Pero puede revestir el objeto con la casulla imaginaria de una imagen de niña que le permite formar parte del grupo de las niñas.

Mónica no quiso saber nada más. Esta operación es para ella la solución que su inconsciente produjo. Falta ver cómo podrá verificarlo en el

circuito más amplio del deseo. Sabemos que no se lo podrá ahorrar. También sabemos que esta solución, sustentada en el i(a) es frágil. Pero podemos decir que es una solución que da un paso más respecto del punto en el que se encontraba antes. Es un modo de tratamiento del goce que le permite, fuera del circuito del pasaje al acto, hacer vínculo y colocarse en una serie. No deja de ser una solución, a falta de la verificación del encuentro con el otro sexo, sobre la problemática de la feminidad. Podemos formular la respuesta encontrada en los siguientes términos: ser una niña, ser otra, prevenida, como las demás.

En lugar de las terapias del trauma por el relato del hecho traumático, elevando el «hablar hace bien» a un imperativo, el psicoanálisis invita a hablar para dar el testimonio, no de los hechos, sino de lo que ha supuesto para el sujeto el acontecimiento traumático. Esa es la verdad. Y eso es siempre singular a cada sujeto. Recoger esos testimonios es una cuestión ética respetando los silencios, los olvidos, las «falsedades», las reconstrucciones y las interpretaciones del sujeto. Porque ello implica también respetar lo que cada sujeto puede soportar decir.

Analítica del Litoral se terminó de imprimir en Imprenta
Docuprint SA, Ruta Panamericana Km 37. Parque Industrial Garín.
Calle Haendel, Lote 3 (b1619IEA), Garín, Buenos Aires, Argentina, mayo de 2016.